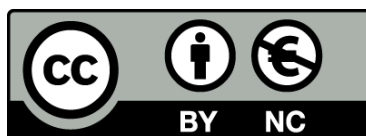




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

Contra el atomismo. Fundamentos de una solidaridad republicana

Daniel Sánchez Saumell



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License**.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesi doctoral

**CONTRA EL ATOMISMO. FUNDAMENTOS DE
UNA SOLIDARIDAD REPUBLICANA**

Daniel Sánchez Saumell

Begoña Román Maestre i David Casassas Marquès

Begoña Román Maestre

Ciutadania i Drets Humans

Facultat de Filosofia

Setembre 2023

CONTRA EL ATOMISMO. FUNDAMENTOS DE UNA SOLIDARIDAD REPUBLICANA

Resumen

El presente trabajo pretende justificar normativamente una concepción deontológica de la solidaridad como base para una solidaridad política institucionalizada. En un primer momento, se realiza una crítica al atomismo en sus manifestaciones sociales, políticas y científicas. Este paso es necesario para mostrar la naturaleza social del ser humano y determinar, a continuación, la necesidad de una componente solidaria si los individuos deben compartir una vida social con otros. Pero no cualquier concepción resultará válida, lo que hace preciso repasar el significado del concepto, especialmente en un sentido histórico ético-político y delimitar las fronteras que lo separan de nociones similares como la fraternidad. El siguiente paso es fundamentar filosóficamente una concepción deontológica de la solidaridad a partir de la ética del discurso, incardinándola en una perspectiva robusta de la protección de la autonomía social e individual. A continuación, para concluir, se explora la construcción de la dimensión política de la solidaridad, integrándola en el marco político republicano democrático y, particularmente, en la tradición socialista republicana. Así, habremos aquilatado la posibilidad de una solidaridad republicana y socialista y el papel que puede jugar en su programa sociopolítico.

AGAINST ATOMISM. FOUNDATIONS OF A REPUBLICAN SOLIDARITY

Abstract

The present work aims to normatively justify a deontological conception of solidarity as a basis for institutionalized political solidarity. At first, a critique of atomism is made in its social, political and scientific manifestations. This step is necessary to show the social nature of the human being and then determine the need for a solidarity component if individuals are to share a social life with others. However, not any conception will be valid, which makes the conception of solidarity necessary to review its meaning, especially in an ethical-political historical sense and to delimit the borders that separate it from similar notions such as fraternity. The next step is to philosophically base a deontological conception of solidarity based on discourse ethics, incorporating it into a robust perspective of the protection of social and individual autonomy. In conclusion, the construction of the political dimension of solidarity is explored, integrating it into the democratic republican political framework and, particularly, into the republican socialist tradition. Thus, we will have assessed the possibility of republican and socialist solidarity and the role it can play in its sociopolitical program.

Agradecimientos

Una investigación que se ha prolongado durante doce años contrae un sinnúmero de compromisos de agradecimiento con muchas personas que han rodeado al autor en su tarea; desde el punto de vista de la producción del trabajo, pero igualmente de la reproducción de las condiciones oportunas de elaboración. Empezando por el aspecto directamente vinculado a la realización, mi primer reconocimiento va dirigido a mis codirectores, que se han implicado e interesado más allá de sus responsabilidades profesionales conmigo y con mi investigación: Begoña Román Maestre y David Casassas Marquès. Debo no sólo agradecer, sino pedir disculpas por obligarles a leer centenares de páginas de una tesis que parecía no llegar a concluirse nunca, a causa de mi grafomanía y una intensa incapacidad para sintetizar los argumentos y adecuarlos a los estándares de longitud habituales. Si finalmente no ha sido más larga, debe atribuírseles a sus buenos haceres como correctores. Hago extensiva esta petición de disculpas a los miembros del tribunal que deban dedicarse al oneroso trabajo de juzgar lo que aquí se ha consignado. Por otra parte, otras personas han ofrecido generosamente su tiempo a responder cuestiones que me asaltaban de vez en cuando: así, agradezco sus respuestas a María Julia Bertomeu, Édgar Manjarín y Julio Martínez-Cava. Como suele decirse en estas ocasiones y, aquí se afirma con completa sinceridad, los errores que pueda haber, que seguro de los hay, son sólo atribuibles al autor y no a sus perspicaces corresponsales y, si se hallan menos, es gracias a sus buenas artes de asesoramiento.

Cualquier tarea productiva, aunque sea intelectual, depende de condiciones institucionales y de relaciones sociales que permiten a su autor gozar de un tiempo de ocio que puede dedicar a esos menesteres. En este apartado, nunca agradeceré suficiente el esfuerzo de mis padres, Asunción y Pepe, para brindarme las condiciones necesarias desde niño para dedicarme a pensar, leer y estudiar sin que me pidiesen nunca contrapartida alguna por un esfuerzo de ese tenor, material e inmaterial, económico y emocional. Aunque ya no se encuentre entre nosotros, mi abuela María estuvo durante unos años acompañándome en este proceso y se enorgullecía de que su nieto estuviese siempre trabajando en sus cosas, sus quehaceres de lectura y escritura a los que daba mucha importancia. Si alguna vez fue necesario, hizo también aportaciones económicas para que siguiese adelante con todos ellos. Otras personas, como Mar, aguantaron sin quejarse el tiempo que dedicaba a reflexionar y a filosofar, durante el que no atendía a sus necesidades concentrado en mi trabajo. Estuvimos años sin apenas ir de vacaciones porque el verano era el momento propicio, sin obligaciones laborales, para proseguir una investigación que se ha extendido mucho más allá de lo que inicialmente se previó. Algunos amigos muy queridos han estado alrededor o cerca de este trabajo y me han oído quejarme, darle vueltas, replantear, desesperarme y regocijarme en cada uno de las etapas, soportando alguna perorata explicativa del desarrollo momentáneo de algunos argumentos. Han escuchado con atención sobre asuntos que no formaban parte de su conocimiento inmediato, pero como inteligentes que son, han intuido cuando algo se volvía demasiado oscuro y han ayudado a que estuviese más claro: Jaime y Nuria también va por vosotros.

Daniel Sánchez Saumell

Índice

INTRODUCCIÓN (15)

PARTE I. ATOMISMO (21)

1. El atomismo como síntoma social mórbido (22)
 - 1.1. La atomización social como producto de la economía política del neoliberalismo (23)
 - 1.1.1. La neoliberalización de la sociedad como escenario para la atomización (28)
 - 1.1.2. Las interacciones entre las condiciones económico-políticas y la constitución social de la individualidad en el neoliberalismo (31)
 - 1.1.2.1. El desmantelamiento del Estado social y la desprotección de la población vulnerable
 - 1.1.3. La contrautopía del mercado generalizado (33)
 - 1.1.4. La atomización en el mercado de trabajo neoliberal (34)
 - 1.1.5. La sociedad del consumismo “expresivo” (36)
 - 1.1.6. El modelo empresarial del yo y sus consecuencias antipolíticas (39)
 - 1.2. La utopía sociofóbica del mercado universalizado: la sociedad del atomismo liberal (47)
 - 1.2.1. El matrimonio (casi) feliz entre liberalismo político y atomismo social (48)
 - 1.2.1.1. El liberalismo, una doctrina propietarista individualista (48)
 - 1.2.1.2. Libertad, igualdad, propiedad y... ¡Bentham! (52)
 - 1.2.2. Las consecuencias de la utopía de la sociedad como mercado (60)
 - 1.3. No hay individuo sin comunidad: la crítica del comunitarismo al atomismo liberal (68)
 - 1.3.1. La crítica de Taylor al atomismo y la vindicación del valor de la comunidad (69)
 - 1.3.2. El socialismo comunitarista de G. A. Cohen y David Miller (81)
 - 1.4. ¿Un individualismo no atomista? Los múltiples modelos de individuo en la Modernidad política (99)
 - 1.4.1. El otro camino de la subjetividad político-jurídica moderna (101)
 - 1.4.2. La génesis del atomismo en la filosofía de Hobbes (107)

- 1.4.3. El ‘individualismo republicano’: un individualismo antiatomista (117)
 - 1.5. Más allá del atomismo y el comunitarismo: sociabilidad, solidaridad y socialismo (123)
 - 1.5.1. El atomismo antropológico es lo contrario a la naturaleza humana: sociabilidad y solidaridad (124)
 - 1.5.2. El socialismo como proyecto político individualista no atomista (128)
- 2. El desmontaje del atomismo ideológico: ¿por qué somos tan interdependientes? (135)
 - 2.1. Vínculos entre ontología, metodología y normatividad: tres modelos ontológicos de la sociedad (136)
 - 2.2. Las concepciones individualistas de la sociedad y la mente (141)
 - 2.2.1. Las ciencias sociales metodológicamente individualistas (142)
 - 2.2.1.1. Perspectiva estática: individualismo metodológico y microrreducción (142)
 - 2.2.1.2. La perspectiva dinámica: las teorías de la elección racional y el ‘homo oeconomicus’ (145)
 - 2.2.1.3. El ‘pseudoproblema’ del individualismo metodológico y el replanteamiento de la ontología social (157)
 - 2.2.2. El individualismo cognitivo de las ciencias neurocognitivas (160)
 - 2.2.2.1. Los rasgos constitutivos del ‘individualismo cognitivo’ (162)
 - 2.2.2.2. El internismo computacional: el funcionalismo como ontología de lo mental (164)
 - 2.2.2.3. El computacionalismo asociado al innatismo: modularidad de la mente, psicología evolucionista y epidemiología de las representaciones (168)
 - 2.2.2.4. ¿Es verosímil el ‘individualismo cognitivo’? (180)
 - 2.3. Una mente social, cultural y semiótica: contra el ‘internismo’ (191)
 - 2.3.1. Las metáforas neurocentristas en la neurociencia (192)
 - 2.3.2. Externismo y extensión mental (194)
 - 2.3.2.1. La mente extendida de Clark y Chalmers (194)
 - 2.3.2.2. La mente abierta y ‘enactiva’ de Alva Noë (196)
 - 2.3.3. El marco evolutivo de la mente humana: sociabilidad y cooperación (198)
 - 2.3.4. La mente cultural: de la sociocognición a los sistemas simbólicos (203)
 - 2.3.4.1. La coevolución entre la mente y la cultura (204)

- 2.3.4.2. Bartra: los sistemas simbólico-culturales como prótesis exocerebrales (206)
 - 2.3.4.3. Los orígenes culturales de la cognición según Tomasello (210)
 - 2.3.5. La mente lingüística: el impacto cognitivo del lenguaje en el pensamiento (218)
 - 2.3.5.1. El origen del lenguaje en un marco evolutivo no (necesariamente) innatista (219)
 - 2.3.5.2. El impacto cognitivo del lenguaje en el pensamiento (221)
 - 2.3.5.3. La mente extendida lingüísticamente (225)
 - 2.3.6. Relativismo, racionalidad y universalismo cognitivo (227)
 - 2.3.6.1. Relatividad, relativismo e inconmensurabilidad (acotaciones conceptuales) (229)
 - 2.3.6.2. Relatividad cultural y relatividad lingüística (230)
 - 2.3.6.3. Racionalidad epistémica, universalismo y metacognición (234)
 - 2.3.7. ¿Se sostiene la concepción internista de lo mental y el individualismo cognitivo? (238)
 - 2.4. Retorno a la ontología social: de la cooperación a la construcción del mundo institucional (240)
 - 2.4.1. De la cooperación a las instituciones sociales (240)
 - 2.4.2. La ontología de la realidad institucional según Searle (243)
 - 2.4.3. Críticas y reformulaciones de la ontología social searleana (248)
 - 2.4.3.1. La crítica antimentalista de Noguera: ¿hechos institucionales vs hechos sociales? (249)
 - 2.4.3.2. El lenguaje y la ontología social: hacia una concepción pragmático-normativa del significado (254)
 - 2.4.3.3. La reformulación de la metaontología social searleana (257)
 - 2.4.4. La naturaleza de los entes socio-institucionales (258)
 - 2.4.4.1. Los hechos culturales y socio-institucionales y los hechos biológicos (259)
 - 2.4.4.2. Otra vez sobre individualismo, holismo y sistemismo (262)
 - 2.5. Conclusión: desde la ontología social a la filosofía práctica (265)
3. La construcción socio-institucional de la individualidad: identidad personal, autonomía y autorrealización (269)
 - 3.1. El individuo como microinstitución social (271)
 - 3.1.1. El individuo como una extensión de la unidad psicofísica natural (271)
 - 3.1.2. Identidad personal e intersubjetividad (273)

- 3.1.3. Una concepción universalista y normativa de la individualidad (277)
- 3.2. Autonomía y autorrealización desde la perspectiva socio-institucional (280)
 - 3.2.1. El hiato entre la autonomía y autorrealización según la hermenéutica liberal del pensamiento filosófico-práctico (281)
 - 3.2.2. Visiones filosóficas de la autonomía (289)
 - 3.2.3. Devenir un agente autónomo (interacción social y comunicación) (295)
- 3.3. Ontología social y dominación (305)
- 4. Sistemismo ético: responsabilidad individual, colectiva e institucional de las condiciones estructurales de la autonomía (313)
 - 4.1. Un ‘nuevo’ marco ontológico para la ética y la reflexión moral (314)
 - 4.1.1. Ontología social y obligación moral (315)
 - 4.1.2. La dominación sistémica y las estructuras sociales como fuentes de injusticia (317)
 - 4.1.3. Taxonomía de la dominación en las sociedades capitalistas (326)
 - 4.1.4. Teorías ideales vs teorías no ideales de la justicia (332)
 - 4.2. La centralidad de la idea de responsabilidad en la ontología ética sistemista (340)
 - 4.2.1. Responsabilidad sistémica y colectiva (342)
 - 4.2.2. No hay responsabilidad sin solidaridad: la crítica (empática) de Ferguson a Young (353)
 - 4.3. La orientación de la ética en el sistemismo ontológico (359)

PARTE II. SOLIDARIDAD (365)

- 5. Los usos de la solidaridad: las solidaridades ‘fácticas’ vs las solidaridades ‘normativas’ (367)
 - 5.1. Definiciones preliminares de la solidaridad (369)
 - 5.2. Solidaridades fácticas, entre el vínculo emocional, la interdependencia estructural y la fuerza cohesiva de la sociedad (373)
 - 5.2.1. Animales cooperativos y ¿solidarios? (373)
 - 5.2.2. La solidaridad como ‘cohesión social’ desde la óptica sociológica (384)
 - 5.2.2.1. Antes y después de Durkheim: solidaridad y pensamiento social (385)
 - 5.2.2.2. La solidaridad en la sociología de Durkheim (389)
 - 5.3. Solidaridades normativas: de la ética personal a los principios éticos y sociales (400)

- 5.3.1. Una cuestión preliminar: ¿solidaridad o fraternidad? (401)
- 5.3.2. Una genealogía de la fraternidad (406)
 - 5.3.2.1. La ‘philia’ en Aristóteles (406)
 - 5.3.2.2. La ‘philadelphia’ estoica (409)
 - 5.3.2.3. El ‘ágape’ cristiano y la ‘fraternitas’ (410)
 - 5.3.2.4. Sobre las emociones morales: El ‘Scottish Enlightenment’ y el espíritu deontológico de la solidaridad (415)
 - 5.3.2.5. La ‘fraternité’ en el republicanismo revolucionario jacobino (424)
- 5.3.3. La desactivación del artefacto revolucionario: el ocaso de la ‘fraternité’ jacobino-socialista y la emergencia de la ‘solidarité’ liberal (430)
 - 5.3.3.1. Después de la ‘Gran Transformación’: el desarrollo de la sociedad capitalista y el surgimiento de la ‘cuestión social’ (431)
 - 5.3.3.2. Los precedentes históricos del solidarismo francés: la desradicalización de la fraternidad (436)
 - 5.3.3.3. La iridiscencia fraternal-revolucionaria de la solidaridad obrera (441)
 - 5.3.3.4. El solidarismo burgués como alternativa a la fraternidad democrática socialista (444)
- 5.3.4. Ascenso y caída de la solidaridad institucionalizada (458)
 - 5.3.4.1. El Estado social y del bienestar como resultado de la lucha entre la clase propietaria y la obrera (460)
 - 5.3.4.2. La ambivalencia entre la solidaridad emancipatoria y la solidaridad compensatoria en el constitucionalismo social (469)
 - 5.3.4.3. El eclipse de la solidaridad: la crisis neoliberal del ‘Welfare State’, la rectificación de sus principios y las alternativas progresistas (474)
- 5.3.5. ¿Conclusiones inconcluyentes? De nuevo sobre fraternidad y solidaridad (481)
- 5.4. Hacia una concepción política de la solidaridad (483)
 - 5.4.1. La evolución simultánea de la organización de la sociedad y las formas de solidaridad social (484)
 - 5.4.2. ¿Cómo debe ser un concepto deontológico de solidaridad? (I): la fraternidad y los límites del liberalismo político (487)
 - 5.4.2.1. Las insuficiencias de la libertad y la igualdad liberales: el descuido del ‘nexo’ social (488)
 - 5.4.2.2. La defensa de Puyol del derecho a la fraternidad (492)

- 5.4.3. ¿Cómo debe ser un concepto deontológico de solidaridad? (II): la batalla por el nombre, no por la cosa (497)
 - 5.4.3.1. Solidaridad deontológica vs derecho a la fraternidad (497)
 - 5.4.3.2. Solidaridad comunitaria y solidaridad universal, fraternidad y confraternización (500)
 - 5.4.3.3. ¿Qué sucede con los vínculos asimétricos? Solidaridad, igualdad y reciprocidad (508)
 - 5.4.4. La solidaridad deontológica como regulación e instancia crítica de las solidaridades fácticas (511)
 - 5.4.5. La solidaridad como obligación política (513)
 - 5.4.5.1. Democracia social e institucionalización de la solidaridad deontológica (513)
 - 5.4.5.2. ¿Por qué ahora la solidaridad deontológica? (516)
6. Contenido y fundamentación de la solidaridad deontológica (523)
- 6.1. Aclaraciones metodológicas preliminares al proceso de fundamentación (523)
 - 6.2. Fundamentación de la solidaridad deontológica por vía comunicativa (528)
 - 6.2.1. Del discurso a la solidaridad (529)
 - 6.2.2. De la solidaridad en la comunidad ideal de comunicación a la solidaridad en la comunidad real (537)
 - 6.3. Lo ‘solidario’ en la solidaridad deontológica (540)
 - 6.4. Justicia y solidaridad deontológica: más allá de la dicotomía entre lo justo y lo bueno (542)
 - 6.4.1. Los vínculos entre justicia y solidaridad en la filosofía política y moral (542)
 - 6.4.1.1. La solidaridad en las teorías contemporáneas de la justicia: el caso de Rawls y Van Parijs (545)
 - 6.4.1.2. La complementariedad entre la solidaridad deontológica y la justicia en Habermas (547)
 - 6.4.1.3. Sobre la relación entre solidaridad y justicia (554)
 - 6.4.2. La dicotomía entre lo bueno y lo justo a la luz de la solidaridad (557)
 - 6.5. La interpretación ‘no ideal’ de la solidaridad ‘deontológica’: pasos hacia la teoría social (561)
 - 6.5.1. De la ética del discurso a la filosofía social normativa (563)
 - 6.5.2. De la autonomía discursiva a la autonomía social (565)
 - 6.5.3. Concreciones de la responsabilidad (571)

PARTE III. REPUBLICANISMO Y SOCIALISMO (575)

- 7. Autonomía social y libertad republicana (577)
 - 7.1. Autonomía social, dominación y modelos de libertad sociopolítica (579)

- 7.2. Libertad negativa vs libertad positiva en el liberalismo (580)
 - 7.2.1. Libertad negativa y concepción de la sociedad (586)
 - 7.2.2. No hay bien público, sólo bienes privados (588)
 - 7.2.3. Liberalismo demofóbico (591)
- 7.3. La libertad ‘negativa’ republicana en el neorrepblicanismo académico (594)
 - 7.3.1. Autogobierno, democracia y no-dominación (597)
 - 7.3.2. Libertad negativa y ontología social en Pettit (602)
 - 7.3.3. Libertad negativa y método histórico en el neorrepblicanismo académico (606)
- 7.4. Libertad republicana histórica e independencia socioeconómica (609)
 - 7.4.1. El republicanismo metodológico (610)
 - 7.4.2. Acerca de la propiedad como garantía de independencia socioeconómica (612)
 - 7.4.3. El Estado en el republicanismo político clásico (619)
 - 7.4.4. La virtud cívica republicana (622)
 - 7.4.5. La concepción republicana de la neutralidad del Estado (627)
 - 7.4.6. ¿Existe una relación entre el republicanismo moderno y el derecho natural? (628)
 - 7.4.7. La universalización de la libertad republicana: el republicanismo oligárquico vs el democrático (639)
 - 7.4.7.1. El republicanismo oligárquico (656)
 - 7.4.7.2. El republicanismo popular o democrático (663)
 - 7.4.8. El ocaso del republicanismo (681)
 - 7.4.9. Sobre lógica normativa y valores políticos: la diferencia entre el marco ético del republicanismo oligárquico y el democrático (686)
- 7.5. El socialismo como heredero legítimo del republicanismo democrático y plebeyo (690)
 - 7.5.1. Trabajo y dominación de clase en la sociedad capitalista (693)
 - 7.5.2. Marx iusnaturalista revolucionario republicano y crítico demócrata de la dominación capitalista (705)
 - 7.5.2.1. Propiedad republicana vs propiedad burguesa. De la acumulación originaria del capital como desposesión generalizada de la población campesina a la expropiación permanente de los trabajadores (708)
 - 7.5.2.2. La crítica democrática a la concepción elitista del trabajo (la emancipación política del proletariado) (715)
 - 7.5.2.3. El sujeto revolucionario y los vínculos fiduciarios con la sociedad política (721)

7.6. La autonomía social como libertad republicana (independencia socioeconómica) (726)

8. Solidaridad política republicana y socialista (729)

8.1. La preocupación por el nexo político en el republicanismo: el ‘hueco normativo’ para la solidaridad política (729)

8.1.1. La civilidad republicana en Pettit (730)

8.1.2. La libertad como bien público y la solidaridad (734)

8.2. El encaje de la solidaridad deontológica en el republicanismo como tradición histórico-política (737)

8.2.1. ¿Cuán lejos se encuentra el contexto semántico-político de la ‘fraternidad’ y el de la ‘solidaridad deontológica’? En torno a los argumentos de Bertomeu (739)

8.2.2. La exploración del encaje isomórfico (745)

8.2.3. La realización del encaje isomórfico (748)

8.3. La revisión del vínculo entre solidaridad y justicia republicana (754)

8.3.1. La reformulación republicana de la dicotomía entre justicia y concepciones individuales del bien y la neutralidad estatal (756)

8.3.2. Justicia, igualdad y solidaridad republicanas (760)

8.3.3. ‘Éthos’ republicano y el trasfondo ético del republicanismo (766)

8.4. Hacia una politización e institucionalización de la solidaridad republicana (776)

8.4.1. ¿Por qué necesitamos a la solidaridad republicana en las sociedades actuales? (777)

8.4.2. Los fundamentos políticos de un programa republicano socialista (780)

8.4.3. El programa socialista republicano y la institucionalización de la solidaridad (784)

CONCLUSIONES (795)

BIBLIOGRAFÍA (801)

**CONTRA EL ATOMISMO: FUNDAMENTOS DE UNA SOLIDARIDAD
REPUBLICANA**
Introducción

El eco piadoso vinculado a la solidaridad va a ser desmentido a lo largo de las páginas que siguen. Nuestro objetivo va a centrarse en dotar de plausibilidad y desarrollar una concepción deontológica y política de la solidaridad distinta a las visiones tradicionales que propenden a comprenderla como una virtud débil, escorada a la ayuda al vulnerable según la libre voluntad del agente solidario. Por nuestra parte, la solidaridad *deontológica* se erigirá en el fundamento prescriptivo de las instituciones que tienen el encargo de organizar y gobernar la sociedad política, por lo que iremos en búsqueda de una visión ético-política y social de la misma. Dicha solidaridad, ético-deontológica y de *superficie* socio-política, constituye el núcleo de esta investigación. Para ello hay que explorar otros aspectos sobre la ontología social; la antropología filosófica; las fuentes motivacionales del comportamiento social humano; el aspecto socio-cultural y lingüístico de la evolución psicocognitiva de las personas; algunos trechos de las ciencias sociales, como la economía y la historia conceptual, etc.; y lo que concierne a los fundamentos normativos de la propia solidaridad. Entraremos en esos terrenos, aparentemente alejados de la filosofía moral y política, dada la bifaz naturaleza de la noción de *solidaridad*. En ella están presentes tanto la dimensión descriptiva de lo social como la apelación a una obligación o deber que trasciende la mera función promotora de la cohesión comunitaria.

Nuestra exposición se desglosará en tres momentos, y que hemos materializado en tres conceptos que forman parte de su título: el *atomismo* (contra el cual nos posicionamos); una visión *deontológica* de la *solidaridad* (aquello que defendemos); y, como culminación, el *republicanismo* (que vindicaremos como el destino privilegiado de cualquier apelación a la solidaridad política).

Nuestro objetivo es construir un puente argumental sobre estos tres pilares básicos, para ver de qué modo el atomismo se ve confrontado por la solidaridad y esta funge de principio de una sociedad política republicana caracterizada de una forma particular. De este modo, el argumento comienza con la constatación del atomismo -forma extrema, antisocial, del individualismo ontológico que horma las relaciones sociales, políticas y económicas en las sociedades contemporáneas-, y termina con un esbozo de programa normativo que pretende superarlo sin abandonar ni la autonomía individual ni la individualidad en sí (frente a las salidas comunitaristas).

Este proyecto social alternativo de principios solidaristas republicanos y socialistas nos podría auxiliar en el alumbramiento de una salida de las sociedades atomizadas capitalistas. De hecho, mantenemos como hipótesis latente que la superación solidarista del atomismo social, cuando la concepción de la solidaridad se vincula con la promoción de la agencia individual, constituye el corazón normativo del proyecto socialista clásico, y que, tirando de este hilo, podría quedar más claro normativa y conceptualmente.

Las cuestiones que quisiéramos responder concernientes a las tres ideas que articulan el argumento serían las siguientes:

- 1) En la primera parte, del primero al cuarto capítulo, dedicada al *atomismo* y a su crítica y superación constructiva queremos saber, (i) cómo se constituye una concepción adecuada de la individualidad, identidad personal y sus rasgos definitorios, la autonomía y la capacidad para autorrealizarse; y (ii) por qué el atomismo como enfoque ontológico-social es inadecuado, tanto descriptiva como normativamente, para cimentar cualquiera de los caracteres asociados a la individualidad.
- 2) En la segunda parte, que comprende los capítulos quinto y sexto, concerniente a la *solidaridad deontológica*, que constituye el núcleo de la tesis, responderemos a la cuestión de (i) cómo debe ser el *nexo social* indispensable para forjar una identidad individual adecuada; y (ii) qué concepción de la *solidaridad social* deontológica tenemos que construir y fundamentar como centro ético-político de las instituciones públicas que favorezcan la forja de identidades individuales autónomas, autorrealizadas y atentas a los mandatos sociales que busquen universalizar esas condiciones para todos.
- 3) En la tercera parte, en el capítulo séptimo, el más largo dedicado al republicanismo, nos vamos a concentrar en los aspectos socio-materiales e institucionales de la solidaridad, buscando la realización política del ideal solidario en el marco socio-normativo republicano, en su vertiente democrático-plebeya, cuya continuidad histórica tiene lugar en la tradición socialista clásica. Así, las cuestiones que nos plantearemos serán (i) si la solidaridad socialista y republicana ejerce un papel capital en este programa social y político; y, en ese caso, (ii) qué atisbos de solidaridad institucionalizada son articulables dentro de dicha concepción política de la buena sociedad.

Desde esta perspectiva centrada en la solidaridad deontológica reconvertida en un principio ético-social y político, la primera pregunta sitúa el contexto de necesidad de la solidaridad, como ordenación del *nexo social* con un determinado fin para la comunidad política; mientras que la última explora su conversión en un marco operativo social e institucional que garantice tales objetivos colectivos.

Nuestro objetivo es devolver la dignidad a las obligaciones solidarias como deberes fundamentales que trascienden tanto sus funciones sociales como aquellas que se rigen por meros sentimientos humanitarios. No pretendemos, pues, abarcar la solidaridad en todas sus acepciones posibles -morales, sociales, jurídicas, políticas, científico-sociales-, sino solo los aspectos que tengan utilidad para articular la solidaridad deontológica.

El *capítulo primero* expone la centralidad del atomismo como diagnóstico de nuestro tiempo, y lo vincula con las concepciones ontológicas que refuerzan la visión ultra individualista de los agentes en sociedad. Frente a ello, la visión anti atomista del comunitarismo resulta insatisfactoria, ya que defenderemos que la individualidad se puede y

debe plantear desde las irrenunciables premisas ontológicas y normativas de la modernidad política y moral, no tan unilaterales como se suelen concebir.

El *segundo capítulo* critica el atomismo ontológico inherente a determinadas enfoques hegemónicos de las ciencias sociales y las ciencias cognitivas, dada la imposibilidad de reconstruir la sociedad humana con esos pocos elementos ónticos. Se desarrolla la tesis de la socialidad inherente a la mente y la cognición humanas, de modo que el medio social humano, en esencia, está conformado por instituciones y el ser que lo crea es ya, propiamente, un animal institucional.

El *capítulo tercero* ahonda en una concepción de la individualidad como institución social, por lo que aquellos rasgos que se le atribuyen, la identidad personal, la autonomía y la autorrealización, deben concebirse en términos de institucionalidad, productos de los diseños políticos y sociales que ordenan la comunidad política, no como propiedades inherentes a los individuos entendidos como átomos sociales.

El *capítulo cuarto* reclama la construcción de una perspectiva ética capaz de juzgar los efectos de las estructuras sociales en los que se enreda la agencia de los individuos y que actúan como obstáculos para el pleno despliegue de sus potencialidades, en cuanto seres autónomos y capacitados para autorrealizarse. Así, la dominación, en cualquiera de sus encarnaciones, debe ser respondida por medios institucionales favorecedores de la libertad de los individuos que conviven socialmente. Esos medios son lo que la *solidaridad deontológica* debe erigir para forjar el tipo de individualidad éticamente adecuada.

El *quinto capítulo* constituye un prolegómeno analítico-conceptual a la fundamentación del principio de solidaridad del *capítulo sexto*. Nos adentraremos en los distintos sentidos del término *solidaridad*, desde aquellos claramente fácticos hasta los que remiten a obligaciones de carácter ético y político. Especialmente relevante será el careo con las visiones políticas de la solidaridad y los marcos históricos en que se forjaron, puesto que nos servirá para dotar de contenido normativo nuestra concepción de solidaridad.

El *sexto capítulo* se concentra en la justificación de dicho ideal solidario, especialmente su naturaleza deontológico-moral, para abordar después su transformación en un principio político rector de las sociedades reales, más allá de cualquier idealización.

El *séptimo* y *octavo capítulo* prosigue la senda de la interpretación política no ideal de la solidaridad deontológica. Nos aproximaremos al *republicanismo democrático* y al *socialismo* como encarnaciones más convincentes y verosímiles para aunar la autonomía social con la solidaridad deontológica. Nuestra vocación última es la de mostrar que una sociedad política organizada según los supuestos solidaristas propuestos es la propia que emerge de la aplicación del programa social y político del *socialismo republicano*.

Nos parece oportuno realizar una serie de declaraciones sobre el enfoque metodológico general que hemos adoptado en la tesis y justificar por qué se ha obrado así:

Reutilizando la metáfora del puente argumentativo que ya hemos introducido, el objetivo primordial es apuntalar el tablero que nos conduce desde el atomismo al republicanismo plebeyo a través de la apelación a la solidaridad deontológica. Nuestro fin es dotar de verosimilitud cada uno de los jalones de ese progreso, que atraviesa varios campos disciplinares y hace uso de aportes teóricos de diversas fuentes. Por ello, esta investigación no es una tesis de autores ni de textos canónicos, aunque en ocasiones se apoye en algunos especialmente relevantes (Bunge, Tomasello, Bartra, Noë, Searle, Domènech, Young, Pettit, Skinner, Apel, Habermas, Puyol, etc.). Nuestro fin no es efectuar un ejercicio hermenéutico de un puñado de escritos o de autores que se hayan concentrado con especial atención en nuestra temática. Entre otras cosas, porque la solidaridad ha terminado convirtiéndose en la Cenicienta de los conceptos prácticos y no ha gozado de la fortuna de sus mayores, por cuanto la mayor parte de pensadores que se han ocupado de ella son autores modestos, no grandes filósofos ni teóricos sociales (a excepción de Durkheim, aunque no se ocupó de dignificarla normativamente). Así, el enfoque, aunque filosófico en su esencia, es, como sosteníamos, necesariamente interdisciplinar, ya que pretendemos reflexionar sobre saberes derivados de fuentes históricas, antropológicas, biológico-evolutivas, psicológico-cognitivas, sociológicas, económicas, etc.

Por otra parte, también en el campo filosófico, aun tratándose de una investigación de filosofía práctica, utiliza recursos que proceden de la ontología social, la filosofía de las ciencias sociales, la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la biología, la filosofía de la historia y de otras disciplinas igualmente filosóficas. Nuestro fin no es convertir nuestro argumento en un batiburrillo *pseudoerudito* de saberes diversos y dispersos, sino encajarlos entre sí para hacer más plausible racionalmente la concepción general sobre la sociedad y la solidaridad que proponemos. En definitiva, quisiéramos enhebrar con solvencia y armonía la variedad de contribuciones con las que hemos vestido cada uno de los jalones argumentativos que transitaremos, para articular la médula de nuestra investigación sin caer en demasiados eclecticismos.

Concentrándonos ahora en el dominio de la filosofía moral y política, nos vinculamos metodológicamente al instrumental de la filosofía analítica, entendida de modo laxo: buscando la claridad conceptual sin rechazar elementos heterogéneos, no puramente filosófico-conceptuales, que provienen de las ciencias empíricas y sin caer en el fetichismo de la definición precisa en todo momento, aunque se pretenda siempre que sea posible. Por otra parte, nos desvinculamos de la filosofía política de corte analítico hegemónica, optando por un enfoque histórico-conceptual allí donde resulte más satisfactorio. Muchas de las nociones de carácter ético-político que irán apareciendo están indexadas históricamente, por lo que no siempre han significado lo mismo en todo momento, y que no es suficiente, aunque en ocasiones se haga necesario, elaborar definiciones analíticas más o menos abstractas. Proseguimos así la vía abierta por el tratamiento filosófico-político del republicanismo que hace Domènech (2004) entorno la idea de fraternidad, inspirado por la metodología de Reinhardt Koselleck, consistente en un tipo de historia social del pensamiento político y de sus conceptos capitales.

En continuidad con el rechazo de lo que se ha denominado *rawlsismo metodológico* en la filosofía política académica, nuestro enfoque tiende a la no idealidad; esto es, a plantear la teorización normativa para contextos reales, es decir, las circunstancias empíricas en las que los agentes quisieran organizar adecuadamente sus relaciones comunes y el funcionamiento de las instituciones encargadas de velar por ellas. Esto conecta con una aproximación ontológico-social de la ética y la filosofía política que es poco habitual. Sostenemos que la ontología consiste en un refinamiento conceptual de los marcos habituales de la interacción social, con una pretensión representacional realista, frente a ciertas ontologías a priori que informan otras aproximaciones, especialmente ainstitucionales, que hemos asociado al atomismo ontológico. En este sentido, la ontología social, como conceptualización semiempírica, nos abre las puertas a establecer conexiones con determinadas visiones del funcionamiento de la mente y con una antropología biocultural. Esto termina constituyendo un marco para la reflexión de la filosofía práctica que, una vez superado el umbral de la fundamentación de los principios, no puede desentenderse de estos elementos fácticos.

En apariencia, existe un abismo entre tradiciones que pretenden una fundamentación estricta de los principios morales o políticos que sostienen sus cosmovisiones normativas, y las que se orientan según implícitos de ese cariz, aunque se anclen en visiones no ideales de la sociedad y de la emancipación. El caso paradigmático es la separación entre filosofías morales y políticas kantianas o neokantianas y la filosofía social marxista y/o republicana clásica. En unas primaría la trascendencia y, en otras, la inmanencia práctica y crítica. Sin embargo, ambas son unilaterales, a nuestro entender, y cubren solo un aspecto de los que debería concernir a una filosofía práctica adecuada, incluso en su vertiente social-transformadora. En nuestra investigación adoptamos un punto de vista eminentemente filosófico, con lo que la cuestión de las razones últimas que justifican nuestra elección de principios morales y políticos no puede restar desatendida, por lo que optamos por una fundamentación casi trascendental de la solidaridad como obligación ética. Por otra parte, en aparente contradicción con lo primero, querríamos convertirla en un fundamento de una práctica política institucionalizada que se orienta a la democratización social y la universalización de la libertad personal y colectiva. Entre ambos cuernos del dilema, entre lo ideal-normativo y lo empírico-práctico, hemos pretendido un compromiso: la solidaridad deontológica se presenta en una fundamentación universalista y abstracta, de carácter más bien trascendental; en cambio, su conversión en un principio político se realiza mediante un gradual proceso de *interpretación dialéctico-crítica* que quiere regular las solidaridades social-funcionales empíricas según los supuestos rectores éticos que hemos desarrollado en la fase de fundamentación precedente. El paso siguiente, en ese mismo proceso hermenéutico, es buscarle una aproximación política socio-histórica con la que pueda compartir parte de su contenido normativo. Así, la solidaridad deontológica representa una idealización de la perspectiva más apegada a la lucha político-social, oficiando, parcialmente, como fundamento de la práctica política emancipadora (para nuestro caso particular, el socialismo republicano). El enfoque que hemos seguido en la investigación siempre va, pues, de lo normativo a lo fáctico (y viceversa), y de lo conceptual a lo empírico (y al revés).

Septiembre 2023

PARTE I. ATOMISMO

Ningún hombre es una isla entera por sí mismo. Cada hombre es una pieza del continente, una parte del todo. Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia. Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta porque me encuentro unido a toda la humanidad; por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti.

John Donne, *Meditación XVII*

1. *El atomismo como síntoma social mórbido*

El diagnóstico sociológico para las sociedades desarrolladas contemporáneas es bastante unánime: la trama que las mantiene cohesionadas se deshilacha, se rasga, se rompe... Por eso mismo, nuestras sociedades se agotan, se quedan sin energía para reproducirse, se hunden en el caos, incapaces de generar motivaciones cooperativas entre sus miembros. Estas sociedades devienen en comunidades atomizadas, en las cuales los vínculos interpersonales se vuelven más débiles y las normas comunes pierden vigencia, a la vez que lo hace el compromiso individual con su cumplimiento. Los síntomas parecen multiplicarse: cultura narcisista, ultraindividualismo, marchitamiento de la virtud cívica, desinterés por la vida pública, privatización de la existencia, escepticismo hacia las soluciones colectivas y las luchas sociales, reducción de los problemas comunes a cuestiones personales que hay que abordar psicoterapéuticamente, etc. Por doquier, los analistas encuentran más indicios de las patologías sociales que atribuyen al excesivo individualismo que aqueja a nuestras sociedades postindustriales. No obstante, más allá de cierto aire de familia en los diagnósticos, la determinación del significado preciso de *atomismo*, sus consecuencias inmediatas o a largo término y las raíces causales de tales procesos de individuación se mantienen en la opacidad habitual de las controversias de las ciencias sociales.

El atomismo –desde sus manifestaciones más superficiales hasta la profundidad de sus causas- es el objeto inicial de nuestra investigación. Por otra parte, dentro del elenco de figuras que aparecerán en nuestro trabajo, el atomismo es el antagonista por excelencia de la protagonista, la solidaridad. Sin embargo, contraponer sin más atomismo y solidaridad, aunque resulte ideológicamente efectivo, no tiene sentido analítico. Nos hace falta comprender qué *solidaridad social* o *política* se erige en correctivo de qué tipo de *atomismo social* como imagen de nuestro mal. Por este motivo, en este capítulo inicial, nos embarcaremos en un amplio argumento, que desgranaremos a continuación en seis apartados, que debe concluir con una delimitación tentativa de este campo de batalla entre opuestos conceptuales.

1) Principiaremos con una descripción de la *atomización social* según los diagnósticos sociológicos referidos a las sociedades postmodernas occidentales, e indagaremos acerca de su etiología y las causas económico-políticas que subyacen al régimen capitalista neoliberal. 2) El atomismo no deja de ser celebrado desde posiciones neoliberales, que entroncan con el *paleoliberalismo* de inicios del siglo XIX, por lo que es oportuno comprender cuál es la visión de lo social que se privilegia en esta amalgama ideológica bautizada como *liberalismo* y de qué modo está más o menos comprometida con un supuesto *atomismo liberal*. 3) Este último es el objeto privilegiado de las críticas vertidas por la corriente *comunitarista*, que se desarrolló especialmente en la década de los 70 y los 80 en la academia anglosajona, y que tomó dos caminos: uno de tendencia más derechista y conservadora; y otro que vinculó el ideal comunitario con el socialismo. A nuestro entender, ambas extienden dudas y manifiestan confusiones entorno al significado preciso de *individualismo* y *atomismo* y su diferencia conceptual, como se entrevé en la crítica en el ensayo “Atomismo” de Charles Taylor (Taylor 1995), por lo que será necesario proceder a realizar una brevísima genealogía de las

concepciones políticas y filosófico-sociales del individuo durante la época moderna (entre los siglos XVII y XIX). 4) Así pretendemos justificar la existencia de dos individualismos, uno que terminará desembocando en el *atomismo liberal*, cuyo jalón principal es la obra de Thomas Hobbes, y otro, de perfil menos preciso, al que denominamos *individualismo republicano*, cuyos rasgos no contraponen necesariamente lo individual y lo social, donde se compatibilizan la génesis socio-institucional del individuo con la primacía normativa de sus derechos y sus libertades. 5) Entre los herederos políticos de ese individualismo social descolla, según nuestra interpretación, el *socialismo republicano* que surgió contemporáneamente al liberalismo. En este sentido, el horizonte moral socialista aspira a la construcción de una *comunidad fraterna* entre individuos social y materialmente libres que gocen de los medios para autorrealizarse en sociedad. 5) Esta perspectiva normativa demostraría la compatibilidad entre cierta concepción de *lo social* (lo común, lo colectivo) y los derechos morales, políticos y jurídicos que se adscriben singularmente a cada uno de sus miembros. 6) La idea de una asociación socialista de individuos libres, contrapuesta al atomismo liberal, debería iluminarnos conceptualmente sobre qué concepción de la solidaridad es adecuada para, sin caer en un antiindividualismo fácil, contraponerse a las diversas manifestaciones del atomismo, ya sean sociológicas o normativas. Así habremos dado los primeros pasos para delimitar los dos primeros personajes de nuestro particular *dramatis personae*, el atomismo (que no individualismo) y la solidaridad que debe hacerle deontológicamente frente.

1.1. La atomización social como producto de la economía política del neoliberalismo

La individualización social es una tendencia histórica, según los historiadores y sociólogos de la modernidad, que caracteriza la evolución temporal de las sociedades occidentales como mínimo desde la Baja Edad Media. Se trata de un proceso histórico, paralelo a la secularización, que es previo al surgimiento y auge del capitalismo. Una vez hizo su aparición dicho sistema económico-social, tampoco la individualización se vio favorecida de manera homogénea, sujeta al mismo tipo ideal de *individuo*. Las distintas fases del capitalismo histórico han desarrollado instituciones de la *individualidad* adaptadas a sus necesidades y, por ende, con rasgos comunes, pero también con diferencias substanciales. Sin embargo, es cierto que el capitalismo desencadena fuerzas que tienden a favorecer la individualización –al menos en el contexto de Occidente¹– como las siguientes: la destrucción de las formas de vida comunitarias por la privatización y la desposesión de los bienes comunes, lo que conduce al desarraigamiento y la disolución de las solidaridades locales que articulaban la existencia de los individuos en las sociedades preindustriales; la difusión de la vida urbana a consecuencia del abandono masivo y persistente del campo; la introducción artificial –políticamente sancionada– de competencia mercantil en entornos en que las comunidades habían desarrollado otras

¹ Es una cuestión abierta si el capitalismo de las sociedades orientales, como la china, la japonesa, la coreana, la singapuresa, etc., cuyo fondo normativo es distinto al individualismo occidental y que tienden más a valorar la comunidad por encima del individuo, la tendencia ha sido, a la postre, la misma, una vez que han hecho aparición las relaciones socio-económicas competitivas. Bien podría suceder que el capitalismo, en sus distintas encarnaciones histórico-institucionales, anclado sobre un fondo cultural distinto, no promoviese los mismos rasgos en todas las sociedades en que se implanta. Sin embargo, es indudable la alianza entre el capitalismo y las formas ultraindividualistas contemporáneas en nuestro entorno socio-cultural próximo.

posibilidades para la producción y distribución de los bienes; etc. Tras su fase agraria,² el surgimiento de la fase industrial del capitalismo trae consecuencias, en cuanto a su tendencia individualizadora, ambivalentes como poco: creó durante el siglo XIX y buena parte del XX las condiciones para la socialización política y la organización de un movimiento obrero robusto en el seno de la factoría y la empresa.³

Ahora bien, la creación de la *clase obrera* o el *proletariado industrial* que operó el capitalismo en un primer momento no persistió después de la Segunda Guerra Mundial. La propia dinámica de acumulación capitalista y la evolución de la empresa condujeron a la constitución de la *clase media*,⁴ también subdividida en diversos estratos que ya no obedecían mecánicamente a la posición relativa de poseer o no la propiedad de los medios de producción. En gran medida, las clases intermedias entre los obreros y los capitalistas se construyen políticamente como resultado del pacto keynesiano, el desarrollo de la democracia liberal y de los éxitos de la lucha obrera (Rodríguez 2022).

Tras la crisis de rentabilidad que empezó a dejarse notar a inicios de los años 70, se inicia la fase neoliberal del capitalismo avanzado, lo que tendrá amplias consecuencias en la remodelación y destrucción de muchas de las relaciones sociales que tienen lugar en las sociedades previas a la crisis. Como sucede en cada ocasión que el capitalismo sufre una caída de la rentabilidad, la solución proviene de intentar elevar de nuevo la tasa de ganancia mediante la explotación más intensiva del trabajo (aunque para ello no exista una única estrategia). La fase neoliberal apostó por la destrucción del poder obrero mediante la promoción del paro masivo y la lucha contra el sindicalismo, lo cual solo era posible si se rompían los vínculos de solidaridad de clase. En cierta medida, esta táctica se aprovechó de cierto trabajo ya desarrollado con anterioridad: la crítica *radical* a la homogeneidad de los estilos de vida que promovía el Estado del bienestar (burocratizador, antidemocrático, controlador, patriarcal, clasificador, familiarista, etc.),⁵ y la individualización que se abría paso con la extensión de la sociedad de consumo y el ansia de estatus que introdujo entre las clases medias occidentales

² El historiador económico Robert Brenner defendió el origen agrario del primer capitalismo, concretamente durante la época de los Tudor en Inglaterra, que concitó después al célebre *debate Brenner*, en el cual se confrontaron visiones alternativas de la transición de la economía de base feudal al capitalismo. Ver Meiksins (2021).

³ La forma de producción del primer capitalismo fabril favoreció la concentración de los proletarios en grandes factorías e industrias, y el tipo de vínculos sociales que se creaban, así como la comunidad de intereses en contraposición a los amos de las empresas, facilitó el surgimiento de los primeros movimientos sindicales y, por consiguiente, formas de organización socio-política fundadas en la *solidaridad obrera*. Más adelante, la dinámica del capitalismo industrial avanzado fue fragmentando y categorizando los trabajadores en diversos estratos que ya no compartían exactamente los mismos intereses inmediatos, aunque todos se encontrasen desposeídos de los medios de producción. La complejidad de la gestión empresarial introdujo la necesidad de un cuerpo de trabajadores especializados en la administración y la dirección de las industrias, aunque no fueran sus propietarios estrictos, del cual emergió una incipiente clase media y, con posterioridad, la clase gerencial, que se convirtió, *de facto*, en la decisora dentro de la empresa, como agente fiduciario de la propiedad colectiva de los accionistas.

⁴ Este asunto está tratado en Rodríguez (2022).

⁵ Vázquez García se refiere a la crítica que la izquierda alternativa, la *new left*, y sus antecesores filosóficos, como la Escuela de Frankfurt, lanzaron contra la homogeneización de los estilos de vida que planteaba la era keynesiana, la creación burocrática del Estado del Bienestar y la existencia de grandes corporaciones. Vázquez García (2005, 19-20). En este sentido también el feminismo radical criticó el patriarcalismo que rezumaban las instituciones del Estado social por su enfoque familiarista.

(el primer consumismo también recibió una agria crítica por motivos similares a la del Estado del bienestar, a saber, promover el materialismo y la homogeneidad social).

Ahora bien, solo pudo quebrar el espinazo de la solidaridad de clase mediante mecanismos autoritarios e ideológicos que remodelaron las conciencias de los ciudadanos de las economías desarrolladas, como los siguientes: la destrucción de las políticas redistributivas del Estado del bienestar; la segmentación de la población entre sectores que todavía permanecían en un espacio de estabilidad laboral y aquellos que empezaron a sentir el zarpazo de la precariedad y la exclusión social; la movilización de una ofensiva ideológica que promovía la autorresponsabilidad y la desconfianza hacia las soluciones colectivas (la apelación a la libertad individual); la fragmentación geográfica de la clase obrera mediante la globalización económica; la represión autoritaria de los últimos movimientos huelguísticos importantes en los años ochenta (huelga de los mineros británicos de 1984); etc. En este sentido, una vez la ofensiva del capitalismo neoliberal destruyó la base de sociabilidad y ciudadanía que implicaba la posesión de un empleo en condiciones y protegido por el derecho laboral y el constitucionalismo social, la individualización extrema –la desarticulación de las tramas de vínculo social- cayó como un fruto maduro. Y podemos preguntarnos cuál es el carácter de esa atomización social.

César Rendueles (Rendueles 2013)⁶ define la naturaleza de nuestras sociedades capitalistas desarrolladas, postmodernas, como esencialmente *sociofóbicas*, esto es, dominadas por una suerte de miedo a los demás y a los lazos interpersonales demasiado estrechos o densos: *Vivimos –nos dice- en un estado permanente de pánico a la densidad antropológica, porque la única alternativa que conocemos al individualismo liberal es la degradación de los megaslums o el integrismo* (Rendueles 2013, 16). Esta desocialización de la sociedad, por decirlo paradójicamente, ha sido recibida como una forma de liberación, como un paso hacia la emancipación individual:

[U]na vez que se empieza a sospechar de las relaciones personales de dependencia, nada puede rehabilitarlas. Como le ocurría a Marx, somos incapaces de dejar de apreciar un remanente positivo en la destrucción de los lazos comunitarios, incluso si nos resulta dolorosa. La vertiente más tosca y racista de la sociofobia es el miedo a las invasiones bárbaras, a que un magma de holismo social irrumpa como una avalancha en nuestras vidas exquisitas y pulcramente individualistas (Rendules 2013, 17).

En este sentido, valoramos la independencia personal, pero echamos de menos los vínculos intersubjetivos que nos unían a los demás, especialmente cuando nuestro entorno se ve regido por una férrea competencia. Una de las tesis criticadas por Rendueles es que la tecnología ha venido a auxiliarnos en ese equilibrio imposible entre la independencia personal y la necesidad de compañía y relaciones interpersonales más o menos desinteresadas y *densas*. De hecho, sostiene que las prótesis tecnológico-sociales crean un simulacro de sociabilidad que oculta una intensa sociofobia.

⁶ La relevancia de su aportación analítica radica en el concepto que indica en su título, aplicado en su caso a los movimientos emancipatorios digitales y tecnófilos, capta a la perfección los rasgos atomistas del individualismo neoliberal contemporáneo. El atomismo es una reacción al presunto *exceso de sociedad* que había antecedido a nuestra época neoliberal.

El filósofo Éric Sadin nos muestra los rasgos más conspicuos de este nuevo estadio de la individualidad moderna que llamamos atomismo social, describiendo una sociedad en la cual declina el poder de las instituciones colectivas y las normas comunes en nombre de un individuo que se quiere libre de cualquier atadura comunitaria:

En los comienzos de los años noventa, algo se modificó: hubo una suerte de primacía sistemática de uno mismo ante el orden común, aunque no reivindicada expresamente como tal. Lo que caracterizaba a esta tendencia es que procedía de una reapropiación voluntaria de las lógicas decretadas hasta entonces desde afuera, principalmente las vigentes en el management, que desde los inicios de los años ochenta se había liberado lentamente de los esquemas normativos reduciendo a los empleados a meros ejecutantes, para operar después una inversión que apuntaba a favorecer la expresión de su “creatividad”, de lo cual resultaría un doble beneficio: la obligación de dar lo mejor de sí mismo continuamente y de poner como argumento la responsabilidad individual en caso de que los resultados fueran malos (Sadin 2022, 21).⁷

Esta tendencia, al decir de Sadin, se trasladó después más allá de la esfera laboral, simultáneamente a la disolución tardocapitalista de la separación entre tiempo de trabajo/tiempo de ocio:

Además, parecía apropiado, más allá del marco del trabajo, colocar la propia existencia –de modo infinitamente menos coaccionado– bajo el sello de la manifestación sin trabas de los propios talentos y de una búsqueda de la soberanía personal. Era suficientemente elocuente al respecto la celebración, generalizada por entonces, de la tipología del autoemprendedor, que se mostraba, él solo, gracias a su audacia y tenacidad y contra todas las circunstancias, como capaz de acceder a ciertas formas de autonomía, y que comenzaba a oficiar de modelo, consciente o inconscientemente, de cómo conducir su propio destino (Sadin 2022, 21-22).

El giro neoliberal introduce, según sostiene nuestro autor, una nueva forma de individualismo que se separa de manera clara de su antecedente liberal y que varios autores denominan *individualismo expresivo*:

El proyecto político del individualismo liberal que, dos siglos antes, había aspirado a la liberación de los seres humanos, ahora se había transformado definitivamente en otro ethos: el de la búsqueda desenfrenada de la singularización de uno mismo con la única finalidad de desmarcarse de la masa, una búsqueda que ahora se veía como la ventaja competitiva determinante. Se forjó entonces –por la fuerza de los discursos, de las imágenes, de representaciones de todo tipo, pero también a veces por experimentar de modo novedoso ciertas secuencias de la vida cotidiana– un aire de época que llevaba a cada cual a imaginarse dotado de una fuerza casi ilimitada, a

⁷ En la misma línea, en la configuración de un *yo autoemprendedor*, se manifiestan Dardot y Laval (2015): El discurso *neoempresarial* del neoliberalismo contemporáneo, que busca la singularización del trabajador a costa de la solidaridad colectiva que garantizaba la cobertura sindical, se eleva como máscara ideológica de una ofensiva contra el derecho laboral y el poder de los sindicatos que, en buena ley, protegían mal que bien a los trabajadores. La revalorización del capital y la explotación hacen necesario precarizar las condiciones laborales lo más posible y flexibilizar el estatus de los empleados. La dimensión compensatoria, de lo que, a todas luces, es una reducción de los derechos de la clase obrera, es este discurso neodarwinista que ensalza la creatividad y la voluntad de emprender y que convierte al *buen trabajador* en una suerte de demiurgo prometeico capaz de cambiarse a sí mismo y su suerte gracias a su empeño persistente y sobrehumano. En términos más realistas, hablamos de una permanente autoexplotación en beneficio del capital, haciendo de la necesidad virtud.

considerarse como el primer centro de este nuevo mundo consagrado de ahora en adelante a estar constelado únicamente por nubes de estrellas más o menos resplandecientes (Sadin 2022, 23).⁸

Este tipo de individuo concentrado en sí mismo, *narcisista*, no posee recursos para participar activamente de la vida colectiva, más allá de contactos efímeros con otros que le devuelvan experiencias satisfactorias o relaciones gobernadas por el autointerés. En este sentido, es el producto de la sociedad sociofóbica que atisba Rendueles. Vázquez García lo describe del modo siguiente:

[L]a subjetividad expresiva de nuestro tiempo se revela como una “personalidad fría”. Inserta en sociedades postradicionales, solo experimenta un vacío de significación en la cultura y en el mismo entorno natural (...). Por eso busca el sentido en el cultivo de la propia interioridad, en la persecución de la autenticidad de los sentimientos, la recolección de sensaciones fuertes y la espontaneidad emotiva. Pero como estos elementos dependen de las resonancias significativas con un mundo externo desprovisto de sentido (declive de los rituales colectivos, de las tradiciones compartidas, convertidos en vestigios de interés turístico, conciencia de “máscara” respecto de las convenciones sociales), el sujeto se ve abocado a una dinámica de “doble enlace” cuya única salida consiste en proyectar el yo en el mundo, experimentar el mundo como espejo del yo, donde se puede encontrar la propia imagen liberada y enriquecida. Se trata de que, en cada bien consumido, en cada acción efectuada, se exprese el significado personal y único de la propia vida. Solo de este modo se considera posible alcanzar la felicidad, configurada en términos psicológicos, como bienestar personal, crecimiento interior, calidad de vida, autoestima. Este mismo término recibe hoy un nuevo sentido (...). En el marco de la primera modernidad la “autoestima” aparece ligada a la noción de “ciudadanía”. Es la dignidad inherente al individuo por su mera condición de ser humano –provisto por ello de derechos básicos e inalienables- con independencia de toda pertenencia de linaje, casta, raza, género, etc. En el cuadro del individualismo expresivo, propio de la segunda modernidad, la “autoestima” se relaciona con la posesión de una interioridad psíquica singular. Es el bienestar personal derivado de la plenitud interior y expresado en la obtención de experiencias intensas que conforman una “vida de calidad” (...) (Vázquez García 2005, págs. 15-16).⁹

La cuestión del atomismo social y la crítica al narcisismo contemporáneo no deben realizarse por el camino moralista y simple de rechazar el hedonismo y sus experiencias (las distintas *prácticas del yo*); la clave no se encuentra tanto en el autocentramiento, sino en la sociofobia, en la dilución de las energías y los vínculos prosociales. Y, fundamentalmente, en lo que oculta esta exaltación de la autoexpresión y el cuidado de uno mismo: el carcomimiento

⁸Tras este periodo, que Sadin temporiza entre la última década del siglo XX y la primera del XXI, las frustraciones acumuladas por ese individuo nuevo que veía el mundo como una fuente de satisfacción de sus deseos introducen un giro hacia una nueva forma de soberanía individual: emerge una suerte de *angry man* (porque es una figura esencialmente masculina), que a partir de la impotencia y la experiencia del desprecio (grande o pequeño, pero sobre todo concentrado en la precarización del trabajo y el desmantelamiento de los mecanismos de protección social) y dotado de instrumentos digitales y de una inédita esfera pública de resonancia, las redes sociales, se dedica a expresar vehementemente su consciencia de sentirse defraudado y engañado. Este es el *individualismo tirano* que sucedería, a partir de la década de 2010, al narcisista, pero relativamente pacífico, individuo expresivo postmoderno. Entendemos que esta perspectiva inspira un discurso conservador que Sadin dirige especialmente contra el fenómeno específicamente galo de los *chalecos amarillos* y otras formas explosivas y desorganizadas, postrevolucionarias, de malestar social (que termina ligando con una suerte de *neofascismo*). No podemos seguir al autor en este análisis, que nos parece demasiado simplificado. Ver Sadin (2022), 27 y ss.

⁹ Una cuestión que el autor no trata, pero que tiene relevancia, es las distintas formas en que esta cultura del sí mismo, narcisista, se ha manifestado en los diversos estratos sociales, por cuanto se construye alrededor de la capacidad de consumo diferenciado, lo que requiere capacidad económica. Si bien la voz cantante, como otras veces, la llevan las clases altas, que son replicadas adaptativamente por los hábitos consumistas de las clases medias; estos modelos de individualismo han penetrado también en los estratos populares, gracias, sobre todo, a la estandarización de los productos de consumo *low cost* y a la visibilidad que proporcionan las redes sociales.

de las solidaridades sociales y de los espacios colectivos por la ofensiva antisocial dirigida a subvenir las necesidades del mercado capitalista, y la reducción de la construcción de la identidad personal al estilo de vida que nos proporciona el consumo personalizado.

Sin embargo, por ahora, solo hemos tocado la superficie de la atomización social vehiculada por la emergencia de *este* tipo de individualismo expresivo. Hemos descrito sucintamente su fenomenología, lo que nos hace falta es conocer su fuente y, a continuación, sus consecuencias en las dinámicas de desarticulación de las obligaciones subjetivas en relación a la sociedad. Los análisis sociales predominantes, de los que Vázquez García (2005) da justificada cuenta, no nos proporcionan ninguna explicación del surgimiento de este nuevo individualismo, que rompe con el individualismo más homogéneo que señoreó buena parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Tanto los teóricos críticos de la cultura del narcisismo (Lasch, Sennett, Bell), como los sociólogos de la sociedad postmoderna y de la segunda modernidad reflexiva (Beck, Giddens o Bauman), nos dejan a oscuras sobre las causas de esta mutación histórica. Los únicos que parecen tener un esquema general de por qué se produce este giro son los sociólogos y críticos culturales marxistas, en los que nos basamos en líneas generales, sin concentrarnos en un autor en particular.¹⁰

Para ello, seguiremos un enfoque analítico de corte marxista para la economía política capitalista que gobierna el periodo neoliberal, para observar de qué manera interactúan las fuerzas institucionalizadas que prosiguen la reproducción ampliada del capital con los modelos de relación social e identidad individual disponibles en la cultura postmoderna.

1.1.1. La neoliberalización de la sociedad como escenario para la atomización

Nuestra narración se inicia con la crisis de acumulación que puso fin al denominado periodo de crecimiento de postguerra, los *Treinta Gloriosos* (1945-1973) de la economía keynesiana, lo que indujo a las élites económicas a propiciar una serie de estrategias para volver a elevar la tasa de ganancia de las economías desarrolladas. A este momento le sigue el denominado, con mayor o menor acierto, periodo *neoliberal*, cuya pretensión fue, en esencia, restaurar la rentabilidad mediante una remodelación exhaustiva de las políticas económicas, las relaciones sociales y los marcos institucionales que habían regido el momento anterior (se trataba, en toda regla, de una ofensiva que adquirió un carácter de *contrarrevolución* contra los logros del Estado social y el movimiento sindical, los actores políticos de la llamada *era progresista*).

El neoliberalismo, a pesar de su ultraindividualismo y antiestatismo proclamados, es una política fuertemente institucional, que se ha basado en el uso intensivo de los poderes del Estado para remodelar la sociedad a su gusto y, cuando los procedimientos democráticos se lo

¹⁰ Es fácil caricaturizar el esquema marxista de *infraestructura material-económica* y *superestructura institucional-cultural* tachándola de mecanicista, determinista, etc. Sin embargo, tomado más como metáfora que como realidad de causación unidireccional, nos sirve para atender la manera en que el campo económico -las necesidades de la acumulación capitalista- terminan por constituir marcos en los que se definen relaciones sociales que no pertenecen, *prima facie*, al dominio del trabajo, el mercado y la propiedad. Entonces, el *poder económico* del capitalismo puede formatear otros vínculos y prácticas sociales que constituyen el campo socio-cultural de la sociedad capitalista. Entre ellos la propia conciencia institucionalizada de los agentes como *átomos sociales*.

han puesto difícil, mediante la creación de una institucionalidad paraestatal que presionase a favor de la implantación de su agenda económico-política (y, en muchos lugares, incluso mediante el establecimiento de dictaduras).¹¹

Por otra parte, existía una debilidad estructural en la arquitectura del Estado social keynesiano de postguerra: la ciudadanía liberal estaba vinculada a la participación en el mercado laboral y a las condiciones de embridamiento al que se le había sometido mediante el derecho y el poder sindical (*ciudadanía social*). Una vez cedió este pilar, la ciudadanía –que implica una pertenencia comunitaria y unos lazos institucionalizados de solidaridad social- se fue desarticulando, lo que facilitó el proceso de ultraindividualización propiciado por la cultura política del neoliberalismo. De hecho, la neoliberalización social tiene diversos aspectos que se entrecruzan y sirven a un mismo fin económico: consiste en un dominio económico-político, otro socio-institucional e incluye una ofensiva cultural y psicosocial, que termina por construir una subjetividad adaptada a dicho entorno social.

Una vez el neoliberalismo consigue introducir cambios institucionales de envergadura en las sociedades y reconstituye muchas de las relaciones sociales fundamentales, los individuos se van adaptando (mal que bien, no sin resistencias, puesto que no son agentes pasivos) a estos cambios socio-institucionales, y los introyectan para constituir hábitos nuevos y nuevas formas de pensar, valorar y comportarse. Surgen formas de interacción social y sociabilidades inéditas que terminan por constituir nuevos modelos de *individuación*. El que rige en el neoliberalismo es claramente, como hemos visto ya, uno renuente a cualquier sociabilidad densa; esto es, un individuo atomizado (sociofóbico y autocentrado).

Seamos algo más explícitos con las transformaciones introducidas por la fase neoliberal del capitalismo y con sus consecuencias culturales sobre los modelos de individualización (lo que los marxistas denominarían efectos *superestructurales*) a los que contribuyeron.

Las *soluciones neoliberales* al desmoronamiento de la tasa de rentabilidad de la economía se despliegan desde mediados de los 70 y se afianzan con el giro político conservador a lo largo de los 80 y los 90, y en ese interín crearon un tipo de sociedad nueva, la *sociedad atomizada* de la era neoliberal que se caracteriza, sin pretensión de exhaustividad, por los siguientes rasgos o procesos:

a) La destrucción del poder sindical para aumentar la tasa de explotación del trabajo, lo que conduce al fin del tipo de socialización que se realiza mediante la acción colectiva en el lugar de trabajo.

b) Aprovechamiento del paro masivo surgido de la crisis de los 70 para este fin antisindical, promovido incluso políticamente con la excusa de luchar contra la inflación según patrones monetaristas (Thatcher).

¹¹ Tanto Noam Chomsky -a lo largo de sus múltiples análisis desde los años setenta- como Noemi Klein lo han documentado abundantemente, especialmente esta última en su obra *La doctrina del shock* (Barcelona, Paidós, 2007).

c) Globalización industrial, lo que coadyuvó al estancamiento salarial en los países del centro del capitalismo mundial (los salarios apenas han aumentado en relación a la productividad) y al desmantelamiento de amplios sectores de la industria, como la automotriz.

d) Globalización del comercio y de las finanzas, rompiendo la camisa de fuerza introducida en Bretton-Woods en los años cuarenta, por lo que los Estados ya no pueden controlar efectivamente los flujos económicos que traspasan sus fronteras.

e) Financiarización de la economía (porque el capital busca lugares donde la rentabilidad sea más alta que la menguante de la producción industrial) y explosión de la deuda crediticia (para sostener el consumo a pesar del estancamiento salarial).

f) Desmantelamiento del Estado del bienestar para la apertura de campos nuevos a la iniciativa capitalista (pensiones privadas, seguros médicos, educación) y mercantilización de los servicios antaño provistos por él.

g) Crisis fiscal del Estado por reducción de los impuestos al capital, lo cual obliga a programas de austeridad concentradas en las políticas públicas (aunque con aumento de los impuestos indirectos y la redirección del flujo redistributivo hacia las clases altas, las cuales se benefician más de la inversión estatal).¹²

h) Mercantilización de amplios espacios de la vida social y explosión de nuevas necesidades auspiciadas por la industria tecnológica y del entretenimiento, lo que vira el sentido del consumo desde el más estandarizado de la época fordista hasta el singularizado de los tiempos neoliberales.¹³

i) Decadencia de los mecanismos de integración socio-política de la ciudadanía (lo que tiene consecuencias sobre las bases de la *autoestima* en cuanto miembro de pleno derecho de la sociedad).¹⁴

j) Promoción ideológica y cultural de las vías individualistas para solucionar los problemas de naturaleza social y/o colectiva (desactivación de las solidaridades colectivas).

¹² La participación del sector trabajo en la renta nacional disminuye como efecto de la precarización de las condiciones laborales, lo que hace que la mayor parte del beneficio producido se vaya en dirección al capital, aumentando la desigualdad económica, lo que se refleja en el índice de Gini de las sociedades postindustriales, que se vuelve más semejante a los países en vías de desarrollo.

¹³ El consumo y las aspiraciones de clase media vehiculadas por él son uno de los vectores fundamentales de la hiperindividualización social

¹⁴ Emmanuel Rodríguez (2022) considera que la división de la sociedad en segmentos *productivos* e *improductivos* para el capital, que es una consecuencia de lo que él denomina *desvalorización del trabajo* o la pérdida de la capacidad de este para producir suficiente beneficio para el capitalismo, conlleva que aparezca un excedente poblacional sobrante en términos de intereses económicos (la sociedad de los tres tercios). Entre otras cosas porque el capitalismo tiende a substituir tecnológicamente la mano de obra, lo cual hace innecesaria una gran masa de trabajadores industriales, que suelen recalar en los sectores de servicios, muy precarios y mal pagados (incluso estas ocupaciones pueden verse en peligro si los algoritmos y la IA avanzan lo suficiente para realizar tareas que ahora están en manos de personas). Sin embargo, si Marx tiene razón y el fundamento del beneficio es el trabajo humano, lo que le sucede al capitalismo es que se ve inmerso en un proceso de descenso de la tasa de ganancia (ley de la caída tendencial) que es inextricable de su propia lógica competitiva (lo que radicaliza las salidas que solo lo acercan más y más a su propio colapso). A pesar de esto, la primera consecuencia es una tragedia social de proporciones ciclópeas: la diseminación de un estado de precariedad laboral y de exclusión social, consecuencia de la primera, que borra los límites entre empleo y desempleo, por cuanto cada vez más personas se ven abocadas a una situación o bien de paro o bien a un estatus de *trabajadores pobres* pluriempleados que no consiguen que el trabajo les permita cubrir sus necesidades básicas. En esta situación social, el Estado ya no puede cumplir su objetivo de integrar socialmente a todas esas personas que ven lesionada su categoría política de ciudadanía, porque esta está todavía vinculada a la integración en el mercado laboral (a pesar de la pérdida de calidad y cobertura de los servicios vinculados al Estado social).

k) Políticas institucionalizadas de autorresponsabilización y elección responsable dirigidas a los estratos populares de la sociedad (el paso de políticas de *welfare* entendidas como *derechos sociales* a estrategias de *workfare*, en las cuales los beneficios sociales son siempre condicionados a la búsqueda de un empleo).

l) La extensión de la *forma mercantil* como forma de cualquier relación social favorece el sobrepujamiento de la competitividad como disposición natural de la conducta individual (el desmantelamiento del Bienestar, la precarización del trabajo, la desvirtuación de los derechos sociales como derechos exigibles, etc., hacen que diversos bienes socialmente necesarios sean *artificialmente* escasos y estén sometidos a un exceso de demanda). Eso conlleva que contemplemos a los demás, especialmente a los extraños, no como conciudadanos o posibles cooperadores, sino como competidores potenciales e, incluso, enemigos de nuestro bienestar personal (el *infierno son los demás*).¹⁵ De esta manera, se promueve una perspectiva economicista de las opciones individuales, un imperativo de acrecentamiento del capital educativo, personal, social y cultural, de la empleabilidad, un desarrollo de la autoconciencia del *empresariado de sí* (lo que induce, como mencionábamos, la introducción de un carácter competitivo a la vida social, puesto que cualquiera bien preparado -con un buen *capital social* y *educativo*- es un rival para ocupar un puesto de trabajo bien remunerado).¹⁶

m) Finalmente, emerge un tipo de consciencia personal en el que se rechaza cualquier identificación colectiva que no sea expresamente elegida, por lo que se construyen comunidades de afinidad en las cuales proyectamos todos nuestros anhelos de sociabilidad, en detrimento de otras más amplias, formales o institucionalizadas (declive de la virtud cívica y despolitización, crisis de la participación democrática).

1.1.2. Las interacciones entre las condiciones económico-políticas y la constitución social de la individualidad bajo el neoliberalismo

Algunos de estos procesos permiten entrever la causa de la emergencia de una nueva consciencia social que hemos identificado como *atomismo social*. Estos procesos, entre otros menos descollantes, establecen el marco socio-ideológico e institucional que provoca que vayan decayendo los vínculos fuertes entre los individuos y desemboquemos en una sociedad atomizada, constituida por individuos autocentrados y aislados entre sí, que ya no son capaces de identificarse con ninguna instancia común. A continuación, desarrollaremos brevemente algunos de estos aspectos (a saber, el desmantelamiento del Estado social y la paulatina desprotección de la población vulnerable, la expansión de las relaciones mercantiles

¹⁵ Las políticas neoliberales han azuzado la xenofobia y el racismo entre las clases populares porque interesaba que los últimos y los penúltimos no alcanzasen una alianza popular para reivindicar sus derechos frente a las clases pudientes y las élites económico-políticas. Así, la energía del enfado social se ha disipado en una batalla por los restos del estado del bienestar que implica que las clases bajas no se reconozcan entre sí como portadoras de intereses similares.

¹⁶ En este sentido, los perdedores de la competencia social introyectan su culpa en vez de arriesgarse a participar en una acción colectiva dirigida a cambiar las condiciones socio-políticas de sus comunidades. Al autoculpabilizarse, eximen a la sociedad, las instituciones que la rigen y a las élites económico-políticas de su responsabilidad y orientan su ira social hacia personas en su misma situación o hacia sí mismos, produciendo la epidemia de enfermedades mentales que actualmente se bate sobre las sociedades desarrolladas. Los problemas sociales son ahora psicologizados y sirven, como no puede ser de otra manera en el capitalismo, como cimiento para el lucrativo negocio de las empresas farmacéuticas.

competitivas y lucrativas hacia vínculos previamente no mercantilizados, las nuevas formas de individualización y precarización laboral tras la radical desindicalización de la población trabajadora, la emergencia de un individualismo *expresivo* tras la aparición de un modelo de consumismo diferencial, el surgimiento del arquetipo social exitoso del *emprendedor*, etc.) y aquilataremos sus consecuencias sociales.

1.1.2.1. El desmantelamiento del Estado social y la desprotección de la población vulnerable

Ese desmantelamiento del Estado social ha tenido hondos efectos en la autoconsciencia de los ciudadanos habitantes de las sociedades antaño bienestaristas. Aunque las críticas que se habían lanzado contra su burocratización creciente, su tendencia autoritaria que limitaba la autonomía personal, su homogeneización de las necesidades, etc., pudieran estar justificadas, lo cierto es que contribuyeron a su deslegitimación a ojos de los ciudadanos, especialmente entre la clase media que había contribuido a crear. Por otra parte, hay que recordar que, al mismo tiempo, después de casi una década de mucha conflictividad social, especialmente entre 1968 y 1973, el movimiento sindical recibió una severa derrota de la mano de las políticas neoliberales, implementadas primero por Reagan y después por Thatcher (con un eco creciente en la Europa continental, a partir de los ochentas: Mitterrand en Francia y González en España como alumnos aventajados).

De esta forma, la decadencia de la acción colectiva obrera (que era un marco de socialización y de identificación de clase, que reconocía la igualdad de derechos de todos los trabajadores y los convertía en sujetos políticos); y la emergencia de una nueva conciencia *propietarista* de la clase media fordista¹⁷ (que implicaba la interiorización de valores conservadores), cambiaron por completo los parámetros institucionales de la identidad social. Hubo así un giro hacia la individualidad y la intimidad, en detrimento de las *pasiones políticas* y la articulación de espacios colectivos.

Evidentemente, esta mutación auspiciada por la economía política del capitalismo dio nacimiento a un mundo social nuevo con traumatismos, entre ellos la pérdida de los referentes socio-políticos que orientaban a los individuos en el periodo liberal precedente, legitimado sobre el *contrato social keynesiano*, interclasista, según el cual las subidas de la productividad implicaban aumentos salariales. A partir de finales de los setenta ya no volvió a ser así:

[H]acia el último tercio de los años setenta, en todos lados de Occidente se vivió un primer y masivo traumatismo colectivo como resultado de la desintegración progresiva del pacto de confianza que, hasta poco tiempo atrás, tenía la adhesión de la mayoría y daba sentido a la propia vida, así como, de algún modo, a la vida de la sociedad. Se produjo un quiebre, una herida cruel que –lo captamos hoy– sería imborrable. Constituiría el fermento del resentimiento, de las revueltas e insurrecciones que consciente e inconscientemente, y a veces décadas más tarde, se referirían a él como el instante inaugural de la traición moderna (Sadin 2022, 67).¹⁸

¹⁷ Que no dejaba de ser un éxito de la economía keynesiana, el Estado del bienestar y la propia lucha obrera por mejorar las condiciones salariales a medida que aumentaba la productividad.

¹⁸Por el *espíritu del tiempo*, de deslegitimación y hundimiento de las solidaridades sociales, las revoluciones o rebeliones de que habla dramáticamente Sadin ya no serán colectivas, sino que se convertirán en pequeñas, y más

La creciente desigualdad promovida por la *contrarrevolución* neoliberal, un objetivo explícitamente buscado por las nuevas políticas económicas, promovió, como los científicos sociales han demostrado abundantemente, una consciencia antisocial y desconfianza mutua entre los individuos. En tiempos de aumento de desigualdades se fragilizan los lazos cooperativos al aumentar el resentimiento y cristaliza, como subproducto, un ambiente social en que los individuos se sienten más solos y abandonados ante sus dificultades, aunque muchas de ellas sean ampliamente compartidas. La respuesta psicológica a ese medio hostil es el aumento de la competitividad entre las personas más vulnerables por los recursos que ahora se han vuelto *artificialmente* escasos (porque son acaparados en manos de unos pocos, las élites capitalistas) y ello no hace más que coadyuvar a extender un espíritu de desconfianza hacia la política, las instituciones sociales y el resto de personas con los que compartimos la sociedad.

1.1.3. *La contrautopía del mercado generalizado*

La creación de espacios de *competitividad* en lugares donde regían principios más reciprocadores o cooperativos, mediante la institucionalización de mecanismos mercantiles, también se convirtió en una política consciente de las élites neoliberales. Los motivos son bastante transparentes:

(i) Hay una componente ideológica, que tiene que ver con la asunción de la *utopía mercantil* (los intereses privados y el mercado gestionan mejor y de manera menos onerosa que la burocracia estatal la distribución de los recursos públicos)¹⁹; y tales supuestos de eficiencia económica del *sector privado* calan entre los cuadros políticos y económicos que rigen los destinos de los países desarrollados (los altos funcionarios que deben servir al Estado, empiezan a admitir la necesidad de una *retirada del mismo* de más y más ámbitos, puesto que admiten el supuesto de la ineficiencia de la planificación pública frente a la descentralización de la iniciativa privada).²⁰

(ii) También tiene que ver con la necesidad del capital de hallar nuevos *nichos de rentabilidad* mediante la colonización de espacios colectivos que el Estado social había desmercantilizado políticamente.

(iii) La introducción de mecanismos regidos por la competitividad tendría la virtud de disciplinar la fuerza de trabajo y extraer aumentos de productividad y de plusvalía.

simuladas que otra cosa, explosiones individuales de rabia, que solo en determinados lugares fuera de los países centrales del capitalismo darán lugar a movimientos populares que alcanzarán, en ocasiones, el poder (América Latina).

¹⁹ En este punto, el *mito* instaurado por G. Hardin de la supuesta *tragedia de los comunes* juega un papel primordial.

²⁰ Después de cuarenta años de políticas de privatización y *cooperación* público-privada se ha observado que los servicios públicos -regidos ahora por criterios de lucro- implican pérdida de calidad y derechos de los usuarios (que no son *clientes*) y sobrecostes astronómicos, puesto que las empresas privadas se dedican a *sangrar* el erario público, para mejorar así sus beneficios. Esto se puede observar en el desastre humanitario que supone la sanidad privada en Estados Unidos o la extracción de plusvalía que opera en el *capitalismo de amiguetes* como modelo hispánico de capitalismo.

En este yermo moral regido por la competencia descarnada no puede arraigar ningún tipo de impulso colectivo, solidario o mínimamente cooperativo, más allá del tipo de coordinación inconsciente que rige las sociedades complejas en las que la interdependencia es la base de la existencia individual. Pero la mercantilización generalizada, y la competitividad dimanante de esa nueva moral social, no dejan incólume a la sociedad, sino que ponen las bases de su autodestrucción y ponen a prueba la resistencia de los mecanismos cooperativos no mercantiles que persisten incluso en una sociedad capitalista:

La utopía del libre mercado ha fracasado. Este desastre ha dado lugar a sucesivas crisis especulativas cada vez más destructivas. Es un resultado tediosamente previsible cuando la búsqueda de beneficio privado se antepone a cualquier límite político. Un sistema económico basado en un arrogante desprecio por las condiciones materiales y sociales de la subsistencia humana está condenado a caer en un proceso autodestructivo cuya única finalidad es tratar infructuosamente de reproducirse (Rendueles 2013, 28).²¹

1.1.4. La atomización en el mercado de trabajo neoliberal

Las nuevas condiciones de trabajo instaladas por el neoliberalismo, tras el hundimiento de la sindicación y el retroceso de la legislación laboral, en consonancia con las nuevas formas de acceso a las ayudas sociales por parte de los pobres y los desempleados, promueven la atomización mediante la exigencia de responsabilización individual por cualquier tropiezo o circunstancia, cuyo origen se encuentra fuera de la esfera de acción individual. Es decir, las reglas que rigen el funcionamiento de las instituciones de auxilio social y la empresa presionan a los individuos para que se hagan cargo personalmente de situaciones en las que no pueden intervenir, ni de las cuales son culpables. La reacción hacia esa *ultrarresponsabilización* es el fermento de toda una nueva secuencia de patologías psicológicas y ansiedades múltiples, síntomas depresivos, etc., que es aprovechado por el mismo sistema -dada su increíble capacidad de adaptación- para la *medicalización* de la sociedad y la *terapeutización* de los problemas sociales (de la cual se obtiene, simultáneamente, réditos económicos y políticos).

El epítome de esta responsabilización se encuentra en el distópico capitalismo de plataformas y aplicaciones en que agentes supuestamente *autónomos* ofrecen sus servicios a través de dispositivos digitales -reduciéndose así a cero la responsabilidad de la empresa que provee el servicio- y se ven continuamente sometidos a la presión de la valoración de los consumidores y de la marca de la aplicación, bajo la espada de Damocles de ser despedidos en cualquier momento. Esta hiperresponsabilización de cada tramo de la actividad laboral refleja una noción de individuo sobre el cual recae la culpabilización por circunstancias que no

²¹ De hecho, evitar la autodestrucción de los mercados después de cada crisis especulativa es el cometido principal de los estados y organizaciones internacionales, interviniendo continuamente en su *natural devenir* para librar a los agentes mercantiles de su propia avaricia. Es lo que se conoce como *socialización de las pérdidas y privatización de los beneficios* que rige como ley de hierro de las políticas económicas globales. Rendueles, siguiendo a Polanyi, denomina justamente *utopía* a la idea de que los mercados pueden producir cualquier tipo de bien necesario para la sociedad mediante el afán de lucro y la competitividad, en ausencia de cualquier institución social que se rija por reglas distintas. De hecho, los mercados supuestamente libres habrían colapsado por su propia inercia, porque requieren algunos *insumos* que no pueden generar por sí mismos, como la seguridad jurídica, la confianza, el conocimiento, la cooperación, etc.

incumben completamente a su facultad de agencia. Estas estrategias tienen la virtud de irresponsabilizar a las instituciones sociales de las situaciones que viven los miembros más vulnerables de la sociedad, de la misma manera que desculpabiliza a aquellos que rigen los destinos de millones de personas mediante el poder de clase y su influencia política. El envés de dicha hiperresponsabilización de los pobres, paradójicamente, es la impunidad de los desmanes de los ricos, como hubo ocasión de ver con la suerte que corrieron los gestores bancarios que propiciaron la crisis financiera de 2007. Esta diferencia de trato puede generar una fuerte indignación, pero no es suficiente para generar movimientos de transformación social en un sentido anticapitalista (entre otras cosas por la interiorización de que todas las soluciones colectivas o son imposibles o bien generan catástrofes).²²

La competencia entre empresas, que siempre ha existido en el sistema de mercado capitalista, se traslada también al interior de la propia empresa para optimizar sus capacidades competitivas y capturar una mayor fracción de beneficio frente a las demás. Esto no solo obedece a la lógica mercantil de siempre, se inspira en nuevos discursos gerenciales (*new management*) y en una forma de gestión política de los recursos humanos y de la administración empresarial relativamente inédita,²³ que tiende al disciplinamiento de los trabajadores y al alineamiento con las consignas que proceden de los gestores, para que interioricen los fines de los gerentes, aunque no les proporcionen beneficios materiales directos.

Sin embargo, este discurso gerencial es ambivalente: de un lado, busca la aquiescencia del trabajador que será explotado, dándole un sentido intrínseco a su quehacer, a su actividad dentro de la compañía, dotándola de una significación trascendente (la *gran familia de la empresa*). Por otro lado, la disciplina tradicional y las formas coercitivas preexistentes siguen operando, incluso cuando el rendimiento laboral es satisfactorio, pero no se ven contrarrestados por la alianza solidaria entre los trabajadores como ocurría antaño, lo que crea sentimiento de aislamiento y de encontrarse ineludiblemente solos ante su destino.

En este sentido, los asalariados intentan ofrecer lo mejor de sí mismos para no ser los primeros en caer en las evaluaciones internas del rendimiento, entregando una parte sustantiva de su esfuerzo, incluso de su ser personal, a unos fines que no les incumben y que no les suponen beneficio personal. ¿Cómo se pasa de esta mutación interna de la empresa a la constitución de un yo expresivo? Sadin lo explica del modo siguiente: el imperativo, en el lugar de trabajo, era *libre expresión de sí mismo* y de las propias capacidades ante los demás, tanto

²² Como sostiene Rendueles (2013), 15-16: *Muchos ciudadanos de las democracias occidentales estarían dispuestos a pagar muy poco para obtener un sistema político aquejado de una profunda crisis de representatividad o un régimen económico irracional, inestable e ineficaz. Sin embargo, creen que el precio a pagar por perder todo eso sería altísimo. En realidad, podría haber buenas razones para conformarse con lo que hay, como los costes de transición a un sistema alternativo o su irrealizabilidad. Pero son cuestiones que ni siquiera nos llegamos a plantear. Identificamos el cambio con una pérdida que nos aterroriza antes de cualquier cálculo racional. Despreciamos el consumismo, el populismo democrático y la economía financiera pero los precomprendemos como el único baluarte frente a la barbarie contemporánea.* Esta tendencia a dar poco valor a algo que debemos comprar, pero que valoramos mucho si nos lo quitan (aunque su valor real siga siendo el mismo), es una forma de juicio irracional denominado *aversión a la pérdida*.

²³ La nueva *gubernamentalidad empresarial* se expone en Dardot, Pierre y Laval, Christian: *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2015 (Dardot y Laval 2015).

para testimoniar la propia valía como para ganar puntos en la interminable carrera competitiva que se desarrollaba en el seno de la empresa. Como veremos un poco más adelante, el héroe es el *ganador*, el *empresario de sí*, el astuto y talentoso que optimiza continuamente su capital personal y se deja el cuello por los objetivos de la compañía y aumenta su valor sin descanso (tanto el individual como el colectivo). Todo el mundo puede tener su historia de *éxito* si se esfuerza lo suficiente, si su autorrealización pasa por la realización del beneficio de la empresa (Sadin 2022, 72-73).

El correlato de ese vitalismo empresarial de expresión de sí mediante el éxito era la destrucción de cualquier vínculo cooperativo y solidario en el trabajo, pero también un creciente malestar psicológico por la presión que se recibía continuamente. Sadin nos habla de una compensación por el sufrimiento padecido, pero no bajo la forma de indignación que enciende la chispa de la acción sindical, sino por la vía del espíritu atomista de nuestro tiempo (periclitadas las solidaridades colectivas de clase). Se impone un *éthos expresivo* que busca, según Sadin, dar testimonio de uno mismo y exhibirse ante los demás:

Hoy descubrimos que existen dos tipos de resentimiento respecto de una situación social y política presente. Uno, que ya conocemos, se produce a partir de un fenómeno de orden colectivo, de un aire de época hecho de insatisfacciones difusas, y opera denunciando las dificultades cotidianas que vive un gran número de personas, o bien denunciando desigualdades, un cierto orden de cosas que finalmente uno se ve obligado a soportar pasivamente (...). El otro, que apareció hace poco, sería de naturaleza estrictamente individual –o más exactamente, íntima o solitaria-, porque es experimentado por subjetividades no solo desde el fondo de sus desilusiones y de sus sufrimientos, sino como si estuviera todavía en correlación directa con un momento de la historia que soportó, década tras década, múltiples experiencias de decepción. La mayor parte de las consciencias llegaron a un punto de tal de desilusión y de amargura que ya no pueden creer en ningún proyecto colectivo, y entonces quedan remitidas únicamente a sí mismas sin más ilusión relativa a posibles perspectivas comunes. En este sentido, vivimos el advenimiento de un resentimiento personal a la vez aislado y extremo, y que sin embargo se siente en una amplia escala [subrayado del autor] (Sadin 2022, 34-35).

1.1.5. *La sociedad del consumismo “expresivo”*

El capitalismo, como sistema productivo, no opera solo satisfaciendo las necesidades materiales que tienen las personas en una determinada sociedad. El imperativo de *crecer* obliga a crear y multiplicar las necesidades hasta el paroxismo, para incentivar así la continua adquisición de los bienes fabricados. El consumo desaforado es constitutivo del capitalismo industrial, pero también del postindustrial, sustentado en los servicios y en las experiencias, no solo en los objetos materiales. Ahora bien, el consumismo, que deviene en una forma de identidad personal, es un acto privado que no favorece, en general, la sociabilidad y el contacto interpersonal. Por su propia naturaleza, el capitalismo ha tendido a mercantilizar más y más dominios de la existencia social, transformando vínculos personales fundados en la generosidad o en la reciprocidad en relaciones mediadas por el mercado y, por consiguiente, por el consumo de algún tipo de bien.²⁴

²⁴ El consumismo depende del poder económico, por lo cual es intrínsecamente desigual y naturaliza, como sostiene Rendueles (2013, 176), la desigualdad social. Además, la mercantilización de todo implica la conversión en mercancía de bienes imprescindibles para la vida individual y la existencia social de los agentes y la prosperidad de las sociedades: vivienda, servicios de atención médica, educación, energía, recursos naturales, alimentos,

El consumismo capitalista no ofrece opciones, más bien al contrario, para reconocernos como iguales y activar formas de cooperación libre y no inducidas por la presión económica y la supervivencia personal. Sin duda, esto se ha visto exacerbado por la aparición de internet y el *e-commerce*, que nos permite comprar desde casa, sin salir al espacio público (si es que los centros comerciales pueden considerarse estrictamente *espacios públicos*, más allá de la congregación de personas en un mismo lugar, que intentan satisfacer sus deseos independientemente de los demás). La interiorización de nuestra identidad como consumidores y la apología ideológica de la elección en el mercado como medida de nuestra soberanía y nuestra libertad personales, han estrechado el horizonte mental de lo que significa libertad social y autodeterminación.

La autorrealización personal se ha visto reducida a la diferenciación en nuestro consumo en relación con los demás, de quienes pretendemos distinguirnos a toda costa. El *yo personal* se expresa privilegiadamente en los actos y decisiones entorno al consumo, mientras que la dinámica de las sociedades capitalistas ha mermado cualquier otra forma de manifestación de la singularidad que fuera substancialmente pública o en un contexto de acción conjunta con otros. La libertad personal ha perdido esa componente social, colectiva, para resituarse en la esfera privada en la cual elegimos entre este producto o ese otro distinto (sin tener en cuenta que la estandarización del consumo termina por ofrecernos un abanico reducido de objetos y servicios con los que construir nuestra diferencia personal).²⁵ Esto ha abocado a la generación de un tipo de *yo* que se distingue del hegemónico de la época del consumo fordista,²⁶ cambio

bienes de primera necesidad, etc. Lo que tiene la consecuencia socialmente desastrosa de que hay una porción cada vez mayor de la población que no cubre sus necesidades básicas porque estas están libradas a productos con los que se merca y no se generan ni distribuyen por mecanismos no mercantiles. En este sentido, la mercantilización opera contra la consideración de los derechos fundamentales de los individuos en un juego de suma cero, que obliga a muchas personas a sostenerse por debajo del umbral de una existencia digna. Por otra parte, el consumismo formatea nuestra propia percepción de la justicia y de los límites de la moralidad, entrando en conflicto con intuiciones socialmente básicas sobre las cosas que deben o no tener un precio. En las sociedades capitalistas hiperconsumistas estas intuiciones se debilitan hasta concebir a los individuos como sujetos a mercantilización, aunque el esclavismo esté abolido. Los individuos se muestran a otros, mediante aplicaciones o redes sociales, como objetos de deseo o de emulación, como productos comerciales que necesitan ser reconocidos y apreciados por un público. Necesariamente, conlleva una forma de *autoinstrumentalización* y la propia conciencia de ser una mercancía al servicio de uno mismo y del aumento de nuestro capital personal.

²⁵ Aunque han corrido ríos de tinta sociológicos sobre los cambios de mentalidad en las denominadas sociedades *postmodernas*, en que supuestamente los deseos materiales han cedido hacia otros *más espirituales* mediante los cuales los agentes construyen su identidad (las necesidades *postmaterialistas*), más bien lo que ocurre es que el burdo materialismo mercantil se ha apoderado de contingentes de preferencias que antes no circulaban por el mercado, mientras que, a la vez, se ha servido de los instrumentos de la publicidad para generar deseos más vinculados a las experiencias que a los objetos. Pero la lógica de revalorización del capital se mantiene incólume, sin demasiados cambios funcionales.

²⁶ Esa identidad social estándar, relacionada con el pacto social de postguerra, la democracia liberal y la estabilidad en el empleo, se supone que era mucho más sólida y se nucleaba alrededor de una identidad (fundamentalmente masculina) en que el progreso material y el orgullo del poseer una colocación para toda la vida iban de la mano (por tanto, las personalidades de clase obrera o clase media se basarían menos en la autorrealización personal – según preferencias estrictamente idiosincráticas– que en la realización mediante el trabajo). Por otra parte, la ciudadanía social de los estados de bienestar y la democracia electoral dotaban de carga ideológico-política esa identidad personal, configurándose alrededor de opciones políticas y de la participación en sindicatos y partidos (lo cual no quiere decir que todos los ciudadanos tuvieran conciencia ideológica ni que todos estuvieran afiliados a un sindicato). Sin embargo, la dimensión consumista es la que terminó por erosionar ese equilibrio (aparte de que la sociedad de postguerra, más bien conservadora incluso bajo la égida socialdemócrata, se vio invadida por

asociado a la mutación en la economía política hacia el régimen neoliberal y, en la cultura, a la emergencia del postmodernismo (como *lógica cultural del capitalismo tardío*, según el marxista Jameson).

Ese *yo consumista*, postpolítico o antipolítico (porque reserva el goce y la autorrealización para un vínculo privado, el de adquirir un producto, con su significación de *estatus*), coincide con el *individualismo expresivo* que empezó a ser teorizado, de manera crítica por Lasch y Sennett y con exaltación por Lypovetski, bajo el manto del concepto de *narcisismo* (Vázquez García 2005, cap. I).²⁷ No obstante, la constitución del *yo expresivo* sería el producto tanto de las nuevas formas de consumismo distintivo (y la centralidad adquirida por este para definir la identidad personal), como de las transformaciones en la esfera laboral, de creciente flexibilización, precarización y de aumento de la competitividad incluso en el seno de la propia empresa, como ya vimos.

El camino regio de esta necesidad de autoexpresión se bifurcará primero hacia el consumismo, siempre que haya suficiente solvencia económica o el impulso *artificial* de las tarjetas de crédito (lo cual significa una financiarización de la vida personal) y, tras su viabilidad técnica, mediante dispositivos digitales y redes sociales, en los cuales los agentes expondrán su existencia, más o menos prosaica o exitosa, ante los demás (para convertirse, en algunos casos, en objetos de consumo ajeno). Alrededor de esta nueva necesidad de redención y de compensación de los sinsabores de la vida surge un surtido amplio de prácticas mercantilizadas (es el signo de los tiempos) que se conoce como *cultura del crecimiento personal* (Sadin 2022, 73).²⁸

Estos signos de la nueva cultura y el *éthos* de la personalidad concentrada en sí misma no son extraños si tenemos en cuenta el papel diligente que el neoliberalismo ha asumido de desinstitucionalización y despolitización de la sociedad, para que esta se encuentre incapaz de decidir colectivamente sobre su dirección, especialmente en cuestiones económicas. El neoliberalismo ha construido toda una arquitectura institucional, un ejemplo acabado de la cual lo constituye la Comisión Europea y el BCE, que ha permitido que los asuntos verdaderamente importantes para el devenir de las sociedades y su autogobierno se concentraran autoritariamente en manos de las élites nacionales y globales. El consumismo y el desarme político-institucional de un Estado, que todavía se debe a sus ciudadanos, son las herramientas

las reclamaciones de la generación que nació después de la guerra –los *boomers*– que ampliaron el horizonte del progresismo y la izquierda hacia vindicaciones relacionadas con la libertad personal, sexual y nuevas formas culturales) y abrió la puerta hacia un desmantelamiento de la acción concertada de carácter político y a la despolitización generalizada, hasta la reducción neoliberal del espacio de decisión política, que se substraía a la ciudadanía para darse a instancias de poder no democráticas, instituciones supranacionales, las élites económicas, las multinacionales, etc. Ver Sadin (2022), 58 y 60.

²⁷ Sadin apunta que este narcisismo, en una crítica directa a Lasch, es una compensación por los infortunios que ha tenido que vivir el individuo en el tránsito entre la sociedad del bienestar al nuevo régimen del trabajo precario (Sadin 2022, 74-75).

²⁸ Esta nueva cultura corporal basada en acudir al *spa*, los gimnasios, los masajes, etc., busca no solo liberar la tensión sino también aumentar, frente a los demás, lo que Moreno Pestaña denomina *capital erótico*, en vistas a incrementar la autoestima a través de la admiración de los demás, que no necesariamente nos interesan ni sentimental ni sexualmente.

mediante las que el sistema del gobierno económico de las élites ha sustraído la democracia, aun en sus formas más imperfectas o liberales, a las poblaciones para arrogarse todo el poder de decisión colectiva.

Así, pues, el individualismo expresivo del que Sadin habla no es más que una adaptación a esta nueva realidad social de decadencia de la democracia política en manos del autoritarismo postdemocrático neoliberal. La gente descrea, en consecuencia, de lo público, de lo político, de lo institucional, etc., porque, de un lado, la ideología y las formas de vida que engendra, hacen que decline el *individuo público*, pero también por la percepción correcta de que el espacio de decisión colectiva se achica a medida que el Estado y la sociedad política se neoliberalizan. Cabe afirmar, por ende, que el neoliberalismo ha inoculado socialmente el virus de la *sociofobia*, tanto de forma expresa y consciente como por la dinámica obediente a su lógica en interés de las élites rectoras del capitalismo global (para salvar al capital había, en cierto modo, que descoyuntar el entramado social no mercantizable que formaba parte de la estructura de las comunidades).

1.1.6. *El modelo empresarial del “yo” y sus consecuencias antipolíticas*

Cualquier social debe legitimarse a través de una figura simbólica que se tome como ejemplo para el resto de los miembros de la sociedad. En el caso del neoliberalismo, ideológicamente promueve una suerte de héroe, el *emprendedor*, que se atiene a una ética del mérito personal y una visión darwinista-social de los vínculos sociales. Cuando hablábamos del mundo laboral nos hemos referido a este arquetipo. Ahora nos interesa en relación al tipo de identidad personal que el neoliberalismo promueve, en continuidad con la discusión del *yo expresivo* impolítico y antiinstitucional. Si, de una parte, el neoliberalismo somete a la sociedad y a sus instituciones, especialmente las políticas y sociales, a un estrés intenso, lo mismo sucede con la *microinstitución* personal que es la individualidad.

La subversión institucional que induce la gobernanza neoliberal en el plano socio-político se ve replicada en una de sus consecuencias, la identidad personal. Lo hace simultáneamente por tres frentes: a) por la precarización y el crecimiento de la desigualdad, que impiden desarrollar proyectos vitales coherentes; b) por la autosubversión que induce el consumismo y la creación de necesidades artificiales en las preferencias, más o menos meditadas de los sujetos, que constituyen una base de su identidad; c) por la generación de un modelo humano hipercompetitivo y ultradaptativo, siempre mutable, que es la figura del *empresario de sí* o el *emprendedor*.²⁹

El neoliberalismo también socava de otra forma la constitución de la identidad, que es siempre social, cuando elimina los espacios de intercambio personal y los lugares de

²⁹ Es ilustrativo el título que la filósofa francesa Barbara Stiegler da a la obra en la que expone lo esencial de la política neoliberal: *¡Hay que adaptarse! Tras un nuevo imperativo político*, Buenos Aires, La Cebra-Kaxilda, 2023.

sociabilización densa.³⁰ Detengámonos en la figura del emprendedor, promovida por el teórico neoliberal Ludwig von Mises (Dardot y Laval 2015) y popularizada literariamente por la autora rusa-norteamericana Ayn Rand (en sus novelas *El Manantial* o *La rebelión de Atlas*).

En la mitología neoliberal el mercado es un espacio competitivo en el que se premia el talento, la eficiencia y el valor de las mercancías producidas. Esto es, quienes tienen mejores ideas que conectan con las necesidades sociales y las convierten en algo mercantilmente factible, o bien introducen mejoras productivas o en la distribución que abarata el precio de los productos, etc., se ven recompensados indefectiblemente por el éxito, lo que equivale a que obtienen más beneficios que la competencia. En este sentido, el mercado es un sistema que premia indirectamente el mérito –como mínimo aquel que es traducible a mercancía-, donde se respeta escrupulosamente la igualdad de oportunidades cuando se trata de uno perfectamente competitivo, en el que no hay poder mono u oligopólico. El mercado así descrito es antielitista y escoge ciegamente, solo por su valor intrínseco, a aquellos que arriesgan y poseen talento, que se ven así bendecidos por los dioses del comercio.

*Lo cierto es que nunca ha habido –y, verosímilmente, nunca habrá nada remotamente parecido a un mercado libre generalizado y prolongado en el tiempo. Los economistas neoclásicos insisten en que eso es así porque no nos hemos esforzado lo suficiente. Para ellos los fracasos del mercado libre se deben a que no se ha emprendido con suficiente entusiasmo la depuración de cualquier intervención pública o monopolista (...). La verdad es que es difícil pensar en ningún otro sistema económico que se haya mantenido con tanta tozudez a pesar de su asombrosa inestabilidad y sus demolidoras externalidades negativas. De hecho, la desregulación siempre ha sido epidérmica, en el sentido de que ha necesitado de una permanente intervención no mercantil, ya sea del Estado o de otras instituciones. Tanto para eliminar la tendencia natural de los seres humanos a coordinarse de forma no competitiva como para limitar los daños sociales que produce la mercantilización. La principal contribución de la ideología de los precios es hacer parecer irrelevante esas intervenciones, redefiniéndolas como momentos excepcionales y no como la normalidad histórica del capitalismo (Rendueles 2013, 84).*³¹

Por otra parte, al tratarse de un lugar de competencia incesante sin control centralizado, funcionaría emulando una suerte de *selección natural* (en palabras de la interpretación individualista vulgar -sobrevive el más apto-, lo que facilita que sea escenario de todo tipo de metáforas *pseudodarwinistas*), y la *aptitud* de los agentes para sobrevivir en un ecosistema tal, reviste a estos supervivientes de un aura heroica y sobrehumana. Esta es la figura mitológica del *emprendedor* y el *empresario de sí*.

Quien naufraga en un ambiente tan ultracompetitivo no merece ningún tipo de compasión, porque no ha logrado sobreponerse a los obstáculos ni tampoco es tan inteligente o ambicioso

³⁰ Luego veremos cómo este déficit de sociabilidad se ha querido compensar a través de los sistemas digitales y si realmente se logra de este modo reconstruir espacios de encuentro interpersonal (César Rendueles es extremadamente crítico con este intento de sociabilidad sin fricción social, que presumiblemente sería el efecto virtuoso de las redes sociales).

³¹ El capitalismo es un sistema que induce continuamente inestabilidad social y el mercado es una institución suicida, por su propia dinámica termina por descoyuntarse y padecer graves disfuncionalidades. Sin instituciones públicas no habría ni tan siquiera mercados –son creaciones del derecho público-, pero tampoco podrían operar de manera más o menos estable. El mercado y el capitalismo con él son el resultado de políticas más o menos deliberadas y diseñadas para salvarlos continuamente de su dinámica de autodestrucción y de destrucción de las bases materiales de las relaciones sociales.

como los ganadores, dignos de todos los laureles. Si este mercado es la sociedad y la competición se extiende a todos los recodos de la existencia de cualquier persona, la ley de hierro de la sociedad es el darwinismo (que, más bien, parece un sosia de nietzscheanismo capitalista), y todo el mundo debería prepararse para triunfar en esta lucha por la vida. La consecuencia psicológica para estos *emprendedores* permanentes es una suerte de inestabilidad interna puesto que el principio básico es la *adaptabilidad* infinita a las situaciones cambiantes, al flujo de eventualidades, que tiene lugar en el mercado. Sin embargo, también aquellos que se encuentran en posiciones más vulnerables deben adaptarse continuamente por proseguir dentro de la carrera de obstáculos en que se ha convertido la existencia social.³² En palabras de Rendueles:

La modernidad líquida es un entorno extremadamente hostil para quienes aspiran a desarrollar una identidad sólida, una subjetividad continua, basada en una narrativa teleológica. El triunfador del turbocapitalismo es profundamente adaptativo: tiene distintos yoés, diversas personalidades familiares, ideológicas y laborales. Los perdedores también. Los trabajadores migrantes ya no se van a otro país con la idea de iniciar una nueva vida más próspera, sino que diseminan su fuerza de trabajo saltando de país en país siguiendo el capricho de los flujos financieros. Los terapeutas también nos exhortan a aceptar esta fluidez extrema. Quien se aferra a una identidad política, sentimental o moral ya no es siquiera un perdedor o un resentido, sino directamente un sujeto patológicamente poco adaptativo. Las metáforas políticas y sociales dominantes en nuestro tiempo tienen que ver con la reticularidad y el fragmento: sociedad red, sistemas distribuidos, mentes modulares (Rendueles 2013, 180-181).

Evidentemente, nada ha contribuido más a la fluidificación de la identidad personal que los imperativos laborales que rigen esta fase del capitalismo, desbaratando continuamente la capacidad de estabilizarse y proyectarse fiablemente hacia el futuro, como es necesario para cualquier identidad personal en una sociedad en la cual el empleo sigue siendo el núcleo de la existencia y de la biografía personal (y el único medio de supervivencia para quien no goza de rentas):

*Según el sociólogo Richard Sennett, esa dinámica se ha agudizado en las últimas décadas. La mercantilización generalizada ha llegado a producir un proceso de corrosión de la personalidad, de la subjetividad. Ya no solo los procesos de trabajo sino las propias carreras laborales se han fragmentado, la ocupación ha dejado de ser un elemento que da coherencia a nuestras vidas. En general, nada lo hace. Según muchos sociólogos, se ha producido una transformación radical de la identidad personal, es decir, del modo en que nos entendemos a nosotros mismos. Se supone que ya no nos pensamos como un continuo coherente vinculado a un entorno físico y social más o menos permanente. Nos vemos como una concatenación incoherente de vivencias heterogéneas, relaciones sentimentales esporádicas, trabajos incongruentes, lugares de residencia cambiantes, valores en conflicto (Rendueles 2013, 88).*³³

³² Más allá de la fábula meritocrática igualitaria, o justificadora y naturalizadora de la desigualdad social consiguiente, la realidad es que los ricos tienen suficiente capital social para no temer demasiado por su suerte si no son capaces de adaptarse a los cambios continuos, entre otras cosas porque sí existe cierta solidaridad de clase entre los adinerados, y porque tienen más poder para dictar las reglas. Los que viven en una carrera continua son los empobrecidos, cualquier persona vulnerable, porque para ellos las sociedades capitalistas son un entorno altamente inhóspito donde no reciben premio alguno por su *mérito*.

³³ Acerca de las consecuencias de que el trabajo ya no nos sirva como pilar central para construir alrededor suyo la identidad personal hay mucho que decir: podemos alegrarnos, un poco como Marx celebrando que el capitalismo acabase con las comunidades tradicionales, pero también podemos lamentar el modo en que ha ocurrido en realidad, y como ello ha destrozado la vida de un gran número de personas, haciéndolos más vulnerables. Es decir, era un motivo central del socialismo primitivo la liberación del trabajo alienante y el

La neoliberalización social produce una transformación, que no por acelerada deja de ser profunda, de las relaciones colectivas, el funcionamiento de las instituciones e incluso de la autoconciencia personal. Las razones de esta radicalidad subyacen en la desinstitucionalización y la reinstitucionalización simultáneas que ha operado el programa económico-político neoliberal (de un lado la destrucción operativa de las formas estatales de solidaridad social y su substitución por una nueva forma de estatalidad volcada hacia los intereses corporativos, más *businessfriendly*).

a) De modo que aquello que tiene mayor influencia en la vida de la gente, se ve expresamente excluido de sus posibilidades democráticas de intervención. La política asume el papel de ser la esclava de los intereses económicos de las élites, por lo que se inicia una era de desmovilización electoral y descrédito de la democracia. Pero, este resultado, nada aleatorio o impredecible, fue buscado con ahínco por los neoliberales, procediendo, como se dijo, al desmantelamiento de las instituciones del Estado social, a su desarbolado casi completo (para ello, clamaron contra el intervencionismo estatal, mientras que usaban a este mismo para garantizar a favor suyo la independencia de la economía de la voluntad popular).³⁴

El neoliberalismo se ha revelado como un instrumento de la lucha de la clase rectora de la economía mundial (y de las respectivas economías nacionales) contra las clases populares globales, incluso sin que estas lo adviertan la mayor parte de las veces (en gran medida por la ideología dominante, pero también por su falta de consciencia de constituir *una* clase con intereses comunes). Se trata de mantener y acrecentar sus privilegios, por lo que utilizan todos los resortes del poder corporativo, económico y político para defender su acceso a una porción, lo más grande posible, del crecimiento mundial que, por otra parte, es un pastel que se va reduciendo aceleradamente (entre otras cosas por el aumento de la desigualdad mundial).

b) Los individuos terminan pensando que, en ausencia de incentivos anclados en el autointerés, no tiene sentido actuar en el espacio público. Cada vez se comprenden más como

desplazamiento de este a una faceta más de la vida, de manera que la identidad personal se construyese sobre un continuo de ocupaciones autoelegidas y capaces de autorrealizar al sujeto, no necesariamente asalariadas. Este es el ideal de la pluriocupación, de la diversidad de actividades vitales, siempre que tengamos los medios de existencia garantizados, más allá del empleo e independientemente de este (Casassas 2018). Ahora bien, el modo neoliberal de actuar sobre los cimientos de la sociedad termina convirtiendo un sueño, una aspiración, en una pesadilla: esa desarticulación de la biografía es el producto del desmontaje de las posibilidades de poseer un empleo capaz de subvenir a las necesidades materiales de los trabajadores, de manera que estos se ven inmediatamente abocados a la precariedad más absoluta. Si bien la *neolengua* del neoliberalismo intenta legitimar ese estado de cosas como una *oportunidad* para el emprendimiento personal y para no quedarse *estancado* en un trabajo de por vida y estimular así el afán de superación y resistencia de los empleados precarizados. Un sarcasmo.

³⁴ El economista Dean Baker desenmascara así el *modus operandi* de las políticas neoliberales, muy alejadas de las que proponía el paleoliberalismo: *Los neoliberales están de acuerdo con todo tipo de intervenciones gubernamentales que redistribuyan los ingresos hacia arriba. Solo se molestan cuando el gobierno interviene de manera que redistribuye de arriba al resto de nosotros (...). Se comprende que los neoliberales quieren aparecer como los grandes defensores del libre mercado; después de todo suena mucho mejor decir que se está a favor del libre mercado que se está a favor de redistribuir desde los pobres y la clase trabajadora hacia los ricos y muy ricos* (Baker 2022). El intervencionismo estatal es una de las diferencias entre el primer liberalismo y el neoliberalismo actual, entre otras cosas porque en la primera mitad del siglo XIX el Estado no estaba tan desarrollado, ni tenía el mismo control sobre la sociedad y la economía.

egoístas racionales, concentrados en sus propios asuntos y negocios personales, y están menos dispuestos a cooperar altruistamente con sus congéneres si no es a cambio de algún beneficio. No obstante, esta lógica autocentrada choca con muchas motivaciones básicas prosociales que enraízan en nuestra naturaleza cognitivo-emocional. El resultado es una suerte de estado de ansiedad, ira e insatisfacción relativos a la poca calidez de los vínculos humanos, tasados ahora según reglas de provecho mutuo. Y, de ahí, se pasa a una gran desconfianza hacia a los demás, que son fuente permanente de decepción y que hay que evitar lo más posible, para mantenerse en la autosuficiencia, especialmente cuando se interviene en contextos de acción colectiva, más allá del círculo familiar o de amistades próximas. Así entra en declive la virtud pública, el espíritu cívico y el sentido más básico de la reciprocidad social, imprescindibles para la salud de una comunidad organizada. La nueva consciencia subjetiva es que nada podemos esperar ya de la sociedad y de las instituciones comunes, de manera que nos encontramos irremediamente solos en el mundo ante las adversidades.

c) Uno de los signos de nuestra época, como dice Rendueles, es la *sociofobia*, como puede constatarse con la desertización perceptible de los espacios de sociabilidad más o menos intensa, aquella que exige un compromiso pleno con los otros, típica de la acción política. La falta de tiempo y lugares de socialización, de construcción de relaciones interpersonales duraderas y sólidas (lo que es costoso en muchos sentidos, puesto que la vida social y a los que nos acompañan en ella requieren atención y dedicación), se quiere *compensar* por el vínculo digital entre extraños, como señalan Rendueles y Sadin con matices propios. Se confía en unas *prótesis tecnológicas* para revivir la experiencia de la sociabilidad, pero sin las *fricciones* habituales que se producen cuando nos encontramos con otros, cara a cara, en el espacio social. Rendueles es persuasivo cuando muestra que las redes sociales no rompen la lógica sociofóbica del mercado -todo lo contrario- y que se alimentan de los valores de la sociedad neoliberal. Coadyuvan, pues, a la atomización, a la instalación de cada uno en su propia burbuja.

El análisis de Rendueles nos coloca sobre la pista de dos elementos que contribuyen a esta individualización social extrema de nuestro tiempo, o que bien son consecuencias de la misma:

- i) la fragmentación del yo en diversas caras que ofrecemos a los demás, creando después disonancias cognitivas que nos impiden recomponernos íntimamente (lo cual produce la extraña convergencia de las concepciones económicas del yo de la elección racional con las más abstrusas reflexiones filosóficas sobre la desconstrucción de la identidad postmoderna);
- ii) la substitución de relaciones impersonales o formales de amplio alcance, pero también de vínculos próximos creados en espacios de socialidad intensa, por grupos de afinidad constituidos alrededor de alguna modalidad identitaria, por lo que son colectivos *impolíticos*, sin trascendencia en la vida común, y que no suponen encontrarse con personas diferentes, con intereses distintos a los nuestros. Las consecuencias antipolíticas de ambas derivas digitales no dejan lugar a dudas: el agente de los sistemas de cooperación de Internet no ejerce ningún activismo social efectivo, ni modifica las condiciones que encierran a las poblaciones en contextos de honda precariedad personal, a pesar de que se considere a sí mismo heraldo de una nueva sociabilidad digital o activismo de la red.

El secreto de esta cibernsialidad es (...) la deflación de nuestras expectativas. En realidad, las herramientas 2.0 no han resuelto el problema de la fragilización del vínculo social en la modernidad o de la fragmentación de la personalidad postmoderna, más bien lo han hecho más opaco mediante la difusión de prótesis sociales informáticas (...). Las tecnologías de la comunicación han generado una realidad social disminuida, no aumentada (...). Internet no ha mejorado nuestra sociabilidad en un entorno postcomunitario, sencillamente ha rebajado nuestras expectativas respecto del vínculo social (Rendueles 2013, 90-91).

Hay un sentido adicional en el que las tecnologías de la información y la comunicación activan la atomización social, a pesar de su apariencia de facilitar la aproximación y la cercanía entre individuos que están separados y lo desconocen todo el uno del otro. La posibilidad de crear comunidades virtuales, basadas en alguna forma de afinidad o identidad compartida (o un simulacro de la misma), allana el camino hacia la polarización de las sociedades en grupos de creencias irredentas, más cuando se deterioran las condiciones de vida de los ciudadanos, lo que facilita salidas airadas y antipolíticas. El *ciberfetichismo*, sostiene Rendueles, nos hace creer que las tecnologías digitales de la comunicación nos permiten crear una sociabilidad nueva en la cual se respeta nuestra individualidad, a la vez que se logra constituir algo común. Sin embargo, Rendueles critica esta posición porque oculta que en el mundo de la comunidad internáutica no existe verdadero compromiso mutuo, entre otras cosas porque eso requiere formas de sociabilidad más densas y tiempo para el contacto recíproco: nuestra identidad se ve modulada por la presencia de los demás, nuestras creencias y preferencias por la deliberación que establecemos con otros en espacios político-públicos (Rendueles 2013, 185).

En este sentido, Internet, coinciden Sadin y Rendueles, no ha consistido en la construcción de un ágora de deliberación global y difusión del conocimiento y las ideas. El producto fundamental de las redes sociales, aparte del exhibicionismo más o menos desinhibido, es una brecha creciente entre grupos cerrados sobre sí mismos, que parece seguir el abismo que abre la economía política neoliberal entre los incluidos y los socialmente excluidos de la vida digna (Sadin 2022, 219-220). Evidentemente, entre estos últimos se va extendiendo un sentimiento antipolítico de traición de las instituciones, que ya no velan por el bien común, sino que sirven a intereses privados extremadamente poderosos (Sadin 2022, 244-248).

Esta desconfianza hacia las instituciones se ha extendido más allá de las políticas y, no sin razón, afecta a tramos cada vez más extensos del orden social, incluyendo sindicatos, corporaciones, bancos, medios de comunicación social, etc. Cualquiera que pueda representar una autoridad de algún tipo en un mundo abismado al caos semiótico. Esto empieza a ser evidente también para instituciones socialmente respetadas antaño: las educativas y las científicas. El recelo se dirige contra todo aquello que represente cierto grado de institucionalidad y autoridad pública, no tanto por su desempeño real, sino por la idea de que detrás de cualquier institución o normatividad hay un poder disciplinante que sigue sus propias directrices según intereses de dominación sobre el colectivo. El neoliberalismo como práctica e ideología ha inoculado un descreimiento cerval a cualquier institucionalidad, incluso contra aquellas que mejor podrían protegernos de sus consecuencias, especialmente las instituciones democráticas.

La promoción del desinterés por los asuntos colectivos es una práctica anclada en la genética liberal del neoliberalismo, siempre preocupado por el peligro de desbordamiento democrático, que pudiera poner en peligro la propiedad y el beneficio privados. De hecho, el neoliberalismo favorece una política autoritaria, no siempre es perceptible, pero que emerge allí donde recibe el desafío de los movimientos populares. Por eso, intenta desmovilizar por las buenas, mediante la seducción de un modo de vida individualista, concentrado en uno mismo, pero cuando la capacidad de legitimarse por el *efecto riqueza* se seca, los mecanismos del capitalismo popular pierden su fuerza,³⁵ entonces opera a cara descubierta y su rostro no es nada conciliador.

En definitiva, las consecuencias a medio plazo de la ofensiva neoliberal contra lo social son el marchitamiento de la confianza entre personas y respecto de las instituciones públicas; la despolitización de la sociedad y la pérdida de su dinamismo (la desaparición de la virtud cívica); las dificultades para mantener la cohesión una vez que la propia cooperación social se debilita, por lo que también es mucho más costoso producir los bienes públicos que son indispensables para la vida social; etc. Todo ello introduce arena en los sutiles engranajes que permiten la reproducción social y que favorecen la perpetuación de un cierto orden social e institucional. En la sociedad neoliberalizada, por cuanto también será una sociedad atomizada, emergerán una multitud de patologías sociales.³⁶

d) La pregunta es, entonces, la siguiente: ¿Puede la sociedad actual, en gran medida ya completamente mundializada, sobrevivir a los retos que se le presentan? Por otra parte, la lógica atomizadora de la neoliberalización, con su obstaculización persistente a cualquier otra

³⁵ Desde el principio, fue un objetivo de los ideólogos y los impulsores del neoliberalismo la legitimación, mediante la extensión de la propiedad privada entre las clases medias y populares de los países desarrollados (Thatcher permitió comprar vivienda pública a sus moradores a precios bajos para convertirlos en propietarios inmobiliarios). El denominado capitalismo popular consistió en un enorme esquema Ponzi por el cual el sector financiero absorbió los ahorros de millones de personas que se lanzaron a invertir pensando en convertirse en ricos (de nuevo el mito de la audacia, de la ambición, de la astucia, del mérito y el riesgo), emulando a los que vivían en las cumbres plutocráticas de la sociedad. La mayor parte de ellos perdieron sus ahorros en las sucesivas crisis financieras e inmobiliarias que sacudieron el mundo capitalista, lo que sirvió solo para enriquecer más a los oligopolios de las finanzas mediante la desposesión (que es el mecanismo capitalista de acumulación por excelencia). Sin embargo, el efecto ya estaba hecho, habían inoculado el atomismo capitalista en las mentes de buena parte de las clases medias y populares occidentales. Por otra parte, los pobres admiraban a los ricos, los habían convertido en prácticamente dioses a quienes adorar, seguían el *ranking* de los más ricos del mundo y se enorgullecían de que algún connacional apareciese en la lista Forbes. Creían a pies juntillas que la extrema riqueza y la desigualdad que iba creando a su marcha eran necesarias para la modernización y la creación de prosperidad y trabajo para todos. La riqueza se filtraba hacia abajo y caían migajas para los ciudadanos comunes (*trickle-down*), por lo que mejor no molestar aquellos que, a la vez que se enriquecían, favorecían el bienestar colectivo. De hecho, el neoliberalismo afianzó la ideología de una clase que está ayudando a destruir a medida que desmantela los sistemas públicos de protección, esto es, la *clase media occidental*, que dejó de considerarse desposeída y rompió la solidaridad con las clases populares y se volvió admirativa con los ricos y defendió con ahínco la ética del mérito. Todo ello tuvo como consecuencia una mayor atomización social y la generalización de esa mentalidad hacia los estratos inferiores de la sociedad.

³⁶ Hay que tener una cierta prevención ante el uso del término *patología social* y solo hay que darle un sentido metafórico. La razón es que remite a la consideración de la sociedad como un organismo que puede sufrir enfermedades o gozar de buena salud, lo cual forma parte del acervo de la sociología y de las ideologías colectivistas más conservadoras y reaccionarias. Por otra parte, parece dar la razón a una visión funcionalista de la sociedad, según la cual todas sus partes –subsistemas sociales– deben operar integradamente para garantizar la supervivencia de la sociedad como un todo. Aquí se plantea en un contexto alejado de cualquier atisbo de leyes generales de los sistemas sociales.

lógica no mercantil que promueva la acción colectiva e institucional para frenar y resistir algunas de sus peores consecuencias, contiene en su seno una contradicción práctica que se aproxima a una *contradicción performativa*. Mientras que las sociedades humanas para permanecer y enfrentar los cambios que salen a su encuentro precisan de determinadas condiciones, algunas de ellas físico-materiales (recursos naturales, energéticos, salud de sus miembros, alimento, etc.) y otras intrínsecamente sociales (cooperación, producción de bienes públicos, seguimiento de normas y convenciones, ciertos consensos internos, mecanismos para evitar la polarización social, etc.), la lógica del capitalismo avanzado socava constantemente las bases de la reproducción social, dando lugar a las patologías sociales que nos son útiles para señalar este tipo de disfunciones. El desarrollo del sistema económico actúa en contra de los mecanismos de la propia reproducción de la sociedad, enfrentándola a una situación agónica que le impide reaccionar de manera más o menos equilibrada y pacífica a las dificultades crecientes que nacen de la propia dinámica de la economía.

Por otra parte, la atomización y la extensión de la ira y el miedo no son contextos halagüeños para encontrar los recursos motivacionales para generar un movimiento colectivo contra las peores consecuencias del capitalismo avanzado. Evidentemente, lo que sea o no una sociedad vivible no es solo definible internamente a la ciencia social –como aspiraba el funcionalismo– sino que depende de ciertas valoraciones y orientaciones normativas que hay que justificar: una sociedad que obstaculiza el desarrollo de la sociabilidad humana, que forma parte de la naturaleza del ser humano, difícilmente puede ser una sociedad humanamente viable. La aplicación de la biología evolutiva y la psicobiología al comportamiento humano nos señalan las bases sociocognitivas y conductuales universales que sustentan la sociabilidad humana y su capacidad para crear culturalmente. En cierta medida, como sostenía el Marx *humanista*, el capitalismo necesita de estas predisposiciones, pero su funcionamiento las socava una y otra vez. Así que es una sociedad que se encuentra en el límite de la contradicción práctica. Rendules lo expresa del modo siguiente:

[S]i nos pensamos como seres frágiles y codependientes, estamos obligados a pensar la cooperación como una característica humana tan básica como la racionalidad, tal vez más. Nuestra vida es inconcebible sin el compromiso con los cuidados mutuos. Pensar en un escenario de conducta instrumentales generalizada es tan contradictorio como pensar un escenario de irracionalidad y engaño mutuo generalizado. No todas las relaciones sociales importantes tienen que ver con el cuidado, pero el cuidado es la base material sobre la que se fundamentan todas ellas. La comunidad política, incluso la que se basa en ficciones contractuales, se erige sobre una red de codependencia. El escenario en el que podemos o no superar la alienación es un impulso que forma parte de lo más íntimos de nuestra naturaleza: cuidar los unos de los otros (...). El cuidado mutuo es la base material de un vínculo político racional alejado del capricho individual o del formalismo contractual (Rendules 2013, 146).

Las bases institucionales y morales de la sociedad no pueden someterse a la presión de la economización sin arriesgar la urdimbre fina de cooperación y cuidados que sostienen todos los demás vínculos sociales. Por eso, como veremos en el siguiente apartado, cuánto más *mercantiliforme* sea una sociedad, menos posibilidades de reproducirse tiene y, en este sentido, la atomización social, vinculada a la extensión de las relaciones competitivas, no hacen más que producir un colapso colectivo e institucional.

El *atomismo social* consiste en la extensión de la desconfianza hacia los vínculos intersubjetivos (*sociofobia*), la desinstitucionalización de las sociedades (especialmente la de aquellas que deben garantizar el autogobierno y el bien público), el debilitamiento de las solidaridades sociales que requieren de compromiso y vigilancia consciente (más allá de las dependencias débiles que rigen los mercados), la licuefacción de las normas públicas y de la autoridad moral que ejercen sobre los ciudadanos, un giro hacia el entorno privado e íntimo, la indiferencia ante la suerte de nuestros semejantes, la falta de identificación con un sistema igualitario que concede libertades y derechos de ciudadanía y que implica un conjunto de obligaciones éticas y políticas, etc.

No hay ninguna forma mercantil fundada en el simple autointerés, por alambicado que sea el contexto en que se diseñe la interacción, que pueda substituir a la cooperación, que no necesariamente es un producto del altruismo. La producción de los bienes públicos, imprescindibles para la perpetuación de la vida social (como puedan ser la confianza o los cuidados), no puede ser simulado por ningún sistema fundado en exclusiva en el autointerés, sino que depende sutilmente de un conjunto heterogéneo de elementos morales, psicobiológicos, emocionales e institucionales. Incluso el propio mercado, como sistema institucional fundado en la propiedad privada, no podría existir sin esos recursos profundos, como los que llevan a respetar los contratos.

1.2. *La utopía sociofóbica del mercado universalizado: la sociedad del atomismo liberal*

La *utopía sociofóbica del mercado universalizado* apela al conocido análisis que realiza Karl Polanyi sobre el liberalismo y el diagnóstico que establece, según el cual dicha doctrina económico-política pretende que la subsistencia material de toda la sociedad transcurra por el mercado y el tipo de vínculos de autointerés que vehicula (la sociedad totalmente mercantilizada).³⁷ En esta concepción, solo los derechos de propiedad plenos pueden garantizar la estabilidad de los mercados y que estos funcionen incentivando la producción y aumentando subsidiariamente, por medio del lucro privado, la prosperidad social. *La sociedad del atomismo liberal* alude a que el liberalismo mantiene una afinidad con el atomismo social, tanto ontológica como normativamente, pero sería inadecuado, no obstante, asociar todo liberalismo con el atomismo. Sin embargo, a partir de datos histórico-conceptuales justificaremos por qué una identificación de este tipo es acertada para el primer liberalismo y las tesis neoliberales actuales, aunque sea inadecuada para el liberalismo igualitario de hoy en día (Rawls, Dworkin, Van Parijs, Sen, Nussbaum, etc.) y el liberalismo social de antaño (Mill, Hobson, Tawney, Hobhouse, George, etc.).³⁸ Veremos como el atomismo liberal y la utopía de la sociedad como

³⁷ Polanyi, Karl: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Barcelona, Virus, 2016.

³⁸ El término liberal está lleno de confusión semántica como cualquier otro vocablo que haya evolucionado históricamente: inicialmente, el liberalismo que nos interesa a priori, representa una ideología demofóbica, partidaria de la propiedad privada *liberal* y de un Estado constitucional mínimo, que no intervenga en los asuntos económicos de los propietarios. Empero, el desarrollo de la conflictividad social a lo largo del siglo XIX, convence a algunos liberales de que el Estado debe intervenir para regular el mercado laboral y ofrecer servicios de asistencia pública que mitiguen la pobreza (con radicalidad diferente, desde el casi socialismo de Mill hasta el conservadurismo social de los solidaristas franceses). Este segundo liberalismo igualitario interviene en la

mercado se implican mutuamente y anudan para dar lugar al liberalismo utilitarista que permea, por ejemplo, la corriente neoclásica de la economía convencional.

1.2.1. *El matrimonio (casi) feliz entre liberalismo político y atomismo social*

Esta vinculación entre el atomismo y el liberalismo, más allá de seguir un camino trillado que suena a lugar común, tiene sentido por las razones siguientes (que parten de una suerte de *reconstrucción racional*): i) La defensa a ultranza de la propiedad *liberal*,³⁹ por encima del intervencionismo del Estado -primero el absolutista del Antiguo Régimen, pero, tras su fin, también el constitucional-, que se comprende como individual y no sometida a restricciones o regulaciones sociales; ii) la decantación por una ontología y una antropología de corte utilitarista (Bentham) para modelar la sociedad y el comportamiento social individual, que se adapta coherentemente al individualismo *propietarista liberal*.⁴⁰

1.2.1.1. *El liberalismo, una doctrina propietarista individualista*

El liberalismo tiene aproximadamente unos doscientos años, y su nacimiento obedece a unas ciertas circunstancias históricas que impelieron a una serie de publicistas e ideólogos a confeccionar un tipo de pensamiento político favorable a la burguesía postrevolucionaria y postnapoleónica de Francia. Estos autores se vieron en la tesitura de tener que rechazar el republicanismo elitista, que defendía el poder de las oligarquías, porque ya no se adaptaba a las nuevas coordenadas igualitarias emergidas de la Revolución y de la proletarización creciente de la sociedad industrial. La democracia revolucionaria *jacobina* ponía en peligro la propiedad privada, específicamente la de los medios de producción capitalista y la de las tierras.

constitución del derecho laboral y sirve de inspiración para algunos tramos del Estado social que va a robustecerse tras la SGM. En los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XX, el liberalismo igualitario, partidario del New Deal rooseveltiano, tomará la significación de *socialdemócrata* o *izquierdista* para el contexto político americano, induciendo una nueva confusión en su sentido cuando se compara el uso europeo (partidario del libre mercado y del capitalismo) con el uso americano (partidario de los derechos civiles y del igualitarismo). El liberalismo igualitario académico de Rawls, Dworkin, Sen, Arneson, Walzer, etc., surge en continuidad con esta corriente más o menos socialista. Contra esta deriva izquierdista del liberalismo, aparece en Europa, antes de la SGM, y en Estados Unidos, tras la misma, en línea con el anticomunismo imperante, lo que será conocido como *neoliberalismo*, que intentará volver a las fuentes doctrinales del liberalismo de inicios del siglo XIX y el de la *Gilded Age* de la *Belle Époque*. Sus máximos impulsores serán Hayek y Mises, a los cuales se sumarán economistas de Chicago como Friedman y Becker. Filosóficamente, esa versión antiestatista del liberalismo inspirará el *libertarismo* de derechas, constituido por filósofos como Nozick y Buchanan y publicistas como Rothbard y Rand.

³⁹ También conocida como *absoluta* o *perfecta*, codificada por determinados pensadores y juristas entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Francia e Inglaterra. Este tipo de propiedad, históricamente minoritaria hasta el siglo XIX, se convierte en la propiedad *por defecto* o *natural* y se justifica como un *derecho natural* frente a la propiedad republicana, que siempre fue considerada por el republicanismo como una institución social *condicionada* (Ver Crétois 2023 y Widerquist y McCall 2023).

⁴⁰ El liberalismo, en cuanto doctrina histórico-política, no surge de una sola vez de la pluma de un filósofo, de modo unitario y coherente, sino que se va construyendo entre finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX adaptándose a las circunstancias sociales en defensa de los privilegios de la burguesía. En ese periplo constitutivo, va aprovechando doctrinas pasadas (cierta lectura del derecho natural, del elitismo republicano, la fisiocracia y el mercantilismo, Hobbes, la Ilustración escocesa, etc.) mientras introduce elementos de las filosofías contemporáneas (empirismo, utilitarismo, positivismo, etc.) no siempre de manera congrua. Así, con todos esos vaivenes, se formulan diversas versiones del liberalismo como ideología política del industrialismo capitalista.

El liberalismo defenderá con ahínco una concepción de la propiedad privada codificada en el siglo XVIII (Lord Blackstone, en su obra *Comentarios a las leyes de Inglaterra*) y que se convertirá en la hegemónica del capitalismo industrial (y que ha formateado nuestra conciencia hasta convertirse hoy en la *verdadera* concepción de la propiedad, la más *natural*):⁴¹ *la propiedad exclusiva y excluyente*.

No hay nada que generalmente sorprenda la imaginación y comprometa los afectos de la humanidad como el derecho de propiedad; o ese dominio único y despótico que se reclama sobre las cosas externas del mundo, en total exclusión del derecho de los demás individuos en el universo (Blackstone, citado en Winderquist y McCall 2023, 148).

La democracia radical revolucionaria jacobina y, su sucesor, el socialismo pretenderán que los derechos de propiedad sean discutidos y evaluados colectivamente, dando primacía a formas comunes de tenencia. La burguesía reaccionó elaborando los cimientos de la política y el derecho liberales como protectores de la propiedad *liberal*, alrededor de una concepción subjetiva de la libertad y de una forma de individualismo que merece el apelativo de *individualismo posesivo*. Ese es el primer núcleo doctrinal del liberalismo: derechos subjetivos, libertad negativa y propiedad privada. Más allá de esto, apenas igualdad formal ante la ley, mientras que las clases populares eran excluidas de la política (*sociedad isonómica* pero sin condiciones materiales universales para apuntalar la libertad individual y el autogobierno). El liberalismo solo conservó la ligazón del viejo republicanismo elitista entre propiedad y derechos políticos, estableciendo por contra esa suerte de igualdad formal compatibilizada con la desigualdad social más severa.

Hay que ahondar en la relación entre modelo de propiedad y libertad, para comprender mejor de qué modo el atomismo parece ser la única concepción ontológica de la sociedad que se aviene con todo este constructo justificador. Si releemos la definición de propiedad proporcionada por Blackstone observamos que especifica que *se excluye a cualquier otra persona de cualquier derecho sobre el objeto poseído*. Es decir, la propiedad *liberal* está conectada con la visión liberal de la libertad (que presupone *no interferencia*, esto es, *exclusión* de los demás de nuestras actividades). Una vez entendamos cuál es el origen del derecho natural a apropiarse de cosas externas, veremos qué puente de *necesidad conceptual* une la propiedad y la libertad negativa y esta última con el atomismo. Habitualmente, se tiene a Locke por el padre de esta concepción política posesiva, a partir de la cual se derivan obligaciones y restricciones por parte del Estado y los demás integrantes de la sociedad civil (a nuestro

⁴¹ Winderquist y McCall (2023) exponen como esta visión de la propiedad se convirtió en la concepción considerada *natural* en el pensamiento político y en las ciencias sociales, aunque ha habido muchas otras institucionalizaciones de la propiedad alternativas a lo largo del tiempo y en otros lugares (en Congost 2007 se muestran algunas de esas otras formas de propiedad. Esta historiadora nos indica como el mero uso de la distinción historiográfico-económica entre *propiedad perfecta* -liberal, total- y la *propiedad imperfecta* -parcial- supone un prejuicio de los investigadores a favor de la naturalidad de la primera). Los relatos propietarios de la *apropiación originaria* de la tierra -que fundaría y justificaría la propiedad privada individual- se tomaron como relatos empíricos de lo que realmente ocurrió de manera universal, despreciando -incluso ahora- el conocimiento de la historia y la antropología, que mostraban, sin lugar a dudas, el carácter limitado temporal y culturalmente de la institución de la propiedad privada.

entender, esa lectura *liberal* de Locke como padre de la doctrina es errónea e incompatible con su adscripción republicana):⁴²

- 1) Según esta interpretación, Locke habría defendido un supuesto derecho natural a la apropiación de los objetos externos como fuente de la libertad personal y vinculada a la propia prosperidad individual (aunque existan límites a los derechos de posesión, que se cifran en la cláusula lockeana).⁴³
- 2) Ese derecho natural es correlativo a la idea de la *autopropiedad* o *propiedad de uno mismo* como forma de concebir la autonomía individual.
- 3) A continuación, la autopropiedad se extiende hacia la apropiación de los recursos exteriores a uno mismo: si un bien natural participa en el trabajo ejecutado por alguien, ese individuo puede apropiarse legítimamente del fruto de su esfuerzo, ya que la existencia de esa nueva *realidad* obedece a su mérito exclusivo (y el recurso previo es ahora inseparable de aquello producido por dicha labor). Cualquier intento de arrebatárselo sería considerado ilegítimo, contrario a su derecho y a su libertad personal, porque contaría igual que el robo o la explotación que se ejerce sobre un esclavo. Así, la autopropiedad y la capacidad para el trabajo sirven de apoyo a la propiedad privada de los bienes naturales, especialmente la tierra, y de los objetos producidos por el esfuerzo y el ingenio humanos.
- 4) La autopropiedad equivale a la inviolabilidad de uno mismo, la no interferencia indeseada sobre el cuerpo propio y la integridad de la persona. Sin embargo, esos derechos, reinterpretados a la luz de la pertenencia irrenunciable de uno mismo a sí mismo (de lo contrario seríamos esclavos), se extiende también sobre los productos y los bienes involucrados en el trabajo ejecutado:

De este derecho primitivo [propiedad de sí mismo] deriva la propiedad de las acciones y la del trabajo (...). De modo semejante, la propiedad de objetos externos, o propiedad real, no es más que la continuación o la extensión de la propiedad real (Abbé Sièyes, citado en Crétois 2023, 30).

- 5) El último paso ya está dado, de la forma en que se concibe la propiedad absoluta sobre la propia persona y sus capacidades se deriva la noción de la propiedad de aquello que ha participado o es fuente del trabajo personal (la posesión total, perfecta, irrestricta, etc., que caracteriza la institución de la propiedad liberal).

⁴² La lectura *protoliberal* o liberal de Locke tiene una gran fortuna filosófico-política, compartida tanto por autores ubicados a la *derecha* (libertarios como Nozick, que nos brinda la interpretación canónica del lockeísmo contemporáneo) como en la *izquierda* marxista (C. B. MacPherson y su *individualismo posesivo* e, incluso, la habitualmente bien informada historiadora Ellen Meiksins Wood). En Widerquist y McCall (2023) y Crétois (2023) se prosigue por la misma vía hermenéutica.

⁴³ Dicho sea de paso, el republicanismo iusnaturalista no reconoce ningún derecho natural a la propiedad y, específicamente en Locke, los únicos derechos naturales contemplados son el derecho a la libertad y a la existencia. La propiedad individual, o cualquier alternativa a esta, son una mera institucionalización legal cuyo fin es velar por los derechos naturales mencionados. Por eso, republicanamente, la propiedad jamás tiene ese estatus absoluto y inasequible a los fines sociales (tampoco en Locke). Por otra parte, la concepción de la autonomía personal como *autopropiedad* es un sinsentido mayúsculo desde la perspectiva del iusnaturalismo y del republicanismo clásico, ya que implicaría la posibilidad de que la persona pusiese en almoneda su propia dignidad como *sui iuris* o ciudadano libre, con lo que tendría el *derecho* a autoesclavizarse. Normativamente, no tiene asidero alguno en ningún autor republicano.

*El derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su fortuna y a disponer de ella como le plazca, sin preocuparse por los demás, con independencia de la sociedad: es el derecho al interés personal. Esta libertad individual, al igual que su puesta en práctica, constituye la base de la sociedad civil. Hace que cada hombre encuentre en los demás no la realización, sino el límite de su propia libertad (Marx, citado en Crétois 2023, 30, n. 8).*⁴⁴

- 6) Como establece la cita marxiana, la libertad concierne a no ser perturbado en nuestros afanes por las instituciones estatales o los demás, a no ser interferido en nuestras intenciones, etc., o, interpretado de forma equivalente, a no someter nuestra propiedad al arbitrio de la sociedad y sus instituciones políticas, sino vinculada única y exclusivamente a nuestra libérrima voluntad. Así lo resume Crétois:

*Disponemos entonces de una definición jurídica de la persona como propietaria de sí misma y de sus bienes. El derecho a repeler la intromisión de otros es el primer efecto jurídico reseñable de la autopropiedad. En efecto, este derecho es análogo al que tiene el propietario de repeler a quienes quisieran entrar en su terreno colocando, para el efecto, vallas y carteles (...). Traduce un derecho fundamental e individual a separarse de los demás, a través de fronteras materializadas. Este derecho a preservarse de la injerencia ajena mediante la afirmación de la propiedad de uno mismo y de las cosas, caro a la concepción moderna del sujeto jurídico, conduce a una determinada concepción de la libertad. Podemos hablar entonces, como lo hace Isaiah Berlin, de la libertad negativa moderna, de la libertad como el derecho a excluir la injerencia de otro sobre mi persona, mis elecciones y mis propiedades (Crétois 2023, 30-31).*⁴⁵

La libertad individual y la propiedad privada absoluta son, como mostramos con la cita, isomórficas. Por otra parte, la visión que el liberalismo elabora de ambas, como esencialmente *no sociales* o que hay que defender frente a la sociedad política o la intromisión permanente de los demás, nos señala un camino natural hacia la adopción del atomismo. El individuo característicamente liberal es propietario de sí mismo y de los recursos necesarios para su prosperidad y la preservación de su libertad, lo que significa apartarse lo más posible de la relación con otros, cuyo contacto restará circunscrito al mercado y al contrato social. La institucionalidad que regulará la sociedad tendrá como fin casi exclusivo que se proteja la propiedad privada y que se cumplan los contratos mercantiles, como epítomes de la libertad individual. Cualquier otra función implicaría subordinar la libertad negativa individual a otros fines ajenos a los genuinos, los subjetivos.⁴⁶

⁴⁴ La propiedad privada liberal (o *propietarista*) tiene la misma estructura asocial que la libertad individual, puesto que no se encuentra limitada más que por el derecho a la propiedad de otro.

⁴⁵ Discrepamos de Crétois especialmente por lo que concierne a considerar que esa definición del sujeto jurídico y de la libertad sean el núcleo de la modernidad político-legal. Hay otras perspectivas normativas sobre el sujeto y la libertad que son igualmente modernas o, incluso, más auténticamente modernas porque beben directamente de los grandes filósofos morales y políticos de este tiempo, como el mencionado Locke, pero también Kant, Smith y otros autores republicanos. En todo caso, es el revisionismo liberal el que ha establecido que la autonomía quiere decir libertad negativa y sujeto de derecho significa eminentemente autopropiedad y ha *liberalizado* la modernidad política. Cuando tratemos de la existencia de *otro* individualismo moderno, entenderemos mejor qué significan nuestras críticas.

⁴⁶ El liberalismo decimonónico construyó las bases de su sistema intentando sustraer la libertad negativa y la propiedad de la autoridad estatal. Así, el Estado es fruto del contrato entre individuos libres con derechos naturales atomizados, presociales e, incluso, antisociales. La apropiación original se produjo antes de la aparición del Estado, explican las fábulas liberales, por cuanto la propiedad liberal es anterior a este y, en este sentido, como derecho natural, inasequible a su autoridad. Por consiguiente, el Estado se ve subordinado a proteger algo que

Por motivos obvios, el paleoliberalismo favoreció el giro privado de la vida social –cosa que el capitalismo ya promovía por su parte-, de manera que la política debía reservarse a unos pocos representantes de los intereses de la ciudadanía activa (los propietarios). Aquí comparece otra de las ventajas de la noción negativa de la libertad, pensada más bien para conjugarse con la isonomía prometida a las clases populares: un ciudadano que no tiene reconocidos derechos políticos no es por ello menos libre que los que sí los poseen plenamente, porque la facultad de autogobierno colectivo no es consubstancial a la noción de libertad (puramente negativa). Por este motivo, prevaleció una libertad que Hobbes concibió como compatible con la monarquía absoluta.⁴⁷

Este primer liberalismo asume económicamente posiciones fisiócratas, que defienden el *laissez faire, laissez passer*, aunque esta opinión se verá modulada una vez despegue el capitalismo industrial y el comercio internacional de mercancías a gran escala y empiece a notarse la presión competitiva del capital extranjero, derivando en ocasiones hacia el proteccionismo o la apertura a la fuerza de nuevos mercados. La defensa de los mercados libres es herencia de la tesis dieciochesca del *doux commerce*, según la cual el comercio hace que los conflictos políticos se suavicen, disminuyan las guerras y la gente se civilice, asumiendo actitudes más concentradas en los intereses que en las pasiones (Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*).

Una civilización mercantil es, por consiguiente, una sociedad mucho más amable y armoniosa que la preindustrial y mercantilista del Antiguo Régimen. Ahora bien, la mayor parte de estas creencias se asumían sin admitir muchas de las reflexiones institucionales de los primeros economistas políticos, como Adam Smith, sobre la sociedad mercantil y la existencia de mercados constituidos políticamente como *libres* o *competitivos*. Había un *institucionalismo republicano* de fondo que creaba problemas de coherencia doctrinal con otras asunciones liberales, más ainstitucionales, acerca de la libertad, la política y la propiedad privada. En ese sentido, el liberalismo exigía un tipo de marco más empirista-naturalista y menos institucional-histórico para su ideal de sociedad mercantil. El utilitarismo benthaminiano le proporcionará la alternativa que iba buscando.

1.2.1.2. Libertad, igualdad, propiedad y... ¡Bentham!

existe antes que él mismo, que tiene una naturaleza prelegal y presocial (*natural*, se afirma), por lo que no cabe regulación posible, solo preservación tal y como está dado por naturaleza.

⁴⁷ Las corrientes sociales del liberalismo surgen cuando se pretende realizar la promesa de la libertad, esto es, cuando se quiere asegurar una libertad real, disfrutable, para todos. Estas corrientes abandonan la definición negativa de la libertad, puesto que, como se ha dicho, es perfectamente compatible con la ausencia de medios materiales para disfrutarla. Este viraje entre un viejo liberalismo y un nuevo liberalismo (y un nuevo individualismo, como dice Dewey) tiene lugar cuando ciertas corrientes liberales observan la devastación que produce el capitalismo en amplias capas de la población. Desviándose del liberalismo clásico, también *traiciona* algunos de sus supuestos básicos, relativos a la propiedad privada y el rol a jugar por la democracia. En esto se aproximará al socialismo reformista y contribuirá a construir la base intelectual de la socialdemocracia de postguerra. Curiosamente, algunos de sus representantes de entreguerras se llamarán a sí mismos *nuevos liberales* o *neoliberales*, como lo harán reactivamente los liberales conservadores que odian que el Estado ejerza funciones controladoras de redistribución, bienestar social y empiece a legislar sobre derecho social y laboral.

Para deshacerse del institucionalismo republicano y de sus consecuencias indeseadas ontológico-antropológicas y normativas, el liberalismo clásico encontró acomodo en el utilitarismo de inicios del siglo XIX. Bentham había adoptado muchos elementos que se encontraban en la filosofía británica precedente, especialmente en la de Hobbes: atomismo social, egoísmo racional y conducta impulsada por el interés en un marco protoutilitarista y empirista. Desechó elementos metafísicos, como la doctrina del derecho natural profesada por el autor absolutista inglés, en nombre de un sano naturalismo (consideraba los derechos morales un *nonsense* y la idea de derechos naturales como un *nonsense in stilts*).

El utilitarismo de Bentham proporcionó un modelo de mercado *ainstitucional* al liberalismo, un arquetipo de coordinación social sin sociabilidad, o con un contacto social voluntario y débil, sin presión ni densidad social. El liberalismo clásico halló en él un fondo ontológico y antropológico donde anclar sus tesis sobre el gobierno, el estado, la primacía de la libertad negativa, la representación política o la visión de lo humano movido por puros intereses egoístas. El utilitarismo facilita argüir la tesis protoliberal mandevilliana de que “los vicios privados hacen la virtud pública”, esto es, la existencia de una *mano invisible* en el mercado que armoniza descentralizadamente los intereses individuales produciendo bienestar social agregado cuando todos satisfacen su objeto de deseo. Ese equilibrio armónico se lograría sin intervención institucional y se malograría cuando una agencia estatal quisiese dictar los resultados de una distribución satisfactoria. El mercado, entonces, deviene en el reino de la libertad individual compatible con el bienestar general, siempre que los agentes se preocupen solo de sus intereses y no establezcan vínculos sociales con los demás (deben comportarse como si no los tuviesen, como seres *asociales* o meros *átomos*).

Así, el liberalismo puede enfrentarse a las filosofías ilustradas que sostenían que las instituciones debían procurar por la libertad y la felicidad del pueblo y que esos eran los fines que legitimaban el gobierno. El liberalismo clásico siempre podía responder que era mejor que el Estado no interviniese, puesto que la libertad preexistía a su interferencia y esta última podía corromperla, y que la felicidad pública no era más que el resultado de dejar que los individuos velasen ellos mismos por sus intereses y su bienestar.

La asociación con el utilitarismo benthamita lleva al liberalismo a una radicalización de su, ya substancial, atomismo. Por otra parte, le proporciona una idea de la sociedad y la posibilidad de elaborar un marco normativo de carácter social sin tener que asumir ningún tipo de sociabilidad de fondo. Si el utilitarismo entiende lo social al modo de, fundamentalmente, una relación mercantil, el liberalismo podrá, a partir de ahora, construir la sociedad como un mercado también en el plano doctrinal, filosófico o ideológico.

La *sociedad de mercado* será el proyecto político del liberalismo que, utilizando el utillaje del utilitarismo, podrá combinar atomismo social (su persistente sociofobia) y las posibilidades de recibir los beneficios del trabajo coordinado, conjunto, como si los agentes estuviesen, de hecho, cooperando entre sí y enriqueciendo de este modo a la colectividad (pero sin ningún

tipo de espíritu prosocial). El liberalismo se las promete muy felices con una sociedad sin sociabilidad, atomizada, y todo ello gracias al poder de la mano invisible del mercado.

El liberalismo había heredado del republicanismo, pero también del absolutismo hobbesiano, el mecanismo del contrato social para configurar voluntariamente un orden socio-político justo, que cumpla determinados fines, y que se base en el consentimiento tácito. Pero el contrato social es incluso demasiado exigente para los principios negativistas de la libertad y para unos sujetos atomizados, insociables. En este sentido, el utilitarismo le ofrece una tabla de salvación, puesto que la sociedad no sería más que un orden espontáneo emergente de la interacción independiente de los individuos, cada uno con su propio afán. Aun así, el contractualismo forma parte del acervo del liberalismo, especialmente porque permite legitimar por consentimiento las instituciones y las reglas que las hacen funcionar. En efecto, cuando esta doctrina política debe acudir a las instituciones y a las normas sociales no le queda otra opción que usar el procedimiento del contrato social, aunque ello la coloque ante el riesgo de no saber qué grado de compromiso es esperable racionalmente para unos agentes insociables y fundamentalmente egoístas (incluso si el pacto favorece los intereses de todos más que su inexistencia o su fracaso).⁴⁸

El liberalismo clásico, y todas las corrientes que se inspiran en él o quieren revivificar su herencia, tiene un lazo muy fuerte con el atomismo. Una vez se produjo, bajo el influjo utilitarista, la revolución *marginalista* en economía, dejando atrás la pretérita economía-política (mucho más institucional), el liberalismo también marinó bien con el entorno ainstitucional e individualista metodológico de la corriente neoclásica a la que dio nacimiento. Por esta razón, el liberalismo neoliberal mantiene un vínculo estrecho con las formas teóricas de la económica neoclásica, puesto que constituyen dos componentes de un mismo proyecto ideológico para una sociedad de mercado. El atomismo asume así una naturaleza esencialmente *ontológica* (nos habla de los elementos constructivos de la realidad social), *antropológica* (sostiene que el ser humano no es fundamentalmente social) y, como consecuencia de esta combinación, *normativa* (debemos interactuar con los demás según patrones concentrados en nosotros mismos, egoístas, poco sociables o, directamente, sociofóbicos, puesto solo así el bienestar social –medido económicamente- será el óptimo):

El núcleo duro del utilitarismo es la idea, relativamente frecuente en el contexto filosófico de Bentham, de que todo acto humano debe ser juzgado según el placer o el sufrimiento que reporta, con el objeto de lograr la mayor felicidad para el mayor número. Bentham convirtió este lugar común en una fuente de transformaciones políticas radicales. Básicamente, la colectividad máximamente feliz es la que facilita a los individuos que la componen la realización coherente de aquellas actividades que cada uno considera más placenteras. No solo por un individualismo ético u ontológico, sino por una cuestión de eficacia: nadie, y en particular ningún gobernante, puede saber qué es lo que más satisfacción le reporta a cada individuo tan bien como los propios implicados. La búsqueda individual de la felicidad transmite al sistema social una información vital para que la felicidad total

⁴⁸ Esta es el problema del cumplimiento de lo acordado –la cooperación social- entre egoístas racionales, que nos conduce al dilema del prisionero y a la figura del *gorrón*, quien se aprovecha del esfuerzo cooperativo de los demás sin inmutarse. Muchos autores, como repasaremos en el capítulo siguiente, consideran que han encontrada la solución, pero tienden a proponerlos para escenarios sociales poco naturales. Es el caso, por ejemplo, de la filosofía de David Gauthier y su *moral por acuerdo*. Pero, no parece existir una solución económica para el comportamiento no económico, aquel estrictamente dirigido por reglas, como veremos.

sea la máxima posible. Las fuentes de la felicidad están atomizadas, no hay deliberación común sobre los objetivos más deseables (Rendueles 2013, 24).⁴⁹

La economía neoclásica, al decir de Rendueles, tomó inspiración en este aspecto del pensamiento de Bentham para proponer su sistema de asignación de precios en un mercado competitivo.⁵⁰ Los precios de equilibrio son la única información que necesitan los agentes en un mercado –compradores y vendedores- para saber dónde comprar y en qué cantidad producir. El mercado se convierte así en un mecanismo de agregación de información fragmentaria que de otro modo costaría mucho reunir y procesar centralizadamente. El autointerés por comprar barato y vender caro realiza el esfuerzo por nosotros, sin necesidad de un Superagente que planifique el funcionamiento de la producción y de la distribución. Este mecanismo es tan socialmente precioso, pero, a la vez, tan delicado, que cualquier interferencia externa podría hacer que funcionase mucho peor, impidiéndole exógenamente alcanzar el equilibrio. En este sentido, las instituciones solo perturban lo que ya opera felizmente de manera automática, de ahí la continua renuencia –más retórica que real- a que el Estado se inmiscuya en los mercados, más que para procurar ciertos bienes públicos que no cabe generar mercantilmente bajo el interés privado: la confianza de que los compromisos serán cumplidos –los contratos-, la seguridad jurídica proporcionada por una legislación facilitadora de los intercambios y de la obtención de beneficios, y la garantía de la protección de la propiedad privada.⁵¹

Las reflexiones previas nos revelan las razones internas a la doctrina liberal por las que la sociedad fue concebida, a partir de ese momento, como un gran mercado capaz de agregar cualquier preferencia o producir cualquier bien, independientemente de su carácter o naturaleza. La eficiencia del mercado permitía el aumento del bienestar general, la supuesta indiferencia o neutralidad de los procedimientos hacían que los resultados fueran justos por sí mismos (en cuanto eran óptimos), la igualdad formal de los agentes no concedía ningún estatus especial a ninguno de ellos, por lo que gozaban de igualdad de oportunidades, etc. Esto es, una sociedad mercantilizada es un entorno en el cual se ha desterrado cualquier conflicto político

⁴⁹Más adelante agrega (ídem, págs. 24-25): *Para Bentham, la maximización de la felicidad común es la clave de un vínculo social racional. Nos unimos solo por una cuestión de economía de escala: juntos podemos conseguir más felicidad total que por separado. Cualquier intervención colectiva dirigida a organizar la sociabilidad, incluido el altruismo cristiano, distorsiona y dificulta la búsqueda individual de satisfacción, que es el único motivo racional para unirnos. La fraternidad natural – la lealtad, el consenso, la reflexión en común, la dependencia personal... –destruye las bases racionales de la sociedad. Desde entonces, esta sociofobia es una idea central en las corrientes liberales.* Lo que sostiene Bentham es que el comportamiento social distorsiona el efecto de agregación de preferencias de los mercados, de manera que en ellos debemos conducirnos como si fuéramos seres solo interesados racionalmente en nosotros mismos, como átomos individuales que recelan de todo contacto con los demás.

⁵⁰ El sistema de precios de equilibrio fue pensado como un mecanismo de subasta por León Walras, el socialista suizo que fue el padre de la teoría del equilibrio general, que después será refinada por otros economistas durante el siglo XX, especialmente Debreu y Arrow.

⁵¹ Esa transparencia informativa que tiene lugar en el equilibrio, ese conocimiento de los precios que adquieren sin esfuerzo los agentes económicos (que no son omniscientes, como supone locamente la teoría convencional), es un producto del diseño institucional de los mercados y de la continua intervención de las autoridades en él, para que siga siendo un sistema de competencia lo más perfecto posible (para disolver monopolios u oligopolios). Todos los mercados están ya intervenidos por las instituciones públicas, puesto que son una creación de estas, que establecen jurídicamente las reglas que los regirán y, por ende, quién va a ganar en ellos y quién perderá. Todos los mercados son políticos, sin ninguna clase de duda, por lo que la economía solo oculta su naturaleza política, pero no es independiente de esta. El carácter ainstitucional del utilitarismo facilita la tarea de velado.

y dónde no se pierde el tiempo deliberando sobre lo que es mejor o peor socialmente: el propio mercado agrega las elecciones individuales para configurar una elección social que se obtiene sin regateo ni negociación. Así lo sostiene uno de los adalides del mercado libre, Milton Friedman:

Para un liberal (...) el ideal es que entre los individuos responsables haya unanimidad, conseguida a base de la discusión libre y exhaustiva. Desde este punto de vista, el mercado (...) permite la unanimidad sin conformidad; es entonces, un sistema de representación proporcional efectivo. Por otra parte, lo característico de la acción mediante canales expresamente políticos es que tiende a exigir o imponer una conformidad sustancial. Ni siquiera el uso de la representación proporcional en su forma expresamente política altera esta conclusión. El número de grupos separados que pueden estar realmente representados es muy limitado, enormemente limitado si lo comparamos con la representación proporcional del mercado (...). El uso de canales políticos, pese a ser inevitable, tiende a dificultar la cohesión social, que es esencial para una sociedad estable (...). Un uso amplio del mercado reduce la sobrecarga que sufre el entramado social, ya que en todas las actividades que abarca hace innecesaria la conformidad. Cuánto más amplio sea el número de actividades cubiertas por el mercado, menor será el número de cuestiones en las que se requieren decisiones expresamente políticas y, por tanto, en las que es necesario alcanzar un acuerdo. (Citado en Rendueles 2013, 25).

La afirmación de Friedman es enormemente ilustrativa de la substancia antipolítica del liberalismo, y en ella se nos revela de modo harto transparente el conjunto de prejuicios que este pensamiento arrastra contra la acción política y, por ende, contra cualquier actividad social que reclame contacto estrecho con los demás, acción común y deliberación. Las razones de este carácter antipolítico obedecen a que el liberalismo es demofóbico, procura que la virtud cívica de los ciudadanos permanezca en el nivel más bajo posible, para que no interfieran en las decisiones *estrictamente* económicas que se deben a los expertos.

La substitución de la política convencional por un mercado tiene esa eventualidad: en el segundo no se precisa un contacto prolongado con los demás ni reclama un especial compromiso con ningún tipo de bien común. Por eso, en el seno de las teorías de la elección racional y de la teoría económica del derecho, se ha pretendido diluir el comportamiento político, la democracia y la ley en los principios económicos, mercantiles, para demostrar, además, que no son actividades separadas de aquellas en que nos guía el interés propio. Todo nuestro comportamiento es estrictamente económico (explicable mediante instrumentos de la teoría neoclásica) y, *debe* permanecer así, solo de este modo la sociedad/mercado funcionará óptimamente.

Sin embargo, el texto de Friedman además sostiene que el mercado es mucho más eficiente en orden a la elección pública que la actividad política institucionalizada; entre otras cosas, porque los agentes en el mercado se *representan a sí mismos* y no necesitan mediadores, por lo que, *voilà*, el mercado sería más democrático que la más democrática institución representativa. Friedman, no obstante, nos escamotea muchas cosas que suceden en un mercado que le impiden ser una institución que substituya a la política democrática: i) los mercados tienen umbrales de acceso, no todo el mundo puede participar de ellos, entre otros los pobres; ii) cada uno de los individuos no vale *solo* por uno, sino que aquellos que atesoren más recursos tienen más poder para que el mercado transite por donde ellos desean y maximice sus intereses (por tanto, se encontrarían *sobrerrepresentados*); iii) solo las necesidades traducibles a mercancía son tenidas

en cuenta en el mercado, este no admite información a la que no pueda atribuir un precio; iv) el comportamiento económico es consecuencialista, por lo que tampoco hay lugar para conductas guiadas por normas, como las que existen en el foro político; v) en tanto que los mercados siguen reglas institucionalizadas, netamente políticas, que terminan por prejuzgar los resultados, no vemos por qué el procedimiento mercantil no pueda ser políticamente enjuiciable y debe considerarse *justo per se*; en este sentido, la economía no nos libraría de los conflictos sociales, sino que puede exacerbarlos.

El liberalismo, aliado con el marco utilitarista de la economía neoclásica, asume, a la postre, su antropología atomista, una comprensión unilateral de cuáles son los motores del comportamiento humano y que, en el plano ideológico-normativo, pretende que la gente se comporte del modo previsto bajo el pretexto del buen funcionamiento de los mercados y el aumento correspondiente del bienestar general. ¿Cuáles son esos supuestos conductuales?

La primacía de la racionalidad instrumental, la acción orientada a las consecuencias, por encima de cualquier otra motivación posible, con el añadido de que los agentes siempre buscan la maximización de sus objetivos (deseos o preferencias). Aunque hay lugar para el altruismo, en los modelos económico-conductuales de la elección racional este se puede tratar como un caso particular del comportamiento egoísta, si las preferencias se dirigen al bienestar de los demás en detrimento del propio. Los motivos últimos para actuar de manera altruista se reducen a los mismos que guían el comportamiento egoísta, el cálculo de aquello que va a producirnos más satisfacción o placer (hedonismo) (Rendueles 2013, 96).

Lo que ya no es subsumible en tales modelos de elección racional es la normatividad, que los agentes actúen siguiendo reglas o normas de carácter moral o social, porque esto implica un comportamiento no orientado por las consecuencias, que no busca maximizar un fin predeterminado (las normas no pertenecen a la esfera de la racionalidad instrumental) (Rendueles 2013, 97-98).⁵² La existencia de normas presupone que hay una *comunidad de juicio normativo* que evalúa nuestra acción, que la juzga como correcta si se ha acomodado a la prescripción vigente, o que la entiende como un actuar erróneo o fallido, si no se atiene a las reglas. Por consiguiente, la impersonalidad de las normas presupone que hay un tipo de vida

⁵² Esta dicotomía debe ser suavizada, sostiene Rendueles, porque los seres humanos no mantienen un comportamiento normativo y otro consecuencialista en dominios estancos, sino que combinan grados de uno u otro. De hecho, el comportamiento maximizador podría interpretarse como una conducta que viene prescrita por una regla, en este caso las que rigen el mercado competitivo. La propuesta es establecer un continuo, en el cual, en un extremos nos encontremos el comportamiento maximizador de los mercados y en el otro la deontología moral; nuestra conducta habitual se hallará en algún punto intermedio (dependiente del contexto, puesto que los agentes suelen adaptarse a la lógica que gobierna las distintas situaciones en las que se involucran, como si el comportamiento fuera una caja de herramientas entre las cuales escoger). Lo que hay que matizar es que los individuos pueden seguir instrumentalmente las normas, para, por ejemplo, no entrar en conflicto con otros, lo que se traduce en un compromiso condicionado a un determinado fin. Sin embargo, una estructura conductual paninstrumental no podría explicar jamás el surgimiento de las normas, ni tampoco el compromiso firme con ellas, lo que nos señala un límite claro para explicar toda acción de modo económico (esto es, aquí se presenta un obstáculo conceptual para cualquier teoría de la elección racional).

social, no atomizado, institucional, que se desarrolla más allá de las conductas centradas en uno mismo.⁵³

El compromiso atomista de la teoría económica neoclásica y, por ende, del liberalismo utilitarista que hace uso de su instrumental en el plano normativo, aboca a unos supuestos antropológicos, relativos a la identidad personal de los individuos, y de filosofía de la mente. Solo quisiéramos apuntar algunos de ellos, los que nos parecen de mayor importancia (y discutiremos en el capítulo siguiente): i) el comportamiento humano se describe/prescribe según el modelo del *homo oeconomicus* (racionalidad instrumental económica estricta y permanente, maximización de los objetivos previos a la interacción social –no modificables deliberativamente-, preferencias endógenas, asocialidad, egoísmo formal, no adaptabilidad a los contextos normativos, etc.); ii) sus rasgos individuales se concentran en la posesión de unas determinadas preferencias, cuya génesis no se explica sino que se asumen como dadas –de ahí que se conciben *endógenamente*-, que se quieren optimizar a toda costa, que no parecen adaptadas a ningún entorno socio-institucional particular;⁵⁴ iii) la constitución de la identidad es inexplicable y se asume que es inherente al individuo, esto es, que es así *ab initio et ante saecula* y monótonamente invariable (Domènech 1995); iv) el tipo de mente que habilita al agente para realizar cálculos de maximización es intrínsecamente asocial y ainstitucional, cuyas facultades surgen desde dentro (¿innatamente?), lo que nos conduce a cuestionar si un *homo oeconomicus* podría albergar realmente preferencias no monótonamente autointeresadas, altruistas.

Hay quien pueda aducir que se trata de un modelo de comportamiento, que el *homo oeconomicus* contiene un elevado grado de abstracción y que no recoge rasgos que se consideran irrelevantes para usarlos en el seno de una explicación teórica de ciencia económica. Sin embargo, cabría hacerles una serie de réplicas: i) si la ciencia económica pretende explicar el comportamiento de los agentes reales en determinados entornos de producción y distribución

⁵³ En este sentido, como nos recuerda Rendueles (2013, 96), el altruismo no puede ser el cimiento del comportamiento normativo, ya que es tan consecuencialista como el egoísmo. El problema es la racionalidad instrumental, no el objeto de nuestro deseo o preferencia.

⁵⁴ Cuando el *homo oeconomicus* actúa de forma independiente de los demás, su racionalidad se denomina *paramétrica*, porque lo único que tiene que hacer es encontrar los medios adecuados para optimizar sus preferencias. En contextos de interacción *social*, con otros agentes modelados según los mismos rasgos racional-económicos, nuestro personaje ya no puede maximizar paraméricamente, sino que debe ceñirse a algún tipo de estrategia que tenga en cuenta que hay otros agentes con metafinas idénticas. Este tipo de vínculos se formalizan mediante la denominada *teoría de juegos* –que no es ninguna teoría del comportamiento, sino un constructo matemático para cubrir esa clase de situaciones-. Sin embargo, la teoría tiene un resultado interesante, que nos muestra a las claras que si modelamos los agentes *económicamente* nos encontraremos con un cúmulo de paralogsismos y paradojas: la asociabilidad de los individuos les impide comprometerse a cumplir ninguna norma que les permita obtener mejores resultados que actuar siguiendo compulsivamente su *instinto* consecuencialista optimizador. Es lo que les salvaría de los resultados subóptimos que vienen descritos en el *dilema del prisionero*, en los cuales la estrategia seguida no es la que produce mejores resultados para los contendientes, pero no tienen la posibilidad de optar por la mejor (ya que, en nuestra interpretación, supondría actuar social y normativamente). Si bien, en sí misma, como formalismo, la teoría de juegos no es atomista (no es, en particular, nada, si no se hacen más supuestos de fondo y se interpretan las variables), cuando se asume una comprensión económica ligada al *homo oeconomicus*, nos muestra qué sucede si mantenemos persistentemente un tipo de racionalidad y una ontología/antropología atomistas sin excepción: es imposible representar el mundo social y el comportamiento humano real, porque este se corresponde al de un ser como el que Aristóteles denominó *zoón politikón*.

de bienes, entonces debe evaluar si el *homo oeconomicus* es un modelo descriptivo de lo que suelen hacer individuos no formalizados; ii) la economía neoclásica es *criptonormativista*, el agente económico no es la descripción idealizada de una conducta estándar aunque empírica, sino el modo en que *deberían* obrar los agentes para que los mercados alcancen el equilibrio competitivo y aumentar consiguientemente el bienestar general; iii) el denominado *imperialismo económico* traslada este modelo normativo más allá del ámbito de los mercados, reduciendo cualquier situación social a la lógica económica de los agentes maximizadores;⁵⁵ iv) la filosofía política liberal atomista se compromete con estos modelos de ontología social y antropología y los dota de una carga normativa, ya que no solo los toma como descripciones acerca de lo social y lo humano para tenerlas en cuenta en el momento de prescribir, sino que promueve esta autoconcepción de los agentes para la conversión de la sociedad en un mercado puro, asegurando que solo de este modo alcanzaremos una situación óptima para el bienestar de todos. Es decir, el liberalismo atomista opera como una ideología de mercantilización universal.

Cerramos así el círculo: unos agentes atomizados de esta naturaleza solo pueden sostener una institución –el mercado- que actúa de manera espontánea, sin reglas preestablecidas y centralizadas, traduciendo a precios la intensidad de las preferencias individuales y componiéndolas para dar lugar a una distribución lo más eficiente posible, teniendo en cuenta el poder relativo de cada uno de los individuos concurrentes. El mercado (ideal) deviene así en una institución *asocial* y *ainstitucional*, desregulada. Aunque debe atribuir, previamente, derechos de propiedad sobre las mercancías, de lo contrario, unos individuos de esta índole, jamás se avendrían a cooperar, aunque fuera de modo tan leve:

Para los economistas ortodoxos el mercado actúa como una especie de mente colmena que, por un lado, hace que resulte innecesario llegar a un acuerdo sobre las preferencias colectivas y, por otro, nos permite superar nuestras limitaciones relativas a averiguar el mejor modo de satisfacerlas. La reflexión pública es innecesaria. Las decisiones colectivas son un subproducto no buscado de la interacción social entre individuos que no se coordinan entre sí. Por medio de los precios cada individuo conoce aquello que necesita saber para organizar sus preferencias económicas, que están perfectamente claras (...). La ficción del subastador [debidamente a Walras, nota mía], intuitivamente extraña, apunta el hecho de que, en realidad, no existe ninguna razón para pensar que el cruce de decisiones maximizadoras individuales vaya a dar lugar a un estado de cosas deseable para la mayoría (...). Desde un punto de vista individual no podemos saber lo que queremos. Karl Polanyi afirmaba que en una sociedad de mercado nuestras preferencias están desestructuradas. Lo decía en el sentido de que no disponemos de un marco de normas que oriente nuestras prioridades (Rendueles 2013, 166).

Los apologetas de los mecanismos mercantiles para solventar cualquier problema distributivo, que es así como contemplan todas las situaciones sociales independientemente de su naturaleza intrínseca, suelen aducir en contra de la política (esto es, de las instituciones públicas, más o menos sensibles a la deliberación colectiva y con capacidad planificadora y legisladora) que es imposible manejar burocráticamente la cantidad ingente de información

⁵⁵ Dando lugar a *pseudoteorías* como el análisis económico del derecho –Posner, Calabresi-, la teoría económica de la democracia –Downs-, la teoría de la elección pública de la Escuela de Virginia –Buchanan, Tullock-, la teoría del capital social y del análisis económico del comportamiento –Becker-, y, en general, todas aquellas que extienden los modelos de elección racional a cualquier aspecto de la conducta humana, fundando una suerte de *scientia neoliberalis*.

relativa a las preferencias individuales y las decisiones de consumo concomitantes, dada la multitud de agentes, su heterogeneidad y la descentralización de sus acciones. Así que solo el mercado tiene capacidad *computacional* para hacerlo, siempre que no haya interferencias exógenas que rompan con esa virtud (intervenciones públicas), y se le deje actuar libremente. La respuesta que ofrece ese mecanismo sin centro es óptima y, por tanto, la más justa y adecuada posible, puesto que tiene en cuenta toda la información relevante, la de los deseos de los individuos y la intensidad con lo que desean algo (de hecho, no es así, porque no se tienen en cuenta las externalidades que produce la actividad de esos agentes, a menos que estén incorporadas a la información de sus deseos). Aparte de lo que hemos repetido de que las condiciones socio-normativas e institucionales de la génesis de las preferencias quedan *por afuera* de su marco y no hay forma de incorporarlas a las teorías microeconómicas. Es decir, como miembros de una *misma* sociedad articulada valorativamente y dotados de una *misma* naturaleza cognitiva y corporal, bien podría ser que las preferencias genéricas de los agentes no fueran tan disímiles, de manera que no resultase tan sumamente complejo dotarlas de unidad y que sirvieran para tomar decisiones públicas. Por otra parte, las preferencias no son ajenas a la deliberación colectiva y a ciertas restricciones sociales normativas, de modo que su presunta heterogeneidad todavía es menos plausible. En todo caso, estas razones promercantiles tienen más bien un halo antipolítico y sirven para defender la economización de los problemas sociales y la idea de que el mercado es la panacea para todo. Por otra parte, habría mucho que discutir sobre el carácter *no planificado* de una economía moderna, incluso si el Estado no interviene favoreciendo determinados resultados económicos, ya que las grandes corporaciones son entidades burocráticas que planifican intensamente y que utilizan su poder oligopólico para restringir las demandas de los consumidores, que se ven constreñidos a pedir aquello que ya les ofrece el mercado. En este sentido, las grandes empresas son instituciones privadas que disputan a los Estados democráticos la posibilidad de definir el bien público y que controlan férreamente las trayectorias de los mercados.

El atomismo obliga a asunciones que nos cercenan cualquier marco social que permitiera conocer al agente qué desea, cómo lo desea y cuánto lo desea. En última instancia, le impide saber quién quiere ser y, por ende, cuál es la estructura de preferencias acerca de preferencias que lo singulariza y lo conecta, a la vez, con su entorno socio-normativo. Un *homo oeconomicus* no desearía nada, ni tampoco alcanzaría a hacerse una idea de sí mismo, autoconsciente y reflexivamente, porque no puede remitirse a ninguna sociedad.

1.2.2. Las consecuencias de la utopía de la sociedad como mercado

Más allá de la teoría liberal, hay un liberalismo como programa histórico e ideología que ha dejado una honda impronta en la historia occidental de los últimos dos siglos, acompañando a y promoviendo el desarrollo del capitalismo industrial y postindustrial. Este liberalismo celebró la destrucción de los lazos tradicionales, comunitarios, de las sociedades precapitalistas y abogó por reconstruirlos como vínculos mercantiles, por la conversión de la sociedad industrial en un mercado generalizado, obligando a que gran parte de la supervivencia material de los ciudadanos circulase por los engranajes de ese sistema y convirtiendo cualquier bien social en una mercancía.

Esta es la tesis defendida por el historiador y antropólogo húngaro Karl Polanyi, que se refirió a esta mutación de dimensiones históricas como la *gran transformación*. La mercantilización de cualquier lazo intersubjetivo que tenga lugar en la sociedad es uno de los requerimientos para la prosperidad capitalista, que es un sistema que tiene el imperativo de crecer irreprimiblemente si no quiere hundirse: volverlo todo mercancía, explotar el trabajo humano para extraerle valor, reconstituir las instituciones sociales para que le sean ventajosas, desposeer a aquellos que no puedan resistirse a la apropiación privada de los recursos comunes, extenderse geográficamente en busca de nuevos mercados, sociedades no capitalistas o materias primas con los que mantenerlo en funcionamiento, etc.

Dado su dinamismo, como señalaron en su tiempo críticos como Marx, el capitalismo tiene necesidad de revolucionar continuamente los procesos productivos, las formas de trabajo, la tecnología, los vínculos sociales, las instituciones y las normas de las comunidades, la extracción y uso de recursos de la naturaleza, etc., arriesgando así la misma supervivencia de las sociedades capitalistas –puesto que irrumpe en el funcionamiento de sus mecanismos de estabilización social y en las condiciones materiales de su reproducción- y su propia existencia futura, por cuanto periódicamente cae como un castillo de naipes, sumido en una de sus crisis recurrentes. Al liberalismo, sin embargo, se le otorga el papel de proteger ese proceso de gradual mercantilización y hacer retroceder cualquier obstáculo político que limite aquello que puede circular libremente por el mercado. En ese sentido, el liberalismo clásico consiste en una apología retórica de la mercantilización universal o generalizada y su defensa del mercado se atiene siempre a la promoción de la libertad individual, la prosperidad y bienestar que crea para todos (pero no en el mismo grado) y al desarrollo progresivo del ingenio y el esfuerzo individuales que alienta.

La tesis polanyiana es que, en los últimos doscientos años, a contracorriente de lo que había sucedido en comunidades humanas precapitalistas, nos hemos embarcado en la implementación de un programa utópico, que no se ha detenido ni tan siquiera ante sus efectos catastróficos en el seno de las sociedades modernas. El liberalismo no sería más que el discurso ideológico legitimador que acompaña a esa magna obra de ingeniería social, consistente en insertar los mercados lo más profundamente posible en el funcionamiento de la sociedad, de suerte que los mecanismos que sostienen las agrupaciones humanas se hicieran vicarios del beneficio económico.

Aunque los mercados sean antiguos y el comercio una actividad secular en la civilización, lo que nos dice Polanyi es que la escala en que las sociedades han pasado a depender de lo mercantil no tiene parangón histórico y supone una ruptura antropológica y sociológica radical, que arriesga la pervivencia de las colectividades. Antaño, por los mercados no circulaban los bienes indispensables para la existencia social, solo los excedentes o los productos suntuarios para las élites, y existían reglas morales para la producción y la distribución de aquello de lo cual dependía la supervivencia colectiva e individual. Esta tendencia histórica se vio pervertida por la irrupción de un nuevo sistema productivo –el capitalismo- y por su configuración social aneja –la sociedad de mercado-, de la cual era su corazón y su cerebro, los resortes que debían

garantizar su continuidad temporal. Tanto los productos de primera necesidad, como los recursos naturales, el trabajo e, incluso, el propio dinero –la unidad de medida del valor– circulan por las vías del mercado (eso no sería ni remotamente posible sin unas instituciones estatales que hubieran constituido legalmente con los instrumentos del derecho público).

Polanyi señala que las sociedades capitalistas viven en una total confusión acerca de las bases de su propia existencia, y devienen frágiles porque se libran a los vaivenes de la economía en recursos que otras sociedades se habían cuidado mucho de mercantilizar:

Con la modernidad el mercado se convirtió por primera vez en una institución general que impregna la totalidad de la realidad social. La compraventa ha colonizado nuestros cuerpos y nuestras almas. Vendemos amplios pedazos de nuestra vida en el mercado laboral, obtenemos un techo bajo el que cobijarnos mediante sofisticados instrumentos financieros llamados hipotecas, el aire que respiramos cotiza en mercados de dióxido de carbono, los alimentos que comemos forman parte de complejas cadenas especulativas (...). En cambio, casi todas las sociedades tradicionales pusieron mucho cuidado en excluir del mercado algunos bienes y servicios esenciales, como la tierra, los productos de primera necesidad o el dinero. El comercio es un tipo de interacción competitiva en la que intentamos sacar ventaja de un oponente. “Vender caro, comprar barato” es la única norma de conducta incuestionable en el mercado. Las sociedades precapitalistas consideraron que era una locura condicionar su supervivencia material a la incertidumbre de la competencia (...). La gente siempre necesita comida, abrigo, cuidados y un lugar donde caerse muerta. ¿Es razonable someter esas necesidades estables al azar del mercado? ¿Es sensato sencillamente cerrar los ojos y desear con fuerza que el libre juego de la oferta y la demanda genere un resultado que satisfaga adecuadamente el sustento de la mayoría? Durante milenios, la respuesta fue unánime y categórica: ¡no! (Rendueles 2013, 21-22).⁵⁶

La idea nuclear de la sociedad de mercado (capitalista, diríamos nosotros) es que, por cuanto el ser humano está preso de múltiples necesidades, el mejor modo de satisfacerlas es mediante un sistema competitivo que se engrasa por incentivos de lucro. Este arreglo económico-institucional sería, según el liberalismo, el más eficiente y el que permite mayor bienestar público a gran distancia de cualquiera de sus alternativas. Presupone siempre que las exigencias de la vida y la avaricia se encontrarán en armonía y actuarán de consuno.⁵⁷ Este rasgo convierte

⁵⁶ El fragmento de Rendueles, de gran fuerza retórica, no supone que las sociedades tengan a su disposición varios modelos *universales* para subvenir a sus necesidades y producir lo que requiere la vida social y personal y que se dediquen a escoger el que se adapta mejor a sus parámetros morales o religiosos. Cualquier sistema económico se crea evolutivamente, de forma contingente, por tanteos y por intentos de sortear las dificultades y adaptarse mejor a las circunstancias que se cruzan en su trayectoria histórica. Sin embargo, la dinámica del capitalismo es una mutación cultural que pone en el centro de la vida el crecimiento económico perpetuo como fin inmediato al que deben subordinarse otros fines de mayor alcance y más perentorios. Sin embargo, la antropología económica comparada, la historia económica y la investigación psicobiológica evolutiva han descartado que ese afán de lucro sea una componente universal de la naturaleza humana; de hecho, se trata de una regla social que se adapta bien a un entorno socio-normativo que ha ido modificando *a su imagen y semejanza* a medida que se ha extendido por el mundo y ha sido adoptada por muchas sociedades. Solo en una sociedad ya capitalista y mercantilizada hasta el tuétano podría parecer lógico, y una excelente solución, jugarse la supervivencia de la especie a un mercado de emisiones de CO₂, para reducir así la cantidad que se emite anualmente a una atmósfera ya sobrecargada. Esto es, intentar obtener beneficio económico con el instrumento que debería asegurar la disminución de gases de efecto invernadero, que hacen aumentar la temperatura media de la Tierra y ponen a nuestra especie en el riesgo más serio de extinción de los últimos 100.000 años. En cambio, esto es asumido por muchos como algo perfectamente inteligente y sensato, lo que da medida de qué modo las relaciones capitalistas han colonizado nuestra mente en los últimos doscientos años.

⁵⁷ El historiador Mike Davis demuestra que las relaciones productivas capitalistas pueden convertir una catástrofe ambiental en un holocausto, impidiendo que los mecanismos tradicionales, contextualmente insertos en un entorno socio-cultural y ambiental determinado y que producen *resiliencia* social, puedan activarse para aminorar el peso

al capitalismo en un sistema fundado en única motivación humana, el egoísmo, a diferencia de las instituciones que han regido otros modos productivos, mucho más sensibles a la pluralidad de motivaciones que exhiben los seres humanos. Esto explicaría, por consiguiente, la fragilidad que caracteriza al capitalismo, sometido al desfallecimiento. Si este se recupera tarde o temprano es porque las instituciones políticas intentan reflotarlo y favorecen, mediante terapias muy duras que pagan los ciudadanos, que resucite y salga de su pozo depresivo (Rendueles 2013, 173).⁵⁸ Por esta razón, el capitalismo, frente a la visión cuasi natural y espontaneísta que nos presenta la filosofía económica del mercado libre, es un sistema fuertemente intervenido por razones connaturales a su propia dinámica.

El liberalismo construye un discurso legitimador para que su estructuración de las relaciones sociales nos parezca de sentido común, casi trivial, sensata, a la vez que su difusión facilita la implantación de su programa utópico. Por una parte, defiende que hay un espíritu *comercial* innato en la especie humana, que el *homo oeconomicus* es un universal antropológico. Por otra, convierte el mercado en un compendio de virtudes: i) satisface adecuadamente los fines de los agentes económicos disminuyendo los costes de transacción, como los de ponerse de acuerdo de manera explícita, por lo que hay coordinación sin necesidad de un contacto social excesivo (Schotter, Andrew: *La economía de libre mercado*, Barcelona, Ariel, 1987, pág. 17);⁵⁹ ii) estimula la racionalidad de los agentes, movidos solo por el autointerés o el egoísmo, pero satisface todas las necesidades sociales; iii) produce una *compensación* adecuada del par, en ocasiones conflictivo, *eficacia/equidad* sin tener que imponer criterios exógenos al propio mercado, esto es, dados por alguna clase de ética económica o social. Desde la neutralidad del Estado vindicada por el liberalismo, este no debe decantarse ni promover ninguna noción del bien público independiente de los bienes individuales; el propio mercado es un sistema agregativo que define por sí mismo un bien general que consiste en el bienestar de los agentes económicos (Schotter 1987, cap. 1).⁶⁰

de la catástrofe. Esto es lo que sucedió en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el fenómeno de El Niño esparció sequía por gran parte de África y Asia, dando lugar a un choque ambiental extremo. Sin embargo, las hambrunas que le siguieron aumentaron exponencialmente su magnitud a causa de que la producción de alimentos estaba ya globalizada, sometida a imperativos capitalistas, de manera que las necesidades sociales de esas zonas entraron en conflicto con las reglas competitivas y el afán de lucro del capitalismo decimonónico. El resultado fue millones y millones de muertes evitables si se hubieran suspendido las reglas habituales de los negocios. Ver Davis, Mike: *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*, Valencia, PUV, 2006.

⁵⁸ Las instituciones económicas antiguas eran más flexibles porque se adaptaban a distintas disposiciones humanas y, por ello, sostiene Rendueles, también más duraderas y estables. Sin embargo, el capitalismo muestra una rigidez monomotivacional que bloquea la expresión y el desarrollo de otras actitudes igualmente humanas.

⁵⁹ La sociabilidad es fuente de ineficiencia para el mercado, por lo que debe reducirse el mínimo posible para lograr que funcione como un mecanismo bien engrasado. En ese sentido, muchos teoremas económicos concernientes al mercado *prohíben* las comparaciones interpersonales de utilidad, esto es, la deliberación pública sobre las preferencias individuales, porque eso complica las cosas, al no actuar los agentes de modo atómico (independientes los unos de las preferencias de los otros).

⁶⁰ Aquello que sostiene el liberalismo mercantil es que no hay ninguna noción de lo justo independiente del resultado específico del mercado, cuando se han obedecido sus reglas (en este sentido, el resultado es correcto si se produce lo que se llama *óptimo de Pareto*, por tanto, también es justo), en contra de lo que opinan otras éticas más teleológicas, que asumen una distribución equitativa que puede o no darse siguiendo las reglas del mercado. Este se aviene con el procedimentalismo de las éticas modernas, frente al teleologismo de las antiguas, que creían poder definir un bien social e individual previo. Sin embargo, el procedimentalismo mercantil del liberalismo

Cabe indicar, no obstante, que la ideología apologética del libre mercado que los liberales han ido confeccionando a lo largo del tiempo presenta una fisura conceptual que replica la que ya hemos visto entre liberalismo contractualista y liberalismo que confía en la pura espontaneidad del mercado para resolver el problema de la normatividad (Schotter 1987, pág. 18):⁶¹ el primer liberalismo aporta un marco contractualista fundado en la herencia del derecho natural moderno -aunque adulterado en relación al revolucionario del ala radical demócrata del republicanismo- que consiste en suponer que los individuos están dotados de derechos inalienables, en especial el derecho a la vida, la libertad y (muy relevante) a la propiedad. Sin embargo, la definición puramente contractual del mercado no cumplía con suficiente potencia los objetivos pro mercantiles del liberalismo: el primero se podía entender como la realización de la libertad individual, incluso como la institución que favorecía por excelencia el desarrollo de las capacidades humanas primordiales, en pos de mejorar el bienestar personal y desplegar la industriosisidad intrínseca del ser humano. Pero no podía *demostrarse* que era superior a cualquier otro arreglo distributivo humano en términos de eficiencia o de mejora del bienestar general. Para ello era necesario incluir el utilitarismo en la filosofía moral y política del liberalismo clásico: solo así pudo vincularse a un modelo de mercado en que agentes atomizados producían el máximo bienestar cuando actuaban de la forma menos sociable posible (haciendo real, por consiguiente, la acción libre según los patrones de libertad negativa tan caros al liberalismo). Ahora bien, el utilitarismo, como ya vimos, no tiene ninguna concepción de los derechos individuales, y mucho menos absolutos o incondicionados, ni tampoco puede otorgar un papel relevante a la libertad (porque es una doctrina paninstrumentalista). Siendo así, el liberalismo postutilitarista, fundado sobre la revolución económica marginalista, mantiene una insalvable incoherencia en su núcleo (¿el resultado del proceso mercantil será el que respete más los derechos y las libertades de los individuos o no lo será? ¿Cómo se podrá reputar como justo, aunque sea el más eficiente -paretianamente óptimo- en relación a los derechos inalienables y naturales de que gozan los individuos?).

Sin embargo, una defensa puramente económica del mercado, como la que tiende a ofrecer la corriente marginalista, no es suficiente para legitimarlo, por cuanto se evidencia que no todo el mundo gana en él y que crea hondas desigualdades. Así, el liberalismo político busca una defensa de carácter ético, que conduzca a la consideración del orden mercantil como el único orden justo. La construcción de esta apología incluye, no puede ser de otro modo, a los derechos de propiedad y a la libertad negativa. Se procede, pues, a una justificación moral y política del mercado como una institución que merece la pena no solo por los resultados a que da lugar (la

clásico es tan radical que incluso una ética tan poco substancialista y tan procedimentalista como la de Rawls es considerada como una defensa de una noción ética del resultado -un bien social- independiente del proceso.

⁶¹ El neoliberal von Hayek distinguió entre un liberalismo contractualista y, por tanto, racionalista, que él execraba puesto que abría la puerta a la planificación y a la dirección centralizada de la economía (sería un liberalismo falso) y el de cariz utilitarista (liberalismo auténtico), que él defendía, que construía sus instituciones económico-políticas respetando la libertad humana, siguiendo procesos evolutivos a partir del comportamiento libre de los agentes (el *orden espontáneo*), considerados átomos sociales. Hay un intento de armonización en el pensamiento de Nozick, que asume el marco de derechos inviolables del liberalismo contractualista y la construcción espontánea de las instituciones por medios evolutivos, productos de la libertad humana, que presenta el liberalismo de Hayek.

satisfacción de los consumidores y la retribución de su mérito). Widerquist y McCall recuerdan que, en el marco liberal, el mercado se considera como la máxima realización de la libertad negativa y los derechos de propiedad:

La mayoría de propietarios presentan el argumento de la libertad negativa como su principal apoyo. Para algunos cualquier otro beneficio del mercado es simplemente una “afortunada casualidad” (...). Muchos propietarios argumentan que la libertad negativa debería tener una fuerte prioridad moral, de modo que, incluso si el capitalismo del bienestar -o algún otro sistema- pudiera asegurar mejor algún otro valor (como la igualdad, la fraternidad, el bienestar, la oportunidad u otra concepción de la libertad), la libertad negativa prevalecería y, por tanto, debemos mantener un capitalismo propietario (Widerquist y McCall 2023, 84-85).⁶²

La vindicación deontológica de la libertad negativa, y asociada a ella, el derecho a la propiedad privada, constituyen la argamasa de una posición que quiere limitar el intervencionismo redistributivo estatal en nombre del valor absoluto y superior de la libertad. Así, la sociedad política debe configurarse como un mercado, puesto que la relación entre libertad, propiedad y mercado no es accidental, sino substancial: sólo un sistema de ese tipo asegura la protección de la libertad individual mediante el respeto escrupuloso de los derechos de propiedad, lo que implica que el Estado se abstenga de cualquier intervención que interfiera en los intercambios que de forma libérrima los individuos hayan decidido (y de la distribución consiguiente, una vez terminado el juego). El mercado tiene la virtud de maximizar la libertad negativa, mucho más de lo que otros modelos de organización social de la producción y la distribución podrían hacerlo (especialmente, una economía centralizada o planificada desde arriba).

El argumento de la libertad negativa en la economía de mercado es el más común para el capitalismo propietario (es decir, una economía de mercado con derechos liberales de propiedad y poca o ninguna tributación, regulación o distribución) o para imponer límites éticos a la autoridad del gobierno para gravar, regular y redistribuir la propiedad dentro de una versión menos extrema de la economía de mercado (...). La libertad negativa consiste en la ausencia de interferencia (es decir, coerción) por parte de otros (...). El argumento de la libertad negativa defiende la economía de mercado y/o fuertes derechos de propiedad, basándose en la premisa de que promueva la libertad negativa más que cualquier otro sistema (Widerquist y McCall 2023, 83).

Al final, el liberalismo vincula internamente, por motivos éticos, la propiedad absoluta, el mercado como institución social fundamental y la libertad negativa, por cuanto esta última no florece mejor en ningún espacio social que aquel constituido según los dos primeros principios. La economía de mercado, con reconocimiento de fuertes derechos a la propiedad privada -indisponibles para la regulación estatal-, es la organización socio-institucional más consistente con el respeto a la libertad negativa de cada uno, la que optimiza su disfrute, independientemente de la hipotética creación de prosperidad para todos. La razón es harto simple: como veíamos el mercado reduce casi al mínimo la interacción con los demás, sin que, por ello, la cooperación social necesaria se resienta (nadie está obligado a hacerlo, solo persiguen sus fines particulares). Ese *grado cero* de sociabilidad no le queda otra que hacer

⁶² El *propietarismo* equivale al liberalismo de la propiedad individual absoluta, es decir, una posición de *carácter libertario*. El *capitalismo del bienestar* se refiere al tipo de sociedad de mercado con fuerte intervención estatal, keynesiana, capaz de asegurar una redistribución más igualitaria de los recursos que la que brinda espontáneamente el mercado.

aumentar la libertad negativa, puesto que esta última es esencialmente asocial u opuesta a los contactos no voluntarios e intensos que implica la existencia en sociedad. El mercado supone coordinación sin coacción, sin instituciones reguladoras, si hacemos caso a la mitología liberal, por lo que es el reino absoluto de la libertad negativa (de hecho, el segundo mejor resultado si exceptuamos la casi imposible vida de eremita aislado).⁶³

Ninguna de las virtudes del libre mercado aducidas por los liberales es verdadera y se cumple para los mercados realmente existentes.⁶⁴ De hecho, los mercados libres son utópicos porque no existen ni han existido jamás (ni podrán existir en el capitalismo). Los descalabros y calamidades continuos que conlleva intentar una vez y otra mantener con vida esta utopía, no han hecho que pierda fuerza entre sus defensores.

El capitalismo realmente existente se sostiene gracias a la intervención permanente de los Estado u otras instituciones públicas *paraestatales*, como la Comisión Europea, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el G-7 y los bancos centrales de los países que constituyen el núcleo del capitalismo mundial. Entre otras cosas porque la globalización del capital, que tan útil ha sido para rebajar el precio del factor trabajo, fragiliza enormemente a la economía global. Los Estados, por otra parte, proporcionan los bienes públicos del capital que los mercados están incapacitados para crear por sí mismos y los protegen de sus propios excesos especulativos, cuando la columna de deuda se vuelve insoportable y se desemboca en una crisis financiera.

Evidentemente, ninguna de estas acciones e intervenciones del Estado entre en la nómina de prácticas permisibles según los discursos neoliberales, pero como sostiene Rendueles *el capitalismo histórico no ha sucumbido nunca a la tentación de la coherencia* (Rendueles 2013, pág. 22). Esta inestabilidad de raíz, estructural, tiene que ver con el tipo de organización social que el capitalismo impone: *El utopismo es la esencia de la visión del mundo de esa gente de*

⁶³ Widerquist y McCall (2023) presentan ese vínculo entre sociedad de mercado y libertad negativa no como un *a priori* conceptual, sino como una hipótesis susceptible de ser verificada empíricamente. Así demuestran en su libro que las sociedades de cazadores-recolectores con bienes comunes era un contexto socio-económico y político más favorable para el disfrute de la libertad negativa (mucho mejor que las sociedades de mercado actuales).

⁶⁴ La defensa habitual de los apologetas neoliberales de la mercantilización absoluta suele incidir en que los errores o las ineficiencias del mercado se deben a que estos no son suficientemente competitivos, puesto que hay en ellos oligopolios o monopolios, o porque el Estado interviene continuamente en ellos. Sin embargo, cabe demostrar que la competitividad misma crearía los oligopolios o los monopolios incluso si el punto de partida fuera el mercado perfecto imaginado por los economistas neoclásicos: una mejora en la productividad marginal de un agente económico podría hacerlo dominante en el mercado, por ejemplo. Entonces, ¿cuál es la mejor solución? ¿se respetan escrupulosamente los derechos de propiedad o bien hacemos que el Estado destruya ese monopolio obligando a extender la mejora productiva entre todos los agentes económicos? ¿Aumenta eso el bienestar general o no lo hace? ¿Respeto la libre iniciativa de los agentes, lo que haría a los mercados capitalistas tan dinámicos y productivos, o bien promueve la equidad competitiva a costa de que surjan innovaciones? Sin salirnos del formalismo de la teoría neoclásica, los mercados perfectamente competitivos se encuentran con problemas irresolubles: i) la existencia de un equilibrio no implica que dinámicamente el mercado tienda por sí mismo hacia ese punto óptimo; ii) la racionalidad económica es ciega, en ocasiones, para alcanzar un resultado óptimo de Pareto, como muestra a las claras el dilema del prisionero; iii) el problema de la información asimétrica; iv) las externalidades no interiorizables por el propio mercado (que suponen que el mercado no logra, actuando óptimamente, que eso equivalga a un óptimo social); v) la producción de los bienes públicos y la figura del *free rider* (Schotter 1987, cap. 4). Todos estos asuntos se contabilizan entre los *fallos del mercado* y todavía no hemos trascendido los mercados de *papel*.

orden, sensata y razonable, que se dedica a sus negocios y no quiere líos (...). Sus ideas resultan grises y poco emocionantes sencillamente porque su explosivo programa nihilista ha muerto de éxito (Rendueles 2013, 23).

Tanto Marx en su momento, como después Polanyi, señalaron que el capitalismo y la sociedad de mercado –la utopía a la que nos hemos referido- triunfaron porque convirtieron la supervivencia de la mayor parte de la sociedad, específicamente las clases populares proletarias, en algo que dependía del mercado de trabajo (ya que cegaron las fuentes independientes de supervivencia que las personas de menor extracción social todavía conservaban en las comunidades del Antiguo Régimen). La desposesión de sus propios medios de vida, aunque fueran precarios, les obligó a introducirse en esa institución. En ese sentido, para la sociedad industrial moderna, así como sus herederas postindustriales, el mercado se convirtió *en obligatorio*. Pero ello no se consiguió solo por mera evolución social a través de determinados cambios productivos y económicos, sino que se impuso también por la fuerza, no solo de las circunstancias, sino por la coacción que ejercieron las autoridades sobre la población: los desposeídos fueron obligados a proletarizarse y buscarse un sustento bajo la amenaza del hambre, la prisión, las casas de pobres, el trabajo obligatorio u otras formas de disciplinamiento.⁶⁵ Mientras tanto, los liberales construían una ideología que enfatizaba el valor de la libertad y del bienestar que reportaban los mercados, trocando el significado de *necesidad en autonomía* como el filósofo absolutista Hobbes ya hizo en su época. Con el paso del tiempo, las transformaciones operadas a grandes escalas sociales, la modificación profunda del funcionamiento y del sentido de las instituciones y los discursos que acompañan al capitalismo como sistema social terminaron por convertir al mercado generalizado en esencialmente algo de sentido común, que impide que pensemos en alternativas más humanamente aceptables, que nos harían más felices o más libres. A eso ha contribuido, en especial, la ideología atomista, por la que hemos dejado de creer la acción colectiva transformadora de la realidad social. En este sentido, el liberalismo nos ha convencido de que no hay *sociedad*, sino solo un agregado de individuos,⁶⁶ y que, por otra parte, estamos solos y no hay alternativa al capitalismo (el célebre lema *TINA* de Thatcher).

Más allá de la ideología liberal y sus efectos cognitivos, el mercado se nos aparece como una institución descentralizada, donde no hay una instancia dominante, de manera que se nos vuelve difícil culpar o responsabilizar a alguien de sus malos resultados. En este sentido, solo cabe culparse a uno mismo por sus elecciones o, en todo caso, a un cúmulo incontrolable de circunstancias (o a la intervención del Estado). Por otra parte, el modelo socialista de planificación central burocrática -la supuesta alternativa- borra peor la huella humana de la

⁶⁵ Un ejemplo de este proceso de ataque a las formas de vida independiente de la población campesina no propietaria se puede encontrar en Thompson, E. P.: *El origen de la ley negra*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 2010.

⁶⁶ Sadin (2022), 83: *Era como si la afirmación de Margaret Thatcher (...) según la cual no hay tal cosa llamada sociedad (“There is no such thing as society”) se hiciera carne, haciendo retroceder simbólicamente el orden colectivo en beneficio de una primacía de las individualidades*. Según la difunta *premier* británica, no había sociedad, sino solo individuos y sus familias (en este sentido, la dimensión de sociabilidad queda restringida a algo tan jerárquico o patriarcal como la *familia* en que piensa Thatcher, dejando, por lo demás, a los individuos a la intemperie por incomparecencia del Estado).

incompetencia y el error, puesto que se puede responsabilizar a los gobiernos y a sus funcionarios por sus efectos perniciosos o ineficiencias. En este sentido, es una institución de la que se sospecha que ejerce una dominación claramente determinable sobre los ciudadanos porque, como mínimo, tiene un perfil más identificable y parece que cabe singularizar a sus responsables. Esa es la ventaja de la que se ha aprovechado el capitalismo a lo largo del siglo XX, pues el capitalismo es *opaco* funcionalmente, aunque se quiera completamente *transparente*, sin embargo, cada vez conocemos más su vinculación con los desastres humanos, económicos, sociales y ambientales que *realmente* produce.

1.3. No hay individuo sin comunidad: la crítica comunitarista al atomismo liberal

En los Estados Unidos, entre finales de los años 60 y durante los 70, emergió una crítica de cariz conservador hacia el liberalismo, al que se acusaba de promover una especie de liberalidad que conducía al atomismo y, tras él, a la anomía. Esto habría coadyuvado al decaimiento de las tradiciones americanas, a la pérdida de la autoridad social por parte de las instituciones más relevantes del país (la familia, las iglesias, la policía, el ejército, el gobierno, las universidades, la comunidad, el patriotismo, etc.) y, en última instancia, había desplazado el consenso nacional hacia la división y la polarización, en una época de Guerra Fría y lucha contra el comunismo soviético. Finalmente, la continuación por esta senda de falta de cohesión social, conduciría irremisiblemente a la decadencia americana (así lo sostenían los neoconservadores como Bell, Etzioni, Kristol, Bellah, Huntington, etc.). Este comunitarismo conservador, de carácter ideológico-político y de tintes más sociológicos, se lanzó a buscar enemigos de la nación entre aquellos que rechazaban la identidad WASP americana hegemónica: las minorías étnicas, el movimiento de los derechos civiles, los contrarios a la guerra del Vietnam, los intelectuales liberales, los socialistas, el feminismo, los primeros movimientos de defensa de los derechos de los homosexuales, los hippies y los participantes en la contracultura, etc. Sin embargo, por formar parte íntegra de la cultura americana, el capitalismo y la libre empresa quedaron impunes de favorecer la destrucción de los lazos sociales. Lo que estos académicos y publicistas conservadores observaron, aparte del surgimiento de un movimiento social contrahegemónico, fueron las consecuencias de los primeros indicios de crisis capitalista tras los Treinta Gloriosos: las condiciones sociales comenzaban a empeorar en una nación que nunca tuvo un Estado del bienestar propiamente dicho. Se requería, por consiguiente, un repliegue conservador y tradicionalista para hacer frente a la rebelión social que se avecinaba, que podría poner en peligro el capitalismo norteamericano.

A este comunitarismo sociológico conservador le siguió otro en la década siguiente, de carácter filosófico, que se activó mediante la crítica al atomismo liberal que observaron en la obra seminal de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, un liberal igualitarista, pero también, en menor medida, en el trabajo de Nozick, un pensador libertario radical. El ambiente intelectual ya era propicio para este tipo de ejercicio crítico de la primera oleada de comunitarismo, por lo que no era muy difícil utilizar la brocha gorda conceptual para encajar en un mismo atomismo liberal a dos autores ideológicamente distantes, metodológicamente disímiles (Rawls no era,

strictu sensu, un individualista metodológico como sí lo era Nozick) y cuyos compromisos normativos con la libertad individual apuntaban a resultados sociales opuestos.

La idea rectora de la crítica comunitarista es que el liberalismo, *grosso modo*, defiende la existencia de un *yo desvinculado*, asocial, previo a cualquier clase de entorno comunitario y cuyas preferencias personales y horizontes valorativos se habrían engendrado abstrayéndose de cualquier moralidad socialmente encarnada. En este sentido, sus preferencias son anteriores a la sociedad que, por otra parte, es el producto de un contrato entre iguales por razones que obedecen al autointerés de preservar la libertad individual y beneficiarse de la cooperación social. La sociedad es eminentemente artificial, supeditada a los fines del individuo, y las instituciones se modelan y legitiman según los principios contractualistas.

De todos estos autores comunitaristas, el que presenta una crítica más filosóficamente autorizada es el canadiense Charles Taylor, a quien seguiremos en su definición de *atomismo liberal* y su crítica a este rasgo del pensamiento político moderno. Sin embargo, no haremos lo mismo con las consecuencias normativas que extrae de la constitución social de la identidad individual, ni en la primacía que otorga a lo comunitario sobre los derechos individuales. Por otra parte, su noción de *comunidad* es tan ainstitucional y tan poco articulada, tan homogénea y consensualista, que incurre en errores similares a los del liberalismo: las instituciones y las condiciones socio-normativas y materiales de la individualidad, y de la esfera de sus derechos y libertades, no juegan papel alguno.

El comunitarismo de Taylor, aunque no radicalmente conservador, puesto que celebra algunos de los logros individualistas de la Ilustración y el Romanticismo, pertenece más bien al ala *derecha* del pensamiento procunitario. No muy alejados de sus parámetros conceptuales y normativos, Gerald A. Cohen y David Miller defenderán el trasfondo normativo comunitarista del socialismo frente a la tradición del socialismo democrático, que enfatiza el valor de la libertad individual y las condiciones socio-institucionales de su disfrute universalizado. Esta defensa consagra la existencia de un ala *izquierda* de lo que continúa siendo una corriente intelectual conservadora. La crítica incidirá en la incongruencia de tomar la concepción ainstitucional de comunidad del comunitarismo y haber aceptado, a la vez, la noción de individuo que subyace al atomismo liberal, sin valorar los elementos individualistas que ya pertenecen con justicia al acervo del socialismo. El comunitarismo, tanto de *derechas* como de *izquierdas*, posee, a nuestro parecer, una concepción inadecuada del individuo, concediéndoselo por entero al atomismo liberal, porque no ha leído convenientemente los modelos de individualidad alternativos surgidos en el pensamiento político de la modernidad (otro rasgo de la filosofía política comunitarista compartido con el liberalismo académico es la ahistoricidad teórica). Defenderemos que el *comunitarismo socialista* no es un programa normativo atractivo ni útil para revivificar los ideales socialistas.

1.3.1. La crítica de Taylor al “atomismo” y la vindicación del valor de la comunidad

Tomaremos en consideración los argumentos que el filósofo canadiense expone en su artículo “Atomismo”,⁶⁷ críticos con tipo de ultraindividualismo que, según él, no tiene en cuenta la raíz social de la individualidad y que caracterizaría tanto al liberalismo como a la tradición filosófico-política moderna. En el pensamiento contractualista moderno, pero también en sus continuadores actuales (Nozick, Rawls), Taylor encuentra la presencia de una concepción *atomista* del agente, que define del modo siguiente:

*El término “atomismo” se utiliza para caracterizar de forma general las doctrinas de la teoría del contrato social que hicieron aparición en el siglo XVII, como también algunas doctrinas derivadas que, aunque no hayan usado la noción de contrato social, heredaron la visión de una sociedad formada por individuos que realizan fines que son, ante todo, individuales. En este sentido, ciertas manifestaciones del utilitarismo son doctrinas derivadas. Asimismo, esta palabra sirve para designar algunas doctrinas contemporáneas que evocan nuevamente la teoría del contrato social, o que procuran defender en algún sentido la prioridad del individuo y de sus derechos por encima de la sociedad, o que ofrecen una visión puramente instrumental de la sociedad (Taylor 1995, 133).*⁶⁸

Taylor sostiene que el *atomismo* equivale a la primacía de los derechos individuales por encima de los deberes sociales dirigidos hacia la comunidad de la cual se forma parte: el reconocimiento de los derechos individuales en las concepciones atomistas de la sociedad, para Taylor, no implica una recíproca valoración de la pertenencia comunitaria, de las obligaciones en relación a esta comunidad o cualquier otra forma de deber. Se poseen los derechos incondicionalmente.

Las teorías que afirman la primacía de los derechos son aquellas que tienen como principio fundamental, o como uno de los más fundamentales, la atribución a los individuos de ciertos derechos, y que, simultáneamente, niegan este status al principio de pertenencia o de obligación, es decir, a un principio que afirme nuestra obligación como personas de pertenecer a la sociedad, o a una sociedad de tipo determinado, y de sustentarla, o de obedecer a la autoridad o a un determinado tipo de autoridad. Dicho de otro modo, las teorías de la primacía de los derechos acogen un principio que atribuye a las personas derechos vinculados de manera incondicional: es decir, vinculadas a las personas como tales. Pero no admiten como igualmente incondicional un principio de pertenencia u obligación, sino que consideran que nuestra obligación de pertenecer a una sociedad o de sustentarla, de obedecer a la autoridad, como derivada: obligación condicionada mediante nuestro consenso o porque nos resulta ventajoso. La obligación de pertenecer deriva, bajo ciertas condiciones, del principio más fundamental que atribuye a los derechos (Taylor 1995, 133-134).

El concepto de *atomismo* de Taylor, aunque esté vinculado con el nuestro, es más amplio y más inespecífico: i) en nuestro sentido, la primacía de los derechos no es necesariamente una condición necesaria ni suficiente para el atomismo, puesto que el utilitarismo descrea de los derechos individuales incondicionales, pero es estructuralmente atomista en la presentación

⁶⁷ Taylor (1995).

⁶⁸ El original consultado está en catalán, la traducción es nuestra. La idea de que el contractualismo es atomista no está muy clara, puesto que, como pensamos justificar más adelante, concepciones republicanas son simultáneamente contractualistas, pero no piensan que la sociedad sea un artificio ni que la individualidad esté preconstituída *ab initio et ante saecula*, antes del contacto social. Esta confusión se debe a una lectura liberal apresurada de la filosofía política moderna, que no distingue entre el contractualismo hobbesiano y el lockeano y que hace liberales a ambos autores, lo cual peca de anacronismo histórico.

benthamita;⁶⁹ ii) la primacía de los derechos no es suficiente para ser atomista –como veremos que también terminará sosteniendo Taylor-, porque se puede afirmar la prioridad de estos sin desatender sus fundamentos sociales, institucionales o materiales y derivar de ello, de la necesaria vinculación entre unos y los otros, que existen obligaciones relativas a las estructuras que garantizan los derechos individuales (como hacen los republicanos o los socialistas); iii) Taylor apunta a que los derechos tienen un sentido absoluto, mientras que las obligaciones derivadas de su disfrute parecen depender del consentimiento o de la voluntad individuales, de un esquema de legitimación contractual (como si se supusiese que hay derechos previos a su institucionalización o anteriores a la comunidad y que la sociedad es un simple instrumento para su preservación colectiva).

Ciertamente el atomismo produce esa disociación, por cuanto tiene una noción precaria de los derechos individuales, al desligarlos de cualquier institucionalidad –los derechos se atribuyen a los individuos como una suerte de propiedad natural o empírica que los acompaña siempre (los *derechos naturales*) -y, por ende, no concibe ninguna obligación que no nazca de la libre voluntad individual. Taylor señalará esa incongruencia y correctamente la atribuirá al atomismo ontológico y normativo, y a sus consecuencias en términos de prescriptividad, pero el lazo entre contractualismo y atomismo liberal (que es el contrincante al cual se enfrenta el canadiense) no es tan firme como cree.

Taylor asegura que cualquiera que hoy pretenda dudar de la tesis atomista de la primacía de los derechos individuales se encontrará con un muro de incompreensión, puesto que la modernidad ha inoculado dicho supuesto normativo en el sentido común de la época. Goza, por tanto, del rango de indiscutible *prima facie*. Si el atomismo es tan básico en nuestra autoconcepción como sostiene Taylor, no lo ha sido siempre ni lo es en cualquier entorno cultural, sus muchas de sus consecuencias normativas y conceptuales, como la misma superioridad de los derechos subjetivos, heredan el mismo estatus incontrovertible: *El atomismo representa una tesis sobre la naturaleza y la condición humanas que, entre otras cosas, plausibiliza una doctrina sobre la primacía de los derechos* (Taylor 1995, 134-135). ¿Cuál es la concepción de la naturaleza humana que se sigue del atomismo, aun cuando muchos de los partidarios de la supremacía de los derechos pretenden desligarla de cualquier elección antropológica y la tratan como un mero principio ético-político? La idea es que el ser humano no precisa de la sociedad para desarrollar aquellos rasgos que lo identifican como individuo, ni tampoco para sostener los derechos vinculados a ese estatus. Es decir, el individuo es *autosuficiente* frente a la comunidad, sin necesitarla para ser quién es (una suerte de *robinsonismo*).

⁶⁹ Rawls señala la inconsecuencia de ese individualismo o atomismo en el utilitarismo, puesto que no respeta el principio de *separabilidad* entre personas, esencial en cualquier concepción individualista, no digamos ya en el atomismo. El problema reside en que la elección que maximiza el bienestar social para el mayor número no distingue entre las distintas aportaciones de cada individuo, sino que suma todas las utilidades individuales para formar una función social de utilidad, que es la que será optimizada. Todos contribuyen como si formaran parte de un mismo *cuerno social*, indistinguibles entre sí.

Esta opinión, desarrollada a partir del siglo XVII en Occidente, entra en firme colusión con la concepción anterior que se sostuvo desde tiempos helénicos en la filosofía, debida principalmente a Aristóteles, en que el ser humano individual no es nada sin la sociedad:

[L]o que está en juego no es la autosuficiencia (...), sino otras cosas. Lo que se ha estado argumentando en las diferentes teorías de la naturaleza social del hombre no es solo que el hombre no pueda sobrevivir totalmente solo, sino, sobre todo, que solo puede desarrollar sus capacidades característicamente humanas en sociedad. Lo que se reivindica es que vivir en una sociedad es una condición necesaria para el desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta cualidad humana, o de una existencia plenamente responsable y autónoma. Estas variaciones y otros semejantes representan formas distintas de exponer una tesis sobre el ser humano como animal social. Lo que tienen en común es la visión de que fuera de la sociedad o, en algunas variantes, fuera de ciertos tipos de sociedad, nuestras capacidades distintivamente humanas no podrían desarrollarse (Taylor 1995, 137).

Taylor avanza una posible réplica de los atomistas, según la cual el hecho de la sociabilidad del ser humano no supone diferencia alguna para el argumento de la primacía de los derechos, que sigue tomando como la creencia básica del atomismo (Taylor 1995, 137). Aduce Taylor que la afirmación de un derecho supone algo más que dar una capacidad para imponerse legítimamente frente a la acción de otros, presupone *irremisiblemente* dotar de valor moral algunas capacidades y propiedades distintivamente humanas que, muy probablemente, no cabe desarrollar en aislamiento social. Es decir que, si se valora un derecho, también debe valorarse aquella capacidad que nos convierte en poseedor, o en el tipo de ser al que se le atribuye ese derecho en particular. Y si nos parece relevante tal derecho, entonces no nos puede resultar indiferente qué sucede con la capacidad que subyace a él, su desarrollo o despliegue. Las precondiciones para la posesión de una capacidad a la cual otorgamos valor moral, la racionalidad –por ejemplo–, que nos asegura, a su turno, la atribución de un derecho –los derechos humanos, *grosso modo*–, no pueden verse desposeídas de ese mismo valor moral.

Si, por otra parte, llegásemos a la conclusión que, sin un entorno social, estas condiciones previas son imposibles, o bien que la capacidad que subyace al derecho no puede desplegarse fuera de ese tipo de entorno, ¿de qué manera podríamos sostener que hay una primacía del derecho que no implica *necesariamente* la obligación individual relativa a la sociedad de proteger o favorecer el contexto idóneo para que continúe desplegándose y garantizándose el desarrollo de dicha capacidad? En este sentido, Taylor puede acusar a los atomistas de no querer hacerse cargo de la factura de la posesión un derecho.

El atomismo liberal enfatiza la capacidad de elegir libremente la manera de vivir como un rasgo fundamental de los individuos. Sin embargo, se interroga Taylor, ¿esa capacidad tan valorada es independiente tanto de la elección que se efectúe como de las condiciones que permiten disfrutar de dicha facultad? Los liberales tenderán a adoptar una actitud de neutralidad en relación a las elecciones de los individuos, entre otras cosas, para no ser tachados de paternalistas o de perfeccionistas. No obstante, Taylor asevera que, si tan relevante es la libertad de elección, entonces no podemos desentendernos de la naturaleza del sujeto que elige y las capacidades y las condiciones que se ponen en juego (ni de la calidad de lo que elija como modo de vida personal).

La reivindicación de la autonomía electiva presupone valorar las potencialidades subjetivas que juegan a favor de las *buenas* elecciones, que no pueden contradecir la promoción y el desarrollo de esa misma autonomía de la cual nos vanagloriamos. Sin embargo, los liberales no parece dispuestos, tras celebrar la libertad de elegir, a juzgar si los sujetos eligen bien o mal o si el resultado de su acto favorece más o menos la autonomía de partida. Si los liberales fueran realmente coherentes con la exaltación de la libertad absoluta de elegir, entonces, inmediatamente, incidirían en el valor de gozar de plena autonomía para determinar nuestra forma de vida. Por consiguiente, deberían evaluar y promover que el contexto y las condiciones de ejercicio de la capacidad que valoran tan alto fueran las mejores posibles, aquellas que garantizan un grado elevado de autonomía. Sin embargo, ¿cómo pueden los ultraliberales – sostiene Taylor- desentenderse de la valoración de las capacidades humanas que se ponen en juego y, por el mismo gesto, sostener que no tenemos obligaciones en relación a las condiciones contextuales que favorecen la autonomía?

En este sentido, vindicar el derecho individual y desligarse de ciertos deberes en relación a los mecanismos que subyacen a su desarrollo no deja de ser un contrasentido. Desde su punto de vista, la razón de esa incoherencia recae en el modelo de individuo y subjetividad que el liberalismo atomista ha decidido, casi inconscientemente, asumir como suyo:

El ultraliberalismo solo puede aparecer desvinculado de toda afirmación acerca del valor y, por tanto, de la obligación de la autorrealización; solo puede aparecer allí donde la gente haya llegado a asumir la facilísima psicología moral del empirismo tradicional, según la cual los agentes humanos tienen plena capacidad de elección ya dada, y no como un potencial que hay que desarrollar (Taylor 1995, 143-144).

El atomismo, por consiguiente, debe suponer que todas las capacidades asociadas a la elección están ya plenamente desarrolladas en el individuo, con independencia de la sociedad; de lo contrario, al desligarse de cualquier tipo de obligación social estaría cometiendo una inconsistencia. Ahora bien, por las razones aportadas por Taylor, no parece que, si admitimos la supremacía normativa de los derechos individuales, nos podamos desentender ni de una concepción particular de la naturaleza humana y de la subjetividad –que enfatiza la sociabilidad intrínseca-, así como, en correspondencia, de las condiciones sociales que permiten desarrollarnos plenamente como agentes que escogen en consciencia. En este sentido, frente al atomismo, el individuo no se puede concebir en términos de autosuficiencia ni desempotrado de un marco social. Cualquier primacía de los derechos implica *irremediamente* una tesis o teoría social del individuo:

La relación que me propongo establecer ahora parte de la discusión anterior sobre el trasfondo de los derechos. Si no podemos atribuir derechos naturales sin afirmar también el valor de ciertas capacidades humanas y si, de otra parte, esta afirmación tiene otras consecuencias normativas (esto es, que debemos fomentar y alentar estas capacidades tanto en nosotros como en los demás), entonces cualquier demostración de que estas capacidades solo se pueden desarrollar en sociedad, o en una sociedad de un tipo determinado, constituye una prueba de que debemos pertenecer a esta sociedad o sustentarla. Pero, entonces, para que una tesis social (es decir, antiatomista) del tipo adecuado sea verdadera, resulta imposible afirmar la primacía de los derechos, ya que estos derechos equivalen a afirmar las capacidades, y, suponiendo que la tesis social acerca de estas capacidades sea verdadera, estamos comprometidos con una obligación de pertenecer, cosa que será tan fundamental como la afirmación de los derechos, porque ambas son inseparables. De modo que resultaría

incoherente intentar afirmar los derechos y, simultáneamente, negar la obligación, o atribuirles la condición de suplemento facultativo que podemos coger o dejar indiferentemente, y asimismo esta es la aseveración que hace la doctrina de la primacía (Taylor 1995, 144).⁷⁰

Taylor nos muestra un caso en el cual quedaría en evidencia la inconsistencia del atomismo cuando habla de la primacía de los derechos individuales, pero se desentiende de inmediato de la obligación de pertenencia social (y los deberes correlativos).

Así, el valor de la autonomía moral y de la capacidad de formarse las propias opiniones autónomamente es indisociable –sostiene el canadiense– de formar parte de un entorno social en el cual se desarrollen en plenitud tales facultades (que no están *naturalmente* dadas o son atribuibles al margen de la comunidad política). Este tipo de cultura política e institucional que nos facilita esta clase de libertad de consciencia viene canalizado por las instituciones políticas participativas y por las garantías (derechos) de independencia personal. Por tanto, la autonomía moral se adquiere en contextos similares o indistinguibles de los que ofrecen las democracias liberales modernas. Si quisiéramos hacer valer nuestros derechos y libertades y, en este empeño, pusiéramos en peligro la institucionalidad de esta clase de sociedad libre, entraríamos en una fangosa contradicción práctica en relación con nuestro estatus de autonomía y las consecuencias antisociales que entraña su ejercicio. Taylor señala que es un peligro que late tras la tesis atomista de la primacía de los derechos, al desentenderse de la clase de lazos sociales que sostienen normativamente la existencia y vigencia de tales derechos y el deber consiguiente de preservarla, porque el liberalismo no tiene más concepción de lo social que el mero agregado de voluntades individuales. Esa pobreza lo impulsa a lo que, en nuestro lenguaje, denominaríamos *contradicción práctica* (Taylor 1995, 145-146).

¿Qué podrían replicar los atomistas liberales sobre la imposibilidad de defender la primacía de los derechos desatendiendo la tesis social? Solo les resta apuntar, precisamente, contra esta *tesis social*, que interconecta los derechos, las capacidades y las condiciones sociales de su desarrollo pleno. Sostendrán que, si bien la primacía no depende de la existencia de un individuo autosuficiente y *equipado* fuera de la sociedad, el tipo de vínculos *sociales* que hacen al caso no son obligaciones de *pertenencia* a una comunidad política, sino el tipo de lazos voluntarios, y de deberes condicionados, que rigen las relaciones personales entre privados (libremente asumidas). Para ello hay tres caminos:

1) El de Hobbes, que reduce la forma de vida *propriadamente humana* a un conjunto de rasgos muy limitadamente sociales, como un ser deseante que busca el placer y rehúye el dolor, por lo que sus derechos naturales serían poco tangentes con la vida social: el derecho a la vida, la satisfacción de los deseos y la ausencia de dolor. En este sentido, el derecho a la libertad es instrumental en relación a estos más fundamentales. La contrapartida es que es difícil distinguir

⁷⁰ Taylor entiende que la conexión entre la primacía de los derechos y las obligaciones respecto de la colectividad, mediante una tesis social de la individualidad, tienen un mismo estatus normativo, con lo que concordamos efectivamente. Aun así, hay que acudir a una situación contrafáctica: ¿qué valor tendrían las obligaciones sociales sin derechos individuales? Serían una suerte de dominación social inaceptable, ya que los derechos individuales (los nuestros y los de los demás) son las razones por las cuales justificamos nuestras obligaciones colectivas.

la vida humana de la vida de los animales, según este planteamiento antropológico tan antisocial y reduccionista (Taylor 1995, 147).

2) El de los liberales, que defienden la centralidad de la libertad en su concepción de la vida humana satisfactoria, especialmente en lo relativo a elegir proyectos vitales conscientes, la propiedad de medios para desarrollarlos y la conformación de convicciones propias sobre la felicidad. Pero tales rasgos no nos pertenecen por nuestra mera existencia, ya que parecen requerir, como sostiene Taylor, de un entorno social adecuado.

En este sentido, la estrategia del atomismo liberal consiste en reducir lo más posible la necesidad de una base social de desarrollo y desinstitucionalizarla todo lo posible, para que no haya un resquicio para los deberes sociales. La pregunta a responder de modo estrictamente *asocial y ainstitucional* es cuáles son las condiciones intersubjetivas, relacionales, que garantizan a los individuos las capacidades necesarias para hacer uso de su libertad de elección. Ninguna de dichas condiciones implicaría deber alguno de carácter institucional o social, tampoco obligación de pertenecer a ninguna comunidad política. Este es el camino por el que opta Nozick, por ejemplo. Por eso, el énfasis en las instituciones de socialización se coloca en aquellas que parecen implicar deberes morales de carácter privado o bien que se asumen voluntariamente: la familia, la pareja y los hijos, los amigos, las asociaciones en las que nos implicamos de manera intencionada y similares. Ninguna de ellas parece exigir obligación clara de pertenencia, sino que su funcionamiento viene mediado por el deseo, el amor, el aprecio o la afinidad personal. Por consiguiente, mantienen incólume la independencia del sujeto en relación a cualquier deber institucionalizado, en la ensoñación de que todos esos lazos son apolíticos o asociales, constitutivos de comunidades prepolíticas naturales (Taylor 1995, 150).⁷¹

Para los atomistas liberales, las relaciones relevantes para la socialización y el aprendizaje de la libertad son de índole no política, comunidades voluntarias, mantenidas por lazos privados, de la cual se derivan obligaciones no institucionales, mediadas por el agradecimiento, el amor o el sentido individual del deber. Este tipo de obligaciones no ponen en peligro la tesis de la primacía de los derechos individuales. Para ellos, el modo de generar legítimamente deberes políticos es un dispositivo contractual, según el cual los agentes aceptan libremente someterse al orden civil de las obligaciones recíprocas. Salvan así el escollo de que exista un vínculo insoslayable y permanente entre nuestra libertad individual y una instancia socio-institucional, de la cual dependamos de forma continua y persistente (Taylor 1995, 151).⁷² Hay

⁷¹ Precisamente la tarea del feminismo ha sido romper esa ensoñación, como la del socialismo fue destruir la misma presunción en relación a la empresa: la familia es una institución social promovida por otras instituciones, como el Estado, en una determinada configuración (familia nuclear burguesa). En ella se ejerce el poder, de la misma manera que también hay genuinos vínculos afectivos, y se establecen jerarquías que dominan y limitan la libertad de asociación de sus miembros, sus horizontes vitales y sus medios materiales de subsistencia. La *ainstitucionalidad y apoliticidad* de la familia constituye una tesis liberal-conservadora irreal (sin necesidad de suponer que en una familia no haya nunca vínculos voluntarios o que la libertad siempre esté ausente en ella).

⁷² Según Taylor, solo las relaciones intergeneracionales entre padres e hijos muestran ese carácter insoslayable, pero no son permanentes ni tampoco simétricas *strictu sensu*, por lo que no derivan en obligaciones políticas: nuestros padres tienen deberes en relación a nosotros (y, más tarde, una vez seamos adultos, asumiremos ciertas obligaciones de agradecimiento) y, después, nos tocará a nosotros ejercer ese rol paterno en relación a nuestros

que desprenderse del menor atisbo de obligación político-institucional que no derive de la pura voluntariedad.

3) El de Charles Taylor que defiende que los horizontes socio-culturales que precisa la autonomía verdadera no se pueden desarrollar en exclusiva en el seno de la vida familiar o privada, sino que precisan de un espacio público plural complejo, en que convivan personas e instituciones con orientaciones normativas igualmente diversas. Para él, solo en el interior de una *civilización* el sujeto moderno puede elegir autónomamente entre los distintos modelos de vida que se le ofrecen y usar así su autonomía pública:

En otras palabras, el individuo libre o el agente moral autónomo solo puede lograr y mantener la identidad en un determinado tipo de cultura, algunas facetas y actividades de la cual y he mencionado brevemente. Pero estas y otras de importancia análoga no nacen espontáneamente en cada instante sucesivo: se transmiten mediante las instituciones y asociaciones que precisan estabilidad y continuidad, y habitualmente también el apoyo desde el conjunto de la sociedad..., casi siempre el apoyo moral del reconocimiento común de su importancia, pero también, de forma habitual, un apoyo material considerable (...). De manera que el requisito de una cultura viva y variada equivale a exigir una sociedad compleja e integrada con disposición y capacidad para mantener todas estas instituciones (Taylor 1995, 153-154).

Como advertimos de estos tres caminos, evidentemente el tipo de relaciones sociales e instituciones precisas para mantener ese orden cultural a lo largo del tiempo, que promueve la libertad personal y la autonomía moral de los ciudadanos, no son las indicadas por los atomistas. Suponen obligaciones, sostiene Taylor, de la clase que los atomistas se obcecaban en negar: deberes de mantenimiento y pertenencia a esa comunidad que nos faculta de ese modo para devenir individuos plenos. Por otra parte, no hay ningún sistema análogo funcional que presuponga el tipo de vínculos y deberes que privilegian los atomistas: para ser individualmente libres son necesarias una *civilización* y una sociedad que se organicen para desarrollar y proteger las capacidades que subyacen a su garantía y disfrute.

Los atomistas todavía podrían hacer uso de un último turno de réplica: la civilización parece ser cosa del pasado, de lo que ha sucedido antes de nuestro nacimiento, y la autonomía, a su turno, presupondría el derecho y la capacidad de romper con cualquier vínculo social que no esté legitimado a nuestros ojos. A lo que Taylor respondería que, en ausencia de ese entorno socio-cultural, escaso sería el tiempo en que gozaríamos de la autonomía tan valorada. En definitiva, el liberalismo existe gracias a una cultura liberal que se ha encarnado institucionalmente, de la cual depende rigurosamente. Aquí, Taylor no hace más que vindicar el carácter social e institucional de ciertas facultades e identidades individuales que los atomistas consideran casi naturales.

Los atomistas todavía podrían inquirir acerca de las razones por las cuales, si bien un individuo solo puede constituirse como capaz de elegir libremente en determinados contextos, esto crea obligaciones de *pertenencia*, acatamiento de la autoridad política o lealtad a un orden estatal. Aunque estos no lo aduzcan, establecer un argumento normativo que pasa del *hecho* de

descendientes, pero todos esos vínculos son discontinuos, dependen de la vulnerabilidad (la no autosuficiencia) relativa de los agentes involucrados en ellos.

que solo determinadas sociedades sean capaces de crear las condiciones para el libre desarrollo de los ciudadanos al *deber* de contribuir a su mantenimiento tiene el aroma de la falacia naturalista.⁷³ Sin embargo, no está claro que Taylor esté suponiendo que esa obligación sea categórica, sino hipotética, en lenguaje kantiano. No hay un equivalente funcional conocido a la sociedad libre para crear personas capaces de actuar autónomamente, así que mientras queramos continuar siendo ese tipo de agentes, habrá que contribuir a la permanencia de ese tipo de comunidad:

En tanto que el individuo libre solo puede conservar su identidad desde una sociedad/cultura de un determinado tipo, debe preocuparse por la configuración de esta sociedad/cultura en su conjunto. No puede (...) preocuparse solo por sus elecciones individuales y las asociaciones que se desprenden de ellas en perjuicio de la matriz en la cual estas elecciones pueden resultar abiertas o cerradas, fecundas o mezquinas. Para él, tiene importancia que florezcan determinadas actividades e instituciones de la sociedad. Incluso tiene importancia la tendencia moral de la sociedad entera (...), porque la libertad y la diversidad individuales solo pueden prosperar en una sociedad en la que hay un amplio reconocimiento de su valor; y peligra no solamente con la proliferación de la intolerancia, sino también con otras concepciones de vida, según las cuales, por ejemplo, la originalidad, la innovación y la diversidad serían lujos que la sociedad no puede permitirse teniendo en cuenta la necesidad de eficacia, productividad o crecimiento; o bien otras concepciones que detracten las libertades de numerosas formas (...). Debemos reconocer, cuando afirmamos la libertad, una obligación de pertenecer a este tipo de sociedad [políticamente organizada]. Pero adicionalmente: si la realización de nuestra libertad depende en parte de la sociedad y la cultura donde vivimos, entonces ejercemos una libertad plena si podemos ayudar a determinar la configuración de esta sociedad y esta cultura. Y esto solo lo podemos hacer a través de los instrumentos de la toma de decisiones en común; cosa que significa que las instituciones políticas en las que vivimos quizá constituyan, por sí mismas, un elemento imprescindible que nos es necesario para la realización de nuestra identidad como seres libres (Taylor 1995, 156).

Confrontándose con las posiciones atomistas de Nozick, Taylor señala que una sociedad que estimule la libertad individual y la facultad de elegir de sus ciudadanos no puede tratarse de una sociedad *anarcocapitalista*, como cree el primero. Ninguna sociedad organizada espontáneamente a partir de sus componentes individuales, en la cual todos los individuos se concentran exclusiva o prioritariamente en sus asuntos privados, da lugar a este tipo de comunidad que garantiza la libertad individual a sus asociados. De hecho, la diferencia substancial entre posiciones *a là* Nozick y la de Taylor es que, mientras los primeros –los atomistas– consideran la libertad como mera libertad negativa y, por consiguiente, una especie de libertad puramente individual que es asimilable a una propiedad *atómica*, el filósofo canadiense pertenece al grupo de los que entienden que la libertad es un asunto institucional y social, dependiente de cómo se configuren las relaciones políticas dentro de una sociedad. En este sentido, la libertad no puede mantenerse en el recinto de lo individual ni pensarse de manera estrictamente negativa, como una simple no obstaculización de la acción. La libertad se constituye sobre la trama de vínculos políticos, institucionales, sociales y culturales que una comunidad tiene la capacidad de estimular o bloquear. Los individuos son libres en virtud de los contextos en que se desarrolla su vida, su acción y su pensamiento y lo son más o menos según los patrones normativos que rigen socialmente.

⁷³ En el capítulo VI intentaremos vadear el peligro de la falacia mediante la constitución de un análogo ideal de la comunidad de sujetos libres y derivaremos obligaciones estrictas a partir de vínculos que ya son normativos, no fácticos.

Taylor no deja de notar que históricamente la libertad enraíza en entornos sociales altamente sofisticados y organizados material e institucionalmente para este fin y no en la suerte de sociedad/mercado en la que piensa Nozick, en la cual las instituciones son muy débiles y los agentes no están interesados en promover ningún tipo de institucionalización pública de las condiciones de la autonomía (esto es, donde no hay virtud cívica).

La concepción tayloriana de la libertad es asimilable a la noción de *libertad positiva* que las posiciones atomistas liberales consideran tan peligrosa. Un sujeto socialmente libre participa de la deliberación pública que tiene lugar en una comunidad política, en la cual se decide colectivamente sobre lo que los vinculará a todos; entre otras cosas los límites de las acciones individuales que podrían poner en un brete el estatus de autonomía de la sociedad y de sus miembros. Esa esfera colectiva de discusión establecerá qué estructuras van a hacer posibles unas determinadas formas de vida y que obstáculos van a encontrarse aquellas cuya naturaleza sea antisocial. En este sentido, quien participe de la deliberación se vinculará a normas que él mismo habrá contribuido a crear, de manera que las limitaciones serán *autorrestricciones* que no ponen en riesgo la libertad de los deliberantes.

Con esta clase de razonamientos, Taylor se alinea con el republicanismo y, advertidamente o no, se adhiere a algunos de sus postulados fundamentales, que entran en franca confrontación con los del liberalismo atomista. La tesis *social* de la constitución de la individualidad, la libertad y la identidad personal, que toma de Aristóteles, explicarían el carácter casi republicano de sus reflexiones. Ahora bien, en este punto, las opiniones de Taylor viran hacia un comunitarismo con el que ya no concordaremos. Este camino lo inicia con una reflexión acerca del sujeto y de la identidad personal en el contexto de la filosofía moderna, una de las preocupaciones centrales del pensamiento del canadiense.⁷⁴

Los atomistas asumen tácitamente que venimos equipados con una determinada identidad, o que esta se desarrolla en *aislamiento*, sin necesidad de ningún contacto social. La filosofía política moderna, cuyo rasgo principal es esa predilección por la libertad, pero también por la subjetividad atómica, tiene serios problemas para explicar –manteniendo ambos postulados – cómo llegamos a concebirnos como agentes libres, capaces de formular y llevar a término nuestras elecciones, pero también cómo lo podemos hacer en solitario. Lo que señala Taylor es que esa autocomprensión tiene un carácter relacional, que solo se logra dentro de un entramado de vínculos intersubjetivos, en los cuales nos reconocemos recíprocamente como autónomos y capaces de autodeterminación y se respetan los márgenes normativos que garantizan la realización de las implicaciones prácticas de ese estatus: [L]a *identidad del individuo autodeterminado y autónomo necesita una matriz social*. De ahí concluye Taylor que: [E]l *individuo libre que se afirma como tal tiene ya una obligación de completar, restablecer o sustentar la sociedad en la que su identidad se hace posible* (Taylor 1995, 158).

⁷⁴ Acerca de ello, es interesante consultar el cap. 2 de Vázquez García (2005).

El comunitarismo de fondo que late en Taylor termina por concebir esa *identidad autónoma* como una identidad contingente, dependiente del entorno fáctico de las sociedades modernas democráticas, liberales e ilustradas. Es decir, nos explica que tenemos obligaciones en relación a comunidades concretas que permiten la emergencia social de la autonomía, lo cual no es erróneo. Pero el comunitarismo adolece de la misma falta de conciencia institucional e histórica que el resto de corrientes que se desarrollan en la filosofía moral y política académica anglosajona. Comete un *pecado* conceptual simétrico al de la filosofía liberal a la cual se opone con tanta insistencia: las comunidades a las que debemos lealtad se entienden de manera homogénea, no institucionalmente estructurada, y ahistórica (lo cual es extraño en un pensamiento que rinde culto a la diferencia *cultural* o *nacional*). En este aspecto, asume sin recato el *rawlsismo metodológico* que reina en la filosofía académica de inspiración analítica anglosajona,⁷⁵ aunque no comulgue con el liberalismo hegemónico al que suele acompañar.

Nuestra discrepancia de Taylor y su comunitarismo se resume como sigue: La identidad personal *no* es un *hecho*, una *configuración* determinada de los rasgos individuales, como veremos más adelante, sino un proyecto ético de los individuos (irreducible a ningún tipo de características susceptibles de ser descritas) que, por su dimensión institucional o colectiva, se convierte en un fin político. Solo cabe establecer normativamente, y a grandes rasgos, las condiciones socio-normativas e institucionales de una comunidad que permita el arraigo de identidades autónomas, autoconscientes, socialmente libres y capaces de construir sus proyectos de vida particulares. La lealtad y la obligación en relación a la comunidad política nacen simultáneamente del carácter *necesariamente* institucional del contexto en que la autonomía personal y la identidad individual pueden florecer, y de que algunas comunidades reales presentarían instituciones que facilitan ya esos fines, o que cabe transformar en ese sentido mediante la acción concertada.

Por consiguiente, nuestra obligación *no se dirige* inmediatamente a la comunidad real a la cual pertenecemos, sino a una obligación genérica –en relación a todos sus miembros- de asegurar el buen funcionamiento de las instituciones para convertirnos en sujetos autónomos. Es un *deber mediado* hacia las personas que constituyen nuestra comunidad

No es la *comunidad real fáctica* en que nacemos contingentemente la que es objeto de deberes, sino una comunidad ideal en que se cumplen los requisitos institucionales para constituir nuestra identidad moral como agentes autónomos (por lo que tampoco es nuestra *identidad personal fáctica* de la que debe preocuparnos prescriptivamente). Los deberes comunitarios en relación a la colectividad constituida solo son deónticamente reclamables como derivados de esa obligación expresa con una comunidad ideal institucionalmente configurada para hacer posibles sujetos autónomos, capacitados para autodeterminarse (y no incluyen la *pertenencia* en ningún sentido).

⁷⁵ Para una definición y crítica del *rawlsismo metodológico* ver Bertomeu y Domènech (2005). El *rawlsismo metodológico* será criticado en confrontación con el *republicanismo metodológico* (en el capítulo VII) y comparecerá también cuando distingamos entre *teoría ideal* y *teoría no ideal* (capítulo IV).

La comunidad real no goza de ningún estatus especial y solo lo hace *condicionalmente* por cuanto proporcione de manera aproximada los medios institucionales o materiales para ser lo más socialmente autónomos posible, y solo durante el tiempo en que esas condiciones mantengan su vigencia.

Taylor *facticiza* una comunidad y *afirma* nuestras obligaciones en relación a dicha comunidad empírica, sosteniendo que nuestra identidad –también *de hecho*, aunque presente muchos de los ingredientes que valoramos- depende de ella (pero solo de manera más o menos *causal*), por lo que la principal obligación que tenemos que asumir es la de *pertenencia* a esa comunidad. El papel que juega el *rawlsismo metodológico* radica en la falta de análisis institucional de las comunidades, que se asumen, *grosso modo*, como entes sin estructura, lo que termina por *cosificar* la comunidad, ya no podemos concebir qué aspectos de su funcionamiento interno favorecen los fines morales que nos parecen dignos y cuáles los obstaculizan, y nos vemos abocados a defender la comunidad como un todo que debe preservarse por mor de nuestra identidad suficientemente *satisfactoria*. Sin un análisis institucional de esa naturaleza, cuando hablamos de las sociedades modernas, democráticas, plurales, que generan identidades autónomas, capaces de autodeterminarse y concebir sus propios fines y deliberar públicamente sobre el bien colectivo, etc., todas son económicamente capitalistas. ¿Las relaciones capitalistas coadyuvan u obstaculizan la autonomía individual? La respuesta a esta cuestión exige un examen sociológico, económico-político, institucional, histórico, etc., del capitalismo. Si adoptamos la posición de Taylor, según la cual tenemos cierta obligación de pertenencia y lealtad en relación a las sociedades en las cuales su cultura política y moral nos permite devenir sujetos libres, ¿debemos promover el capitalismo? ¿Debemos adoptar una identidad social capitalista? Sin mayor finura analítica, no conocemos el papel constitutivo o causal de cada uno de los rasgos prominentes de una sociedad, por lo que no sabemos qué contribución relativa realizan al programa político de generar identidades autónomas.

En este sentido, para concluir, nuestras divergencias con Taylor se sintetizan en lo siguiente:

La autonomía personal no puede pensarse como característica fáctica del individuo, ni conducirnos a un deber de pertenencia a la comunidad empírica que la haría posible, aunque sí debemos proteger los elementos que consideramos que favorecen aproximarnos a ese ideal. En este sentido, podemos seguir la *tesis social* de la génesis y constitución de los rasgos que los atomistas favorecen, a saber, la libertad y la identidad personal singular (y los deberes derivados de fortalecer los mecanismos institucionales que las hacen accesibles universalmente), como la explícita Taylor, pero no hasta su conclusión comunitarista.

Ese yerro podría originarse en la presunción de que los deberes se dirigen a la permanencia y reproducción de la identidad de una comunidad social concreta, por sus consecuencias halagüeñas para la autonomía individual. Sin embargo, la falta de análisis sociológico e histórico del pensamiento político comunitarista le llevan a desconocer los mecanismos institucionales, y sus condiciones de florecimiento y funcionamiento óptimo, que realmente generan identidades adecuadas. La comunidad no debe preservarse como un todo íntegro, sino

solo aquello que contribuye a los fines de la libertad social (esto resulta del manejo del instrumental *rawlsiano metodológico* también en el comunitarismo, a pesar de estar normativamente alejado del mismo).⁷⁶

Por último, en el comunitarismo tiende a fallar la distinción *ideal/fáctico* porque a los comunitaristas les interesan las identidades empíricas, no las idealizaciones alrededor de las condiciones socio-normativas de la autonomía y la autodeterminación. Concitan su atención los horizontes hermenéuticos de sentido que guían los fines de los agentes que se integran en dichas colectividades. Sin embargo, si tomamos la constitución de la individualidad autónoma como la *norma* a partir de la cual marcar deberes de pertenencia y lealtad –como hace Taylor –, entonces debemos dirigirnos a las condiciones ideales, no a las fácticas. Y de dichas condiciones ideales, análogas a las de la autonomía que ensalza Taylor, son las que generarían genuinamente obligaciones ético-políticas para los agentes tendentes a su implementación, su conservación o su perfeccionamiento funcional.

Más allá de esta discrepancia, los argumentos taylorianos demuelen por entero la tesis de la primacía de los derechos sin deberes, que defienden los atomistas liberales con ahínco.

1.3.2. El socialismo comunitarista de G. A. Cohen y D. Miller

Los socialistas Gerald A. Cohen y David Miller sostienen la necesidad de un *éthos* o un *espíritu* comunitario para realizar los principios socialistas en las sociedades reales desarrolladas. En este sentido, no son comunitaristas, como Taylor, desde buen comienzo, pero son llevados a él por discusiones vinculadas a compatibilizar el *socialismo de mercado* y el ideal igualitario-radical de justicia distributiva, que consideran como nuclear del pensamiento ético y político socialista. Son comunitaristas, como quien dice, *malgré lui*. Si bien ambos autores no concuerdan en todos los aspectos, ni defienden con similar entusiasmo el *socialismo de mercado* (Miller con convicción, Cohen como *second best*, mientras no se nos ocurra algo mejor), terminan concluyendo a favor de una comunidad socialista y aproximándose al comunitarismo conservador. En nuestra exposición, iremos indicando las semejanzas y las pequeñas diferencias entre los dos autores socialistas.

Miller se muestra ya de entrada crítico con el liberalismo de un modo que le aproxima a las tesis comunitaristas, cosa que no es tan explícita en Cohen:

El pensamiento político liberal (...) dice que sobre todo se hace justicia a la individualidad: que especifica las condiciones en las cuales los diferentes individuos, cada uno dotado de su propia visión de cómo debe vivirse la vida, pueden seguir estas visiones de la mejor forma posible. Pero los críticos dicen que el liberalismo no sabe nada de los orígenes sociales de la propia individualidad. Una persona adquiere su identidad mediante la participación en las prácticas sociales y con su afiliación a colectividades como la familia y la nación. Una filosofía política adecuada debe fijarse en las condiciones en las que las personas pueden desarrollar la capacidad de autonomía que los liberales valoran. Pero esto quiere decir abandonar las preocupaciones

⁷⁶ De hecho, esta confusión terminará revelándose como un punto nodal de nuestra discrepancia, la confusión entre socialidad e institucionalidad, de manera que no compartiremos su vindicación de la comunidad *en abstracto*, de manera a institucional. Por eso no nos adherimos al comunitarismo tayloriano.

corrientes del pensamiento liberal –sobre todo el lugar central que concede a los derechos individuales- para ir a buscar cómo se pueden crear y preservar las relaciones sociales del tipo deseado. En resumen, quiere decir mirar las comunidades, su naturaleza y sus condiciones previas (Miller 1995, 291).

Sin embargo, el nuevo socialismo postsoviético, sostiene Miller, vuelve a conceder un lugar central a la libertad de elección y a las condiciones bajo las que estaría garantizada de la misma manera para todo el mundo. A las personas se les deberían reconocer derechos, ofrecer oportunidades y dotarlos de recursos que les permitiesen escoger de modo efectivo cómo quieren vivir sus vidas. Con su énfasis en una igual libertad de elección, el socialismo no es hostil a la libertad, sino su más íntimo compañero. Solo las políticas socialistas proporcionarían las herramientas necesarias para que la libertad liberal se disfrutase de manera equitativa en la práctica.

Esta es la razón por la cual el socialismo se muestra inmisericordemente crítico con el capitalismo: mostraría claras insuficiencias distributivas que impiden que los individuos puedan gozar efectivamente de libertad de elección. En las sociedades capitalistas, el poder, los recursos y la libertad se reparten de forma injusta y en absoluto igualitaria, lo que impide al grueso de la población disfrutar de una cantidad suficiente de estos bienes para articular su modo de vida conscientemente elegido. La concepción socialista de la justicia distributiva, nos dice Miller, prescribiría, en su versión extrema, la *igualdad perfecta para todos* en cuanto al acceso y posesión de los recursos personales indicados, y en una concepción más moderada, dejaría un resquicio para las desigualdades que se originasen en diferencias en cuanto a merecimiento o mérito. El objetivo del socialismo, por consiguiente, es el reparto de la riqueza y el ingreso de modo igualitario entre todos los ciudadanos que conviven en la sociedad capitalista. Además, aspira a una distribución igualitaria de otros factores como el tiempo de trabajo, el poder interno en la empresa o el poder social, vinculados a la propiedad privada y que están rematadamente mal repartidos en una sociedad capitalista (Miller 1995, 293-294).⁷⁷

Un segundo momento de la crítica socialista al capitalismo se concentra en la calidad de vida de que gozan los trabajadores bajo una sociedad de esa clase: la producción se orienta hacia el beneficio, no hacia la satisfacción de las necesidades sociales, envolviéndonos en el consumismo desaforado y en la alienación. Además, ahoga la creatividad y hurta la dimensión autorrealizativa, *autotélica*, del trabajo para supeditarlos a fines exógenos al trabajador. Las relaciones sociales se vuelven competitivas, tiende a crear vínculos instrumentales entre las personas, cosifica a los individuos y nos contemplamos como medios para nuestros fines individuales. Disuelve, por tanto, la fraternidad y la comunidad en relaciones de instrumentalización recíproca, incluso en el modo en que nosotros mismos nos relacionamos con nosotros, por cuanto terminamos por convertirnos en nuestro propio capital humano.

⁷⁷ Veremos que esta tesis de que el socialismo es una visión distinta del criterio de justicia distributiva en relación a la que defenderían liberales igualitarios, libertarios u otros liberales distorsiona, a nuestro parecer, lo que significa el término *socialismo*. No es que el socialismo se despreocupe de la justicia distributiva, pero esta se supedita a los fines de la sociedad socialista, la construcción de una comunidad cooperativa en la que no exista la dominación y todos gocen de igual libertad. Por tanto, el núcleo normativo del socialismo es la libertad social, como heredero que es de las pretensiones universalistas del republicanismo democrático-radical de la I República Francesa. En el último capítulo defenderemos este aserto.

Así, no es posible desplegar una vida digna ni buena en un entorno capitalista, por lo que la mera redistribución de recursos no aligera el malestar y el truncamiento vital que supone el mantenimiento de la misma lógica productiva (la *alienación*). Sin embargo, Miller se ocupa solo en la crítica distributiva y deja a un lado la crítica socialista a la calidad de la vida bajo el sistema capitalista (Miller 1995, 294).⁷⁸ Entre otras cosas porque defiende un *socialismo de mercado* que puede moderar la injusticia distributiva, pero, muy posiblemente, no pueda hacer gran cosa por la mejora de la pobre calidad de vida bajo el productivismo capitalista (Miller 1995, 295).

Miller orienta así su aporte a la discusión de la justicia distributiva y defiende que hay una concepción mejor y propiamente socialista de los criterios que deberían regir su realización. Esto se complementa con una defensa del mecanismo mercantil como perfectamente compatible e insustituible para garantizar la producción y la distribución de los bienes indispensables. Sin embargo, veremos cómo rehabilita la crítica a la calidad de vida bajo el capitalismo, mediante la defensa de la comunidad según patrones comunitaristas:

Quiero aclarar que en general estoy de acuerdo con esta tendencia hacia un socialismo basado en la justicia; concretamente, defiendo desde hace tiempo que los mercados son, a la vez, una componente económicamente esencial y una componente éticamente aceptable en una forma viable de socialismo. Con todo, no creo que los socialistas puedan descartar todo lo que dice la crítica de la "calidad de vida" del capitalismo; sobre todo hace falta que mantengan alguna forma de comunidad como una parte esencial de su punto de vista. La cuestión más importante que se plantea en este ensayo es qué forma de comunidad (Miller 1995, 297-298).

Miller reconoce explícitamente que su rechazo se debe a que la crítica de la alienación no es congruente con la defensa del socialismo de mercado, por cuanto en un mercado rige la racionalidad instrumental, según la cual cada uno debe optimizar sus beneficios, lo que impide precisamente eliminar la alienación del cuadro. Por otra parte, considera también que esta crítica *romántica* es poco realista y que su pretensión, más bien, es presentar un socialismo factible y realista. Admite que el clima intelectual académico en que elabora su argumento es hostil a esa clase de ejercicios (el autor escribe a finales de la década de los ochenta y a principios de los noventa). Sin embargo, una admisión de la dicotomía liberal entre lo bueno y lo justo no puede más que favorecer la perspectiva del liberalismo y desfigurar el punto de vista tradicional del socialismo, convirtiéndolo en una concepción *olf fashioned* y, por tanto, superada frente a la pujanza del pensamiento liberal. La crítica de la alienación no presupone, en el socialismo, decidir qué tipo de vida es más humana o auténtica, solo indica que la existencia bajo las relaciones productivas capitalistas no permite ni tan siquiera formularse la cuestión acerca de la mejor manera de vivir. No se trata en absoluto de perfeccionismo moral, a la manera en que los liberales utilizan ese término, casi despectivamente (veremos más en el cap. VII).

⁷⁸ Desde nuestro punto de vista, la crítica distributiva y la crítica ético-estética a la forma de vida capitalista no son separables, puesto que emergen como consecuencia de la lógica de producción de beneficios del capitalismo y su orientación monocorde al lucro. En la crítica republicana del capitalismo ambas aparecen conjugadas e inseparables.

Miller y Cohen acuden al sentimiento comunitario para compensar el efecto desestabilizador de las desigualdades que siempre acarrea el mercado y la necesidad de corregirlas de manera radical mediante la redistribución, para que el resultado se parezca más a una igualdad de recursos u oportunidades socialista. La comunidad, en ambos, crea el tipo de lazo no mercantil que permite recortar las ganancias competitivamente ganadas en el mercado sin desestabilizar la sociedad ni apagar el ansia individual de mérito, que rawlsianamente favorece a todos sus miembros. Ejerce de trasfondo de relaciones sociales más sólidas que la mera coordinación a través del mercado, dotando a la sociedad de lazos más intensos y haciéndola más solidaria.

En la concepción de la igualdad y la justicia distributiva, Cohen es más explícito y define mejor el significado de la *igualdad socialista*:

Lo que llamaré igualdad de oportunidades socialista trata las desigualdades que surgen de las diferencias de nacimiento como tan injustas como las impuestas por un contexto de origen social no elegido. La igualdad de oportunidades socialista busca corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales que el agente no puede ser racionalmente tenido por responsable de ellas, ya se trate de desventajas que reflejan desgracias sociales o desventajas que reflejan desgracias naturales. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado no reflejan más que diferencias de gusto o elección, en vez de reflejar diferencias debidas a capacidades y poderes naturales o sociales (Cohen 2001a, 68-69).

El principio socialista de *igualdad de oportunidades* es compatible con ciertas desigualdades, algunas de ellas, como reconoce el propio Cohen, no tan inocuas, y que parecen contradecir las aspiraciones igualitarias del socialismo: Desigualdades de composición de bienes que obedecen a los gustos o preferencias personales, las diferencias individuales *elegidas* o producto de una *elección libre* consciente; Desigualdades en los resultados que reflejen genuinas elecciones de los sujetos que se encontraban, *ab initio*, en igualdad de condiciones y a los que cabe hacer razonablemente responsables de estas preferencias; estas últimas desigualdades se engendran en las diferencias relativas al *esfuerzo aplicado* y la *suerte* en la opción escogida por cada uno. Por consiguiente, Cohen establece que estas desigualdades indicadas son posibles en una situación en la cual se haya garantizado la *igualdad de oportunidades socialista* a la que aspira.

Cohen enfatiza que los mercados que operen bajo la igualdad de oportunidades estricta – el *socialismo de mercado*– generan en sus propias operaciones dichas desigualdades de forma inevitable y, en tanto que se producen bajo la regencia de la justicia distributiva socialista, no pueden ser consideradas injustas ni impugnadas desde este punto de vista. Por ejemplo, la suerte en la elección (la fortuna al optar por un bien que nos favorecerá en el mercado) puede estar detrás de esta generación de desigualdad, aun partiendo de una distribución igualitaria de oportunidades al principio. Sin embargo, si estas desigualdades tienen consecuencias amplias y se estructuran a escalas sociales (no son meras desigualdades que afectan solo a las comparaciones entre individuos en un entorno restringido de la sociedad), los socialistas deben empezar a preocuparse, ya que entran en franca contradicción con otro elemento normativo básico que Cohen asocia con el ideal socialista: el principio de comunidad.

Al decir de Cohen, el socialismo consiste fundamentalmente en el principio igualitario de justicia distributiva y en un principio adicional de comunidad (y reciprocidad comunitaria) que el simboliza en el *modelo del campamento*:

Quisiera exponer dos principios que se materializan en el modelo del campamento: un principio de igualdad y un principio comunitario. El principio comunitario restringe la operatividad del principio de igualdad, prohibiendo determinadas inequidades en los resultados que el principio de igualdad permite (el principio de igualdad cuestionado es, como explicaré, uno de igualdad radical de oportunidades, y ese principio es compatible con las desigualdades en los resultados) (Cohen 2001a, 66).

En el *modelo del campamento* rige una reciprocidad no mercantil, cada uno contribuye según sus habilidades al resultado final, que se reparte equitativamente entre todos los miembros de la sociedad, asegurándoles igualdad de oportunidades. Esto implica que dicha reciprocidad comunitaria prevalece por encima de la justicia distributiva radicalmente igualitaria, puesto que sus resultados pueden ser modificados o invalidados –aunque procedimentalmente no haya nada que objetar al itinerario causal que da lugar a la desigualdad– porque van en contra de la visión de una comunidad igualitaria y reciprocante. En este sentido, cabe interpretar que el socialismo es primordialmente *comunitario* y que la idea regulativa de justicia distributiva en el seno de la comunidad es la igualdad radical en las oportunidades de elección y de opciones vitales, y que prevalece siempre que no genere desigualdades intolerables que pongan en riesgo el espíritu comunitario de reciprocidad. Esta noción de la justicia, por consiguiente, mantiene un estatus normativamente subalterno. Por estas razones Cohen debe ser considerado un comunitarista igualitario, que es el modo en que considera que el socialismo se encarna como ideal moral.

A los socialistas, sostiene el autor, deberían repugnarles las desigualdades que el mercado va creando en su funcionamiento competitivo, aunque desde el punto de vista de la justicia socialista nada puede objetárseles: *las oscilaciones de la desigualdad socialista de oportunidades deben ser atemperadas por un principio de comunidad, si es que la sociedad pretende honrar el carácter socialista que le otorga atractivo al modelo del campamento (Cohen 2001a, 72).* La comunidad se erige como instancia restrictiva a la acumulación de desigualdad y como horizonte normativo del socialismo coheniano, esto es, como presupuesto moral básico que debe aceptar todo aquel que se diga a sí mismo socialista (un *éthos personal* que debe orientarle en la vida social y privada, y en la política):

“Comunidad” puede significar muchas cosas, pero, aquí, el requerimiento central de la comunidad es que a las personas les importe y, cuando sea necesario y posible, se preocupen por la suerte de los demás. Y también que les importe preocuparse los unos por los otros. Existen dos modalidades de cuidado comunal que quiero discutir aquí. La primera es la modalidad que contiene y limita a la igualdad socialista de oportunidades. La segunda modalidad no es un requisito necesario de la igualdad, pero es un elemento de suma importancia para la concepción socialista [la reciprocidad comunitaria que se diferencia de la reciprocidad mercantil, contemplada en la igualdad socialista de oportunidades] (Cohen 2001a, 72).⁷⁹

⁷⁹ Más adelante (cap. VII) discutiremos si realmente el socialismo consiste en esto: si Cohen hubiera tenido en cuenta la concepción social de la libertad republicana, como no dominación ni estructural ni sistémica, la justicia distributiva como igualdad socialista de oportunidades hubiera contenido ya un principio reciprocador no mercantil –de contención del espacio social que los mercados ocupan substituido por un amplio marco

La reciprocidad *comunitaria* es un punto nodal ético-político del socialismo de Cohen. El autor canadiense la concibe desde el inicio como un presupuesto normativo negador de la mercantilización total de la sociedad, como contrapeso a los efectos nefastos de la extensión de los vínculos interpersonales de dicha naturaleza. Esta reciprocidad comunitaria significa que nos servimos unos a otros no con la expectativa de obtener un beneficio futuro, sino por la simple razón de que alguien precisa nuestros servicios y, en un instante posterior, quizá nosotros necesitamos alguna cosa que otros nos pueden proporcionar. Mientras que en el mercado opera un cálculo escrupuloso de los beneficios obtenidos en relación a los esfuerzos aplicados y se sostiene sobre el afán de obtener algo a cambio de cualquier gesto aparentemente desinteresado –lo que supone que cualquier contribución debe ser *productiva* para su ejecutante-, en la comunidad, la reciprocidad sigue otra lógica: hago lo que puedo por ti, según mis capacidades y mis posibilidades, y, en otro momento, tenga la razonable esperanza que mi afán de servicio sea recompensado en caso de necesidad, ya sea por mi beneficiado o por otro benefactor. Lo que es intolerable es la presencia de aprovechados, que reciben atenciones, pero jamás las brindan a otros (aunque no sea propiamente yo mismo):

Como ya he señalado, dentro de la reciprocidad propia de la comunidad, yo produzco a partir de un espíritu de compromiso con mis congéneres: deseo servirlos al mismo tiempo que deseo ser servido por ellos. En este caso, también existe una expectativa de reciprocidad, pero difiere críticamente de la expectativa de retribución del mercado. Si yo soy un mercantilista, presto la menor cantidad de servicio posible: quiero comprar barato y vender caro. Sirvo a los demás solo para obtener algo que yo deseo –esta es la motivación de la codicia- o bien para asegurarme evitar algún suceso –esta es la motivación del miedo-. Un mercantilista, como tal no valora la cooperación con los otros por sí misma: no valora la conjunción servir-y-ser-servido como tal (...). Un no-mercantilista aprecia la cooperación por sí misma: lo que quiero (...) es que nos sirvamos los unos a los otros. Le sirvo a usted con la expectativa de que (si a usted le es posible) usted también me servirá a mí. No quiero ser un tonto que le sirva sin tener en cuenta que (a menos que le resulte imposible) usted vaya a servirme, pero, no obstante, le encuentro sentido a cada una de las partes de la conjunción –yo le sirvo a usted y usted me sirve a mí- y a la conjunción en sí misma: me tiene sin cuidado la primera parte –yo le sirvo a usted- simplemente como un medio para mi objetivo real, que es que usted me sirva. La relación entre nosotros, desde la reciprocidad comunitaria, no es la relación instrumental de mercado en la que yo doy solo porque recibo, sino la relación absolutamente no instrumental en la que yo doy porque usted necesita, o quiere, y en la que yo disfruto de una generosidad comparable de su parte (Cohen 2001a, 75-76).⁸⁰

El mercado siempre nos obliga a comprender a los otros como fuentes de enriquecimiento personal y recompensa en bienestar, especialmente económico. Los móviles de la acción no son directamente prosociales, sino autointeresados, y combinan, sostiene Cohen, cierto grado de codicia (quiero ser más rico) y de temor (no quiero verme descolgado de la producción, por

institucionalizado de deliberación democrática sobre la economía política-. En este sentido, cualquier noción de justicia distributiva ocuparía un rol subalterno en relación a la igual libertad republicana como horizonte definitorio de una sociedad socialista. No haría falta, por tanto, imponer un principio de comunidad que sirviera para limitar el desaguado de los mercados (entre otras cosas porque no sabemos de dónde sale ni por qué es un principio socialista, como dice Cohen).

⁸⁰ Cohen quiere distinguir entre una reciprocidad estricta de tipo mercantil, en la que exijo inmediatamente mi recompensa y solo actúo con la seguridad de recibirla, de la otra clase de reciprocidad que Cohen describe muy próxima al altruismo, en la que prevalecen motivaciones prosociales y que se castiga –ahora sí, altruistamente- a aquellos malos cooperantes o a los aprovechados (lo que Bowles y Gintis 2001 denominan modelo *reciprocador fuerte*).

miedo a ser marginado y no poder sobrevivir). En este sentido, los otros, o bien son vistos como fuentes de beneficio o como competidores potenciales que ponen en peligro mi estatus y mi riqueza, por lo que no hay espacio para crear un clima de confianza o camaradería. El socialismo como sistema social, constituido sobre una ética tanto personal como colectiva, se erige sobre la reciprocidad que compensa los vínculos horribles que incita el mercado capitalista (Cohen 2001a, 74-75).

La primacía de la igualdad también coloca a Miller en una situación complicada de cara al funcionamiento instrumental y fundado en el beneficio de los mercados (incluso los socialistas). Las diferencias crecientes deben ser eliminadas mediante mecanismos redistributivos de carácter radical, lo cual implica que el establecimiento de una sociedad socialista puede causar recelo entre la gente si se ve desposeída de aquello que ha logrado por su mérito personal (en tales mercados solo operan, como en Cohen, diferencias surgidas por elecciones estrictamente personales, no por desigualdades distributivas de fondo). Por consiguiente, los lazos sociales que hacen posible que estas *redistribuciones* se entiendan como legítimas o justificadas deben tener consistencia y superar en intensidad los frágiles vínculos de las sociedades mercantilizadas capitalistas. El sentido de la comunidad previo a la distribución, por consiguiente, debe ser sólido para que cada uno de los involucrados, tanto los expropiados como los beneficiados, conciban la nueva situación postmercantil como legítima (a mayor grado de vinculación comunitaria, más honda puede ser la redistribución de renta para alcanzar la igualdad perfecta) (Miller 1995, 300).

Miller discute las alternativas al principio de comunidad y no lo convencen: la práctica distributiva, por sí misma, no crea en su ejercicio los lazos necesarios que la legitiman a los ojos de sus potenciales perjudicados, que siempre objetarán que se les priva de lo que han obtenido justamente. Solo cuando cada uno de los miembros de la sociedad se entienda como estrechamente relacionado con cualquier otro, se sienta personalmente beneficiado por lo que beneficia a todos, se podrá apelar al bien común que supone una sociedad más igualitaria y justa (esto es, que su bien privado coincida y sea vea acrecentado por el bien público). Planteado el problema de la aplicación de la justicia distributiva en estos términos, Miller concluye que el socialismo, para ser una idea factible y empíricamente aplicable, debe sostenerse sobre esta clase de relaciones comunitarias fuertes, que hagan que la gente acepte voluntariamente ver reducida su renta para favorecer al conjunto y hacerlo más igualitario (como socialista demócrata, Miller no contempla la posibilidad de construir autoritariamente una sociedad socialista) (Miller 1995, 300-301).

Ante esta vía comunitarista, Miller debe plantearse qué noción de comunidad es la que es compatible con el socialismo como ideal progresista, modernista, y no retrógrado, como suelen serlo los comunitarismos contemporáneos. Por esta razón, ni las opciones de McIntyre, Taylor o Sandel son atractivas para un socialista. Miller también se enfrenta a una acusación lanzada contra el socialismo, por los propios comunitaristas, pero también por los liberales: históricamente, el socialismo habría surgido como consecuencia de la destrucción, por parte del capitalismo, de las comunidades tradicionales preindustriales, de manera que consistiría en una ideología nostálgica de la comunidad tradicional, con su densidad de relaciones personales

y morales, pero que querría revivirla en el contexto de la modernidad industrializada, con todas sus ventajas.⁸¹ Por consiguiente, asevera Miller: *Un socialista que quiera evitar la acusación de que es solo un nostálgico de las formas de vida preindustriales no puede hacer de la comunidad densamente estructurada y de las relaciones personales de uno a uno la base constructiva de su sistema* (Miller 1995, 309).

Cabe preguntarse si el *modelo del campamento* por el que aboga Cohen no asume un tipo de comunidad moralmente densa, por cuanto aboga por la interiorización motivacional de la reciprocidad comunal como *éthos* de los agentes. En este sentido, el socialismo de Cohen sería más inadvertidamente comunitarista que el de Miller, que plantea un socialismo para una comunidad moderna (con la esperanza que el ideal sea atrayente para los contemporáneos). En ningún momento Miller celebra la destrucción de los pocos lazos comunitarios que todavía podrían quedar en el mundo moderno, puesto que consisten en un trabajo avanzado para la implementación del socialismo. Otra cosa es que no se le escape que este tipo de vínculos, más habituales en contextos locales, ocupan un lugar relativamente marginal en las sociedades postindustriales. Nada de ello puede trasladarse como arquetipo de comunidad para una sociedad plural y mucho menos densa. Pero debemos dejar atrás las ensoñaciones cosmopolitas o internacionalistas del socialismo utópico, por las que solo la humanidad, como un todo, es la comunidad natural y rechazar las solidaridades particularistas que todavía perviven. Esto es, el socialismo debe alejarse de la matriz ilustrada, racionalista, que todavía permanece es su inconsciente ideológico:

Si me veo como un miembro de una comunidad, me veo participando de una forma de vida concreta separada de otras comunidades por sus características distintivas. Las ideas como "lealtad" y "devoción" no tienen sentido si no hay alguna cosa identificable hacia las cuales se dirigen tales actitudes. Además, el hecho de decir que estas actitudes son necesariamente irracionales es adoptar una visión contestable de la racionalidad, una visión que se presenta como la propiedad de las deliberaciones de un sujeto aparte que razona totalmente desde principios universales. A los socialistas no les hace falta este punto de vista de racionalidad ética ni deben adoptarlo. Les va mejor una forma de particularismo ético que permita los compromisos y las lealtades que ya tengan un lugar fundamental en el razonamiento ético, cosa que no comporta que este compromiso deba aceptarse sin crítica. En resumen, deberíamos preferir la idea hegeliana de vida ética a la idea kantiana de la moralidad como explicación del razonamiento práctico en relación a otros miembros de la comunidad (Miller 1995, 310).

Miller sostiene que el socialismo debe comenzar aprovechando los lazos sociales que unen comunidades ya existentes, y no proyectar, desde buen comienzo, qué otras comunidades satisfecerían mejor su marco normativo. En las sociedades desarrolladas modernas, que son terriblemente frágiles en términos de cohesión e integración social, solo los vínculos de nacionalidad ofrecen suficiente robustez para ser aprovechados por el socialismo para promover la justicia distributiva igualitaria. Las ventajas, además, son múltiples: i) las personas ya se identifican con su nación antes de aceptar el ideal socialista (es el producto de la construcción del Estado-nación a lo largo de los siglos XIX y XX); ii) esos estados nacionales, por lo general, son suficientemente amplios como para sostener redistribuciones en su seno (en

⁸¹ Este aserto es válido, quizás, para autores como William Morris, pero no para socialistas como Marx, que nunca lamentaron el hundimiento de las comunidades tradicionales, con las formas de dependencia personal sobre las que se sustentaban.

cuanto poder económico, población, sistema institucional, control del territorio, etc.) (Miller 1995, 310-311).⁸²

El énfasis de Miller en la comunidad nacional está fundado en aspectos pragmáticos, esto es, en aquello que identifica a los ciudadanos (la identidad nacional) y no tiene en cuenta, frente al comunitarismo coheniano, la reciprocidad comunal como principio básico-moral que debería regir una futura sociedad socialista. Aun así, Miller pretende escapar de las connotaciones conservadoras de su apelación a la nación y quiere pensarla desde la contingencia política, no como entidad histórica o espiritual, según los patrones del nacionalismo decimonónico. La identidad común debe poder discutirse e impugnarse políticamente, como es propio de una sociedad pluralista, para abrirse a nuevas incorporaciones (esto coincide con el *patriotismo* de Rorty).⁸³ La nación deviene, por consiguiente, en una *nación de ciudadanos*, porque la primacía normativa la detenta la institución jurídico-política de la ciudadanía, no la raíz étnico-cultural e histórica de la nación (el nacionalismo cívico frente al nacionalismo étnico). La nacionalidad es una cobertura común, una identidad simbólica compartida, similar a la concepción constructivista que hace Benedict Anderson de una *comunidad imaginada*,⁸⁴ más que la tradicional nación étnico-lingüística de Anthony Smith.⁸⁵ Sin embargo, sigue siendo complejo zafarse a los resabios conservadores del nacionalismo y de la identidad nacional, que parecen muy difíciles de redefinir en la terminología de la ciudadanía liberal o republicana.

Dejadme explicar esto un poco mejor. Es importante ver en qué grado están relacionados nacionalidad y ciudadanía en la visión que describo. La nacionalidad es la identidad que tenemos en común, una identidad heredada en gran medida del pasado y no abierta del todo al escrutinio racional. La ciudadanía es un status político que permite que cada uno de nosotros participe en la remodelación de nuestra identidad. Por ejemplo, examinamos nuestras instituciones y nuestras prácticas para ver si los significados que transmiten (hasta el punto en que son determinantes) son significado a los cuales todavía queremos dar apoyo (...); decidimos qué actividades culturales merecen el apoyo público; más en general, nuestra legislación puede ser un intento de influir en la comprensión futura del significado de pertenencia a esta sociedad (...). Pero este ejercicio no tiene lugar en el vacío. Tomamos parte en el debate político cuando ya tenemos las comprensiones compartidas que

⁸²Cabe hacer dos objeciones *prima facie* a Miller sobre su elección *nacionalista*: i) la dinámica capitalista suele superar con facilidad los límites del Estado nacional, como sabía a la perfección Marx, que vio el impulso globalizador e imperialista del capitalismo desde sus mismos orígenes industriales, y solo durante el periodo keynesiano estuvo políticamente embridado y sometido, más o menos, a las autoridades económicas de cada nación (el internacionalismo socialista no solo se basa en la raíz cosmopolita ilustrada, sino en la naturaleza de aquello que se combate); ii) si bien es cierto que la política sigue teniendo un ámbito nacional (a pesar de la aparición de instituciones transnacionales, ya sean privadas o paraestatales, como la UE), el movimiento socialista intenta con denuedo construir las bases de un *démos* global que recoja las distintas sensibilidades anticapitalistas y las diferentes fuentes de rechazo a las políticas globales (representando bajo un solo movimiento los intereses colectivos, mundiales, contra el sistema económico, que cada vez perjudica de manera más homogénea a la humanidad en su conjunto). Esto seguramente no estaba tan claro cuando escribía Miller, en los inicios del cambio de ciclo hacia el globalismo capitalista. Por otra parte, la nación suele utilizarse como unidad de medida para ocultar las diferencias de clase dentro de cada una y forjar una ideología de la unidad substancial y espiritual de la nación que intenta *superar* la diferencia, por antonomasia, que cualquier sociedad capitalista favorece: la que separa a los pobres o empleados de aquellos que poseen la propiedad de los medios de producción (intenta restañar simbólicamente una herida que mantiene abierta, puesto que, por lo general, la apelación a la nación supone olvidarse de la brecha social que debería preocupar substancialmente a los socialistas).

⁸³ Rorty, Richard: *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁸⁴ Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas*, México D. F., FCE, 2021.

⁸⁵ Smith, Anthony D.: *Els orígens ètnics de les nacions*, València, Afers, 2008.

vienen dadas con una nacionalidad común. Ya que el remodelado crítico comienza con estas comprensiones, no podemos ir más allá de todas, o al menos no más allá de todas a la vez (Miller 1995, 312-313).

Para mantener la convergencia entre los ideales socialistas y el aprovechamiento de los recursos motivacionales enraizados en la identidad nacional, Miller debe someter a la comunidad a una serie de requisitos, como los que conciernen a la prioridad del bien común por encima de los intereses privados no sociabilizables: i) si la ciudadanía debe ser accesible a todo el mundo, como muy probablemente reclamará el socialismo, la identidad común debe estar sometida a discusión y deliberación democráticas, no dotarse de un aura de inmutabilidad histórica (*el espíritu nacional*); ii) los miembros de la comunidad nacional deben intervenir políticamente en tanto que ciudadanos, no como agentes privados defensores de sus intereses, sino dotados de una visión del bien común (por consiguiente, capacitados para la *virtud republicana*); iii) los ciudadanos tienen identificaciones particulares e idiosincráticas (pertenece a tal o cual grupo, se adhieren a tales o cuales fines, poseen visiones particulares del bien, etc.) que son susceptibles de generar demandas públicas a satisfacer por las instituciones; ahora bien, estas identificaciones no pueden superar el umbral de la ciudadanía y de los fines colectivos en que se inspira (solo son admisibles aquellas que se presenten como peticiones vinculadas a los derechos de los ciudadanos); etc.

La sociedad socialista, en su formulación normativa tradicional, no tiene en cuenta esta clase de identidades superpuestas, cada una con sus reclamaciones de reconocimiento asociadas. Esto está especialmente claro en Gerald A. Cohen y su noción, más bien moral y abstracta, de la comunidad del socialismo y de la reciprocidad comunal. Miller habla de una sociedad plural en la cual los ciudadanos no solo se relacionan entre sí según principios de ciudadanía o de reciprocidad, sino que participan en distintas asociaciones e interacciones mutuas: no solo comparten identidades colectivas, más o menos naturales o artificiales (por debajo del nivel civil), sino que se vinculan por la competitividad mercantil o presentan rasgos identificativos de carácter más formal. El comunitarismo de Miller es mucho más político que el de Cohen, que mantiene muchos trazos *éticos* asociados a comunidades tradicionales o *naturales* que, por arte de magia, querría generalizar a toda la sociedad, para construir una sociedad socialista (¿moderna?).⁸⁶ El comunitarismo recíprocante de Cohen tiene una faz *impolítica* que no es anecdótica, sino que tiene su raíz en la relevancia concedida al *éthos* y la ausencia de cualquier referencia a las instituciones públicas y su funcionamiento.

Existe un derecho a la elección personal en el modelo del campamento, así como existe en él una multiplicidad de elecciones personales posibles, tanto en lo relativo al ocio como en lo relativo al trabajo (donde hay más de una manera razonable de distribuirlo), bajo la restricción de que dichas elecciones deben combinarse con las elecciones privadas de los otros. También en la sociedad de mercado las elecciones de los otros limitan las elecciones de cada uno, pero tal hecho resulta encubierto porque, al contrario de lo que sucede en el modelo del campamento, la inevitable dependencia mutua de los seres humanos no se integra con la conciencia común como un dato para la planificación tanto formal como informal (...). Otros dirán que, si bien, el modelo del campamento es indudablemente atractivo, la cooperación y la generosidad que él conlleva solo es apropiada entre amigos o

⁸⁶ Así lo explicita el propio autor (Cohen 2001a, 76): *La aspiración de los socialistas consiste en desarrollar los principios que estructuran la vida en el modelo del campamento a escala nacional o incluso internacional.*

*en una comunidad pequeña. Pero, recordando que en este momento nos encontramos discutiendo sobre nuestras aspiraciones y no sobre su factibilidad, me resulta difícil comprender esta posición (Cohen 2001a, 76-77).*⁸⁷

El socialismo del *campamento* de Cohen se mantiene en un estado nebuloso acerca de la manera en que podemos pasar de defenderlo moralmente a ponerlo en práctica en una escala que supere el nivel de una salida campestre. Él mismo reconoce explícitamente esta falta de conexión entre una cosa y la otra: no sabe de qué modo establecer la reciprocidad comunal para una sociedad compleja, a escala nacional o incluso transnacional. ¿Cómo es una sociedad socialista, que opera según los principios de la igualdad radical de oportunidades, donde rijan –no siempre, pero sí en general- principios de reciprocidad no mercantil, pero, incluso así, el individuo no quede reducido a cero y pueda hacer elecciones personales? Como termina asumiendo el autor canadiense: *Pero si bien esto parece acontecer en una escala reducida, aún no sabemos cómo honrar la autonomía consistentemente con la igualdad y la comunidad en una escala más amplia (Cohen 2001a, 81).*⁸⁸

A Miller, por otros derroteros, también le importa cómo conseguiríamos hacer atractivo el socialismo, a la vez que pensamos de qué modo ponerlo en funcionamiento en sociedades de ámbito estatal-nacional. La comunidad nacional en la que Miller ha terminado recalando, no le obliga a pensar la sociedad como una comunidad cerrada, una continuación de los sentimientos naturales de pertenencia, sino que dicha comunidad tiene mucho de construcción artificial, aunque ello no sea transparente por completo para la conciencia y la racionalidad de los involucrados. El socialismo puede operar aprovechando parte del artificio y de la falta de claridad en los sentimientos de pertenencia a la comunidad nacional para hacer avanzar su agenda de justicia distributiva. A Miller, sin embargo, no le importa de la misma manera que la reciprocidad sea la regla social de la sociedad socialista –como es patente en Cohen-, le basta su confianza en que la coordinación bajo las relaciones mercantiles normales -la coacción bajo imperativos del mercado- será suficiente para incentivar la producción de los bienes a redistribuir. El tema central es la aquiescencia individual y estable a la radical redistribución posterior, incluso en contra de ciertas intuiciones sobre la justicia del mérito y su retribución, que exige la igualdad socialista de recursos y oportunidades. Esto se sostiene sobre la identificación nacional común, que moviliza los sentimientos de solidaridad hacia el bien colectivo por encima de los intereses privados (Miller 1995, 315-316).

⁸⁷Aunque Cohen considere que está hablando de principios morales y los discuta en función de comprobar su validez y su coherencia, es decir, en un marco artificial típicamente analítico que hace posible su justificación; de hecho, su carácter a-institucional y su falta de aplicabilidad social son patentes desde el inicio. Porque no hay nada mínimamente *político* en su argumentación, en todo momento nos está hablando de *éthos personal*, que requeriría algo así como una transformación del alma de los seres humanos. El autor está defendiendo una suerte de socialismo moral, pero no, como él cree, un programa normativo socio-político. En este sentido, la escala de las relaciones sociales en las que se quiere incidir políticamente reclama, desde el mismo inicio, que se asuma la dimensión político-institucional y se piense desde ese prisma. El *éthos* es aquí irrelevante, especialmente en ausencia de un análisis del marco social en el cual se quieren lograr las transformaciones hacia el socialismo (lo que significa fundamento, pero también factibilidad).

⁸⁸ En el sentido de la factibilidad, Cohen apunta interesantemente hacia determinadas experiencias a escala nacional, como la sanidad y la educación públicas, que se sustentan sobre la igualdad y la reciprocidad, pero que son suficientemente complejas para ilustrarnos acerca de qué manera podría extenderse el socialismo a una sociedad por entero (Cohen 2001a, 85).

Miller y Cohen, socialistas declarados y defensores filosóficos de ideales similares, terminan por recalar en un comunitarismo en la línea de otros de raigambre más conservadora. Tampoco cabe asegurar, sin discusión, que su comunitarismo sea más *progresista* o *autoconsciente* que el de Taylor, sino todo lo contrario. En el caso del profesor de la McGill University tenía en mente que la libertad individual de que nos preciamos en las sociedades democrático-liberales necesitaba de prerequisites institucionales y materiales que solo la comunidad podía proporcionar. El tipo de individuo autónomo que la modernidad había traído requería de una cultura institucionalizada en la cual se valorase la independencia personal, la autonomía moral, la capacidad de construirse unas convicciones propias, etc. En este sentido, Taylor atacaba donde más le dolía al atomismo liberal, señalándole sus propias precondiciones sociales que precisaban de sociedades con recursos y vínculos más densos de los que los liberales estaban dispuestos a asumir. Pero en Taylor, independientemente de que estuviera o no de acuerdo con el individualismo ilustrado, había una consciencia de la sistematicidad y la relacionalidad de ese tipo de identidad individual. En este caso, parecía celebrar de forma más auténtica la dependencia recíproca entre individuo e instituciones sociales, lo cual es un principio ontológico/antropológico asumido por el socialismo. No obstante, la libertad individual no parece ocupar del mismo modo a los genuinos socialistas comunitaristas que terminamos de reseñar. Miller la menciona (Miller 1995, 304),⁸⁹ pero después parece olvidarla, asumiendo que el socialismo se constituye alrededor de (y sólo consiste en) una idea de igual distribución como principio de justicia (con las consecuencias *nacionalistas* señaladas). Cohen casi no la refiere, puesto que para él socialismo significa unir la igualdad radical de oportunidades –justicia distributiva– con el espíritu o *éthos* recíprocante típico del sentimiento comunitario (casi premoderno). Ambos han regalado al individuo al atomismo liberal y, con él, la relevancia de la libertad y la crítica a la falta de materialización de esta en una sociedad capitalista, donde la mayoría no puede gozar de ella.

El socialismo es una tradición política histórica de edad similar a la del liberalismo, lo que torna difícil determinar un conjunto de principios normativos necesarios y suficientes que la definan y distingan de cualquier otra. En este sentido, es más sencillo intentarlo extensionalmente –señalando corrientes que se adscriben a la gran familia socialista (anarquismo, comunismo, socialdemocracia, etc.)⁹⁰– que a través de una estrategia intensional. Sin embargo, ello no deslegitima cualquier intento de aislar unos valores que se tengan por *esencialmente* socialistas. De hecho, tanto Miller como Cohen lo han pretendido, listando algunos de ellos, que consideran los más relevantes para la política y la sociedad socialistas: la igualdad de recursos u oportunidades como concepción socialista de la justicia distributiva, el sentido de la comunidad y de la reciprocidad no mercantil, la cooperación no forzada, la libertad universal para todos los miembros de la sociedad, etc. Algunos de estos supuestos normativos se referían más a un *éthos personal* y otros al modo de regir instituciones socio-económicas y políticas, al funcionamiento de subsistemas sociales, etc. Sin embargo, todos ellos tenían un aire de abstracción ainstitucional y ahistórica que dificultaba que pudiéramos

⁸⁹ En referencia directa a las opiniones comunitaristas antiatomistas de Taylor.

⁹⁰ Este intento de determinar una identidad plural del socialismo mediante una familia de corrientes que emanarían de un mismo origen tiene sus complicaciones, puesto que es difícil poder decidir cuando una de ellas se ha separado lo suficiente de las líneas definitorias de la tradición.

reconocerlos como integrados en una concepción política del socialismo. De hecho, tanto Cohen como Miller recrean un socialismo *imaginario*, que olvidaría, así lo entendemos, los aprendizajes que el socialismo recibió de su precursor, el republicanismo democrático postrevolucionario.

Esta filiación y herencia la discutiremos en el último capítulo de nuestro trabajo, pero podemos adelantar un reguero de supuestos que deben formar parte de cualquier socialismo que se quiera fiel al republicanismo democrático:⁹¹

1) La centralidad de la igual *libertad* y la destrucción institucionalizada de todos los mecanismos sistémico-estructurales de dominación que hagan a unos dependientes de otros, por su posición de clase en el sistema productivo capitalista;

2) La *democratización* de todas las relaciones sociales, políticas y económicas como consecuencia de la universalización de la libertad republicana, contraria a toda forma de dominación. Como corolario de los dos anteriores, debe desaparecer toda división de clase en la sociedad y debe extinguirse el vínculo de dominación que ejercen los capitalistas sobre los trabajadores (desposeídos de cualquier forma de propiedad que les garantiza *ex ante* la independencia personal) mediante el trabajo asalariado y el mercado laboral (en todo caso, la integración en el mercado laboral no puede ser la única posibilidad de garantizar la existencia social de los individuos).

3) Desmercantilización de cualquier bien indispensable para la existencia social digna de los ciudadanos de la República y control democrático sobre los mercados, si los hubiere (y sobre la propiedad de los medios de producción); obliteración de la acumulación de riqueza y de la generación de desigualdad consiguiente que pusieran en riesgo la independencia personal de los individuos y la facultad de la República para determinar el bien público. El fin último es hacer disponibles universalmente las condiciones materiales indispensables para que los ciudadanos puedan desarrollar sus proyectos vitales personales, siempre que ello no implique un peligro para la cooperación social, etc.

El socialismo es una ideología de la *autorrealización* de la naturaleza social humana y de las disposiciones prosociales de los individuos, que a la vez que desarrollan sus facultades y sus capacidades para *sí mismos*, contribuyen al enriquecimiento del colectivo.

Tales rasgos son idiosincráticos del socialismo y vienen acompañadas de una multitud de supuestos relativos a la ontología social, a la antropología, a la naturaleza del poder y de la libertad, al funcionamiento de las sociedades industriales y postindustriales, a la economía política de las mismas; etc. Sin embargo, nada de ello aparece en los razonamientos de Miller

⁹¹ Entre otras razones, porque la conflictividad o pugnacidad de la sociedad política, el carácter socio-institucional de la libertad –y de su contraparte, la dominación– y el pluralismo psico-antropológico del ser humano son un legado directo que el republicanismo hace a su continuador, el socialismo, que consiste en un *aggiornamento* de sus ideales democráticos para la sociedad industrial naciente.

y Cohen, porque se adhieren a puntos de vista que provienen del liberalismo académico, aunque pretenden usarlos contra esa filosofía política.

Ambos autores profesan el rawlsismo metodológico⁹² y su particular ejercicio de la argumentación filosófica a través de constructos ideales y abstractos, que se desentienden de la historia, la sociología y los entornos institucionales reales de las sociedades donde habría que implementar los principios de la justicia. Sin embargo, el pensamiento socialista no ha obrado normativamente así jamás, porque es una forma de filosofía política no ideal y contextualizada socio-histórica y económico-políticamente (por la vía del republicanismo histórico, por otra parte).

Esta distancia entre el idealismo de Miller y Cohen y el socialismo real se puede observar en la centralidad concedida a la justicia distributiva, que los lleva a afirmar contra evidencia que el socialismo tiene una suerte de concepción propia que lo distingue, por ejemplo, del liberalismo igualitario o del libertarismo. Si, como creemos, el socialismo es heredero directo del republicanismo democrático, tanto el primero como el segundo, no tienen como núcleo normativo ninguna clase de definición específica acerca de la justicia distributiva; en todo caso, esta está supeditada a la libertad republicana y sirve a los fines de erradicar la dominación que tiene su origen en el sistema productivo capitalista.

El motivo está claro: la noción académico-liberal de justicia distributiva es tan tímida, tan poco destructiva de las instancias de dominación social más dañinas para la libertad individual, que incidir en un modelo propio no es la alternativa a las disfunciones sociales que entraña el capitalismo. El socialismo no se ha dotado de una filosofía moral específica que funde su crítica anticapitalista, porque la orientación habitual del pensamiento ético moderno y contemporáneo los incapacita para hacerse cargo de la enormidad de las injusticias que engendra el sistema y su alcance estructural:

La renuncia socialista a la moral es un intento de poner a la altura de esta asimetría entre la magnitud de los condicionantes materiales y sociales de nuestras acciones y nuestras capacidades de intervención ética. Hay procesos sociales de tal repercusión que impiden vivir nuestra vida en los términos morales que podríamos desear (...). Actos inocentes que nos comprometen con estructuras de repercusiones inimaginables (...). Una conducta ética cabal sería preferir morir de frío a vestir ropa fabricada por trabajadores que cobran sueldos de miseria. Muy razonablemente, los revolucionarios no confían en que esta virtud superogatoria pueda generalizarse. Por eso renuncian a interpretar sus propios actos en términos de una ética general. En este sentido, la renuncia a la fundamentación moral de las acciones puede entenderse como un intento, quizás no muy realista, de fundar un marco ético eficaz. Los anticapitalistas quieren construir una sociedad en la que se pueda ser bueno sin necesidad de ser un héroe, donde los determinantes estructurales del capitalismo no interfieran constantemente en nuestras decisiones éticas, políticas y estéticas (Rendueles 2013, 134-135).

El socialismo, por consiguiente, no tiene un fundamento moral bien desarrollado, sino que se sirve de las orientaciones morales de las que también se servía el republicanismo democrático: una cierta concepción del derecho natural revolucionario republicano. Ahora bien, ni el republicanismo ni el socialismo se pueden desentender, en la discusión racional, de

⁹² Contra el uso del rawlsismo metodológico en Cohen, véase Domènech (2009).

la cuestión de sus bases morales. Pero se precisa de la primacía de una ética socio-política, que permita juzgar y prescribir sobre las macroestructuras sociales y las consecuencias no intencionales de la acción colectiva. Ese no es el punto de vista de las teorías de la justicia contemporáneas, a las que metodológicamente esa dimensión macro le es invisible por exceso de idealidad.

Por otro lado, tanto en uno como en otro no hallamos afirmaciones substantivas sobre una concepción no formalista ni procedimental de la democracia, como la que es propia del socialismo,⁹³ ni sobre el valor fundamental de la libertad *real*, vinculada a los medios materiales e institucionales para su disfrute, universalizada, que siempre fue su objetivo principal. Obviamente la igualdad no es desdeñable, pero en la tradición republicano-socialista se entiende como *reciprocidad* entre aquellos que son libres socio-institucionalmente, titulares de derechos inalienables y poseedores de las bases materiales de su independencia personal. La igualdad no es simple *isonomía* liberal, pero tampoco se reduce a gozar de los mismos recursos o de igualdad de oportunidades (aunque ambos pueden incluirse si contribuyen a la libertad de los ciudadanos). La igualdad va indisolublemente unida a la libertad como no dominación y, por consiguiente, exige que no haya instancias que nos impidan participar en pie de igualdad en el autogobierno colectivo de la sociedad. Los recursos o las oportunidades son instrumentales en relación a este fin más fundamental. ¿Qué decir, entonces, de la idea de comunidad que estaría presupuesta en el socialismo?

Efectivamente, en la tradición socialista ha habido diversas concepciones de la comunidad o de la comuna, o de lo común. Pero no cualquier idea de comunidad, sino solo en los sentidos siguientes: i) durante la lucha contra la dominación, las clases subalternas se unen *fraternalmente* para conseguir el objetivo colectivo de ser ascendidos al estatus de ciudadanía, esto es, devenir materialmente en *sui iuris* y gozar tanto de la autonomía personal como social (esa comunidad implica unidad, reciprocidad, solidaridad, etc.); ii) en una sociedad socialista, los productores autónomos, los ciudadanos republicanamente libres, se asociarán entre sí para producir el tipo de bienes públicos necesarios para asegurar su existencia colectiva, según principios de reciprocidad no mercantil. Históricamente hay corrientes profundas en el socialismo decimonónico que sintieron nostalgia de las comunidades tradicionales –al estilo de los gremios medievales, por ejemplo- y anhelaron las relaciones sociales densas que vehiculaban. Sin embargo, el socialismo es un movimiento político moderno que sometió a crítica el tipo de dominación patriarcal y señorial que se producían en esos entornos sociales y que la desdeñaron en nombre de la individualidad y la libertad personal (que el capitalismo tampoco aseguraba para todo el mundo).

⁹³ Fernández Liria dice que no es que el socialismo tenga una alternativa más democrática que la democracia republicana cuando funciona bien (se sirve de constituciones que formalizan e institucionalizan derechos civiles, políticos, sociales, etc., que se articula parlamentariamente, mediante representantes de la sociedad, en la cual se imparte justicia a través de tribunales garantistas, etc. Tiene su origen en el republicanismo democrático y en el socialismo, aunque hayan sido desnaturalizados y despotenciados por el liberalismo. Domènech afirma que regalar el concepto de democracia al liberalismo y desdeñarla como *institución burguesa* es un error catastrófico y una necesidad sin paliativos, porque significa olvidarse de sus propios éxitos y programas políticos (Domènech, s.f.). Para el proceso de olvido del republicanismo democrático en el socialismo, ver Martínez-Cava (2020).

La comunidad tradicional no era un buen modelo de las relaciones sociales a las que aspiraba el socialismo, pero tampoco lo era el desorden social, la destrucción de solidaridades colectivas, que operaba el capitalismo. En ambos casos existía una subordinación que impedía a los obreros –o a las clases domésticas del Antiguo Régimen- alzarse al nivel de la ciudadanía. Cosa distinta es que para luchar contra la opresión se establecieran mecanismos protectores que permitían sobrevivir mejor a las condiciones de la intemperie capitalista. En estas *sociedades obreras* se desarrolló una solidaridad clasista que fue una prefiguración del Estado social del siglo XX. Pero se quisieron establecer como una asociación entre iguales que aspiraba a anunciar el tipo de vínculo que tendría lugar en la futura sociedad sin clases.

¿Es eso comunidad o comunitarismo? Es un comunitarismo distinto porque se quiere hacer compatible con la libertad republicana de todos los involucrados, una comunidad en la que no haya dominación, ni material ni simbólica. Miller es un comunitarista más bien pragmático, que no pretende definir la esencia del socialismo. Sin embargo, Cohen, al no referirse explícitamente a la libertad, parece que hace compatible su comunitarismo socialista con el comunitarismo conservador, aunque se preserve de él mediante a la apelación a la igualdad (es determinante aquí que la igualdad implique la igual libertad, y si esto se contempla, pues, con su *igualdad de oportunidades* socialista). En el comunitarismo socialista de Cohen late una desconfianza tanto hacia la libertad individual (que parece una concesión al liberalismo, seguramente porque solo se comprenda en términos *negativos*), como hacia el individualismo (que solo cabría entender bajo una visión atomista contraria al socialismo).⁹⁴

Quizá Cohen ha escogido mal el símil, puesto que un campamento alude a un compañerismo estrecho, en gran medida forzado por las circunstancias, y que deja poco espacio a la intimidad personal. Aunque, según él, ejemplifica el principio de justicia marxista: contribuir según nuestras capacidades –cada uno en lo que es bueno- y recibir según nuestras necesidades –según lo que se precisa-. También es cierto que a un campamento se va voluntariamente a convivir con otros en un tiempo tasado, relativamente corto. Mientras que participar de la vida social no es voluntario, no es optativo. Su énfasis en la reciprocidad no mercantil es un rechazo a los vínculos contractuales, que se ahorrarían a los mercados –bajo la metáfora que identifica el mercado con la sociedad- pero, en particular, el autor realiza aquí una mala lectura del contractualismo y opera una reducción de la tradición al contractualismo liberal que entiende atomísticamente la autoridad pública. De hecho, el socialismo republicano entiende la asociación de los ciudadanos libres de manera próxima al contractualismo, pero no al liberal, puesto que no concibe la sociedad como un constructo artificial ni a los individuos en términos asociales (Rendueles 2013, págs. 135-136). El socialismo se convertiría en el ideal de una sociedad política que respondiese a un *verdadero contrato*, no sólo a una ficción jurídica que dejase la desigualdad como está y donde la recíproca consideración de sujetos libres fuera meramente formal.

⁹⁴ Ateniéndonos a esos textos (Cohen 2001a y 2001b), Cohen se parece a un comunitarista conservador, no es que desdeñe la libertad en toda su obra (ese olvido de la libertad sí se la achaca de Francisco 2012).

Una sociedad socialista es aquella en que la cooperación social sólo es genuinamente exigible como consecuencia de dotar a cada uno de las condiciones socio-institucionales, materiales y simbólicas para ser autónomo (garantizar los derechos). Empero, esa autonomía individual no está concebida atómicamente, sino que es el fruto de nuestra interdependencia regulada de manera que garantice igual libertad para todos. Se trata, por tanto, no de negar nuestra codependencia recíproca, la naturaleza social del individuo y de la identidad individual, ni nuestra vulnerabilidad ni la necesidad que todos tenemos de los cuidados que nos brindamos uno a otros, sino de ahormar esos vínculos a los de una asociación libre de agentes que cooperan porque comprenden sus interdependencias y asumen que implican deberes sociales.

Por otra parte, las concepciones político-contractuales, incluso las republicanas y, para nuestro caso, las que se aproximan al marco normativo socialista, nada nos dicen acerca de cómo debe vivir cada uno. En este sentido, una concepción general, más o menos abstracta, de la justicia no impone demasiadas restricciones sobre las formas de vida que desarrollarán particularmente los ciudadanos. Se trata de dar cabida al mayor número de expresiones de la individualidad sin arriesgar el cumplimiento de los deberes recíprocos que emanan de la noción de lo justo. De hecho, si los marxistas han celebrado en ocasiones al capitalismo es porque destruyó, en un primer momento, las densas estructuras comunitarias que ahogaban la libre expresión de la identidad individual, solo que después las substituyó por un tipo de dominación no por, aparentemente, menos próxima al sujeto (por ser los imperativos mercantiles impersonales y abstractos), menos efectiva para destruir las bases materiales de la autonomía personal. Las formas de dependencia intersubjetivas prototípicas de la sociedad del Antiguo Régimen, fueron substituidas por otras de dimensiones sistémicas y estructurales, que no coaccionaban menos a los individuos.

El comunitarismo de campamento tiene muy poco que ver con la perspectiva socialista de una sociedad sin dominación capitalista. Cohen sí está en lo cierto en que, en una hipotética sociedad socialista, los modos de interacción social no pueden ser mercantiles en su esencia (Cohen 2001b, 163), puesto que esos marcos de competencia interpersonal con fines de lucro son los que producen la emergencia de la dominación sistémica y estructural típica de los mercados competitivos.⁹⁵ Finiquitado el capitalismo como el sistema productivo que nos da acceso, a cambio de la explotación laboral, a cubrir nuestras necesidades básicas, la producción de bienes sociales debe fiarse a otros tipos de reciprocidad que no sean siempre mercantiles ni estrictamente concentrados en uno mismo y sus intereses.

Este asunto está subdesarrollado en la literatura socialista, como mínimo en términos no utópicos y compatibles con el realismo antropológico. Se entiende, por consiguiente, que la reciprocidad comunitaria que demanda Cohen-y que no está ausente del socialismo- no cabe esperarla, prioritariamente, por la transformación radical del *éthos* de los individuos actuales, sino de un tipo de diseño institucional más complejo que cree condiciones favorables a la sociabilidad. ¿Está el contractualismo socialista lejos de hacerlo normativamente posible, densificando unos vínculos demasiado abstractos e impersonales, y desembocar en una

⁹⁵ Volveremos a ello en el cuarto capítulo.

reciprocidad no forzada pero sí *esforzada*? La viabilidad de este tipo de sociedad dependería de la capacidad de incentivar socialmente este impulso contributivo.

Marx consideraba que, superada la alienación que suponía el trabajo bajo el modo capitalista de producción, los individuos se reencontrarían con actividades que les satisficieran personalmente y que, simultáneamente, tuviesen función social (entre otras cosas porque trabajarían para ellos mismos en procesos que dotarían de sentido, en los cuales podrían intervenir para fijar las condiciones en que los desarrollarían). Esta visión antropológica contrasta con el pesimismo del atomismo liberal: el ser humano tiende de manera natural a no hacer nada si no se ve incentivado por la necesidad y/o el beneficio.

Rendueles sostiene que muchos proyectos de sociedad postcapitalista están vinculados a alguna noción de virtud, que dependen de un marco moral aproximadamente aristotélico. Adoptan de él el fin de la ética: construirse una vida buena en el contexto fijado por las normas substanciales de una comunidad, no solo verse vinculado por principios de justicia abstractos, como sostienen las teorías del contrato, cuyo objetivo es poner los cimientos normativos de una convivencia razonable (Rendueles 2013, 138-139). Esta forma comunitaria es quizás en lo que pensara Cohen, aunque no se adhiere a ningún aristotelismo expresamente.

Sin embargo, el socialismo es una filosofía política de la Modernidad, por lo que no puede aspirar a fundarse completamente en una ética de la virtud y a querer recrear la comunidad substancial de las *poléis* mediterráneas antiguas. Sí pretende, bajo las condiciones técnico-políticas y sociales modernas, devolver su lugar a la reciprocidad social fuera de la competencia mercantil. La dificultad para imaginarnos un individuo que, en condiciones socio-institucionales, materiales y simbólicas adecuadas para garantizar su libertad individual, se adhiera de forma estable a relaciones de reciprocidad social no gobernadas por las leyes instrumentales del mercado, obedece al hecho de que hemos sucumbido al liberalismo para determinar el sentido de la libertad y de la individualidad. Y los comunitaristas caen exactamente en esa misma trampa teórica:

El comunitarista considera que el liberal reduce la sociedad a una cooperación entre individuos, que se asocian de forma esencialmente privada y cuyos intereses fundamentales se definen al margen de la comunidad a la que pertenecen pues, en cierto sentido, son anteriores a ella. De ahí que menosprecie y degrade las concepciones del bien que tienen un contenido más fuertemente comunitario y que insisten por naturaleza en el valor en sí de los vínculos sociales, por encima del valor como medio para el logro de otros fines meramente individuales (Mulhall y Swift, citados en Rendueles 2013, 139).

Lo que se preguntan los comunitaristas, y en eso tienen razón, es cómo es posible que alguien pueda determinar sus intereses fuera de un entorno social e incluso *contra* este. Los liberales contractualistas ni tan siquiera tienen una explicación convincente acerca de por qué unos individuos tan poco sociables, tan atomistas, cumplen con los preceptos colectivos, aunque se suponga que los han asumido por voluntad propia en el momento contractual. ¿No deberían formar parte de sus propias y personales concepciones de lo bueno el cumplimiento de sus deberes sociales, como respetar los términos del contrato? ¿No nos obliga esto a ir más allá de su antropología atomista? No es posible construirse una noción de una comunidad justa

en total agnosticismo sobre una determinada concepción de lo bueno, y esta no es posible con los pocos mimbres, tan héticos que nos proporciona el formalismo contractual. Tampoco, y aquí también tienen razón los comunitaristas, es posible construir un sistema de convivencia y cooperación social fundado exclusivamente en el autointerés, y que no presuponga la existencia de proyectos de desarrollo personal compartidos (Rendueles 2013, 140-141).

Los comunitaristas aciertan en su crítica e, incluso, en la tesis social de la individualidad que vimos en Taylor, pero, a cambio, nos devuelven a visiones de la comunidad periclitadas y nada convincentes para la sociedad moderna. El socialismo aparece, en ocasiones, como una síntesis virtuosa entre la reciprocidad y la cooperación comunitarias y los derechos y las libertades individuales, bajo una ética mucho más substancial que la del contractualismo. Empero no se puede quitar de encima la acusación de utopismo o de optimismo antropológico.

Nuestra tesis es que hemos confundido individualismo y atomismo y hemos admitido sin demasiada resistencia ni con mucha reflexión, el marco del liberalismo y continuamos operando en él, jugando sus cartas ya marcadas. Por eso hay que echar la vista atrás en busca de un individualismo no atomista. Para ello hay que retroceder, como ha hecho Taylor en *Fuentes del yo* y en su secuela *Ética de la autenticidad*,⁹⁶ hacia el momento de surgimiento del concepto de individuo en el contexto de la filosofía política de la modernidad.

1.4. ¿Un individualismo no atomista? Los múltiples modelos de individuo en la Modernidad política

Un ejemplo de la confusión entre el individualismo político y el atomismo, surgida de la lectura liberal hegemónica de la historia de la filosofía política que reinterpreta el pasado de la disciplina según sus parámetros conceptuales y normativos, lo podemos observar en esta apreciación debida a Taylor sobre el contractualismo del siglo XVII:

Los atomistas se sienten más cómodos colocándose en el lado de las intuiciones de sentido común sobre los derechos de los individuos, y no les hace mucha gracia explorar una vertiente más amplia [relativa a la naturaleza social de la individualidad]. Por eso se apoyan en las tradiciones filosóficas que provienen del siglo XVII y que comenzaron postulando un sujeto sin extensión, epistemológicamente una tabula rasa, y políticamente un portador de derechos sin presupuestos. No es casual que estas doctrinas epistemológicas y políticas frecuentemente se encuentren en los escritos de las mismas figuras fundadoras (...). Sin embargo, si este punto de partida ya no nos parece una evidencia, entonces tenemos que investigar cuestiones sobre la naturaleza del sujeto y las condiciones de actuación humana. Y entre estas está el debate sobre el atomismo, la importancia del cual destaca no solo en cualquier teoría de los derechos sino también para muchas cosas más. Porque el debate sobre el atomismo también subyace en numerosas cuestiones sobre la obligación y la naturaleza de la libertad (Taylor 1995, 158-159).⁹⁷

⁹⁶ Ver Vázquez García (2005), cap. 2.

⁹⁷ Ni que decir que esta lectura liberal de los clásicos del pensamiento político moderno es anacrónica, puesto que proyecta su concepción de la sociedad y del individuo hacia atrás, para convertir en liberales a autores, como Locke o Kant, nacidos antes de la aparición de esa ideología política y que escriben dentro de otros marcos intelectuales y políticos.

En este texto de Taylor comparecen diversas afirmaciones que, a pesar de constituirse en lugares comunes en la historiografía del pensamiento político, no tienen justificación histórico-conceptual: i) el supuesto de que el sujeto de la política es el mismo que el de la epistemología y que migró de la filosofía cartesiana o empirista hacia la teorización jurídico-política (dando lugar al *individuo* que protagoniza la filosofía contractualista); ii) que la concepción del sujeto en la filosofía política moderna sea fundamentalmente atomista, aunque Hobbes elabore los cimientos conceptuales del atomismo liberal, que lo separan de la línea principal de la Modernidad política.⁹⁸

Nuestro fin es justificar que, entre los modelos antropológicos y ontológicos de la filosofía política moderna, los había no atomistas porque ese conjunto de tradiciones no era aún liberal, sino, *grosso modo*, o absolutista o republicana. No obstante, entre los intérpretes del pensamiento político moderno, abundan aquellos que asumen el marco liberal atomista, que combina derechos naturales -concebidos de manera presocial- y propietario (la primacía de la *autopropiedad*, supuestamente derivada de Locke). Así lo sostiene incluso un crítico del *individualismo posesivo* moderno, como Pierre Crétois (Crétois 2023, 28): *Cualquiera es pleno propietario de sí mismo por naturaleza y nadie puede ser propiedad de otro: este es sin duda el primer axioma de la modernidad política.*⁹⁹

De la mano de las investigaciones de Yves-Charles Zarka, mostraremos que hay otra fuente de la subjetividad moderna, específicamente política, que no consiste una mera aplicación al dominio político del sujeto epistemológico cartesiano o empirista, ya que cuenta con una trayectoria filosófica independiente. Thomas Hobbes representó un hito en el pensamiento político de esta época, puesto que introduce un conjunto de supuestos que no pertenecen a esa línea de la reflexión jurídico-política, sino que engendra un paradigma filosófico-político inédito, atomista, que será retomado por el utilitarismo y desde él pasará al liberalismo decimonónico. El tratamiento del sujeto del derecho, la moral y la política (de la persona, del individuo) de la Modernidad no explotará –seguramente por cuestiones que tienen que ver con las fricciones con la epistemología y la metafísica modernas- el carácter social de la identidad personal, manteniendo en la sombra la *tesis social* de la que hablaba Taylor, pero que se mantendrá implícita en el republicanismo político, ya que en él la individualidad tiene un carácter público-institucional. Por consiguiente, el republicanismo moderno presupone un individuo no atomista, social, que nos conduce a un tipo ideal que denominamos *individualismo*

⁹⁸ Por ser un defensor del absolutismo, por imponer un marco ontológico-metafísico por encima de otro esencialmente político, con la pretensión de convertir la reflexión política en una ciencia materialista y mecánica. El individuo atomista del liberalismo bebe de la tradición hobbesiana, por la vía de la concepción negativa de la libertad y la materialista-empirista del sujeto como agente puramente deseante y no deliberativo, que termina configurando el utilitarismo de Bentham. Por tanto, es falso que el liberalismo surja de Locke y su presunta defensa del *individualismo posesivo*.

⁹⁹ Si hay un primer *axioma* de la filosofía política moderna no absolutista es que cada uno posee el derecho a la autonomía y a la existencia social, cada uno tiene que ser *sui iuris*, que no es lo mismo -sino todo lo contrario- de ser propietario de uno mismo y de sus facultades. Esto último, se trata más bien de una *ficción jurídica* liberal para convertir la *fuerza de trabajo* en una propiedad de los desposeídos (dicho sea de paso, la tradición política republicana no reconocía derechos políticos a aquellos que no fueran propietarios, porque en continuidad con las tesis aristotélicas, aquel cuya supervivencia depende de otro -y debe trabajar para él- no puede alcanzar la dignidad de ciudadano, puesto que no es libre).

republicano, aunque no siempre goce de preeminencia discursiva y se mantenga, más bien, en la sombra de los implícitos.

1.4.1. El otro camino de la subjetividad político-jurídica moderna

Para Zarka, tan perteneciente a la modernidad es el surgimiento del sujeto epistemológico como la creación del *sujeto de derecho*, bajo la persona como sujeto moral. Ambos son *invenciones* filosóficas independientes, que rigen dominios del pensamiento autónomos (Zarka 2003). Nuestro autor, se desentiende de la constitución del sujeto en la metafísica y la ontología, a partir de Descartes y reelaborado tanto por la tradición racionalista como la empirista, para concentrarse en exclusiva la aparición de una nueva concepción de la subjetividad en el derecho:¹⁰⁰

*Dicho de otra manera, querría mostrar que la promoción moderna del hombre como sujeto de derecho no solamente puede ser realizada sin que peligren las normas universales y los valores morales, sino que solo puede hacerse poniendo en evidencia el carácter irreductiblemente moral del sujeto de derecho y la necesaria reciprocidad que este debe mantener con otros sujetos. Es decir, la invención del sujeto de derecho está ligada a una primera formulación de la intersubjetividad jurídica (Zarka 2003, 30).*¹⁰¹

Para justificar su aserción de que el sujeto político-jurídico moderno no es la extensión del *ego* cartesiano al campo de la filosofía práctica, Zarka nos recuerda que el primero deriva de la evolución del derecho natural, emergiendo un *derecho natural moderno* que precede a las reflexiones cartesianas.¹⁰²

No hay conexión entre el sujeto del derecho natural y el del cartesianismo, pertenecen a dos tradiciones filosóficas que no se influyeron mutuamente. Zarka también pone orden terminológico entre los distintos conceptos que suelen usarse indistintamente: el *individuo* (*ente humano*, unidad psicofísica); la *persona* (sujeto de derecho dotado de consideración moral y capacidad responsiva); y el *sujeto* (interioridad de la persona, autoconsciencia, etc.).

¹⁰⁰ Zarka descarta que el sujeto de derecho sea una mera derivación del tópico renacentista de la *dignitas hominis*, puesto que esta solo señala la posición especial del ser humano en el reino de la creación divina, su superioridad en relación a otras criaturas, y no una dignidad especial, jurídico-moral, de la persona con derechos inalienables (Zarka 2003, 28).

¹⁰¹ La traducción de las citas es nuestra, a partir de la versión en catalán de la obra de Zarka (versión castellana en Dykinson).

¹⁰² Procede de la tradición escolástica –aunque Zarka no menciona prácticamente la Escuela de Salamanca, sede del nacimiento del derecho natural de la Modernidad jurídica, solo se refiere de pasada a Francisco Suárez-, a partir de la concepción de la ley natural en Tomás de Aquino. Otros autores, Tiernney en *The idea of natural rights*, señalan otro origen –no incompatible, sin embargo-, del derecho natural en determinadas prácticas antif feudales que llevaban a cabo las clases populares para justificar la defensa de derechos consuetudinarios de acceso a determinados bienes de posesión común y la protección de la integridad personal frente a los abusos señoriales. La *ley natural* del Aquinate procedería de la cristianización de la filosofía aristotélica y de determinadas prenociones del derecho natural de la Antigüedad (pero en conexión con esas vindicaciones de los derechos por parte del pueblo llano). El derecho natural de la Escuela salmantina, Francisco de Vitoria, es el trasfondo de un derecho natural revolucionario –recuérdese que los argumentos iusnaturalistas se utilizaron para defender los derechos de los indígenas americanos contra los abusos de los conquistadores españoles- que impregna buena parte del republicanismo radical de la modernidad: de Mariana hasta Robespierre.

El sujeto de derecho coincide con la persona en tanto que se le reconoce una dimensión moral inalienable, *dignidad*.

Desde nuestro punto de vista, reformularíamos un ápice la terminología: individuo no significará para nosotros la referencia a una simple unidad psicofísica, sino que entendemos que la *individualidad* como inseparable de su construcción social, es una microinstitución.¹⁰³ De modo que el individuo es una *persona social*; mucho más próximo a la noción zarkiana de *persona* como *sujeto de derecho*.

El autor francés determina tres momentos de la modernidad en la creación del *sujeto de derecho*: i) en época moderna, un derecho se define como una *cualidad moral*, dando lugar a los *derechos subjetivos*; ii) la reflexión acerca de la *persona* como *ser moral*; iii) la transmisión de la noción de sujeto del campo gnoseológico al campo jurídico, esto es, la transformación de la cuestión sobre la objetividad del conocimiento a del fundamento intersubjetivo del derecho natural (Zarka 2003, 31-32).

El marco de la constitución del sujeto de derecho es la subjetivización del derecho natural moderno. Se trata de un proceso teórico en que intervienen una multitud de filósofos jurídicos y políticos: Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke y Leibniz son los más relevantes. Grotius define el derecho natural en relación a la naturaleza sociable y racional del ser humano, para determinar qué podemos o no hacernos mutuamente en tanto que seres que convivimos los unos con los otros. El derecho natural en Grotius parte de presupuestos concernientes a los derechos subjetivos, aunque no tiene todavía a su alcance una buena definición de quién es el sujeto de derecho, esto es, la persona moral: asume que está dotado de poder sobre sí mismo – *libertas*-, o sobre los demás (lo cual es fuente de conflicto) –*potestas*-; de propiedad – *dominium*- (de lo contrario no es libre republicanamente, aunque esta apropiación no necesariamente tiene un carácter exclusivo y excluyente, puede ser imperfecta, no plena);¹⁰⁴ y de la facultad de exigir a otros públicamente aquello que le corresponde (por derecho). Estos cuatro rasgos del sujeto determinan su *qualitas moralis* en el derecho natural grotiano (Zarka 2003, 34-35).

Hobbes rehará esta concepción del derecho natural de Grotius en un sentido que devendrá inspiración para el liberalismo posterior. Hobbes, que es un absolutista, presenta rasgos que prefiguran el utilitarismo y el liberalismo. Para empezar, reducirá el *ius naturale* a su dimensión de *libertas* (poder sobre sí), de modo que separará la expresión positiva del derecho (*lex*) de la base moral o del derecho subjetivo (*ius*, que es el poder sobre uno mismo). Esta operación desarmará la trama intersubjetiva y social del derecho natural, puesto que alguien puede tener un derecho, pero su posesión estar totalmente separada de la obligación o deber por parte de alguna autoridad de satisfacerlo. Con esa definición de libertad, Hobbes sostiene que es imposible su compatibilidad con la obligación, de la misma manera en que se distinguen entre

¹⁰³ Justificaremos este aserto en el capítulo III.

¹⁰⁴ Recuérdese lo que hemos dicho un poco más atrás acerca del atomismo liberal y la propiedad: la noción de propiedad plena o perfecta sobre una cosa externa se debe a la concepción liberal, no era la forma de posesión más generalizada antes del siglo XIX.

sí *ius* y *lex*: el derecho es la potestad de hacer algo, mientras que la ley es la obligación de hacerlo. Esta concepción es el prelude de la libertad negativa liberal para la cual la existencia de ley implica siempre restricción y pérdida de ámbitos de acción voluntaria (Zarka 2003, 36-37).

Una última consecuencia de las innovaciones introducidas por Hobbes en el derecho natural moderno es que el concepto de *persona* –sujeto de derecho– resta indeterminado, y el autor lo orilla expresamente. En este sentido, mantiene la ambigüedad acerca de si se refiere a un individuo físico, al ser humano en general o a un ser dotado de capacidad jurídica para realizar actos legales.¹⁰⁵

Zarka señala que la indecisión hobbesiana sobre la persona/individuo induce problemas de coherencia teórica, porque su marco determinista-mecanicista-materialista para la filosofía política, en el que la persona coincide con el individuo físico, no le permite concebirla como entidad jurídica. Y, sin embargo, en el pensamiento político-jurídico hobbesiano, se debe trascender la persona como cuerpo para recalar en el sujeto capaz de prometer, jurar y dar fe y hacerse responsable de todos esos actos jurídicos: qué sentido tiene, de lo contrario, el contractualismo hobbesiano (Zarka 2003, 38-39).

Un paso adelante lo darán Pufendorf, y después, Locke. El primero incide en las tres condiciones básicas del derecho natural moderno: una distinción fundamental entre *hecho* y *derecho* (normatividad del derecho); el derecho solo puede tomar como referencia al ser humano; y, sólo, en tanto que ser racional (no como mero ente individual corpóreo, como en Hobbes). Así es más sencillo definir un sujeto de derecho como personal moral.

En Locke, *persona* significará *self* o sí mismo, ente reflexivo y autoconsciente, capaz de dar cuenta de sus actos y de sus promesas; y la persona en sentido jurídico-moral, alguien a quien atribuir responsabilidad legal, *autor* de acciones enjuiciables como meritorias o demeritorias (objeto de elogio, censura o castigo).

Tomo la palabra persona como el nombre de este sí mismo. Allí donde un hombre encuentra lo que denominados él mismo, yo creo que otro puede decir que allí está la misma persona. El término persona es un término del ámbito judicial que atribuye las acciones y el mérito o el demérito de estas acciones y que, por tanto, solo puede aplicarse a agentes inteligentes, capaces de derecho, de felicidad y sufrimiento. Esta personalidad solo se extiende más allá de nuestra existencia presente hacia el pasado gracias a la consciencia que hace que la persona se interese por las acciones pasadas, se sienta responsable de ellas, las reconozca como suyas y se las impute con el mismo fundamento y por las mismas razones que se atribuye las acciones presentes (Locke, citado por Zarka 2003, 49).

En este punto cabe preguntarse si este sujeto o persona capaz de responsabilizarse y referirse a sí mismo es un individuo atomista como el del liberalismo. Si bien Locke no ha introducido la intersubjetividad, esta se presupone en el momento en que alguien puede ser

¹⁰⁵ El empirismo liberal atomista concentrará todos estos significados en uno, convirtiéndolos en indistinguibles: el individuo como ente social queda reducido al individuo físico. Hobbes antecede en este paso al liberalismo.

responsabilizado de su acción por parte de otros, que se la atribuyen y lo entienden como un agente unitario y distinguible, capaz de obrar a sabiendas.¹⁰⁶

Leibniz es quien nos proporciona la definición de *sujeto de derecho*, introduciendo la dimensión intersubjetiva requerida en el ámbito jurídico-moral (lo cual es muy sorprendente para el creador de la *mónada sin ventanas*) (Zarka 2003, 50). Esta constatación, que parece introducir una inconsistencia en el pensamiento leibniziano, evidencia la imposibilidad de erradicar lo intersubjetivo de la racionalidad práctica, aunque parezca plausible en la metafísica o la epistemología.

Leibniz corrige a Locke en el recurso a la memoria para mantener la continuidad intertemporal del *self*, que debe responsabilizarse de sus actos pasados y presentes. En el lenguaje de Zarka, tomado a su vez de Ricoeur, el logro de Leibniz es hacer comparecer la alteridad en la *ipseidad*: la coherencia o la continuidad de la experiencia pasada no puede elevarse a criterio para la identidad personal por sí mismo. Para mantener la coherencia del *self* no queda otra que apelar a la autoridad de los demás (podría suceder que el agente sufriera una pérdida de conciencia o memoria durante un lapso de tiempo y no recuerde sus acciones) que atestiguan sobre nuestra continuidad personal desde fuera, indicándonos que somos los mismos –aparentemente– que hicimos tal o cual cosa. La restitución de la identidad personal y moral mediante la aparición de los demás tiene consecuencias relevantes en el dominio jurídico-moral. Los otros podrían testificar sobre mis actos pasados y, a consecuencia de ello, podrían someterme a un castigo reglamentario: *La consciencia no es el único medio de constituir la identidad personal, y la relación con el otro o incluso con otras señales pueden suplirla* (Leibniz, citado en Zarka 2003, 53).

Hablamos de la identidad personal como aquello constitutivo de la persona moral jurídica, el sujeto de derecho. Esta no es concebible en términos de un sujeto que está solo ante el mundo con el que se vincula, en una relación sujeto-objeto. Leibniz hace prevalecer la intersubjetividad como instancia primaria. El derecho presupone siempre e indefectiblemente una relación entre individuos, ambos sujetos de derecho y que actúan, y son responsabilizados por ello, en cuanto a tales. Sin embargo, Leibniz no se queda en la corrección a Locke. En su concepción del derecho natural introduce como esencial la relación social en el marco de una suerte de teología jurídica. Así lo dice Zarka:

Entonces, el descubrimiento del otro, en Leibniz, mantiene una doble relación con la doctrina del derecho natural: permite completar la teoría de la identidad personal, es decir, fundamentar la responsabilidad moral más allá del solo testimonio de la consciencia, y también, de modo inverso, la fundamenta en la verdad en el

¹⁰⁶ Esta presuposición de auditorio que pide rendimiento de cuentas no es suficiente para aclarar la cuestión de la atomicidad del individuo si no pasamos al plano lingüístico-comunicativo, en el que Locke no se introduce, como filósofo moderno, previo al *giro lingüístico*. El atomista podría pedirnos que, de algún modo, las otras personas no solo deben estar presentes e inquirir sobre las razones de la acción para que la tesis social se sostenga, sino que los demás deben jugar un papel constitutivo en algunas de las dimensiones del *self* (en la pragmática lingüística esto se revela como evidente, pero no en la filosofía de la conciencia moderna). Para completar el último paso en el camino de la creación del sujeto de derecho, que todavía no da Locke, es necesario que trascendamos la relación gnoseológica sujeto-objeto en el campo cognitivo, para arribar al vínculo sujeto-cosujeto, típica del campo jurídico.

plano de la Ciudad de Dios, esto es, de la justicia universal, el tercer grado del derecho natural (...). El hecho esencial, pero, es que la relación con el otro se fundamente en una teoría del amor que consiste en hacer de la felicidad del otro nuestra propia felicidad. Esta concepción del amor Leibniz la sitúa como fuente del derecho natural, porque a partir de aquí surge la definición de justicia como caridad del sabio (Zarka 2003, 126-127).¹⁰⁷

Nos interesa del derecho natural en Leibniz, el principio social constitutivo del sujeto de derecho que construye a partir de la tradición iusnaturalista. El trabajo jurídico de Leibniz es muy complejo: de un lado, intenta la reconciliación del derecho natural antiguo (Aristóteles) con el moderno (Grotius, Hobbes). Por otra parte, sin abandonar el marco de un derecho natural racional pretende también conectarlo con la perspectiva religiosa de una comunidad en relación con la Divinidad, el retorno a la agustiniana Ciudad de Dios.

Mientras que el derecho natural ha tenido una forma subjetiva desde finales de la Edad Media (Ockam) hasta Hobbes; su homólogo antiguo se había constituido como un derecho objetivo. Leibniz quería conciliar el aspecto objetivo del derecho natural, pero sin abandonar cierta noción de sujeto de derecho, conectándolo también con una perspectiva teológica de una justicia divina universal. El fundamento del derecho natural se traslada del sujeto –el derecho subjetivo- a la relación que establecen los seres humanos en una sociedad (ciudad del hombre) gobernada por la equidad (Aristóteles) y la que mantienen en términos de caridad en la Ciudad de Dios (la teología) (Zarka 2003, 132-133).

Leibniz entiende, frente a Hobbes, que derivar el derecho político del *ius strictum*, esto es, del derecho privado, no nos conduce muy lejos (a que el fin del derecho político es el mantenimiento de la paz), e inspirándose en Aristóteles, le concede otra finalidad, el desarrollo de la virtud y la felicidad en una comunidad bien establecida. El principio de equidad permite hacer de la utilidad y la felicidad comunes el objetivo del derecho público. Esta se establece aprovechándonos de la capacidad de los seres humanos de colocarse en el lugar de otro (intersubjetividad), que nos permite pasar de la mera reciprocidad a un nivel superior, el de la equidad, cuando el vínculo se establece no con un particular sino con un otro colectivo.¹⁰⁸ Así, pasamos de los deberes puramente privados del *ius strictum*, no dañar (o, como mucho, reciprocidad), a los derechos positivos del derecho público, promover el bien de todos (Zarka 2003, 138-140).

El último grado del *ius naturale* remite a la comunidad que formamos con Dios y a los supuestos de la justicia divina. Esta última noción se sustenta sobre el poder del amor, y la mayor virtud es la caridad o benevolencia universal, que se corresponde con la virtud que practica el sabio. En este contexto, Leibniz introduce su concepto de *amor: Amar o querer es*

¹⁰⁷ Los tres niveles del derecho natural habían sido definidos por Grotius así (en orden ascendente): i) el *ius strictum* donde rige el principio de justicia de no hacer daño a nadie (su fin es la preservación de la paz); ii) la *equidad* en la que se trata de dar a cada uno lo que merece (nos abrimos así a la consideración de todos, aunque de modo restringido). Es el origen del derecho político, concentrado en la justicia distributiva; iii) *ius gentium*, que se corresponde con el derecho entre naciones. Leibniz va a reformular estos tres niveles para intentar una conciliación entre la teología (el derecho natural medieval), el derecho natural antiguo (Aristóteles y el principio de una comunidad bien organizada) y las nuevas formas de derecho natural moderno, debidas a Hobbes y Grotius.

¹⁰⁸ Es interesante la similitud que guarda esta explicación del paso de la reciprocidad a la equidad como principio jurídico-natural en el derecho político con la explicación de cómo se constituye el *self* en Mead, la transición entre el *otro particular* al *otro generalizado*.

complacerse con la felicidad del otro, o, cosa que equivale a lo mismo, es hacer de la felicidad del otro nuestra propia felicidad (Zarka 2003, 140-142). De ese modo el fundamento del derecho natural leibniziano no es el sujeto, sino el amor y la justicia divina.

La consistencia del derecho subjetivo no puede fiarse a ninguna dimensión puramente subjetiva, en Leibniz se ve remitido al horizonte teológico postrero del derecho natural: la justicia de Dios. La construcción del derecho natural leibniziano recoge elementos antiguos, medievales y modernos, por lo que el derecho subjetivo no consiste en una afirmación universal del individuo, sino que se integra en una ordenación iusnaturalista en que, si bien se refuerza su carácter de atributo de los sujetos, se le coloca conjuntamente con la equidad y la caridad. El derecho natural es el fundamento de los derechos subjetivos de los individuos, pero no simplemente como una exaltación de la subjetividad, como ocurría con el primer nivel del derecho natural según Hobbes, sino que se mantiene en relación con deberes y virtudes que presuponen un espacio intersubjetivo de vínculo y apuntan más allá de la estricta individualidad (Zarka 2003, 144).

Zarka pretende demostrarnos que hay una segunda vía de constitución de la subjetividad, aparte de la más tradicional de carácter epistemológico. En el caso de Leibniz y en el de Locke (aunque sea de modo más velado), esta constitución del yo mediante una transformación del derecho natural en derecho subjetivo implica la relación intersubjetiva, y no una pura remisión a la interioridad del sujeto. Se realiza por la definición del sujeto del derecho natural, la *persona moral*, que no coincide simplemente con el individuo natural, porque se le atribuye la facultad de responder de sus actos en una continuidad espacio-temporal, que en ocasiones solo puede garantizarse por el testimonio de otros.

En el contexto de la filosofía moderna esta es toda la intersubjetividad que cabe esperar, ya que no se produce el salto a una concepción socio-institucional del sujeto de derecho, que goza de determinadas prerrogativas en tanto que se ve aupado por un sistema de instituciones que las hacen valer socialmente. El sujeto de derecho sustentaría así sobre una concepción social e institucional del individuo, como la que nos recordaba Taylor, que fue olvidada tras el fin de la filosofía moral y política antigua. La apelación a la comunidad aristotélica equitativa cuyo fin es la felicidad y la justicia por parte de Leibniz, nos muestra qué se ha olvidado desde la ética antigua al iusnaturalismo moderno leibniziano: la idea de *amistad cívica* que supone que la identidad individual se configura en el trato *político y cívico* con el otro, cuando todos están dotados de los mismos derechos políticos. Entre Aristóteles y Leibniz se ha disuelto el *humus* de la vida cívica clásica, el presupuesto de una *teoría social* de la individualidad:

A diferencia de la philía erótica aristotélica, la philía agápica cristiana (incluida la philadelphia, la fraternidad evangélica) no desempeña ningún papel en la ética social o en la justicia terrenales. Leibniz no pudo ser más consecuente en excluir la "justicia completa" (que para Aristóteles va indisociablemente unida a la amistad, a la téleia philía; y para Leibniz -que la llama iustitia universalis- al cristiano amor al prójimo) del reino de la naturaleza, desplazándola al reino de la gracia, aplazándola hasta las calendas de la ciudad de Dios ultraterrena (Porque la tierra toda, como el hombre mismo, es naturaleza "caída": no hay propiamente lugar en ella para una institucionalización del amor filico agápico) (Domènech 1993, 62).

Los modernos, y eso les impide desarrollar esa concepción social e institucional de la individualidad, asumen el dogma de la subjetividad constituida *ab initio et ante saecula* (Domènech 1993). Cualquiera de los individuos viene *ya preconstituido* al mundo, con su carácter y sus fines preestablecidos, sin que el contacto social con los otros, el procurado por la amistad cívica, les permita transformar sus preferencias o modelarlas conjuntamente con los demás. Así, el problema de la justicia y el derecho se convierte en un asunto complejo que solo puede resolverse mediante la *justicia distributiva*: dar aquello que corresponde a cada uno, pero no hacerlos mejores, buenos o virtuosos. La sociabilidad humana, que nos habilita para hacernos en nuestros vínculos, queda completamente opacada a causa de la asunción de esta tesis y la desaparición durante dos milenios del espacio político-cívico que la institucionalizaba en las ciudades helénicas antiguas.¹⁰⁹ Se hace evidente, que estas condiciones son muchos más exigentes para la identidad personal que la mera *intersubjetividad* introducida por la reinterpretación del derecho natural en Leibniz y Locke.

El segundo camino explorado por Zarka en absoluto asegura ni el predominio de la intersubjetividad ni la construcción institucional de la individualidad, como veremos, a continuación, con Hobbes. Este pone los cimientos del individuo atomista, tan relevante en el liberalismo decimonónico, con casi todos los atributos que explotará en la visión de la sociedad política como mero agregado de individuos centrados en sí mismos.

1.4.2. La génesis del atomismo en la filosofía de Hobbes

El atomismo político de Hobbes cuenta con antecedentes, especialmente en la tradición nominalista y protoempirista de la filosofía de las Islas Británicas desde la Baja Edad Media (Ockam). Sin embargo, Hobbes eleva esta ontología y esta antropología al nivel de fundamento de una filosofía jurídico-política cuyo objetivo es defender la monarquía absoluta y denostar la veterana tradición aristotélico-republicana, tan presente en muchos de los opositores del absolutismo de Carlos Estuardo.

Siguiendo el análisis de Zarka (2003), vamos a concentrarnos en la transformación del derecho natural en derecho subjetivo en el autor inglés, para concluir que no es posible dentro de los parámetros ontológico-metafísicos de su filosofía definir el sujeto de derecho como *persona moral* (cosa que heredan el utilitarismo y el liberalismo atomista que de él proceden).

Luego, analizaremos otro camino para la constitución del sujeto, en el que Hobbes se enfrenta al *derecho de resistencia al poder* y nos dibuja un sujeto político que prefigura al del atomismo liberal y su rechazo a la posibilidad de intervención estatal legítima (Hobbes lo representa en términos antirrepublicanos y el liberalismo lo adopta como una consecuencia de la primacía de la libertad negativa por la que aboga).

¹⁰⁹ Exploraremos la relación entre el dogma de la identidad *ab initio et ante saecula* y la fraternidad en el capítulo V y volveremos a él, en el capítulo VII, en vinculación con el trasfondo ético-político del republicanismo.

Veremos cómo las líneas fundamentales del liberalismo ya se encuentran en Hobbes, aunque como apologeta de la monarquía absoluta, no podría estar más alejado de una ideología tan opuesta al absolutismo como la tradición liberal. *En ningún caso* es Hobbes un liberal, pero sí es una fuente de inspiración del liberalismo decimonónico.

La filosofía político-jurídica hobbesiana está en consonancia con un marco metafísico mecanicista y materialista cuyas consecuencias desembocan en la negación del libre albedrío y en el relativismo gnoseológico. El conocimiento procede de los sentidos y se pierde cualquier consideración absolutista del bien o el mal, o la justicia o la injusticia por naturaleza, en un mundo que deja de tener sacralidad y trascendencia. El ser humano se mueve solo impelido por sus intereses individuales, gobernado por el puro deseo (Zarka 2003, 63). Con estos mimbres, Hobbes elabora una filosofía política materialista, casi científica según los patrones cartesianos, muy alejada de la tradición aristotélica. El primer problema, sin embargo, es: ¿en qué consiste la libertad política en un mundo traspasado por la estricta necesidad causal? Hobbes elabora una definición negativa de la libertad, asumida, más tarde, por el liberalismo; la libertad es la simple ausencia de obstáculos a la acción de los individuos: *la libertad es la ausencia de todos los impedimentos a la acción que no están contenidos en la naturaleza y la calidad intrínseca del agente* (Zarka 2003, 70, n. 7). El determinismo mecánico profesado por Hobbes, le obligan a cargar el mérito o el demérito de la acción individual a sus consecuencias (como hará el utilitarismo), en vez de un rasgo intrínseco del agente o de su acto (las intenciones están ausentes porque implican libertad de agencia).

La combinación de libertad negativa y relativización del valor conducen a la desaparición de la acción moral por sí misma, no facilitan elaborar una definición de persona moral como sujeto de derecho. El sujeto moral deviene indefinible en la doctrina hobbesiana, y resta muy tocada la concepción del sujeto como autor de su acción, hacerse responsable de ella y poderse atribuir. Sin *autodeterminación*, la *autonomía*, precisa para la autoría y la responsabilización, la libertad negativa no ofrece cobertura a un sujeto como el que reclama la moral o el derecho. El sujeto de la acción no puede referirse a sí mismo como responsable de esta, solo como causa eficiente de la misma (Zarka 2003, 74).¹¹⁰

Las aspiraciones científico-materialistas de la filosofía hobbesiana inducen a rebajar al individuo a la fisiología del movimiento animal vital. Bajo este prisma protoempirista, el sujeto no puede mantener su unidad, por lo que no puede prometer ni dar fe, la mera naturaleza corpórea humana no es suficiente para garantizar la posesión de esas capacidades. En este sentido, tampoco hay sujeto de derecho, porque no hay manera de definir la persona moral (esta *sobreviene* sobre el individuo físico) (Zarka 2003, 39).

¹¹⁰ Cabe preguntarse si el atomismo liberal, al adoptar la concepción de la libertad como ausencia de obstáculos hobbesiana, adquiere también sus compromisos relativos al sujeto moral. En principio, solo si se atiene al *necesitarismo físico*, cosa sobre la cual el liberalismo se quiere mantener explícitamente agnóstico, cuando niega adhesiones metafísicas. Ahora bien, el grado de aceptación de amplias extensiones de la psicología utilitarista que acompaña al determinismo mecanicista, colocarían en un brete al atomismo liberal, por cuanto le sería complejo definir una identidad personal permanente para el sujeto de la acción, lo que dificulta también el supuesto de responsabilidad moral, del cual el liberalismo hace amplio uso y que le resulta indispensable ideológicamente.

En la explicación hobbesiana de la acción, el deseo es el motor o el *conatus* del movimiento, con lo que se cumple el *desideratum* metodológico de la ciencia mecánica, que se funda en los cuerpos en estado cinético. Desde ahí, es difícil entender la unidad del sujeto, porque psico-conductualmente está definido solo por su deseo, y este puede cambiar su objeto a cada momento. La consciencia subjetiva sigue las modulaciones del deseo, según Hobbes, si hay un cambio en el segundo, también muta la primera. El mismo sujeto, en tiempos diferentes diverge de sí mismo sin remisión. Por lo que no hay ningún tipo de *ipseidad* en Hobbes, aunque el individuo como cuerpo se mantenga substancialmente igual a sí mismo. Evidentemente, en el instante de elaborar una teoría del derecho y de las convenciones, Hobbes se ve atrapado, como consecuencia de su atomismo radical, en la contradicción entre la ontología mecánica y las necesidades de una identidad moral capaz de suscribir contratos (Zarka 2003, 99).

Una persona es [para Hobbes], en consecuencia, un ser que habla y actúa las palabras y las acciones del cual pueden considerarse según dos relaciones: o bien pertenecen al ser que habla y actúa o bien son atribuidas a otro ser, representado por el ser que habla o actúa. En el primer caso se trata de una persona natural, en el segundo de una persona artificial. Ahora bien, es esencialmente la noción de persona artificial la que es examinada por Hobbes, y la de la persona natural no irá mucho más allá del umbral de la definición. La elaboración de esta noción habría podido proporcionar a Hobbes, sin duda, la posibilidad de definir una identidad de sí mismo diferente de la identidad del individuo físico y directamente atada a las cuestiones del compromiso voluntario y de la promesa en que se basa su doctrina de la convención, esto es, de hecho, toda su teoría política (...). La ausencia de una verdadera conceptualización de la noción de persona natural, que se puede medir comparándola con la construcción (...) de la noción de persona artificial, da razón de la indecisión en que se mantiene el sentido de persona natural: entre el individuo físico, el ser humano y el ser capaz de actos jurídicos. Pero esta falta se debe, sin duda, también a los obstáculos doctrinales internos que impiden a Hobbes darnos un concepto de la identidad del ser moral que, por otra parte, es indispensable para su teoría del derecho. Entre el individuo físico y el concepto jurídico de persona, queda un punto de indecisión que es precisamente donde debe situarse una reflexión sobre la identidad del sí mismo (Zarka 2003, 100-102).

El utilitarismo y el liberalismo inspirados en la economía neoclásica harán lo mismo: toda subjetividad se concentra en las preferencias, que son mutables, deshaciendo en cada instante la unidad del individuo. Un ser así no mantiene continuidad, por lo que no tiene la capacidad de suscribir pactos ni contratos y tampoco es un sujeto jurídico.

El sujeto utilitarista que elige es un individuo natural que no tiene unidad porque se describe solo por el deseo, de la misma manera que en Hobbes. Por lo que no se puede elaborar, a partir del marco ontológico atomista, ninguna clase de doctrina legal o política. El agente moral y su identidad personal son impensables sin un entorno social que le dote de horizonte y de la unidad necesaria: solo a través de las relaciones con los demás mantenemos nuestro rumbo como un *sí mismo* no escindido, ni disuelto en el marasmo de sus deseos, pudiéndonos constituir en un agente que posee preferencias y metapreferencias.

Zarka considera que Hobbes también establece un perfil para un sujeto de derecho al tratar el derecho de resistencia de los individuos al poder político. Desde nuestro punto de vista, el derecho a la resistencia muestra también a Hobbes como un precursor del liberalismo como ideología opuesta a cualquier normatividad pública fundada en el bien colectivo (a diferencia del republicanismo). En este sentido, el atomismo liberal caería en la contradicción, ya señalada

por Taylor, entre el valor de la libertad y las precondiciones institucionales para la existencia de la misma.

En el autor inglés solo hay un sujeto político, el *soberano*, por lo que su filosofía política no contiene una teoría del sujeto político (más allá del contrato en el que pasamos del estado de naturaleza al estado civil). No obstante, cuando tematiza el derecho a resistir el poder, dibuja un esbozo de un sujeto político. Frente al grueso de la tradición política desde la Edad Media, Hobbes piensa que el derecho de resistencia es un derecho inalienable del individuo¹¹¹ que se activa cuando siente que el ejercicio del poder pone en peligro su existencia, de manera que el individuo deviene sujeto en el momento en que resiste al poder por pura supervivencia (Zarka 2003, 147-148).¹¹²

Abordemos primero, por qué el individuo tiene derecho a la resistencia y, tras ello, su implicación para el liberalismo. Hobbes elabora este derecho a partir de la subjetivación del derecho natural, por lo que deviene en una prerrogativa individual inalienable. Ese derecho permanece ante un poder constituido legítima y legalmente si el individuo se considera en peligro (Zarka 2003, 149-150). El derecho a la resistencia deja de correlacionarse con la comisión de injusticia, entre otras cosas porque en Hobbes no hay forma de hablar de legitimidad o legitimación: el antirrepublicanismo hobbesiano (Skinner 2004) desdibuja cualquier distinción entre monarquía y tiranía al declarar la diferencia como puramente subjetiva y no institucional, esto es, dependiendo de la aprobación de la que goce un gobierno monárquico por parte del pueblo. La legitimidad de *facto* tiene que ver con la garantía de la autoridad política a la integridad personal y al bienestar de los súbditos, nada más (por tanto, por sus consecuencias, no por su constitución institucional *ab initio*) (Zarka 2003, 164).

No es fácil persuadir a la gente de que reino y tiranía no son dos formas distintas de ciudad, a causa del sentimiento de los hombres que, aunque prefieren que la ciudad esté sujeta a uno solo más que no a muchos, consideren que no está gobernada rectamente sino está gobernada como ellos creen que se debería gobernar. Pero la diferencia entre rey y tirano hace falta examinarla con la razón, no con el sentimiento. En primer lugar,

¹¹¹ La tradición política medieval había legado al pensamiento jurídico-político renacentista la siguiente consideración doble acerca del derecho de resistencia: i) le asiste al sujeto político frente a un gobierno ilegítimo o usurpador del poder, o bien ii) en caso de que el soberano actúe contra la justicia y el bien público (ocupándose en exclusiva de sus asuntos privados). La resistencia se puede ejercer contra dos formas de tiranía, la que proviene de la falta de título para el gobierno por parte del soberano (*defectu tituli*) y la procedente de un ejercicio del poder contra el pueblo (*ex parte exercitii*). El derecho de resistencia permite llegar al tiranicidio legítimo, según esta doctrina republicana. Si bien, los tratadistas políticos bajomedievales y renacentistas, van limitando ese derecho de resistencia del modo siguiente: Santo Tomás reduce el derecho solo a la tiranía por defecto de título, no al ejercicio despótico de la autoridad. Y solo justifica la desobediencia civil, no el asesinato. El absolutista Jean Bodin niega que ni el pueblo ni los magistrados inferiores puedan resistirse a la autoridad política, porque este ejerce una soberanía absoluta. Grotius y Hobbes beben de la doctrina bodiniana y reservan un carácter muy reducido, casi residual, al derecho de resistencia. Sin embargo, operan una subjetivización ese derecho, que antes se entendía de forma colectiva: todo sujeto, en las condiciones prescritas, tendría un derecho natural a resistirse al poder tiránico (pero limitado a circunstancias especiales). Ver Zarka (2003), 148-149.

¹¹² Esto es distinto al derecho de resistencia que se tematiza al modo republicano, ya que, por ejemplo, en Locke, ese derecho nos asiste cuando la autoridad política, como agente fiduciario, rompe el pacto con el pueblo (el verdadero soberano), de forma que este queda eximido de obediencia. Ese derecho colectivo a la rebelión viene justificado porque el poder que no se somete a lo pactado, pone en peligro la libertad republicana de los individuos. Si hay una sombra de tiranía, entonces la desobediencia y el tiranicidio, incluso, están perfectamente justificados, por cuanto los ciudadanos de la República no son súbditos.

no difieren en el hecho de que la potencia de uno sea superior a la de otro; ni porque uno tenga una potencia prescrita y el otro no. Ya que quien tiene una potencia prescrita no es rey sino súbdito de quien prescribe. Tampoco no difieren en la manera de adquirir la potestad: si un ciudadano, en una ciudad democrática, o autocrática, adquiere la máxima potestad y obtiene el consenso de los ciudadanos, es legítimamente monarca; sino obtiene el consenso, es un enemigo, no un tirano. Solo difieren en el ejercicio del poder, de manera que llamamos rey al que gobierna rectamente, y tirano a quien lo hace de otra manera (Hobbes, citado por Zarka 2003, 164-165).

La defensa hobbesiana de la autocracia o de la monarquía absoluta, que repele a los republicanos, aunque la persona que la ejerza no se comporte con el máximo despotismo, requiere de operaciones de *desnormativización* de distinciones capitales en el pensamiento político desde la Antigüedad:

La dilución entre gobierno legítimo o ilegítimo por su constitución, esto es, por su carácter institucionalmente protector de la libertad. La libertad de los ciudadanos se mide por las acciones de los gobernantes, por si realmente obstaculizan sus acciones, no por si *tendrían el derecho legal* de hacerlo (esto es, por su libertad negativa, que obra como una traducción política de su concepción de la libertad de acción mecánica, en la que un cuerpo goza de libre movimiento cuando no se ve limitado por algo exterior a sí mismo). En la tradición clásica republicana se reconoce un estatus de principio para el sujeto libre o *sui iuris*, que se manifiesta en la diferencia entre un esclavo y un hombre libre que, a la vez, se replica en la diferencia entre un súbdito y un ciudadano. Para los primeros, no hay una garantía legal o institucional de que la autoridad (el amo o el gobernante) no pueda interferir en su vida, cosa que sí sucede para los segundos, institucionalmente libres como individuos no sujetos a dominación por derecho.

La separación de la libertad de la sociedad política de la libertad de los individuos, excluyendo de la definición de libertad la *libertad positiva* o posibilidad de autogobernarse, rompe con una tradición política de larga data. La formulación de una nueva concepción de la libertad, en clara oposición a la republicana, sirve a Hobbes para negar que un súbdito de un monarca absoluto esté en una posición de menor libertad que cualquier ciudadano de una República. Este cambio en el discurso político fue detectado por el historiador Quentin Skinner, autoridad en Hobbes y en el republicanismo moderno, en el contexto de la Revolución inglesa del siglo XVII:

[En Hobbes y otros autores absolutistas] [a]dquirió importancia una interpretación (...) sobre la relación entre el poder del Estado y la libertad de sus súbditos. Ser libre en cuanto miembro de una asociación civil, se decía, significa sencillamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. Una de las obligaciones principales del Estado es evitar que los individuos atropellen los derechos de acción de sus conciudadanos, cuya obligación cumple al imponer a todos por igual la fuerza coactiva de la ley. Pero ahí donde termina la ley comienza la libertad. Si no existe impedimento físico ni coacción legal para que el individuo actúe o deje de actuar, sigue siendo capaz de ejercer sus facultades según su voluntad y, en esta medida, sigue en posesión de su libertad civil (Skinner 2004, 17).

Esta interpretación autoriza a Hobbes a sostener que el ciudadano de la República de Lucca como el súbdito del Gran Sultán Otomano están ambos sometidos a la ley (aunque su participación en la promulgación de esta sea harto distinta) y que sólo son libres en los márgenes que no están estipulados por la misma. Es decir, uno no es, como dicen los

republicanos, libre gracias a la ley, sino a pesar de ella. Tan libre es uno como el otro allí donde la ley que los rige no se entrometa en sus actividades personales.

Esta concepción es la antesala de la noción liberal atomista de la libertad negativa, aunque esta última esté pensada para otro contexto histórico en el cual ya no hay lugar para la monarquía absoluta. Siguen una vía de atomización, de desinstitucionalización y desmaterialización de la libertad análoga a la seguida por Hobbes en defensa de la monarquía absoluta. La diferencia se encuentra en que en el liberalismo hay una desconfianza en relación a la ley que no está en Hobbes, porque este realmente concede poca importancia a la libertad individual o *libertad natural*, la que le importa es la *libertad del Estado*. En cambio, a los liberales, les interesa por encima de todo una concepción formal de la libertad, que iguale en libertad a todos los que, bajo condiciones de desigualdad material, quepa igualar jurídicamente.

La libertad natural de Hobbes sigue persistiendo bajo la ley, en tanto que, *en general, todas las acciones que los hombres realizan en los estados por temor a la ley son acciones que quienes las hacen tenían la libertad de omitir* (Hobbes, citado en Skinner 2004, 17). De nuevo, esto solo cabe entenderlo apelando al materialismo determinista del autor, que hace que la libertad de un individuo consista en que no hay obstáculos para el movimiento de su cuerpo como entidad física. Para Hobbes: *Un hombre libre es aquel que, en aquello que es capaz de hacer, dada su fuerza y su ingenio, no se ve obstaculizado para actuar según su voluntad* (Hobbes, citado en Skinner 2004, 17-18). Por consiguiente, cuando afirmamos que alguien actúa libremente estamos sosteniendo, simplemente, que ha realizado aquello que deseaba sin verse perturbado por ningún obstáculo y sin necesidad de recibir autorización. En contrapartida, la carencia de libertad se define por no poder actuar de una manera particular porque hay un ente externo que nos lo impide (Skinner 2004, 17-18). La simplicidad de esta definición termina con la riqueza institucional de la noción de la libertad elaborada por la tradición republicana.

Ahora bien, Hobbes se cuida mucho de entrar en los entresijos deliberativos de la acción, y en distinguir si hubo una causa interna, ajena a la voluntad, que nos impelió a esa acción particular, o bien si la voluntad se basta a sí misma para mover a su agente a actuar. Evidentemente, esto posee una vertiente metafísico-ontológica, pero está pensado de la misma manera para sostener una tesis política. Si el agente sigue la ley por miedo al castigo, su obediencia es impolutamente libre porque, de lo contrario debería decir que actuó sin libertad, algo se interpuso en su acción. En todo momento en que la ley obligue al agente y este decida someterse a lo que prescriba, tenemos que decir que renunció a la libertad de *desobedecer a la ley* y que el sujeto decidió ser obediente a la legislación, siguió ese camino libremente (Skinner 2004, 18). *En aquellos casos en los que el soberano no hay prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción* (Skinner 2004, 19).

Esta concepción hobbesiana de la libertad vuelve a entrar en confrontación con la doctrina republicana del estado libre, que reza que solo somos libres si también gozamos de capacidad de autogobernarnos colectivamente.

En efecto, aunque los que hablan de este tema [del derecho natural] acostumbren a confundir ius y lex, derecho y ley, hace falta distinguirlos, porque derecho consiste en la libertad de hacer una cosa o de abstenerse de hacerla, mientras que la ley determina y nos ata a [hacer] una cosa o la otra; de manera que la ley y el derecho difieren exactamente como la obligación y la libertad, que no pueden coexistir en uno y mismo punto (Hobbes, citado en Zarka 2003, 36, n. 4).

El *ius* es la libertad de actuar, el derecho a ejercer la libertad natural espontáneamente, sin obstáculo. La *lex* nos obliga a actuar de una manera u otra, según sus disposiciones. Como también dirán los liberales, ambas no pueden coexistir *en uno y mismo punto*. Hobbes, como defensor del poder monárquico, elabora una filigrana conceptual para desdibujar la contradicción (pero no eliminarla, como él mismo ha explicitado): una vez hay espacio para la ley, quien se ahorma a ella es porque, subjetivamente, se ha determinado a no oponerse a ella y, por consiguiente, ha renunciado a cualquier resistencia, sin menoscabo de su libertad. De la misma manera, también actúa libremente quien se dispone a la desobediencia. Solo de este último, cuando sea obligado a no continuar mediante un obstáculo físico contra el ejercicio de su determinación, se podrá afirmar con justicia que no ha sido libre. Como se ve, es altamente difícil no ser libre incluso con un gobierno intervencionista y tiránico.

Para Hobbes, solo hay una desobediencia completamente *legítima*, acorde al derecho natural que asiste a cualquier individuo: la que tiene que ver con la autopreservación. Hobbes define el derecho natural como sigue:

El derecho de naturaleza, que los autores denominan generalmente ius naturale, es la libertad que tiene cada uno de utilizar como quiere su propio poder, para la preservación de su propia naturaleza; o, dicho de otro modo, de su propia vida, y, por tanto, de hacer todo aquello que considerará, según su juicio y razón propias, como el mejor medio adaptado a esta finalidad (Hobbes, citado en Zarka 2003, 37).

El derecho natural a resistir el poder comparece en este contexto: no se vincula con la ilegitimidad de título, puesto que entre tiranía y monarquía Hobbes no atisba diferencia objetiva, más allá del afán de ensalzar o denigrar a un gobernante por razones subjetivas. Sólo la injusticia en el ejercicio de la magistratura puede apoyar al derecho a resistir; pero con limitaciones bastante obvias: no es un derecho que se ejerza colectivamente a causa del mal ejercicio del poder, puesto que el soberano no puede gobernar mal por definición. Este no comete injusticia, más que ante Dios y nunca ante sus súbditos (contra la visión republicana del gobierno, representada, por ejemplo, por Locke).

El soberano es el único representante del pueblo y del Estado, no se ve limitado por ningún pacto con los súbditos que le obligue, más que al mantenimiento del orden civil e impedir recaer en el estado de naturaleza. Pero, este fin no emana de ningún pacto fiduciario, como en el caso de Locke, por lo que no hay un derecho colectivo a resistir, de lo contrario se estaría actuando a favor de la anarquía y en contra del soberano, lo cual sería una contradicción práctica. Así, parece que eliminamos el derecho a resistir, pero vuelve por medio de la subjetivación del derecho natural de Hobbes y se convierte en una potestad individual (Zarka 2003, 165-166).

El *ius naturale* es un derecho inalienable en cualquier entorno social vinculado a la persona natural, no a la civil, y se cimenta sobre el presupuesto moral de que todo sujeto se esforzará en hacer todo lo necesario para su propia preservación. Se une el derecho natural con la necesidad natural de persistir en el ser. Es un deber y un derecho moral naturalizados, ya que lo fáctico y lo ético se encuentran en el fin que se procura todo ser relativo a su propio bien: *Un hombre no se puede desprender del derecho a resistir a quienes lo atacan violentamente para quitarle la vida; porque no podría concebir que busca así algún bien para sí mismo* (Hobbes, citado en Zarka 2003, 166, n. 25).¹¹³

Hobbes aclara los principios que rigen el derecho natural, inalienable, a resistir:

(i) No sólo hay un derecho a resistir frente a lo que quieren acabar con nuestra vida, sino también a los que están determinados a causarnos dolor, aunque se dirija contra la vida de otros a los que estimamos. Por consiguiente, también el dolor psicológico o físico es motivo para resistir a sus causantes, de la misma manera que las acciones que nos ponen en riesgo. Por este motivo, cabe resistirnos aun violentamente contra los que pretendiesen limitarnos los recursos con los que contamos para vivir; a obligarnos a elevar un falso testimonio contra nosotros mismos, o bien contra aquellos que apreciamos y con los que estamos vinculados afectivamente; etc. La lista de situaciones resistibles se amplía;

(ii) Se trata de un derecho inalienable. Si alguien quisiera renunciar a su derecho a resistir mediante alguna argucia legal, esta sería jurídicamente nula, puesto que es un derecho que emana del orden de la naturaleza, vigente por siempre;

(iii) No se renuncia a él en la sociedad civil, por lo que nunca es cedido al Estado, sino que permanece como una reserva indisponible para el orden político.

El poder absoluto del Estado se encuentra con un límite, el único que puede hacerlo *ilegítimo* a los ojos de los súbditos si se quebranta. Constituye la esfera de la *privacidad* y de la *individualidad* del sujeto (a la que se ve recluido, el único lugar donde es libre, porque en Hobbes no hay esfera público-cívica, que ha sido completamente entregada al soberano) (Zarka 2003, 166-168). La libertad individual, así, es una libertad privada, no política, cuya protección apela al derecho natural a resistir el poder. Este derecho a la resistencia no está *institucionalizado*, es un derecho puramente subjetivo y que se ejerce según la fuerza de que disponga cada individuo que lo invoque. Zarka remarca dos consecuencias relevantes de este derecho a resistir, que delimita una suerte de esfera subjetiva en la que el individuo tiene existencia, aun a costa de no tenerla en cuanto *ciudadano*, en tanto habitante libre de la esfera pública y política: En primer lugar, que la convención social no supone jamás una alienación total de los derechos individuales frente al poder público. En segundo lugar, el derecho a la resistencia es tan absoluto que incluso se erige contra los actos legales del poder público, como

¹¹³Toda la normatividad moral que Hobbes permite es aquella que viene dada por la necesidad natural o es una consecuencia de esta.

es el castigo penal; esto es, el individuo puede resistirse contra cualquier violencia estatal, aunque estuviere conforme con los procedimientos legales.

Hobbes modifica de arriba a abajo la problemática del derecho de resistencia. Deviene un derecho de resistencia del hombre frente al poder político, incluso cuando este poder se ejerce según las formas legales, pero entrando en la esfera de lo que es más propio del individuo (Zarka 2003, 169).

Esta concepción del Estado absolutizado, como un ente separado de la sociedad civil de Hobbes, se trasladará tal cual es al liberalismo, que lo verá siempre con recelo, como un cuerpo extraño dispuesto a atacar las libertades individuales. Ahora bien, el liberalismo extenderá especialmente este recelo hacia la cuestión de la intervención pública en la propiedad privada, que, al contrario que en la visión republicana tradicional (comprendida según un derecho legal subordinado al bien colectivo), lo concebirá como parte constitutiva de la esfera individual – por tanto, legalmente impenetrable- en la que el Estado interviene siempre ilegítimamente (individualismo posesivo).

Hay pocas doctrinas políticas tan sociofóbicas como la de Hobbes, en la cual se aboga por un orden civil construido por unos seres tan héticos de virtud, tan incapacitados para la sociabilidad, tan renuentes a aparcar sus propios intereses en nombre del bien común, que parece imposible que puedan vivir conjuntamente y adoptar algunos compromisos mínimos. Sin embargo, el atomismo liberal recoge esta concepción como si se tratara de una descripción verdadera del ser humano y pretende, con estos mimbres antropológicos, dar lugar a una sociedad civil libre y a un Estado mínimamente regulador. Este solo existe como garantía externa para una sociedad regida por el derecho privado, para hacer cumplir los contratos entre individuos y proteger el orden público, especialmente la propiedad personal.

Hobbes ya se anticipó, aunque desconocía todavía el mecanismo descentralizado de la *mano invisible* y los *órdenes espontáneos*, por cuanto tuvo que reducir la libertad civil a nada y absolutizar el poder del soberano, para meter en cintura la insociabilidad humana y que, incluso, un *pueblo de demonios* gozase de orden político. En un entorno solo incipientemente capitalista, el mercado no se pensaba todavía como una suerte de procedimiento social que aseguraría la coordinación entre sujetos indiferentes los unos con los otros, la prosperidad económica y el ejercicio civilizado de la libertad negativa. Por eso, Hobbes tuvo que introducir la *mano bien visible* del Estado absoluto, encarnado en el soberano.

También Hobbes se avanzó a la concepción liberal de una sociedad cuya ley sería eminentemente la que concierne a los vínculos entre privados. El fundamento de la sociedad civil es el *ius strictum*, la parte del derecho natural que concierne a las relaciones interpersonales, cuyo fin es la paz común y el destierro del conflicto. La persona artificial del Estado legitima su autoridad como instancia que procura la efectividad de esos principios del derecho natural privado, cimentando así el derecho público o político natural (sin remitir a nada específicamente social o moral, una suerte de fin colectivo de los miembros de la sociedad). El Estado tiene ahí su específica *raison d'être*.

De manera similar, los atomistas liberales no conciben la sociedad como un espacio para la acción en común, en la que desplegar fines públicos y desarrollar la libertad positiva, sino el estricto reino del orden civil que protege la libertad negativa de los individuos y les deja margen para ocuparse de sus negocios privados. La esfera pública es un mal que hay que soportar porque en algún lugar hay que regimentar los asuntos comunes y establecer instituciones que organicen la producción de los bienes sociales que son indispensables para la actividad privada. En el liberalismo, el espacio político es el mínimo posible para que la sociedad no termine por colapsar (tiene que existir una instancia política que favorezca el *business as usual*, la acumulación privada de la riqueza colectiva).

El supuesto odio al Estado que los liberales habrían manifestado ideológicamente desde el nacimiento del liberalismo solo concierne a un Estado republicano democrático que interviniese en la distribución de la propiedad privada. De lo contrario, no se entendería que el gran desarrollo del mismo como una entidad centralizada, burocrática, con control exclusivo sobre un territorio (el monopolio de la violencia) y con atribuciones legales para contribuir al crecimiento de la economía, tuviera lugar, precisamente, en el momento álgido de la ideología de la burguesía liberal (por eso Marx afirmó que el Estado era el *consejo de administración* del capital nacional).¹¹⁴ Una ideal del Estado cuyos fines se dirigiesen a promover la felicidad pública, como se decía a fines del siglo XVIII, universalizando las condiciones de la libertad republicana (esto es, la democracia), era el tipo de organización social que quitaba el sueño a los propietarios. Por eso hablaban solo de un Estado que, como mucho, actuase de *guardián nocturno* para la protección de sus intereses, que se convertían así en los intereses *nacionales* (puesto que la nación era la burguesía). La mera sombra de un espacio público y político robusto, articulado, tendencialmente democrático, inquietaba en gran manera a las élites sociales, por eso defendieron que los individuos no eran capaces de sostener grandes dosis de virtud pública, que la sociedad debía ser un espacio de mera concurrencia de los intereses privados y que todo lo que el Estado debía promover era las mejores condiciones para que eso se pudiera hacer sin obstáculos legales (Constant así lo expresa en *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos*).

En Hobbes ya encontramos todo eso, solo que bajo el atuendo de una defensa de la monarquía absoluta. Tampoco en la comunidad política hobbesiana hay estrictamente un espacio público y un Estado sometido a la voluntad general, sino un orden fundado en el derecho privado y en la primacía de la paz social –aun garantizada autoritariamente– para que cada uno se dedique a sus negocios particulares.

Incluso la concepción de la propiedad privada liberal es un elemento debido a Hobbes, genuino padre del *propietarismo*, en vez de Locke. De hecho, la noción de *propiedad absoluta*

¹¹⁴ Fernández Liria y Alegre Zahonero (*El orden del capital*, Madrid, Akal, 2010) piensan que el gran desarrollo del Estado liberal no es más que una consecuencia de la necesidad política, en las sociedades del capitalismo industrial primigenio, de una instancia que contuviese el desorden social que producía la penetración del sistema capitalista en los intersticios de las formas de vida precapitalistas. Solo así, aunque fuera autoritariamente, y, después, mediante mecanismos de solidaridad social, una sociedad capitalista podría estabilizarse y continuar existiendo como sociedad.

va de la mano de la *soberanía absoluta* como la piensan los autores partidarios de esa clase de Estado monárquico. El *imperium* que tiene el soberano sobre sus súbditos, próximo al dominio que el *pater familias* romano tenía sobre su hacienda y los miembros de su familia, se ve acompañado por su *dominium* sobre el territorio y los bienes de su Estado. Sólo que, para Hobbes, el único propietario verdadero y absoluto es el soberano, y que las propiedades individuales proceden del reparto que este hace entre los miembros de la sociedad civil: *Toda la posesión privada de tierra procede originalmente de la distribución arbitraria de la soberanía* (Hobbes, citado en Widerquist y McCall 2023, 156). Por consiguiente, los súbditos son propietarios relativos o imperfectos de sus propiedades privadas, que son una concesión del soberano y que puede reclamarlas cuando le plazca. El liberalismo como ideología propietarista solo reformulará la posesión privada, expropiando al soberano y convirtiendo en tal a todo propietario individual (que tendrá ahora control absoluto sobre lo poseído). Para legitimar este giro frente a la visión republicano-democrática, que identificará al soberano con el pueblo y la propiedad de los recursos con propiedad común y/o pública, el liberalismo convertirá la propiedad privada en un derecho natural y la vinculará al trabajo, al mérito y a la libertad negativa individual. Con este paso, el liberalismo termina la obra iniciada por Hobbes y concluye su concepción atomista y propietarista de la sociedad.

En última instancia, la adopción del marco atomista hobbesiano por el liberalismo utilitarista tiene que ver con hacer innecesaria la política, ya que los intereses privados son suficientes para que emerja una elección social que produzca el máximo bienestar (privado) para la mayoría. El atomismo es un ingrediente de la *demofobia* liberal, que comparte con Hobbes, para que, en definitiva, se erradique la posibilidad de una democracia republicana donde la libertad individual y la libertad colectiva están mutuamente implicadas.

1.4.3. El 'individualismo republicano': un individualismo antiatomista

Tras el panorama que hemos mostrado acerca de la concepción del individuo y el sujeto en la filosofía moderna, parece que el individualismo es equivalente al atomismo y a la primacía de la razón instrumental. Por consiguiente, el rechazo del individualismo que pretenden comunitaristas y algunas corrientes marxistas se realiza como una impugnación, un tanto autorrefutatoria, al propio individuo y a toda ética y política construida sobre él y sus derechos y libertades. Entienden que el atomismo no sería más que una radicalización de lo que se hallaba *in nuce* en el proceso de individuación vivido en las sociedades occidentales, y en la producción intelectual que lo acompaña, iniciado a finales de la Baja Edad Media. Sostienen que el individualismo es el hijo de la modernización capitalista y del desarrollo de las fuerzas productivas que moldearon los vínculos sociales, arrasando con las más integradas comunidades tradicionales.

Hay dos razones para esta confusión y asociación entre individualismo y atomismo que, a nuestro juicio, yerran histórica y filosóficamente: i) la crítica neomarxista a *la* Escuela de Frankfurt ha construido una interpretación de la modernidad como el desarrollo del reino de la razón instrumental y termina por vincularla, en su generalidad, con el capitalismo. Esta es también la vía que comprende que el individualismo moderno es, en esencia, *individualismo*

posesivo (C. B. McPherson en *La teoría política del individualismo posesivo*), concordando así con sus *antagonistas* liberales; ii) la ausencia de una comprensión adecuada de la naturaleza del modo de producción *capitalista* y de su carácter histórico, más o menos estable, aunque también mutable. Consiguientemente, se confunde su esencia con la mera presencia de mercados, con los derechos individuales y con el énfasis en la propiedad privada o el contractualismo como origen de las instituciones sociales. Por esta senda argumental, se termina regalando el propio concepto de libertad o derechos subjetivos al capitalismo. Para separar adecuadamente conceptos normativos de individuo y no terminar formando un *totum revolutum* entre individualismo, capitalismo, democracia y liberalismo, hace falta ser algo más cuidadosos. El individualismo no supone, *per se*, antisociabilidad o sociofobia, no equivale de manera simple y unívoca a atomismo. El análisis de la idea de individuo que subyace en el republicanismo histórico lo ilustra.

Las siguientes palabras de Crétois son un ejemplo que refleja la confusa amalgama de individualismo, propietario y derechos subjetivos que, desde posiciones políticamente progresistas, terminan brindando los derechos individuales al liberalismo. Aquí, el individualismo propietario liberal -el supuestamente derivado de la *propiedad de sí-* se toma como la quintaesencia del individualismo político moderno:

Se entiende, por consiguiente, que la propiedad privada moderna solo pudo imponerse mediante la representación de un individuo independiente de la ciudad y del poder militar [un individuo asocial, aislado, un Robinson Crusoe], capaz de adquirir algo por sí mismo y de presumir de la posesión de recursos materiales tan solo por su calidad de hombre. La propiedad se convierte en un derecho natural del individuo, derecho a adquirir a través de un trabajo que transforma y mejora la naturaleza y sobre la cual la persona tiene plenos poderes. Una vez franqueada esta primera idea, se desarrollan nuevas teorías políticas y enfoques de justicia basados en la idea de que un individuo es por naturaleza propietario de sí mismo, de sus derechos y de sus cosas. A esto lo llamó McPherson la teoría política del “individualismo posesivo”. La imagen de un propietario de sí mismo por naturaleza es uno de los modelos que influyen en las declaraciones de derechos humanos redactadas a partir del siglo XVII. El soberano se presenta entonces como un mandatario de sus súbditos para garantizar sus derechos naturales (Crétois 2023, 18-19).

El protagonista de esta narración política liberal es un individuo libre negativamente (no se ve perturbado por nadie), independiente de los demás, centrado en la satisfacción de sus propias necesidades y deseos, cuya autonomía se cifra en ser propietario de recursos externos que utiliza para producir bienes que le garantizan beneficios, de los cuales es legítimamente poseedor según el principio de *propiedad de sí mismo*. Es la actividad privada lo que caracteriza su identidad como agente libre, no su participación política en el autogobierno de su sociedad. El peligro reside en creer que esta *robinsonada liberal* es una caracterización justa del individuo político de la filosofía moderna, el ciudadano, y del cimiento de las instituciones de la democracia. El republicanismo nos ofrece otra opción en que la libertad, los derechos y la constitución social de la identidad individual no entran en contradicción.

La tradición republicana es eminentemente histórica, hunde sus raíces en el mundo mediterráneo clásico antiguo (Atenas, alrededor del siglo V a. C.), y llega, más o menos transmutada, pero con un núcleo doctrinal incólume, hasta el siglo XIX, a través del socialismo (Domènech (2004)). Se hace enormemente complicado suponer que durante todo ese tiempo

prevaleció una única noción de individuo (entre otras cosas porque hay historiadores que niegan, por ejemplo, la existencia de genuinos individuos en el Mundo Clásico porque consideran que, para ello, se precisa de una interioridad subjetiva, *a là* cartesiana). No pretendemos tal cosa, sólo mostrar que; si nos tomamos en serio los principios ético-político republicanos, emerge un dibujo de la individualidad, aunque muchas veces no esté demasiado claro ni expliciten la noción. Nos proponemos reconstruir hermenéuticamente una definición *mínima*, no atomista del individuo presente en el republicanismo.

El individualismo presupone la primacía de los derechos y las libertades individuales, sin prejuzgar la correspondencia con determinadas obligaciones o deberes de carácter social ni el modo de constitución de la identidad individual. El republicanismo de la filosofía política moderna cumple esta condición. Sin embargo, el punto normativo relevante es que este individualismo republicano *debe* rechazar el atomismo y admitir un plexo de condiciones institucionales para la existencia de derechos y libertades individuales. Estas condiciones movilizan deberes recíprocos en relación al orden socio-institucional que deben ser asumidos por los ciudadanos, tanto individual como colectivamente, que indican que estos son capaces de *virtud* (de poseer motivaciones no exclusivamente autointeresadas y autorreferentes).

La horma aristotélica del republicanismo sigue aun cuando este, en la época moderna, se una a la tradición del derecho natural, que parece marcar una deriva subjetivista, como nos ha recordado Zarka. El carácter socio-institucional del republicanismo sigue ahí, aunque se oscurezca por los marcos epistemológicos subjetivistas en que los propios autores republicanos modernos elaboran su pensamiento. Dichos marcos contradicen los supuestos socio-institucionales republicanos, fundamentados por Aristóteles, pertenecen a la longeva tradición en que se inscribe la *economía política* moderna que no es, en absoluto, atomista (Bertomeu y Domènech 2005).¹¹⁵ Nuestra hipótesis es que cuanto más comprometido se encuentra un autor con el republicanismo, menos puede conciliarlo con una concepción de la identidad constituida *ab initio et ante saecula*, que es casi un dogma para la filosofía moderna y su perspectiva ontológica y epistemológica de la subjetividad. Ahí reside el problema de la opacidad del individualismo republicano en el pensamiento político de autores como Locke o Kant (y la facilidad con la cual el revisionismo historiográfico liberal puede hacerlos suyos).¹¹⁶ El republicanismo político, aunque es una tradición, no una filosofía política académica o una ideología perteneciente a un momento histórico definido, se caracteriza por un conjunto de rasgos generales:

1) *Una concepción peculiar de la libertad*. La noción de libertad como *no dominación* ni actual ni potencial; alguien es libre si no puede ser arbitrariamente interferido en su acción, con garantías institucionales y materiales. El republicanismo, contrariamente a lo que sostenía Hobbes, no ve diferencia *políticamente* relevante entre un esclavo obligado por su amo y otro sometido a un amo benevolente que le deje hacer a su libre arbitrio. Para los liberales el primer

¹¹⁵ Tampoco su supuesto padre fundador, Adam Smith, por mucho que lo tergiversen los economistas neoclásicos y los liberales.

¹¹⁶ El republicanismo será objeto de análisis profundo en el último capítulo de nuestro trabajo.

esclavo no es libre, pero el segundo sí, por cuanto su amo no interviene en sus quehaceres.¹¹⁷ Esto marca la cesura entre la libertad negativa liberal y la libertad republicana.

2) *El carácter socio-institucional y material de la libertad.* La libertad republicana se interpreta en términos de independencia respecto del arbitrio de otro individuo, gracias a que el sujeto tiene un ámbito no interferible, garantizado por derechos legalmente sancionados y porque goza de alguna forma de propiedad (igualmente regulada institucionalmente) que le permite no depender de que otros le proporcionen los medios materiales para su existencia social. La propiedad que asegura la autonomía social no tiene por qué entenderse, como hace singularmente el liberalismo, como propiedad privada exclusiva y excluyente, sino que los contextos sociales republicanos son ricos en diversas figuras de propiedad, que opera bajo una concesión pública jurídicamente regulable.

A medida que aumenta la consciencia de las distintas formas de dominación que atenazan la libertad individual y de la dependencia recíproca entre la libertad personal y la colectiva, se ha comprendido mejor el papel de las instituciones sociales para garantizar la libertad u obstaculizarla. La libertad, y los derechos asociados a ella personal están institucionalmente constituidos y no pueden pensarse en términos presociales, asociales, prepolíticos (como si se tratase de propiedades empíricas o naturales de los individuos), como tienden a hacerlo los atomistas.¹¹⁸ La dominación que se ejerce sobre los individuos no nace solo de la voluntad de alguien, o del orden normativo vigente, sino que tiene un carácter estructural, como consecuencia de las relaciones sociales que se producen en una comunidad política, la tenencia de los medios de vida y de producción, la distribución política de la propiedad, la jerarquía social imperante, etc. Por eso para ponerle fin se necesitan instrumentos políticos, sociales e institucionales. En el republicanismo, pues, no hay desconexión entre la autonomía pública y la privada de los sujetos, como se empeña en hacer el atomismo liberal, que quiere reducir el campo de discusión política a la mínima expresión para proteger la libertad negativa y el derecho de propiedad privada.

3) *Motivaciones humanas y virtud política.* Esta concepción más socio-histórica e institucional de la libertad, los derechos y la individualidad se traslada también a las motivaciones humanas y la virtud política. En contraste con el atomismo liberal, los autores republicanos presuponen la pluralidad de motores de la acción, la presencia tanto de actitudes procomunitarias como egoístas en los agentes, etc., pero que se ven estimuladas por el diseño institucional de los contextos de interacción social. Los republicanos no creen que los ciudadanos tengan siempre una predisposición favorable a la participación pública y que se vuelquen continuamente en la vida política en detrimento de sus asuntos privados, como suelen

¹¹⁷ Una discusión acerca de la noción republicana de libertad se encuentra en Pettit (1999) y Bertomeu y Domènech (2005).

¹¹⁸ Los derechos naturales son fundamentos morales que deben guiar el orden político, pero republicanamente los derechos no existen sin instituciones, porque su naturaleza es política. Los derechos naturales tampoco son, en sentido estricto, *derechos legales*, sino una indicación de que puede haber discrepancia entre la positivización de un derecho y una consideración moral que lo convierta en injusta (justificando la diferencia entre *facticidad legal* y *validez jurídica*).

acusarles los liberales (la famosa distinción constantiana entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos*) (Constant 2021, Berlin 1958).¹¹⁹ Ahora bien, la universalización de los derechos y de los instrumentos de la libertad republicana, que tienen un carácter político-institucional, les impelen a ocuparse de los asuntos colectivos siempre que su propio estatus de ciudadanía les resulte personalmente relevante. Los autores republicanos rechazan una psicología y una racionalidad paninstrumentalista, gobernada exclusivamente por la consecución de los objetivos de los agentes, sino que suscriben una psicología moral en la que hay espacio para compromisos genuinos y para acciones gobernadas por la lógica normativa. El republicanismo hace suyo el *axioma aristotélico* de que el ser humano es esencialmente un animal social, *zoón politikón*.

Este *individualismo republicano*, por su esencia, no puede desentenderse de las precondiciones socio-institucionales y normativas que le preceden y de las cuales depende. Esto es opuesto al atomismo, pero sin dejar de ser un individualismo: hay primacía de la libertad republicana individual y de los derechos vinculados a su protección y disfrute, puesto que el fin de la comunidad política es el de preservar la libertad común para garantizar la de cada uno de sus miembros. Nos hace falta conocer hasta qué punto se mantuvo vigente entre los filósofos políticos modernos adscritos a la tradición republicana.

La pérdida del contexto histórico-institucional de la *sociología política* aristotélica por la desintegración de las *poléis antiguas* desfiguró su tesis fundamental, de carácter ético-político: la vinculación interna entre el bien colectivo y el bien privado (Domènech 1989, Domènech 1993). Fuera de este tipo de comunidades, se hizo más difícil entender esa identidad moral, por lo que también se erosionó la interpretación constitutivamente social del ser humano, que no fue puesta seriamente en duda antes de la filosofía moderna. Desde el punto de vista tanto moral como político, aunque el marco del iusnaturalismo siga defendiendo la sociabilidad natural del ser humano, se impone una visión en la que, al decir de Kant, nos confrontamos a una *insociable sociabilidad* humana.

La ética de la modernidad parte de esa escisión entre la dimensión individual y colectiva del bien y por eso tiende a desarrollar dos caminos éticos:

(i) La primacía del bien colectivo en términos de corrección normativa o justicia sobre aquello que cada uno considere bueno para sí mismo, por lo que el ser humano se ve abocado a una consciencia moral escindida entre el deber y sus inclinaciones e intereses personales;

(ii) La *construcción* de un orden social, político-moral, a partir de los bienes privados y lo que resulta en beneficio de todos, pero sin que ello se substancie en un fin colectivo (por lo que el sujeto moral se ve siempre ante el dilema de qué interés personal tiene en cumplir con lo prescrito éticamente). El primer camino, a grandes rasgos es la vía kantiana, el segundo, es la que sigue Hume, el utilitarismo y sus herederos liberales.

¹¹⁹ Para una demoledora crítica a esta tesis liberal, ver Domènech (2004).

El republicanismo moderno, sin poder apelar a un marco como el aristotélico a causa de la desaparición de las ciudades antiguas, quiere volver a reunir, sin coacción, los *fragmentos* de la consciencia moral de los modernos demostrando que no es posible desconocer para el bien propio aquello que la sociedad debe promover colectivamente (pero sin arremeter tampoco contra la pluralidad valorativa y de formas de vida personales que se desarrollan conforme la sociedad se individualiza). Como veremos, la tradición socialista pretende dar respuesta a este desafío a que se ve confrontado el individuo moderno.¹²⁰

Decíamos que uno de los problemas hermenéuticos para desvelar la existencia de este individualismo no atomista republicano se encuentra en el difícil acomodo de la filosofía del conocimiento y de la mente de estos autores (pensemos en Locke y Kant, por ejemplo) con sus doctrinas políticas. Su concepción de lo mental consistiría en, si seguimos a Apel y Habermas, el *paradigma de la filosofía de la consciencia*. La mente empirista lockeana y la mente constructiva kantiana son asociales, están ya facultativamente preconstituidas para los sujetos cognitivos una vez comparecen ante el mundo que representan internamente. La existencia social de tales sujetos no tiene efecto alguno en su cognición, ni sufre alteración por las relaciones que mantienen con otros, ni por pertenecer a un entorno estructurado por instituciones políticas, sociales y culturales.¹²¹

Esa mente funcionalmente preestructurada previa a toda experiencia social no reserva resquicio alguno para una integración armónica con un paradigma político que asume una sustanciosa constitución social e institucional de la identidad de los individuos. Se ha roto el hilo republicano moderno que lo unía con la tradición aristotélica, que se sostiene sobre la forja del carácter en un entorno moral e institucional donde el contacto intersubjetivo permite su moldeamiento.

La discontinuidad entre filosofía de la mente y concepción práctico-política de la identidad personal típica del republicanismo ha terminado por confundir a los exégetas de la filosofía lockeana o kantiana en cuanto a la posibilidad de una individualidad no atomista (pero que subyace en las proclamas republicanas de los panfletos políticos y los lemas revolucionarios, especialmente aquellos en que se visibiliza un espíritu fraternal). Sin embargo, en cualquier expresión del republicanismo, mientras se mantengan sus trazas esenciales, deber existir un estrato/supuesto en que la identidad personal se entienda como institucional y políticamente

¹²⁰ El socialismo, como programa político y ético, debe mantener que esta escisión entre el bien público y el bien privado obedece singularmente a las condiciones sociales que produce el capitalismo, en que la ceguera por el afán de lucro y la necesidad de sobrevivir a estas dinámicas impiden que el ser humano se reencuentre con su naturaleza social. El capitalismo alienaría así la esencia humana porque nos pone a competir y a enfrentarnos entre nosotros, de manera que el bien colectivo no parece conciliable con lo que cada uno desea para sí (o, en todo caso, nuestros bienes privados son competitivos, un juego de suma cero). Esta desintegración, diagnóstica el socialismo, es una fase histórica contingente, no el sino del proceso moderno de individualización y, por tanto, no consiste en las nuevas coordenadas en las cuales deben moverse las éticas modernas a partir de ahora.

¹²¹ Aunque esto sea en sí mismo comprensible, pues la vindicación ilustrada de la racionalidad epistémica autónoma de las presiones de la tradición o de la muchedumbre, de la autoridad religiosa o política o de la superstición, hicieron que un sujeto cognitivo asocial se dispusiese mejor a hacer valer la consigna ilustrada *¡sapere aude!*

construida a través de los lazos sociales en el seno de una comunidad política de individuos libres.

Los autores modernos, ejemplarmente representados por Kant y Locke, no tenían a su alcance un paradigma de lo mental distinto, que restañase el tajo entre filosofía teórica y filosofía política. No obstante, esto empezó a cambiar a lo largo del siglo XIX, en que va dejándose atrás el paradigma de la filosofía de la conciencia. Primero con Hegel, y tras él, con Marx, la idea de mente preconstituida antes de cualquier contacto social va perdiendo verosimilitud. Esto afecta igualmente a la concurrente visión de la identidad personal, aunque, en ocasiones, se ha malinterpretado en un sentido comunitarista. La adquisición de la autoconciencia es un proceso social en Hegel, aunque esto esté enmarañado por la metafísica idealista del alemán y su concepto de *espíritu absoluto*. En el joven Marx (el romántico o humanista), el ser humano se hace, realiza su naturaleza, a través de la actividad social en relación con otros.¹²²

Para concluir el capítulo mostraremos cómo el socialismo, como proyecto ético-político emancipador, se adueña del individualismo republicano, antiatomista por naturaleza, y plantea la posibilidad de una sociedad más solidariamente articulada, donde abunden los espacios de sociabilidad y se supere la atomización social de las sociedades de mercado capitalistas, pero sin abandonar la primacía de los derechos y las libertades individuales. Además, con la primacía otorgada a la actividad social, la tradición socialista se pertrecha para rechazar en la práctica la tesis de una identidad *ab initio et ante saecula* y la concibe como un producto de la interacción social (más feliz cuanto la existencia individual traspasa la esfera del mercado y de la producción asalariada y se interna en el espacio de la política y el trabajo socializado).

1.5. Más allá del atomismo y el comunitarismo: sociabilidad, solidaridad y socialismo

Situémonos de nuevo en las consecuencias del capitalismo y de las sociedades organizadas como un mercado competitivo generalizado; dijimos que estas se veían abocadas a la atomización social y que esta segunda era fuente de patologías diversas, surgidas de las necesidades funcionales de las comunidades humanas que, en última instancia, dependen de las disposiciones prosociales de nuestra naturaleza. Las doctrinas atomistas no consideraban que las sociedades ultraindividualizadas estuviesen en una situación mórbida, sino que permanecían en su estado natural. Los problemas con los que cargasen tenían su origen, en abstracto y *grosso modo*, en la insuficiente implementación de los principios de la libertad mercantil, o lo que es lo mismo, los individuos no se comportaban todavía, en el grado que prescribía la teoría, como átomos desvinculados los unos de los otros. El liberalismo, filosóficamente, se sostiene sobre una antropología atomista, sociofóbica, similar a la que describe (o prescribe) el modelo del *homo oeconomicus*. Espera, por tanto, que la sociedad se

¹²² Aunque Habermas todavía puede sostener que ambos autores permanecen anclados en un paradigma de la subjetividad, porque ninguno de ellos tematiza expresamente la intersubjetividad asegurada por la comunicación lingüística, lo cual debe esperar al denominado *giro pragmático* de la filosofía analítica.

organice según los patrones dimanantes de ese atomismo antropológico; es decir, que la ontología de la sociedad sea compatible también con el atomismo y que el orden social emerja de las actividades descentralizadas de los sujetos guiados racionalmente por sus propios fines (que las instituciones y las normas sociales sean el fruto de un contrato entre individuos racionales concentrados en sí mismos). Eso aseguraría una sociedad en que los vínculos sociales se reduzcan al máximo, en nombre de la independencia personal y de la eficiencia, pero funcionando en armonía preestablecida según la astucia de una *mano invisible* que transforma los *vicios privados* en *virtudes públicas*.

Sin embargo, ese manto ideológico generaliza las relaciones mercantiles como el único vínculo social a escala media y global, y genera desigualdad, desarticulación de la cohesión e imposibilidad de ofrecer medios materiales adecuados a todos los ciudadanos. En este contexto surgen críticas a la concepción atomista de la sociedad y alternativas políticas, sociales, económicas y morales para reconducirla racionalmente. Entre ellas descolla por su profundidad y por ser la primera, el socialismo capaz de valorar el individualismo moderno, sin identificarlo con el atomismo, que supone la destrucción de la base cooperativa de la sociedad.

El atomismo va a ser confrontado mediante la apelación a tres estrategias normativas básicas:

La *primera* de ellas niega el atomismo antropológico y lo substituye por una visión de la naturaleza humana que nos muestra como codependientes. La *segunda* ahonda en la necesidad de establecer puentes de solidaridad para mantener la integridad y el funcionamiento de la sociedad, sin renunciar ni a la individualidad, la autonomía y la autorrealización ni a la sociabilidad y la comunidad. La *tercera* defiende el proyecto ético-político socialista para construir una sociedad no atomizada en que el individuo se desarrolle plenamente en comunidad.

1.5.1. El atomismo antropológico es contrario a la naturaleza humana: sociabilidad y solidaridad

El atomismo antropológico privilegia la autosuficiencia individual, como si todas las personas fuéramos *hombros hobbesianos*, cuyos rasgos esenciales psicocognitivos y conductuales no debiesen nada al hecho de que somos animales sociales. Así, el atomismo antropológico demuestra un gran desconocimiento de la naturaleza humana,¹²³ por lo que

¹²³ El uso de *naturaleza humana* puede suscitar dudas y recelos por razones perfectamente atendibles: se incurre en el riesgo de naturalización de cualquier aspecto social o cultural del ser humano, negando el rol de la historia y la contingencia; se abre la puerta al determinismo y al reduccionismo científico; se alzapriman determinados rasgos humanos, declarándolos ontológicamente esenciales, en detrimento de otros que salen del escenario como accidentales; se puede caer en la comisión de la falacia naturalista si tratamos de normas éticas de comportamiento; cabe dar a entender que los rasgos más particulares de cualquier individuo humano deben ceder ante aquello que parece más eterno, transcultural o suprahistórico, a partir de lo cual se deriven pretendidas *verdades universales*; etc. En todo eso hay algo de cierto, entre otras cosas porque es enormemente complejo determinar el contenido necesario y suficiente del concepto de naturaleza humana. Aun así, las ciencias naturales han recogido un acervo extenso de estudios sobre el ser humano, que hacen innegable que subyace en nosotros, como en cualquier otra especie natural, una naturaleza genérica y compartida -en mayor o menor grado- por todos los miembros de la

tampoco debe desconcertarnos que inspire proyectos normativos que entren en contradicción con la misma.

Las tradiciones emancipatorias -como a la que pertenece el socialismo- no suelen apelar a la naturaleza humana, ni criticar a la ideología atomista capitalista por negar las interrelaciones cooperativas, no tasadas en el puro interés individual, que permiten la existencia humana. Dos son los principales motivos: primero, porque en un plano filosófico-moral, remitirnos a la naturaleza humana incurriría en la falacia naturalista. En segundo lugar, porque hablar de la naturaleza humana parece implicar determinismo, restricción de posibilidades y, en última instancia, adquiere un halo político-moral conservador. Las tradiciones progresistas prefieren pensar en un ser humano infinitamente plástico y adaptable, que construye una sociedad distinta, más justa, mientras crea un ser humano *nuevo*.

Sin embargo, sin negar veracidad parcial a esas razones, la *condición social* del ser humano, producto de su naturaleza sociable, es ineludible y actúa como *límite* a cualquier programa socio-político. Aun así, no nos es posible elaborar una política a partir de la condición humana *auténtica* como un conjunto detallado de rasgos comunes a la especie, más o menos innatos e inmodificables, pues crea un sinnúmero de quebradores de cabeza conceptuales y normativos. Ahora bien, sin la sociabilidad y las condiciones de reproducción de las sociedades, dependientes de la primera, no hay ninguna vida humana posible, ni colectiva ni individual. El énfasis en la vulnerabilidad y la codependencia de los seres humanos, frente a la centralidad de la racionalidad individual de la tradición ética occidental, se convierte en el marco en el que habría que pensar la política y la ética (Rendueles 2013, 142).

La evaluación de un sistema social no puede ser neutral respecto a su idoneidad para potenciar las capacidades humanas que forman parte de lo que consideramos una vida buena en su sentido más pleno o, al menos eso pensaban los herederos de Marx. Del mismo modo, la mayoría de nosotros (...) tenemos serias dificultades para vivir sumidos en un continuo intercambio competitivo, sentirnos satisfechos en un entorno con profundas desigualdades sociales, orientarnos socialmente sin lazos personales estables, o superar profundos sesgos de irracionalidad que afectan a nuestras decisiones... Un proyecto político que ignore estas realidades duraderas solo puede ser caracterizado como utópico en el sentido más peyorativo del término (...). Como especie, no solo tenemos potencialidades, sino también debilidades. La base de los enfoques formalistas es que es posible encontrar procedimientos que permitirían a un grupo de individuos racionales y autónomos llegar a un consenso acerca del tipo de organización social en la que preferirían vivir. Es un ideal loable, pero lo cierto es que la independencia individual es, en el mejor de los casos, un episodio fugaz y no necesariamente afortunado de la vida de la mayor parte de las personas. Nuestra racionalidad está afectada por nuestra vulnerabilidad. Somos animales sometidos a problemas, malestares, enfermedades y discapacidades (...). Sencillamente no podemos sobrevivir sin la ayuda de los demás. No en el sentido de un grupo de adultos sanos, lúcidos y fornidos que se asocian para prosperar en un entorno hostil, como en las fábulas contractualistas clásicas o en las ciberutopías contemporáneas. Lo cierto es que es más bien algo que somos. Todos los niños dependen durante

especie; aunque ello no sea indicativo de que dicha *forma de existir* sea un perpetuo constreñimiento de la agencia individual o permita saber de antemano cuál será nuestra conducta en tal o cual circunstancia. Hay que admitir la naturaleza biológica como un trasfondo de las teorizaciones que tienen que ver con las personas y su realidad, pero sin metafísicas, ontologías o científicismos esencialistas. El término *condición humana* tampoco es el sustituto *laico* y no comprometido que parece, en gran medida porque nuestra condición no es más que la interacción entre nuestra naturaleza constitutiva y el contexto en que desarrollamos nuestra vida y actividades. Si bien hay que alcanzar un uso *mínimo* o *deflacionario* de la noción de naturaleza humana, ello no indica que podamos rehuir su impronta.

mucho tiempo de las personas que los cuidan. Muchas personas volverán a ser dependientes en algún momento de su vida, de forma esporádica o permanente (Rendueles 2013, 142-143).

Por otra parte, muchos autores han defendido —especialmente desde la tradición fenomenológica y la hermenéutica— que la corporalidad y las condiciones materiales de la existencia humana no pueden ser obviadas en la reflexión ético-política, aunque no sean condiciones trascendentales son, como mínimo, condiciones fácticas pero ineludibles para la razón humana y para el desarrollo de las personas. Rendueles señala que la codependencia y el igualitarismo radical son los supuestos básicos e ineludibles para cualquier programa político que señale la autonomía y la autorrealización como fines ético-político fundamentales: *somos codependientes y cualquier concepción de la libertad personal como base de la ética tiene que ser coherente con esa realidad antropológica* (Rendueles 2013, 143). Cabe preguntarse, entonces, ¿de qué modo el atomismo liberal se hace cargo de esta condición ineludible del individuo y de la colectividad?

En la tradición del republicanismo esa codependencia está asumida en tanto que la ontología de la libertad, los derechos individuales y la identidad personal es socio-institucional y, por tanto, vicaria del modo de ordenar los vínculos sociales y las reglas que rigen determinadas instituciones sociales. La sociabilidad humana, la interrelación densa de los individuos entre sí, la reciprocidad necesaria para cooperar socialmente, la igualdad que debe presidir nuestro desarrollo personal en sociedad, etc., requiere de una normatividad específica. Una que se oriente a justificar deberes de ayuda mutua o cuidado dentro de la comunidad política, lo que, más tarde simbolizaremos en la *responsabilidad solidaria*, que palie la vulnerabilidad recíproca en que se encuentran los sujetos sin un marco socio-normativo que sostenga su derecho a la independencia y a la autorrealización, evitando la dimensión más *viscosa* de la comunidad y sus resultados desiguales. Esta necesidad de *cuidarnos* los unos a los otros, en el seno de esas diversas formas de vinculación social, son el producto de nuestra naturaleza y de las condiciones sociales en la que se desarrolla que nos aleja del horizonte antropológico del atomismo. Cuanto más atomísticamente quiere organizarse la convivencia social común, más desastrosos son los efectos sobre los individuos involucrados y para el conjunto de la colectividad (Rendueles 2013, 148).

Sin embargo, los cuidados mutuos tienen niveles distintos de densidad antropológica, por lo que conllevan modelos distintos de compromiso, más o menos compatibles con la autonomía personal. El comunitarismo, como hemos apuntado, puede interpretarse como una extensión a la sociedad de los vínculos que mantenemos con nuestros semejantes más próximos, substituyendo las relaciones familiares o de afecto por la *familia artificial* que constituye la comunidad histórica, cultural, lingüística o étnica, cimentando la identidad compartida. Pero el peligro se halla en la pérdida de autonomía individual que presupone esa *densificación* de los lazos que, por otra parte, deberían tener un carácter más impersonal o institucional. La justificación de la deseabilidad de ese *estrechamiento* se vehicula en que así la reciprocidad se ancla en el tipo de motivaciones procomunitarias que preside el lazo con las personas más próximas, la familia, los amigos, los miembros del mismo grupo de afinidad, etc., lo que facilita el sacrificio de los intereses más egoístas o ensimismados en nombre del bien común. Pero,

simultáneamente, implica la imposición de una identidad común que restringe las diversas formas de autorrealización que, sin ser necesariamente antisociales o contrarias a la cooperación, chocan con la moralidad comunitaria que emana de la identidad social.

Rendueles enfoca el tratamiento político de la codependencia, en virtud de la sociabilidad humana que es consubstancial a nuestra naturaleza, en términos de un programa que se cimenta sobre la ética del cuidado. Esta moviliza resortes morales y sociales que entran en franca contradicción y oposición al atomismo que impregna el capitalismo, pero que, en sí mismos, deben ser normativamente tutelados para no naturalizar situaciones de desigualdad. Esa ética de la virtud y del cuidado –de raigambre aristotélica- sostiene una concepción de la vida buena en la cual la autorrealización personal es eminentemente fruto del compromiso con los demás y con la sociedad a través de la reciprocidad en la vulnerabilidad y la cooperación igualitaria que nace de la solicitud que mantenemos los unos con los otros (en este sentido, reconciliaría el *deber ser* con nuestra condición intrínseca) (Rendueles 2013, 149). Sin embargo, esta posición presenta dos serios problemas: i) un déficit normativo que conciernen a la falacia naturalista, que no nos permite pasar de la condición dependiente a los deberes del cuidado; ii) la ética del cuidado y de la virtud tienen un carácter particularista, por lo que dificulta el abordaje del tipo de sociedades complejas contemporáneas (lo que acarrea problemas similares a los del comunitarismo). Consideramos que la necesidad de *cuidarnos* queda mejor recogida en una concepción de la *solidaridad*, más *neutral* en relación al grado de densidad de compromiso que necesita como deber moral irrebasable y menos involucrada involucrada en una imagen comunitaria de la sociedad (metaforizada como una *gran familia*). Buscaremos una solidaridad deontológica, institucionalizable ético-políticamente,¹²⁴ pero no comunitarista y compatible con los principios de individualidad autónoma y autorrealización personal que cubra normativamente la necesidad de cuidados mutuos que reclama nuestra condición sociable y codependiente. Esta solidaridad es constitutivamente incompatible con el atomismo y sirve para impedirlo en cualquier de sus encarnaciones.

El liberalismo atomista se impuso como un proyecto liberador en relación a las tutelas sociales de las sociedades tradicionales y del Antiguo Régimen, que ahogaban la iniciativa individual y la libertad. Sin embargo, esa emancipación fue más bien formal, porque interesadamente no se inmiscuyó en las formas de dominación que estaba creando el capitalismo industrial en desarrollo. Para lograr compaginar la defensa de la libertad y la indiferencia ante la desigualdad rampante que se estaba generando por el funcionamiento del sistema económico, tuvo que abstraer las relaciones sociales que estaban generando la nueva división en clases y envolver la dominación en la opacidad que le permitía la apariencia descentralizada de los mercados (Rendueles 2013, 86). Sin embargo, el atomismo que le facilitó todas estas tareas de ocultación, en cuanto se convirtió no tanto en un modo de describir la sociedad sino en una estrategia prescriptiva para hacerla funcionar, sumió en la oscuridad la clase de cuidados indispensables, de relaciones sociales que deben protegerse, para que las

¹²⁴ Los *cuidados* sólo pueden tener sentido igualitario en un marco institucional de derechos y deberes que se acomoda mejor a una ética kantiana. Los cuidados deben realizarse entre agentes que ven sus derechos y su autonomía reconocida *ex ante* para no convertirlos en fuente de vínculos de dominación.

sociedades no terminen colapsando. Con sus prácticas las puso en peligro porque desconfiaba intensamente de ellas sino las podía supeditar a sus fines económicos, por si servían también para establecer solidaridades entre las clases populares.

La ética del cuidado parece apuntar a una forma utópica de comunitarismo denso, lo cual puede revolverse contra la libertad y la autonomía personales; cosa que los proyectos emancipatorios no pueden olvidar so pena de volverse conservadores. Los cuidados y las codependencias –intrínsecamente vinculados a nuestra condición humana sociable- deben integrarse en los horizontes ético-políticos de la solidaridad que querríamos bosquejar y fundamentar normativamente, para asegurarnos así que se orientan hacia el mantenimiento de la autonomía social de todas las personas involucradas. En este sentido, hace falta pensar institucionalmente los cuidados, como derechos fundamentales, no solo como vínculos que dotan de sentido determinadas concepciones de la vida buena no universalizables.¹²⁵ La *democratización de los cuidados* se puede realizar bajo la inspiración de principios solidaristas, siempre que se definan adecuadamente. La solidaridad podría iluminar normativamente el funcionamiento de instituciones sociales que tuvieran como fin velar por esas vulnerabilidades, solo parcialmente superables mediante robustas formas de cooperación y reciprocidad colectivas.

La tradición republicana no desconoce esas formas de vida compartida, entrelazadas de dependencias y de estructuras de dominación. El republicanismo no es indiferente a la materialidad y la institucionalidad de la existencia humana en sociedad, y si se adscribe a un horizonte igualitario y democratizador, puede hacerse cargo políticamente de defender derechos sociales positivos que sean el reverso de las necesidades creadas por nuestra naturaleza de criaturas sociales y dependientes. Una ética de la solidaridad de carácter deontológico cubre normativamente a los cuidados, especialmente aquellos que son necesarios para realizar la autonomía personal de los ciudadanos, pero no los fía ni a la moralidad individual ni a la densidad de los lazos comunes según una identidad compartida.

1.5.2. El socialismo como proyecto político individualista no atomista

Hay buenas razones para considerar al socialismo, como poco el de Marx y Engels, heredero legítimo del republicanismo democrático-radical jacobino.¹²⁶ El socialismo reivindica el

¹²⁵ Rendueles no estaría de acuerdo con este aserto. Desde su punto de vista, los cuidados no apuntan necesariamente a ninguna clase de comunitarismo, porque estos muestran una amplia gradación en cuanto a su nivel de implicación, que va desde la dominación hasta una amplia libertad individual. El cuidado, y en esto estamos de acuerdo con él, no implica sometimiento, ni de parte de la persona que cuida de otra, ni tampoco de la persona que es cuidada en relación con su cuidador. Por otra parte, cuidar es parte inherente de nuestra naturaleza como animal social ultracooperativo. El cuidado puede implicar, como en el caso de su feminización y familiarización, altas dosis de dominación, e incluso violencia, pero también hay formas de cuidar de otros que no implican nada de eso, todo lo contrario, suponen altas dosis de autorrealización porque es una actividad autotélica. Empero, esto no posterga la cuestión, que es el carácter demasiado cara-a-cara del cuidado y, por ende, su particularismo.

¹²⁶ La cuestión de la continuidad entre el ala demócrata-radical del republicanismo y el socialismo será discutida en el capítulo VII. La defensa de esta tesis se puede encontrar en Domènech (2004), Domènech (2013), Martínez Cava (2020). El republicanismo de Marx ha sido explorado por el filósofo político Bruno Leipold en *Citizen Marx*.

derecho de cualquier persona a alcanzar el estatus de ciudadano. La doctrina socialista reclama la universalización de la libertad republicana –con todo su séquito de condiciones institucionales y materiales. El socialismo guarda perfecta coherencia con el institucionalismo del pensamiento político republicano y colige de ello que la individualidad, y lo que implica de autonomía y derecho a realizar los propios planes de vida, depende de unas condiciones sociales que hay que generalizar, y rechaza el atomismo en todas sus manifestaciones, tanto antropológicas como normativas. Ser un individuo, gozar de ese estatus social, no es independiente del modo en que se ordenen, por ejemplo, los derechos de propiedad o el acceso igualitario a las fuentes de la existencia en sociedad, de manera que se presume que hay que garantizarlas para que cualquiera. El socialismo abreva también en aguas aristotélicas, por lo que concuerda con la *tesis social* concerniente a los fundamentos de la individualidad y su identidad (Domènech 1991).

El socialismo decimonónico percibió dos obstáculos fundamentales para alcanzar ese estatus de individuo/ciudadano. De un lado, los marcos comunitarios tradicionales, que estaban ya en retroceso frente a la pujanza del capitalismo, por lo que celebró su desaparición al ser fuente de dominación doméstica persistente. De otro, la organización del capitalismo industrial, pues conducía a unos resultados muy semejantes a los de los vínculos señoriales tradicionales, pero sin la *economía moral* de estos, por lo que los individuos/proletarios se veían en una situación de absoluta desprotección. Los socialistas no utópicos no deseaban reproducir las condiciones de dependencia comunitaria, porque eran conscientes de que no se podía retrasar el reloj de la historia y la evolución social:

[L]as propuestas de emancipación nunca renunciaron a una tesis más ambiciosa y netamente utópica. Todas ellas, sin excepción, celebraron la desaparición de las viejas cadenas comunitarias de las sociedades tradicionales que limitaban la libertad individual y ensalzaban la autoridad y la superstición. Pero, al mismo tiempo, denostaron el individualismo moderno [en nuestra terminología, el atomismo], el declive de la solidaridad y la aparición de sociedades de masas unidas por vínculos extremadamente débiles. En este sentido, propusieron una rehabilitación de la comunidad sobre bases no tradicionales. Intentaron conjugar la libertad individual característica de las sociedades ilustradas con un vínculo social sólido y que contribuyera a la realización personal conjunta. Por expresarlo en términos contemporáneos, trataron de proponer una alternativa tanto a la atomización individualista del consumismo postmoderno como al retorno reaccionario de las sociedades tradicionales, en forma de pobreza y fanatismo (Rendueles 2013, 32).¹²⁷

El programa ético-político socialista consistió en compatibilizar el desarrollo de la personalidad individual y la construcción de sistemas de cooperación comunitarios estables, en los que la reciprocidad no mercantil tuviese un papel motivador capital. La unidad de ambas dimensiones se fundaba en una antropología humana prosocial y una ontología institucionalista, aunque ambas permaneciesen implícitas. Como animal social, la

¹²⁷ Marx y Engels eran veteranos de las luchas revolucionarias de 1848. A partir del fracaso europeo del levantamiento revolucionario, el primero de firme carácter proletario de la Era de las Revoluciones (1776-1917), Marx empezó a estudiar profundamente el funcionamiento de la economía política y vio cómo el marco republicano de su pensamiento era impracticable en el seno del capitalismo industrial si no mediaba una revolución antiburguesa para poner, de nuevo, el desarrollo económico industrial bajo el dominio de las aspiraciones políticas emancipatorias. A partir de ese momento, Marx se vuelve un republicano consecuente y detecta la dominación capitalista como un proceso estructural, no meramente contingente.

autorrealización humana solo es practicable mediante el desarrollo de nuestra sociabilidad. Así, el bien individual tiene tangencia con el bien colectivo: participando de la vida social activa, de la producción y de la deliberación pública, más allá de la sociedad burguesa atomizada, el individuo despliega sus capacidades naturales y, a la vez, logra el progreso económico-material de la sociedad y el de las formas institucionalizadas de autogobierno.

Se da la versión contraria de las virtudes loadas por el atomismo liberal. Mientras que, en la concepción económica atomista, las conductas gregarias, prosociales, son las que ponen arena en el buen funcionamiento de los engranajes coordinadores del mercado, el socialismo defiende que el desarrollo de las fuerzas productivas no nos conduce irremisiblemente a una sociedad igualitaria, materialmente próspera y democrática, a causa de la permanencia de la propiedad privada de los medios de producción (sesgando la distribución posterior de los beneficios del trabajo). Por consiguiente, el individualismo propietario impide el progreso simultáneo de la libertad y del bienestar material, por lo que hay que erradicarlos. La libertad atomista y la comunidad tradicional son extremos de los cuales alejarse, porque implican la negación de la libertad institucional, republicana, que inspira al socialismo.

Los movimientos emancipatorios tienen una teoría coherente sobre la naturaleza de algunos de los procesos sociales modernos más profundos. Básicamente, sostienen que hay una profunda copertenencia de dos dinámicas históricas: la revolución industrial y la emancipación política. La idea es que la comprensión cabal de la una es inconcebible sin la otra. No hay auténtica liberación política ni progreso cultural si carecen de sentido material (...). Simétricamente, la mejora material se convierte en un proceso entrópico si no existe una genuina posibilidad de intervenir en él políticamente (...). La tesis básica de los revolucionarios es que en cierto momento de los inicios de la modernidad se rompió el equilibrio y la retroalimentación entre la liberación política y el progreso económico. Las posibilidades de decisión política comenzaron a estar condicionadas a la reproducción ampliada de los intereses económicos. Eso habría limitado el desarrollo social incrementando las desigualdades materiales y creando procesos de exclusión y deslegitimación. También habría cortocircuitado el progreso material al generar sobreproducción, paro, financiarización y, finalmente, un desafío a los propios límites ecológicos del planeta. Esta sería la fuente no solo de la incorrecta realización de cada uno de los procesos, sino también del hiato entre la moralidad de la conducta y nuestras teorías éticas generales (...). Los marxistas suelen fechar el sometimiento de la política a la economía al fracaso de las revoluciones de 1848. En esa fecha la economía se tragó las esperanzas de democratización y autonomía de la vida pública. Marx lo expresó diciendo que el estado moderno no es más que el consejo de administración de los problemas comunes de la burguesía (Rendueles 2013, 130-131).

La experiencia histórica que hizo emerger el programa socio-político, moral y económico socialista se origina en el hundimiento de las sociedades tradicionales y sus reglas sociales, que estaban más o menos claras, y que procuraban cierto amparo (aunque también altísimas cotas de desigualdad material, política y legal). La modernización industrial capitalista arrasó con todo ello, como un vendaval furioso. Hasta finales del siglo XVIII, en las sociedades mayoritariamente rurales del Antiguo Régimen, el grueso de la gente conocía de antemano qué iba a ser de su vida antes de una muerte, seguramente prematura, a causa del hambre o de la enfermedad.

Los procesos económicos y políticos que se desencadenaron por la doble revolución –la industrial inglesa y la política francesa– terminaron con ese horizonte vital invariable: industrialización, mercantilización, urbanización, proletarización, democratización, ilustración

educativa y política, etc. (Rendueles 2013, 87). En ese contexto, se hundieron las estructuras materiales que permitían sobrevivir a los individuos de las clases populares (la posesión común de recursos, que terminaron cercándose y privatizándose), liquidando también su sujeción casi feudal a la autoridad local, aunque el espacio de libertad que se abrió consistió más bien en un ámbito de necesidad. Conducidos a las ciudades, formaron los primeros contingentes de la nueva clase del proletariado industrial.

El movimiento de los proletarios y el socialismo, como su alma política, admitieron con realismo que los tiempos habían cambiado, y que se debía a la industrialización capitalista y a la mercantilización de las relaciones económicas, antaño moderadas por principios religiosos o morales relativos al lucro. Había aparecido una nueva forma de dominación nacida de la desposesión de las nuevas clases trabajadoras en un marco también inédito, el del capitalismo industrial.

El desarrollo tecnológico, la industrialización, la mercantilización, la urbanización y la proletarización son procesos que marcan una senda de destrucción de los antiguos vínculos comunitarios y profundizan en una atomización y fragmentación de las relaciones sociales, que dejan de ser densas y guiadas por reglas morales para volverse más *libres*. En su seno, los individuos recientemente *desvinculados* de sus marcos tradicionales, se *liberan* de sus obligaciones en relación a la comunidad y pueden ofrecerse en el mercado de trabajo. Empero, también se ven *liberados* simultáneamente de las fuentes de su supervivencia material. Desposeídos, no les queda más que ir al mercado y ofrecerse al capital en una situación de clara desventaja.

Las reglas del capitalismo mercantil engendraban un modo novedoso de dominación, de manera que se instituía un vínculo de explotación sin alternativa. Esa asimetría y desigualdad entre propietarios y proletarios no podían ocultarse bajo ningún tipo de ficción legal de carácter isonómico, como pretendía el liberalismo: la igualdad jurídica formal se veía constantemente desmentida por la desigualdad material y política entre los agentes del capitalismo. Los trabajadores desarraigados de su entorno tradicional y atomizados por la nueva división del trabajo industrial, no tuvieron más remedio que reconstruir sus lazos sociales mediante nuevas formas de asociación como el sindicato, cuyo fin era luchar por sus derechos, por su emancipación de las nuevas formas de servidumbre laboral que habían aparecido. Se desarrollará una intensa lucha por los derechos y la libertad que estaban muy asimétricamente distribuidos dentro de las empresas capitalistas.

Esta experiencia inicial del proletariado marcará profundamente el socialismo como ideología de la emancipación de esta nueva clase. El objetivo del socialismo, como legítimo heredero del republicanismo democrático postrevolucionario, es convertir a los obreros en sujetos de pleno derecho, dotados de las condiciones materiales e institucionales para ejercer su libertad republicana, integrándose en la ciudadanía política y deviniendo así *individuos* según los marcos normativos de la sociedad industrial. Empero, por necesidad convertida en virtud, resuena el eco de la *fraternidad* jacobina, y por ello rechazan la desarticulación social que opera en la sociedad mercantilizada y aspiran a una comunidad regida por reglas de

reciprocidad y cooperación. La *fraternidad* en el socialismo de primera hora se implementa siguiendo dos estrategias: la unidad de quienes se encuentran en una posición subalterna para emanciparse conjuntamente, comprometidos en una misma lucha; y la estructuración de sistemas de mutualidad, de reciprocidad, para aminorar y compensar la dureza de la forma de vida del proletariado¹²⁸ (una prefiguración de la reciprocidad no mercantil que debía regir una futura sociedad socialista). Ambos fines aseguraban la resistencia a la opresión capitalista y rehabilitaban las formas premodernas de solidaridad comunitaria de las sociedades preindustriales para una situación de modernidad industrial y capitalista. En esta segunda estrategia fraternal se incluyen los cuidados mutuos y nos muestran una concepción antropológica muy distinta de la del atomismo; es decir, la asunción de la necesaria codependencia para alcanzar la libertad personal, sin que esta pueda adoptar una forma asocial, y meramente negativa, junto a la imposibilidad de regir la sociedad como un gran mercado generalizado.

No es el individualismo lo que enerva al socialismo, sino la promesa falsa de la universalización de la libertad y los derechos con la que el liberalismo se comprometía. Por eso, es necesario poner fin a la sociedad burguesa para entrar en otra que realice las aspiraciones de ciudadanía plena. Hay que construir otro orden colectivo que rechace los fundamentos de la sociedad mercantil. La alternativa socialista consiste en la universalización de las condiciones socio-institucionales y materiales de la autonomía; plena capacidad para el desarrollo de las disposiciones humanas favorables a la sociabilidad; producción cooperativa fundada en las necesidades sociales; propiedad colectiva, común o pública de los medios de producción; preeminencia de las relaciones de asociación libre por encima de la coacción de los mercados de trabajo y de la cooperación forzada con fines de lucro dentro de la empresa; desmercantilización de los bienes indispensables para la existencia digna; la inalienabilidad de los frutos del propio trabajo y de las facultades humanas productivas para dotar de sentido la actividad laboral; etc. La comunidad socialista está formada por individuos emancipados, republicanamente *sui iuris*. Utilizando la terminología del sociólogo Ferdinand Tönnies (*Comunidad y asociación*), esta comunidad no es tradicional, sino que es una nueva, más integrada e igualitaria de *asociación*.

La alianza de las clases populares bajo el capitalismo prefigura, en sus prácticas colectivas, la sociedad postcapitalista que se proyecta para el futuro, regida por la sociabilidad natural y las normas de solidaridad, y por la posibilidad de desarrollar positivamente la autonomía personal en un marco de igualdad material, desplegando nuestras capacidades individuales. La idea socialista consistía en que cuando hubiéramos garantizado las condiciones materiales igualitarias para el goce de la libertad, entrarían en juego las disposiciones prosociales humanas que crearían una sociedad solidaria, gobernada por la reciprocidad, sin que eso fuera, *per se*,

¹²⁸ En este contexto adquiere un significado nuevo la despectiva expresión *vivir de gorra*. Cuando un obrero estaba enfermo o se le había despedido, sus compañeros ponían una cantidad de dinero dentro de una gorra para sufragar sus necesidades vitales y las de su familia. Así, la gorra era una muestra de solidaridad de clase y fraternidad, no un mecanismo para vivir sin trabajar a cuenta del altruismo y la candidez de los demás. El clasismo burgués convirtió esa costumbre en una práctica que implicaba vagancia y aprovechamiento, puesto que era un peligroso signo de solidaridad proletaria (Ver Casassas 2018, cap. I).

una comunidad en el sentido habitual. El obstáculo que cercena la constitución de relaciones humanas profundas, fruto de nuestra sociabilidad primordial y de nuestras predisposiciones sociales, era la economía capitalista de mercado. Una vez eliminada esta, los vínculos humanos fluirían hacia un mayor compromiso mutuo y colectivo. Como dice Rendueles: [A] *diferencia de los comunitaristas, no creo que la cuestión de la comunidad tenga la menor importancia prepositiva. Las relaciones sociales profundas fructifican espontáneamente cuando se eliminan las condiciones que las castran. Puede ser un proceso confuso, difícil o doloroso, pero no es exactamente un problema político* (Rendueles 2013, 194).

El núcleo normativo de esta sociedad socialista tiene que ver con cierta concepción de la solidaridad¹²⁹ que apunta a responsabilizarnos y proteger colectivamente el espacio institucional en el que vemos colmadas materialmente nuestras aspiraciones a la igual libertad republicana, la autonomía personal y las condiciones para nuestra autorrealización social.¹³⁰ Este tipo de solidarismo pretende tener consecuencias de integración colectiva y ayuda recíproca, pero sigue un camino no comunitarista para hacerlo, persigue que los individuos igualmente libres –codependientes socio-institucionalmente para alcanzar ese derecho- vean la necesidad de preocuparse unos de otros, de su espacio de interacción común, porque sus fines personales están necesariamente interrelacionados con determinados fines colectivos, su bien individual no es más que una faceta del bien público. La solidaridad juega el rol de nexo social deóntico sin atropellar las concepciones de vida buena de los individuos y sus aspiraciones a realizarlas.

El socialismo podría interpretarse como la concreción institucional de esa aspiración moral substantiva a una sociedad más solidaria, constituida por agentes autónomos, no sociofóbicos que, aunque no compartan una única visión de la vida buena, sí concuerdan en que esta solo es posible dentro de una comunidad en que todo el mundo tenga garantizadas las condiciones materiales suficientes. Están dispuestos a utilizar parte de su tiempo y de su energía en realizar un proyecto de este tenor, cooperando con los demás, estableciendo vínculos de reciprocidad no aritmética, asumiendo su parte alícuota de determinadas obligaciones relativas a la colectividad. Y a codecidir deliberativamente con los demás miembros los asuntos relevantes que competen a todos y de interés común, para proteger así su libertad y sus posibilidades de desarrollar las capacidades personales. Esta solidaridad es lo opuesto al atomismo, y es substancialmente distinta al comunitarismo.

En definitiva, la solidaridad socialista, una vez que se despliegue en proyectos políticos concretos, que oriente las propuestas sociales de los que desean una sociedad más libre e igualitaria, debe alzarse como un buen antídoto contra el atomismo a que nos conduce el capitalismo contemporáneo y coadyuvar a la reconstrucción del entramado social sin el cual no hay vida humana completa y plena.

¹²⁹ Definiremos y fundamentaremos nuestra concepción de la solidaridad en el capítulo VI.

¹³⁰ Sobre una hipotética concepción republicana y socialista de la solidaridad, ver capítulo VII.

En este capítulo, comenzábamos diagnosticando un creciente proceso de atomización social que aquejaba a las sociedades capitalistas más desarrolladas. Iba parejo con la extensión de las políticas neoliberales. A continuación, nos interesábamos por la relación entre la ideología política liberal y el atomismo, que confraternizaban bien. La crítica lanzada por el comunitarismo, en especial el que se confesaba socialista, nos parecía una manera equivocada de enfrentarse a las consecuencias antisociales del atomismo. Así, hacía falta entender mejor la diferencia entre individualismo y atomismo, no utilizándolos como sinónimos. La filosofía política moderna nos proporcionaba una perspectiva del individuo que permitía avanzar hacia un individualismo consciente de sus raíces sociales y de la necesidad de proteger el nexo entre personas. Lo bautizamos como *individualismo republicano* porque tenía su origen en la tradición política del republicanismo, aunque no siempre presentase unos rasgos claros e inequívocos. Donde mejor se traslucían los principios sociales de la libertad individual era en el socialismo, heredero del republicanismo democrático. En este se intentaba armonizar el valor del individuo, sus derechos y su libertad con la protección colectiva de los medios socio-institucionales comunes que lo hacían posible. Por tanto, sin olvidar la necesidad de una comunidad de individuos libres que se preocupaban recíprocamente los unos de los otros. La relevancia otorgada a los deberes dirigidos a proteger los lazos sociales mostraba la importancia normativa de la solidaridad. Así, el socialismo es una doctrina de la comunidad de ciudadanos libres solidarios entre sí, alejada por completo de la visión atomista liberal de la sociedad como mero agregado de individuos desconectados los unos de los otros. La solidaridad -en un sentido todavía por determinar- debe operar como baluarte contra la expansión de las tendencias disgregadoras de las sociedades capitalistas neoliberales.

En el siguiente nos concentraremos en los fundamentos ontológicos y metodológicos del atomismo y en su vigencia dentro de los marcos conceptuales de las ciencias sociales y las ciencias cognitivas. A nuestro entender, ambas brindan una imagen del ser humano y de la sociedad sesgada, que impide desarrollar una concepción alternativa en la que la sociabilidad juegue un papel central en la constitución y el despliegue de las facultades de la mente humana. Así entenderemos la intensa e ineludible codependencia que los individuos contraen en relación a los vínculos sociales y a su entorno ecológico, poblado por objetos socio-institucionales, culturales y simbólicos. Esa interdependencia es el dato capital que hay que tener en consideración para elaborar el marco en que la solidaridad aparezca como una necesidad social.

2. El desmontaje del atomismo ideológico: ¿Por qué somos tan interdependientes?

Nuestra tesis se concentra en problemas vinculados a la filosofía práctica, no en cuestiones de filosofía de la mente, filosofía de las ciencias sociales o antropología filosófica; pero sin ciertas conclusiones en estos ámbitos, buena parte del marco en que se justifican muchos asertos que seguirán en los siguientes capítulos, concernientes a la ética, la filosofía política o la filosofía social, no se podrían ponderar adecuadamente. En este sentido, abogamos por una filosofía práctica que no sea independiente de otras ramas de la filosofía y de las disciplinas científicas, sino que se tenga en cuenta sus productos (evitando, en todo caso, derivar normatividad a partir de hechos) para sus propios objetivos críticos y prescriptivos.

Vimos que los filósofos republicanos de la modernidad no disponían de una concepción adecuada del individuo, a la altura de sus presupuestos políticos y morales. La ontología del sujeto y la identidad personal que usaban les alejaban de cualquier génesis social de la individualidad (en especial, por lo que se refiere a los fines de los individuos y su tangencia con el bien común), lo que dificultaba su inserción plena en el republicanismo, que tiene una visión más socio-institucional de la identidad de los agentes políticos. A pesar de la decadencia de los presupuestos filosófico subjetivos y mentalistas de la filosofía moderna hoy en día, todavía nos encontramos atrapados en una visión del individuo, su identidad y sus motivaciones muy similar a la suya, en gran medida codificada por el liberalismo.

Puede decirse que vivimos presos de ciertas imágenes recurrentes del ser humano y de la sociedad de fuerte impronta ideológica (por cuanto no se corresponden con la realidad empírica bien establecida de ninguna de ambas instancias).¹³¹ Desde ellas se justifica el atomismo normativo que impregna la existencia social de los individuos que (des)conviven en las sociedades del capitalismo neoliberal. La idea directriz de nuestra crítica es que tales representaciones embotan la imaginación política de las (posibles) corrientes emancipatorias antihegemónicas. Por este motivo resulta tan relevante mostrar que se trata de concepciones ideológicas y no de descripciones de lo que realmente sucede, porque son terriblemente perjudiciales para alcanzar otros resultados sociales, anticapitalistas o postcapitalistas, cuyos cimientos normativos son resueltamente sociabilistas y contrarios al atomismo.

Comenzaremos por una crítica a los supuestos ontológicos que alzapriman el aspecto atomístico de los seres humanos frente a los vínculos que nos mantienen unidos. Por otra parte, la reflexión acerca del mejor modo de conceptuar de forma realista la sociedad, la *ontología social* más adecuada, conduce a una rectificación en la *ontología de las ciencias cognitivas y la explicación mental*, alejándolas del individualismo que se sostienen. Este surge de la conjunción de tres rasgos de la filosofía y ciencia cognitivas de la corriente principal: el internismo, el innatismo y el funcionalismo computacional.

¹³¹ Utilizamos un concepto clásico de *ideología* que se aproxima a la definición que de ella hace la tradición marxista, como el conjunto de representaciones sociales que sirven para ocultar el funcionamiento real de la sociedad y la estructura de dominación en las relaciones sociales.

Reforzaremos la imagen contraria a la del cognitivismo hegemónico desde el externismo extensionista, la plasticidad mental y conductual fundada en el aprendizaje y la intensa marca de lo social-cultural en nuestra mente y en nuestro comportamiento. La evolución de los homínidos transcurre por el reforzamiento de la sociabilidad y la aptitud para la cooperación, lo que moldea también el desarrollo filogenético de nuestra mente, creando un medio altamente social al cual adaptarse, lo que se resuelve en la constitución de una cognición cultural y simbólica. Los individuos dotados de una mente articulada por la cultura y el lenguaje modifican inusitadamente su ambiente ecológico natural, superponiéndole un *mundo institucional y normativo* que deviene en una *nueva naturaleza humana*, en coevolución con la biológica primigenia. Así, pretendemos hacer plausible la concepción social del individuo que es necesaria para salir de las aporías atomistas y que debería sostener una nueva perspectiva del individuo, más afín al *individualismo republicano* que vindicábamos en el capítulo precedente.

Se evidencia, por consiguiente, que el atomismo no es adecuado ni para representar la realidad colectiva ni tampoco para ilustrar el funcionamiento de nuestra cognición. Solo animales culturales y lingüísticos como nosotros, partícipes de amplias formas de cooperación intersubjetiva reguladas por normas sociales, son capaces de implicarse en la construcción colectiva de la *civilización*, es decir, un mundo de instituciones sociales que regulan nuestra convivencia. Entre estas se encuentra, como sosteníamos, nuestra propia consideración como *individuos*, que dista mucho de ser algo concerniente al reino de lo natural.

Así, nuestros dos puntos de partida son:

- a) Una crítica ontológica al atomismo/individualismo en la teoría social y en las disciplinas psicocognitivas, porque invisibiliza los lazos y las estructuras sociales que están detrás de las prácticas humanas.
- b) Un replanteamiento de la concepción habitual de la naturaleza humana¹³² para que una perspectiva más acertada permita entender nuestra condición social básica.

El análisis pivota pues sobre la *ontología* y la *antropología* (esta última desde una indagación amparada en la filosofía de la mente). Ambas dimensiones no son enteramente desgajables, no existe una auténtica ontología social realista sin una comprensión justa de la naturaleza humana, ni tampoco la antropología se puede desentender de la naturaleza de la realidad *institucional* que crean los seres humanos (el escenario en el cual se produce el desarrollo ontogénico de cualquier individuo).

2.1. Vínculos entre ontología, metodología y normatividad: Tres modelos ontológicos de la sociedad

Para empezar, tenemos que establecer las relaciones permisibles entre el ámbito ontológico, el epistemológico y el normativo. Entre estos tres dominios no puede haber una deducibilidad directa, en especial en la separación entre las cuestiones ontológicas y las normativas. Empero

¹³²Nos remitimos a las reflexiones que ya hicimos en el primer capítulo sobre el uso del concepto de naturaleza humana y condición humana, que no hace falta repetir aquí.

debe existir coherencia, ya que las teorías sociales normativas operan sobre una determinada descripción del funcionamiento de la realidad social. Hurtándose al escrutinio algunos elementos constitutivos, nos encontraremos que nuestra filosofía es incapaz de juzgar aquellos que generan injusticias y patologías sociales porque han permanecido *invisibles* a la ontología.

Los tres modelos fundamentales de ontología social en las ciencias sociales son:¹³³ el individualista, el holista y el sistemista. Según el *individualismo ontológico*,¹³⁴ los individuos son los agentes sociales que gozan de auténticos poderes causales. El *holismo ontológico* reserva ese estatus a las totalidades sociales y estructurales, de manera que los individuos serían apenas consecuencias del funcionamiento de las macroentidades supraindividuales. El *sistemismo ontológico* es una suerte de equilibrio virtuoso, en el cual tanto individuos como estructuras gozan de existencia y poder agentivo similar, por lo que se complementarían en el momento de constituir lo social. Ahora bien, dicho poder no es el mismo ni tiene la misma naturaleza. Los individuos tienen comportamientos intencionales, pero también se orientan por normas y prácticas que no son reducibles a sus estados intencionales (tienen vigencia intersubjetiva en tanto que independientes de los deseos de cada uno de los miembros de la sociedad). Las estructuras son reales y no reducibles, aunque sí explicables, mediante la dinámica de los individuos. Sin embargo, estos se ven motivados a actuar por instancias enteramente sociales, que van más allá de lo subjetivo y que están *ya incluidas* dentro de la misma intencionalidad individual, como veremos más adelante. Las estructuras se *independizan* funcionalmente de la intencionalidad individual y someten a los comportamientos individuales a presiones y restricciones que canalizan y homogenizan los comportamientos, agrupándolos en haces de prácticas colectivas.

Cada uno de esos modelos piensa el mundo social de manera distinta, alrededor de la prioridad ontológica entre el individuo y la colectividad, pero las consecuencias de adoptar uno u otro se extienden más allá de la ontología y deben mantener un alto grado de congruencia con los rasgos epistemológicos/metodológicos y las disposiciones prescriptivas.

El objeto de nuestro análisis será el individualismo ontológico y metodológico, puesto que el holismo y el sistemismo no gozan de la misma relevancia en las ciencias sociales *mainstream* en las que se apoyan ideologías de enorme repercusión sociopolítica y económica; específicamente, la visión atomístico-social que propugna el neoliberalismo, en la economía y en sus derivaciones socio-políticas y culturales, que ya hemos visto en el capítulo precedente.

¹³³ Estos modelos están tomados de Bunge (2009, 1999). Sin embargo, para el autor argentino sí que hay una congruencia más directa entre los aspectos metodológicos/ontológicos y los normativos, por cuanto vincula, por ejemplo, el individualismo ontológico con el liberalismo y el holismo con diversas manifestaciones ideológicas más o menos autoritarias o totalitarias. No terminamos de concordar con su visión, porque esta relación, si bien cabe entenderla como un dato sociológico o histórico, no nace de la propia ligazón conceptual. No todos los individualistas son liberales, por ejemplo, o no todos los holistas tienen por qué adoptar posturas políticas autoritarias. En nuestro caso, la defensa del individualismo ético se hace desde un marco no ontológicamente atomista como veremos, sino desde una ontología sistemista.

¹³⁴ Para nosotros el *individualismo ontológico* y el *atomismo* son sinónimos. El problema surge cuando se defiende un híbrido, el *individualismo metodológico*, que se declara agnóstico sobre cuestiones ontológicas, pero sostiene que es posible explicar los fenómenos sociales de nivel macro a partir de sus *microfundamentos*, es decir, de rasgos y propiedades de los individuos. Discutiremos si es posible abrir una vía diferenciada del atomismo que sea, por otro lado, suficientemente individualista, pero no totalmente atomista (considere que las propiedades de nivel supraindividual son epifenómicas o inexistentes).

El individualismo metodológico¹³⁵ impregna las teorías y representaciones sociales que legitiman los valores antisociales neoliberales y, entrelazados con una antropología egoísta y posesiva, da lugar a una concepción de la sociedad que aúna la primacía del individuo, la lucha y la competición, que disuelven los lazos naturales de solidaridad y de cualquier deber respecto de los demás o la colectividad a la que uno pertenece.

Ese individualismo atomístico opaca igualmente, en el terreno teórico, el tipo de mecanismos y procesos sociales que dan lugar a los individuos como agentes y el tipo de relaciones imprescindibles para su existencia social.¹³⁶ Nos vuelve ciegos hacia las dependencias que hemos contraído con respecto de los demás miembros de nuestro grupo y no permite evaluarlas positivamente, ni preservarlas, obstaculizando así la *reproducción social*, tan necesaria incluso para la pervivencia de una sociedad neoliberal. Todo lo cual aboca a este tipo de sociedades y de sociabilidad a una *contradicción en la práctica*, lo cual no deja de explicar los aspectos patológicos que presentan y el grado de disolución que se observa en ellas.

Cuanto mayor sea la adhesión al atomismo ontológico, más obstáculos encontraremos para plantear teorías sociales normativas que aboguen por otros principios axiológicos. Esa adhesión surge en parte por la invisibilización de los modos de *constitución social* de la individualidad (así los obstáculos que encontrará la autonomía individual cuando quiera desarrollarse en otro escenario social).

Por la relevancia que tendrá posteriormente en nuestra argumentación, vamos a detenernos algo más en el que se convertirá en nuestra elección ontológica, el *sistemismo*. De la misma manera, como antagonista, hay que presentar con mayor detalle el individualismo ontológico y sus diversas consecuencias en el ámbito explicativo y metodológico.

El *individualismo ontológico* considera que la raíz última de la sociedad se halla en los individuos, o de forma más clara, que cualquier elemento social es, o bien un individuo, o bien una agregación de ellos. Por otra parte, los agregados no poseerían propiedades *emergentes* genuinas de tipo colectivo, sino que todas ellas serían reducibles o descomponibles en propiedades de individuos. En consecuencia, los individuos son los entes *realísimos* y, los colectivos, entidades derivadas (o ‘*como si*’), útiles en términos de facilidad explicativa (Bunge 2002, 114). En consecuencia, la *emergencia* de propiedades *macro* a partir del nivel micros social o individual estaría en duda, consistirían en *pseudopropiedades* que, en última instancia, se

¹³⁵ Ver nota precedente. Para nosotros el individualismo metodológico es una manifestación del atomismo que no osa decir su nombre.

¹³⁶ Noguera (2003) nos advierte que en sentido estricto no se puede realizar la alegre asociación entre individualismo metodológico y valores liberales. Ahora bien, la preeminencia del individualismo en su versión atomista y su conexión con el neoliberalismo es una tesis que pertenece a la sociología de la ciencia y muestra una afinidad entre un determinado modo de representar lo social y las políticas que quieren implementarse ideológicamente. Sin embargo, Noguera no tiene la razón *completamente*: el individualismo metodológico ha tenido poco éxito para justificar la existencia de dominaciones de índole estructural o sistémicas, como cabe observar en el intento del marxismo analítico de reproducir la economía política de Marx (Elster, *Making sense on Marx*) con el instrumental metodológico de la elección racional y la economía neoclásica (Meiksins Wood 1993, Mandel 2009). Por tanto, si bien no hay deducibilidad, sí hay afinidad, porque el atomismo entorpece la visibilidad de determinados lazos de dominación, por lo que la elección onto-metodológica ya nos pone sobre la pista de qué es lo que nos podremos encontrar en el plano crítico y práctico.

corresponderían con rasgos macrosociales que pueden explicarse a partir de las propiedades de los individuos.¹³⁷ Esta perspectiva es análoga al *epifenomenalismo* en filosofía de la mente, ya que las entidades colectivas no tendrían poder causal y no provocarían cambios en la realidad, solo los individuos podrían hacerlo.

Si reducimos esta perspectiva ontológica a unas pocas tesis podríamos acordar las siguientes: (i) Una sociedad es un agregado de personas. Las totalidades supraindividuales son ficticias. En particular, las instituciones no son más que convenciones que rigen el comportamiento individual; (ii) Puesto que las totalidades sociales son abstracciones, no se pueden comportar como unidades o tener propiedades emergentes o globales: toda propiedad social es la resultante o agregación de las propiedades de los miembros individuales de la sociedad; (iii) Por ser ficticias, las totalidades sociales no pueden interactuar sobre ninguno de sus miembros y no pueden evolucionar (son un epifenómeno). La interacción entre dos sociedades (o grupos) consiste en la totalidad de las interacciones de sus miembros individuales. La presión grupal es la resultante de las presiones que ejerce cada miembro del grupo sobre otros miembros. Y el cambio social es la suma de los cambios en los componentes individuales de la sociedad, por citar algunos ejemplos de fenómenos aparentemente pertenecientes al nivel macro.

El individualismo ontológico está firmemente conectado con el *individualismo metodológico*.¹³⁸ Este concede una relevancia capital a las explicaciones que parten de las intenciones de los agentes. Son lo que se suele denominar *explicaciones intencionales*, que para la mayor parte de los científicos sociales metodológicamente individualistas son el tipo de explicación específica de las ciencias sociales y humanas (frente a las explicaciones funcionales más típicas del holismo). Las intenciones del agente, al ser un estado mental, solo pueden derivarse de su conducta manifiesta (aunque la conducta infradetermina la interpretación intencional) o bien inferirse a partir de un marco teórico universal, aplicable ahistóricamente y en todo lugar, que modele psicológicamente al ser humano según un sistema idealizado de intenciones básicas. Cuando hayamos entrecruzado los motivos básicos de la acción con el contexto en el cual tiene lugar, podremos *predecir* una conducta (en esto consiste el modelo explicativo de las teorías de la *elección racional*). Podríamos resumir los principios del individualismo metodológico en las siguientes tesis: (i) El tema peculiar de los estudios sociales es el individuo (rodeado de otros individuos); (ii) Explicar un hecho social consiste en

¹³⁷ Existe un problema de ambigüedad en las tesis ontológicamente individualistas que se corresponde con el estatus de las propiedades sociales o de nivel macro: aunque sean propiedades *emergentes* de la dinámica micro, ¿ello significa que tienen también un estatus de realidad o bien se consideran siempre *pseudopropiedades*? ¿Son reducibles o no reducibles a propiedades individuales? Parece que, con una distinción entre *ontología dinámica* y *ontología estática*, el problema puede aclararse un poco más, puesto que, aunque en primera instancia, en un momento anterior arbitrariamente determinado solo existan individuos y propiedades individuales, la dinámica de interacción entre esos sujetos puede conducirnos a la emergencia de instancias colectivas, no individuales, y no reducibles *estáticamente* a propiedades de individuos. Sin embargo, de nuevo, el análisis ontológico estático conduce a que ahora ya no solo hay individuos sino también entidades colectivas, esto es, holistas. Por tanto, un individualista ontológico *estricto* y *coherente* debe afirmar que *antes* y *después* las entidades colectivas son solo *pseudoentidades* que pueden siempre reducirse a elementos individuales. Solo los individuos tienen relevancia causal y explicativa.

¹³⁸ Frente a tesis que sostienen que pueden separarse las cuestiones metodológicas de las ontológicas y que no es oportuno contaminar la metodología con reflexiones de índole ontológica, véase Yturbe (1993, 70) y también Noguera (2003).

explicar las acciones de los individuos implicados en él (a partir de un *explanans* referido a sus intenciones; según se admita, además, mayor información sobre las condiciones del contexto de la acción, nos encontraremos ante un individualismo metodológico más fuerte o más moderado); (iii) Las hipótesis y las teorías de las ciencias sociales solo cabe comprobarlas observando el comportamiento de los individuos (*conductismo metodológico*).

El *sistemismo ontológico* nace como una superación dialéctica de las limitaciones del individualismo y el holismo para explicar lo social; sin embargo, no sería justo considerarlo una mera solución de compromiso o yuxtaposición, sino que quiere ser una aproximación ontológica más adecuada a la realidad social. Si esta posee propiedades globales, que emergen del nivel de los individuos y los trascienden, pero a la vez existen rasgos dependientes de la acción individual, entonces no queda otra opción que adherirse a la ontología sistemista.

Piotr Sztompka recoge sumariamente las razones que convierten en insostenible la tensión entre individualismo y holismo en la sociología y que hacen necesaria una solución que las supere. Ambos extremos tienen su cuota de verdad, pero se les escapa algo que pertenece a un terreno intermedio entre los dos. Sztompka recuerda que lo que un individuo es, puede provenir del grupo al cual pertenece, y el grupo, a su turno, puede mostrar características nacidas de la superposición de caracteres individuales. O que los logros de la acción individual pueden depender de las facilidades, recursos y oportunidades proporcionados por el grupo, como los fines *colectivos* del grupo son dependientes de los esfuerzos de sus miembros individuales. O que el agente en sociedad mantiene la doble conciencia de ser autónomo hasta cierto grado, pero, simultáneamente, ese nivel de autonomía se ve constreñido exteriormente por la colectividad (Sztompka 1991, 41).

En sus investigaciones, los sociólogos suelen enfrentarse a propiedades sociales que no son predicables de los individuos aislados. Siempre cabrá, para los individualistas metodológicos, zafarse de estos contraejemplos aduciendo que tales rasgos colectivos no son genuinos, solo aparentes, que, en todo caso, nos encontramos ante efectos de agregación por la presencia común de múltiples individuos. Sin embargo, no habría forma de negar la emergencia de características sociales irreducibles:

Parece que hay algunas propiedades claramente perceptibles en una sociedad que no pueden ser explicadas por agregación, ni por complicación, ni por la suma de las intenciones individuales. Los sociólogos usan varios términos para referirse a tales propiedades; a menudo hablan de consecuencias involuntarias, consecuencias no anticipadas, efectos latentes o resultados compuestos (Sztompka 1991, 50).¹³⁹

El *sistemismo ontológico* está comprometido con la noción de propiedad y fenómeno *emergente* frente a la tesis *microrreduccionista* del individualismo (aunque la admita en casos

¹³⁹. Uno de los mecanismos más extendidos para explicar macroprocesos a partir de microfundamentos es la denominada *mano invisible* (la agregación de las consecuencias inintencionadas de la acción intencional); muchos autores individualistas metodológicos la utilizan para inteligir el *orden espontáneo* y los fenómenos de aparición de *organización*, sin que eso formara parte de las intenciones discernibles de los agentes, pero, dicho proceso de surgimiento de fenómenos de nivel supraindividual depende de mecanismos de *emergencia* y, en consecuencia, genera un estado nuevo macrosocial que no es *reducible* a propiedades de los individuos. En consecuencia, no puede utilizarse como apoyo para las tesis individualistas. Valga este ejemplo de propiedades y tendencias sistémicas. En consecuencia, los individualistas deben moderar su ontología para dar cabida a estos hechos sociales.

de propiedades globales de las que se sospeche que son una mera composición de las correspondientes a los individuos) y a la estrategia *macrorreduccionista* del holismo (que también puede ser localmente cierta en algunos sistemas sociales). El sistemismo ontológico queda fijado aproximadamente por el siguiente cuerpo de tesis: (i) La sociedad es un sistema de subsistemas cambiantes que posee propiedades globales o sistémicas. Aunque algunas de estas propiedades sean resultantes o reducibles, otras muchas son emergentes, aunque originadas todas en los componentes individuales y su interacción; (ii) La interacción entre dos sistemas sociales es un asunto de individuo a individuo, donde cada uno actúa en un cierto sentido (normalmente, a favor de su propio sistema). Los miembros de un sistema social pueden ejercer su agencia de múltiples modos respecto de un individuo particular (cooperativamente o a través del conflicto). Todo cambio social debe interpretarse como un cambio en la estructura del sistema social, por lo tanto, una mutación tanto en el ámbito social como en el individual (Bunge 1999, 372).

En el enfoque sistémico de las ciencias sociales se estudian sistemas sociales, lo que nos obliga a estudiar la composición del sistema (personas y artefactos), el entorno (natural y social) y la estructura del sistema (la colección de las relaciones biológicas, económicas, políticas y culturales). De modo simplificado, se asumen dos niveles esenciales, el micronivel, en el cual se produce la *agencia* de los individuos, y el macronivel, el de la *estructura*. El sistemismo acepta que existen relaciones, interacciones o enlaces entre estos dos niveles, sin tener que reducir los fenómenos de uno al otro, o a la inversa.

Por un lado, las ciencias sociales tienen que vérselas con *enlaces* del tipo *agencia-estructura* (una o más unidades del micronivel actúan coordinada o independientemente para producir cambios en el estado de los sistemas del macronivel); pero también, con *enlaces* del tipo *estructura-agencia* (en los cuales el comportamiento de una unidad del micronivel se ve constreñida o estimulada por la función o el papel que ejerce dentro del entramado de la estructura de macronivel). Pero, la realidad todavía se caracteriza por una mayor complejidad, ya que cualquiera de estas interacciones, en cualquier sentido entre nivel inferior y superior, tienen continuas resonancias y réplicas. Por eso tampoco la dicotomía *agencia-estructura* tiene demasiado sentido en las ciencias sociales. El mundo social es ontológica y cognitivamente muy complejo, agravado, además, por la doble función de cualquier agente, que es a la vez participante y observador (y también por la opacidad de las relaciones causales, cuando estamos integrados en un sistema social, como es el caso para cualquiera, incluidos los científicos sociales).

2.2. Las concepciones individualistas de la sociedad y de la mente

Nuestra crítica al individualismo *ontológico* se bifurca en dos focos de interés; por un lado, analizamos las ciencias sociales metodológicamente individualistas que surgieron al amparo de la extensión de los supuestos básicos de la economía neoclásica (*imperialismo económico*). Por otro, la crítica al *individualismo cognitivo*, versión del individualismo metodológico para las ciencias de la mente y de la cognición (Sperber 1997).

Ni en un caso ni en el otro es posible explicar satisfactoriamente las instituciones, los procesos sociales, los contenidos y aptitudes de la mente, etc., si solo nos fijamos en las

propiedades individuales y en las conductas de los agentes. Ambos marcos pretenden dar cuenta de las colectividades como pseudorrealidades que siempre pueden reducirse a procesos internos y actividades de los átomos sociales (*microrreducción*). Intentaremos mostrar que ello no es posible.¹⁴⁰

2.2.1. Las ciencias sociales metodológicamente individualistas

El concepto estrella que tiende a usarse en las disciplinas sociales es el de *individualismo metodológico*. Por otra parte, la ontología constitutiva se puede contemplar desde un punto de vista *estático* (en referencia a lo que se observa), o *evolutivo* o *dinámico* (de cómo se formaron las instancias supraindividuales a partir de los elementos constitutivos y su modo de operar). En esta segunda vertiente, el individualismo metodológico puede combinarse con los supuestos motivacionales utilitaristas del paradigma de la *elección racional* y justificar de qué modo emergerían *realidades sociales* de las acciones autocentradas de los sujetos.

2.2.1.1. Perspectiva estática: individualismo metodológico y microrreducción

Hay dos sentidos más o menos habituales de individualismo metodológico: un significado técnico, propio de la filosofía de las ciencias sociales, según el cual equivaldría a *atomismo metodológico*, que solo considera epistémicamente legítimas las explicaciones en las que las estructuras o agregados macrosociales se vean reducidas a sus componentes de nivel micro, individuales o atómicos (*microrreducción*); y otro mucho menos preciso y más trivial, de sentido común, identificable con la tesis acerca de la permanencia de un resto de *intencionalidad básica*, irreductible, relativa a los agentes, que se escapa de la malla de la causalidad sistémica o estructural (Domènech 2009, 15).

Este segundo uso no entraña mayor dificultad y solo los científicos sociales holistas muy deterministas podrían negarlo, es perfectamente compatible con cualquier concepción *no sectaria* de la ontología social, incluso muchas de observancia colectivista y, obviamente, encaja en una ontología sistémica. El primer sentido, más técnico, es el que aquí nos interesa.

El individualismo está comprometido inherentemente con la *microrreducción*. Habrá que aclarar si esta operará en el campo *ontológico* o en el *epistemológico*, si tal reducción será de *re* o de *se*; si debemos interpretarla como que cualquier instancia *social*, en el campo de los hechos, se puede descomponer en sus componentes individuales (y sus propiedades asociadas), o si cualquier teoría que trate este primer tipo de entes *macro* es traducible a otra que verse exclusivamente sobre el comportamiento de sus elementos atómicos. A consecuencia de ello, el individualismo metodológico, *qua* entrañado por el individualismo ontológico, debe sostener que las *estructuras* son causalmente ineficientes, o que toda su eficacia causal procede de la acción de los individuos, los únicos agentes a los que se pueden atribuir poderes de ese tipo. En este sentido, lo colectivo, aun superpuesto sobre el nivel causal individual precedente, es de

¹⁴⁰ La persistencia en el individualismo onto-metodológico en ambos dominios no tiene una misma causa: en las ciencias sociales, su origen se encuentra en la tradición atomista de la economía marginalista, de matriz utilitarista, y su hegemonía en las disciplinas sociales. El individualismo cognitivo bebe del solipsismo metodológico que tiene su origen filosófico último en la tradición cartesiana y empirista, que hereda la psicología desde el siglo XIX.

naturaleza claramente *epifenoménica*. De esta forma, el individualismo está en oposición a toda estrategia *emergentista* genuina y, también, a algunas formas de *supervenencia*.

Un problema para captar si *todo* individualismo metodológico es, en esencia, una máscara o un prelude del atomismo está en la convicción microrreduccionista que albergue, en si es posible sostener alguna forma de individualismo metodológico que no esté inmediatamente comprometido ontológicamente con la reducción de los entes macrosociales. En este sentido son acertadas las palabras de Heath:

La visión atomística se basa en la idea de que se puede desarrollar una caracterización completa de la psicología individual totalmente presocial, y luego deducir lo que sucederá cuando un grupo de individuos, así caracterizados, entren en interacción unos con otros. El individualismo metodológico, por otra parte, no implica un compromiso con ninguna afirmación particular sobre el contenido de los estados intencionales que motivan a los individuos y, por tanto, permanece abierto a la posibilidad de que la psicología humana tenga una dimensión irreductiblemente social. Así, una forma de acentuar la diferencia entre el atomismo y el individualismo metodológico es señalar que el primero implica una reducción completa de la sociología a la psicología, mientras que el segundo no (Heath s.f., 2).

El individualismo metodológico debería buscar, para cualquier fenómeno social, sus *microfundamentos*, como demandaba el marxismo analítico de Elster o Roemer (Elster 1984, Meiksins Wood 1993). Ahora bien, ¿son los microfundamentos lo mismo que anhelar una microrreducción?

Para saber si hay individualismo ontológico agazapado en su homólogo metodológico, hay que proseguir por el camino conducente desde los *microfundamentos* a la *microrreducción*. Sólo que, por esta vía, desembocaríamos al fin en el *atomismo metodológico*, que es una opción en que convergen armoniosamente el microrreduccionismo, el individualismo ontológico y el psicologismo relativo a los estados intencionales de los agentes. Los más moderados entre los individualistas metodológicos quisieran no verse abocados dar esos pasos desde el individualismo al atomismo. ¿Pueden evitarlo coherentemente? Deberían comprometerse a no desviarse por un sendero microrreduccionista cognitivo-naturalista, lo cual es una *desiderata metodológica* bastante razonable para las ciencias sociales, lo que consiste en no admitir más suelo para la explicación conductual de los agentes que el que proporciona un contenido irreductiblemente social para los estados mentales de los sujetos. Pero, si de nuevo, volvemos al requerimiento de los microfundamentos de la acción social de los individuos, entonces, ¿podremos librarnos del microrreduccionismo que amaga con surgir tras esta elección metodológica? Consideramos que no, por las razones siguientes:

Si nos restringimos al nivel social, en el cual las acciones individuales tienen un significado colectivamente compartido -articulado en creencias, símbolos y normas colectivas- entonces cabe preguntarse por los microfundamentos de todo esto, de manera que empezamos a excavar más y más en los niveles ónticos que sostienen el suelo social, por lo que terminaríamos descendiendo al piso psicológico, en el cual no es admisible ninguna referencia a nada que esté

más allá de la intencionalidad subjetiva, sin rastro de lo social (atomismo, psicologismo, etc.).¹⁴¹

Por otra parte, si negamos que la búsqueda de microfundamentos tenga que llegar tan lejos, entonces hay un nivel de detalle que nos parece suficiente para la comprensión de lo social, que da justa cuenta de la aparición de estructuras colectivas (lo que, por otro lado, solo puede determinarse *pragmáticamente*, según los intereses explicativos que poseamos en un análisis particular de caso). Sin embargo, no se ve cómo eso pueda ser muy distinto a la admisión de restos intencionales en la explicación científico-social, que ya dijimos que era perfectamente compatible con el sistemismo y con la existencia de instancias colectivas con poderes causales (de lo contrario, deberíamos, *en principio*, ir en la búsqueda de los átomos causales individuales, recayendo de nuevo en la necesidad de la *microrreducción*).

Quien sostenga una opción individualista metodológica que no quiera pagar los peajes del individualismo ontológico (y la carga que ello supone de atomismo, psicologismo y microrreduccionismo), está haciendo equilibrios sobre un alambre que quizás no exista bajo la rúbrica *individualista* (esto es, utiliza de manera confundente el término *individualismo* aplicado a su visión metodológica).¹⁴²

Como terminamos de exponer, la legitimidad de una comprensión metodológica individualista de las ciencias sociales se juega en la partida de la separación entre *microfundamentos explicativos* frente a *microrreducción ontológica*, por tanto, en un campo conceptual repleto de sutilidades, en tanto que existen diversas modalidades de *reduccionismo* en el ámbito de la ontología y la epistemología de las ciencias sociales. Nos hemos concentrado en el *ontológico*, pero también hay otro *epistémico* e, incluso, emparentado con este último, el *semántico*. Por otra parte, sobre otro eje definitorio, hay una línea de radicalización del reduccionismo acerca de la intencionalidad de los agentes, que está tendida entre el extremo del *atomismo/psicologismo* y el *colectivismo/sociologismo*. Esta línea nos habla más bien de la explicación de los motores de la acción y de las prácticas frente a la otra, vinculada a las clases de entidades legítimas en las explicaciones de corte científico-social.

¹⁴¹ Parece difícil separar el método de la sustancia metafísica si se posee la pretensión de ser realista, por lo que habría que sostener algún tipo de microrreduccionismo, esto es, hay que admitir la insatisfactoria construcción de una teoría que contenga, filosóficamente, un desplazamiento entre ontología y conocimiento (aunque sea completamente válida para los científicos sociales, preocupados por asuntos más prácticos).

¹⁴² Quizá la posición individualista metodológica de Jon Elster pueda ofrecernos una salida no psicologista y, por ende, no microrreductiva de lo social a lo psicológico y que se compagine con el individualismo en su vertiente metodológica: entender que es posible encontrar un microfundamento de determinados fenómenos sociales, como podría ser el fracaso de la acción colectiva, sin que aparezcan entidades holistas, pero que, sin embargo, nos mantengamos a un *nivel social*: este último podría concebir en términos de *situaciones básicas de interacción* modelables mediante la elección racional y la teoría de juegos, por tanto, de forma no-psicológica y fundamentalmente abstracta. No obstante, hay objeciones a hacerle a este proceder: por una parte la apelación a una intencionalidad psicológica que se entiende en términos puramente utilitaristas, muy lejos de la psicología de los agentes reales en sociedad, por otra lado, hay motivos fundados para considerar que la teoría de juegos no es concebible de forma puramente individualista, puesto que requiere de un *marco* que no es individualmente descomponible o reducible, apelando solo a estados intencionales subjetivos (el premio Nobel de economía y matemático Robert Aumann introdujo el axioma de un *conocimiento común* de los agentes en interacción que, por principio, no puede ser individualmente reducible). Por otra parte, una solución *a la* Elster es meramente formal, no empírica.

La discusión se tendrá que dilucidar en el campo de la *complejidad*, mostrando que unos átomos sociales –que no cabe describir con ninguna propiedad socio-dependiente-, cuando interactúan entre sí, son capaces de dar lugar de manera involuntaria a entidades supraindividuales -estructurales- que no podemos olvidar en nuestras teorías, ya que son genuinamente explicativas porque constriñen la acción individual. Dichos entes sociales acreditan que han surgido a partir de la dinámica de los átomos y de sus relaciones, con que es suficiente para dar el papel protagónico al individuo (en cuanto a las causas), lo que los convierte en admisibles para el individualismo que se quiere metodológico, pero no para su versión más microrreductiva, el atomismo. Sin embargo, para conservar el sentido de *individualismo metodológico*, aunque no atomista, no es admisible que los agentes lleven *instaladas* en sus cabezas las estructuras sociales de las que querríamos dar cuenta genéticamente. Nuestra tesis es que sin propiedades cuyos rasgos son ya efectivamente estructurales es imposible que se origine ningún tipo de agregado de naturaleza colectiva. Por tanto, ni el individualismo metodológico de los *microfundamentos* o el de la *teoría de la acción* es auténtica y ontológicamente individualista en última instancia. Por tanto, no hay una distancia intermedia entre el sistemismo y el atomismo, ni ontológica ni metodológicamente.

2.2.1.2. *La perspectiva dinámica: la teoría de la elección racional y el homo oeconomicus*

La explicación de los entes sociales en clave individualista metodológica consiste en postular la existencia de dos niveles de la realidad, en el inferior se encuentran los individuos –donde reside la agencia causal primaria-, en el superior, las estructuras sociales e institucionales que *emergen* o *supervienen* sobre la actividad de los individuos.¹⁴³ Para producir la transición de complejidad entre el uno y el otro hay que buscar un mecanismo habilitador y el candidato más consistente es la *teoría de la acción*.

La teorización social metodológicamente individualista, inspirada en el obrar de la economía neoclásica, está comprometida con modelos de acción utilitaristas, consecuencialistas, concretamente los conocidos como de *elección racional*. El individualismo no conduce *deductivamente* a abrazar la elección racional. Ambas contribuciones deben ser distinguidas conceptualmente. No obstante, sí que hay una *afinidad electiva*. De *facto*, en las ciencias sociales de la principal corriente hegemónica se combinan la ontología/metodología individualista con los marcos interpretativos de la acción y el comportamiento que ofrece la elección racional; aunque no sea cierto que *todo* el individualismo metodológico implica elección racional y que es concebible una elección racional no metodológicamente individualista.¹⁴⁴

La *elección racional* se caracteriza por: la acción teleológica, intencional y un consecuencialismo estricto; una concepción causal de la decisión (los estados mentales

¹⁴³ Según Bunge (2004), el concepto de *superveniencia* es confuso y deber preferirse el de *emergencia cualitativa*. Una realidad *supervenida* o *sobrevenida* sobre un nivel causal inferior no tendría capacidad para modificarlo causalmente, por lo que la causalidad se mantiene en sentido *down-to-top*. En cambio, la emergencia admitiría perfectamente que la causalidad tomara un doble sentido: *down-to-top* y *top-to-down*.

¹⁴⁴ Como dice Aguiar (2011, 282): *En primer lugar, es bien sabido que la teoría de la elección racional recomienda que se adopte una estrategia individualista en el plano de la metodológico: siempre que sea posible se tratará de explicar los fenómenos sociales como producto emergente –querido o no- de la acción individual, que se ve a su vez limitada por esos fenómenos.*

desiderativos son la causa de la acción de estos); la coherencia en los deseos, que equivale a postular la racionalidad de los agentes, caracterizada por la transitividad y la completitud de las preferencias; la racionalidad instrumental (el agente actúa para satisfacer en el mayor grado posible sus fines, según la información de que dispone, no siempre correcta o completa);¹⁴⁵ la adopción del modelo del *homo oeconomicus* (un agente que actúa para maximizar su *función de utilidad*, el ordenamiento de sus preferencias según los patrones de transitividad y completitud mencionados), que es una versión técnica del *egoísmo racional*.

Las preferencias de los agentes pueden estar centradas en el bienestar de otros (preferencias altruistas), porque ese altruismo puede reducirse al egoísmo sin ambigüedades, solo cambiando la polaridad de las preferencias (yo/otros) (Rendueles 2013, 96):¹⁴⁶

Una persona será racional, entonces, cuando maximice su utilidad, cuando elija la opción que prefiere por encima de las demás. Para un individuo egoísta, por ejemplo, la opción preferida, la que maximiza su utilidad, será la que proporcione el mayor beneficio personal; para uno altruista será la que beneficie a los demás en mayor grado. Aunque haya ocupado un lugar central en el enfoque económico de la elección racional, se puede prescindir del supuesto metodológico de que los individuos son egoístas, como se viene haciendo ya, o completarlo con otros (motivaciones mixtas) sin alterar por ello los elementos básicos de la teoría (Aguar 2011, 283-284).

Aunque lo que dice Aguiar es posible, el modelo pierde parte de su sencillez explicativa si abandona el postulado de egoísmo racional:

*El autor [Harsanyi, siguiendo una apreciación de Amartya Sen] señala que, aunque los economistas afirmen a menudo que siguen la línea de la preferencia revelada, en la práctica tratan las preferencias que atribuyen a los individuos como si estuvieran basadas en el interés egoísta, en la medida que suponen que para un individuo siempre será mejor (en un sentido aproximadamente utilitarista de producir un aumento del bienestar) que estas se vean satisfechas, cualquiera que sea la preferencia asignada. Este supuesto no puede ser avalado en el caso de los deseos que no responden al bien propio (Pettit 2003, 85-86).*¹⁴⁷

El agente racional puede actuar como maximizador, para facilitar el desarrollo matemático de la decisión y la predicción del comportamiento, o como simple *satisfactor*, que es una

¹⁴⁵ Las creencias que guían la acción del agente deben ser verdaderas, de la mejor calidad epistémica posible, si este quiere tener éxito en su empeño. Ahora bien, en este modelo tan simple, en ocasiones se adopta una perspectiva causal sobre la percepción y la génesis de los estados doxásticos (los estados externos *causan* los estados creenciales internos de la mente, lo cual deja un espacio muy reducido, o nulo, para una concepción de la racionalidad epistémica).

¹⁴⁶ Más en Brañas-Garza (2009).

¹⁴⁷ En el mismo sentido Jordi Tena (2010), pág. 422: *En su versión estándar (TER-e en adelante), la teoría de la elección racional supone que todas las acciones se explican en base a las decisiones adoptadas por un individuo o un conjunto de individuos en un contexto determinado. A saber, ante un cierto conjunto de oportunidad, se supone que el individuo escogerá la opción que la reportará mayor beneficio (...). En el modelo estándar, de modo particular, se asume que los individuos son egoístas. La TER-e adopta, de este modo, un punto de vista monista motivacional: se asume que la acción puede ser explicada a través de un único tipo de motivación (el egoísmo). Que el egoísmo es el único tipo de motivación contemplado por la teoría de la elección racional ha sido discutido por muchos autores. En numerosas ocasiones, se sostiene que esto no tiene por qué ser así, que la TER no necesita suponer que los agentes sean egoístas, sino únicamente "autointeresados" (...). Es decir, sus preferencias no tienen por qué referirse exclusivamente a su propio interés estrecho. Desde mi punto de vista, este argumento es totalmente correcto. No cabe duda de que el de egoísmo no constituye un requisito lógico de la TER y que hay muchos autores que utilizan modelos formales que podemos, claramente, catalogar como modelos de teoría de la elección racional, y que no emplean este supuesto. No obstante, no cabe duda tampoco de que el egoísmo es el supuesto habitual entre la mayoría de los autores de la TER y que es uno de los elementos que mejor define a la versión estándar de la misma.*

concepción más realista, pero también menos simple como fundamento de la teoría de la elección (Álvarez 2009). Cuanto más realista se quiere el modelo, considerando la pluralidad de motivaciones de la acción humana, más se aleja del *homo oeconomicus*.

Las teorías de la elección racional amalgaman el individualismo metodológico, el consecuencialismo estricto y el modelo explicativo de la motivación del *homo oeconomicus*. En este marco habrá de afrontar la reconstrucción de las siguientes estructuras institucionales: la acción colectiva y la cooperación; las normas sociales (entre ellas, las éticas); y las reglas del significado lingüístico. Estas tres instancias son indispensables para hablar de los *sistemas sociales*.

1) *Acción colectiva y cooperación*: El problema del surgimiento de la acción colectiva y de la cooperación es un hueso muy duro de roer para las teorías de la elección racional. La acción colectiva y la cooperación son *bienes públicos* y la condición de posibilidad de la producción de otros muchos indispensables para la vida social e individual de los agentes.¹⁴⁸

El economista Mancur Olson en su obra *La lógica de la acción colectiva*, planteaba de qué modo se produciría la acción colectiva entre individuos maximizadores (egoístas racionales) y cómo, las más de las veces, este intento de actuar cooperativamente naufragaría. El núcleo del asunto se encuentra en la clase de bienes producidos en la acción colectiva, que están en igual interés de todos y cada uno, pero que por su naturaleza son bienes de los cuales no se puede impedir el disfrute a otros. Si esto ocurre así, los agentes no participarán en la obtención de esos bienes: ¿Qué incentivos tienen los egoístas racionales para participar con otros en la producción de esa clase de bienes si no pueden establecer peajes para los agentes que no han cooperado en hacer ese bien real?

El individuo racional podría soportar que el bien no sea provisto, pero no que otros se aprovechen de su esfuerzo cuando ha cooperado con otros individuos para la aparición de ese bien colectivo. Por eso mismo, el bien nunca será producido porque no habrá acción colectiva. Desde la perspectiva de Olson, a medida que el grupo aumenta de tamaño, más remota es la cooperación entre sus miembros, mientras que, si el grupo no es demasiado grande, la posibilidad de no cooperar tiene un umbral más alto, porque es mayor la presión colectiva.

Aunque Olson modelizó la acción colectiva en términos de un individuo maximizador frente a los demás, Russell Hardin y Michael Taylor sugieren que es mejor tratarla como un *dilema del prisionero* de interacción estratégica (puesto que es una situación de interacción, los agentes no maximizan paramétricamente sino que lo hacen estratégicamente).¹⁴⁹ La elección individual

¹⁴⁸ Russell Hardin, siguiendo a Samuelson, afirma que: *Los bienes públicos se definen por dos propiedades: la oferta conjunta e imposibilidad de exclusión. Si hay oferta conjunta de un bien, el consumo del mismo por una persona no reduce la cantidad disponible para cualquier otra (...). Si un bien se caracteriza por la imposibilidad de exclusión, es imposible evitar que un número relevante de personas lo consuma* (Hardin 1991). Sin embargo, la definición clásica de Samuelson hace que prácticamente no existan bienes físicos de los cuales se pueda afirmar que el consumo por parte de unos no disminuye la cantidad del mismo para consumo de otros. Por ello, Russell Hardin prefiere hablar de *bienes colectivos* o de *grupo*: [L]a cuestión de si los grupos triunfan o fracasan en proveerse a sí mismos de cierto bien colectivo se refiere a la provisión. Sus bienes han de ser colectivos solo en el sentido de que son provistos colectivamente (pág. 86).

¹⁴⁹ La maximización *paramétrica* tiene lugar cuando el agente no interactúa con nadie, se encuentra solo y debe maximizar su utilidad esperada. La *estratégica* es aquel tipo de optimización en que el agente interactúa con más

más racional sería que los agentes cooperasen, empero si el grupo es grande, es mucho menos costoso conducirse como un *gorrón*, esto es, que los demás se esfuercen en obtener el beneficio y a que pueda disfrutarlo sin realizar aportación alguna. Pero, como todo el mundo se comportará igual y, lo que es más relevante, todo el mundo sabe que todos los demás harán lo mismo, entonces, la estrategia dominante es de *no cooperación* y la acción colectiva se disuelve antes de haberse siquiera podido emprender (Hardin 1991, 95).¹⁵⁰

El dilema del prisionero nos brinda una suerte de moraleja muy ilustrativa que sirve de contrafáctico para cualquier aspiración a explicar cualquier comportamiento humano según las trazas del *homo oeconomicus*:

Por eso el dilema del prisionero es tan interesante. Se trata de una especie de fábula que muestra el límite al que se enfrentarán un grupo de personas si sus miembros guían su conducta exclusivamente por criterios instrumentales individualistas. El dilema consiste en que si todos los miembros de un grupo se comportan como egoístas racionales estarán peor que si no lo hicieran, pero, por otro lado, ninguno tiene motivos racionales [en el sentido restringido de la elección racional] para dejar de comportarse como un egoísta racional. Si los demás no cooperan, entonces no tiene sentido que uno mismo coopere; y si los demás lo hacen, lo más inteligente es aprovecharse de ellos (...). En el mundo real este círculo vicioso no es frecuente. La razón es que los grupos suelen establecer normas sociales relacionadas con la cooperación colectiva (...) e instituciones que fuerzan a la colaboración y sancionan el gorroneo (...). El problema es que se ha demostrado que esa clase de normas e instituciones no pueden surgir a partir del cálculo instrumental individual, implica un cambio de perspectiva radical. La moraleja es que, sin ningún género de dudas, en algunas ocasiones la interacción social más eficaz es irracional desde el punto de vista instrumental. Las llamadas "soluciones" al dilema del prisionero intentan limitar al máximo el conjunto de normas no instrumentales necesarias para, al menos en teoría, surja la cooperación (...). En general, el dilema del prisionero muestra con nitidez el contraste entre normas y racionalidad instrumental y demuestra que cierto tipo de individualismo estrecho es excesivamente restrictivo. Si las cosas fueran como las presupone el dilema del prisionero no habría sociedad tal y como la conocemos. La sociabilidad está relacionada con normas e instituciones que no podemos reducir a deseos y creencias individuales (Rendueles 2013, 98-99).

La salida a los dilemas sociales por caminos normativos o institucionales es otro escollo insuperable más para los formalismos de elección racional.¹⁵¹

agentes provistos de sus propios sistemas de preferencias a maximizar y estas no son matemáticamente independientes de las suyas. Tiene lugar en un escenario *social* en que los individuos pretenden maximizar lo más posible sus deseos.

¹⁵⁰ Los teóricos de la elección racional, ante este dilema del prisionero de la acción colectiva y de la cooperación, han tendido a introducir un sistema de castigos para aquellos que no cooperen. Sin embargo, esta solución solo da una patada hacia adelante al problema, pero no lo soluciona. El castigo contra los no cooperadores, los aprovechados o gorriones (*free riders*), también es un bien público y supone una carga para el que lo asume (*castigo altruista*). De esta manera, la aplicación de disciplinas nos aboca a un nuevo dilema del prisionero, aunque a todo el mundo le convenga que todos los demás cooperen para continuar beneficiándose de la colaboración.

¹⁵¹ Ha habido otros intentos de mantener los parámetros de la elección racional para salvar la cooperación, sin modificar la modelización de los agentes como egoístas racionales. En estos esquemas alternativos, los egoístas racionales que interactúan entre sí les tiene que salir más a cuenta la cooperación que la desertión. Así, Axelrod y Hamilton idearon un dilema del prisionero iterado que hiciese de la *estrategia evolutivamente estable* (EEE) la cooperación, mediante el utillaje de la de teoría de juegos evolutiva. La estrategia individual óptima es la del *Toma y Dada* (un agente comienza cooperando con el otro en una tirada del juego, pero responde adoptando la estrategia del otro en la siguiente, paga la cooperación con más cooperación y la desertión con la desertión). Con este patrón se consigue que la estrategia general ganadora sea la cooperación. El problema consiste en que el conjunto de restricciones que se imponen desde el inicio son bastante *ad hoc* y poco frecuentes en las interacciones sociales reales (y válidas solo para interacciones cara a cara, donde desertar sale más caro). Gómez (1995) hace una crítica al intento de solución de Axelrod y Hamilton para explicar la cooperación manteniendo el egoísmo racional de

2) *Normas sociales*: En efecto, las normas sociales, las prescripciones en general, suponen un desafío al enfoque de la elección racional.¹⁵² Se debe, primordialmente, a que la racionalidad de este modelo de la acción humana es consecuencialista y orientado hacia los fines. En cambio, las normas nos obligan a seguir un comportamiento con independencia del resultado particular que se obtenga. Según su comprensión de la actividad humana, hay razones para actuar cuando tenemos un deseo que pretendemos satisfacer, un fin o preferencia nos aporta un motivo para la acción. Si no existe un determinado deseo dentro de nuestro conjunto de preferencias, entonces, no actuaremos de esa manera. En cambio, siguiendo la concepción crítica de Searle, la actitud normativa se enmarca en el concepto de *razones independientes del deseo* (Searle 2000, en especial cap. 6). Searle sostiene que cualquier ser lingüístico e intencional (racional) está capacitado para la creación de razones que se independicen de sus deseos, de manera que tiene la capacidad de seguir normas, aunque no quiera íntimamente. O, en todo caso, la razón por la cual presenta esa conducta no es primariamente el deseo, aunque también se manifieste (secundariamente) en ese comportamiento. La diferencia radica en que los deseos apuntan a resultados particulares del mundo, mientras que la orientación conductual normativa no se dirige a un resultado determinado, sino hacer aquello que consideramos obligatorio o debido. Ese tipo de razones no se pueden confundir con las que acompañan a los deseos, porque son lógicas y estructuralmente distintas:

La conducta normativa (...) puede ser perfectamente egoísta, insincera o malintencionada. Uno sigue las reglas por la razón que le dé la gana, eso es trivial, lo importante es seguirlas. Lo que realmente se opone al egoísmo no es tanto el altruismo como el compromiso. La idea de compromiso alude al modo peculiar en que seguimos normas que no se pueden reducir a racionalidad instrumental. No tienen que ver siempre, ni siquiera a menudo, con graves decisiones morales. En un caso extremo seguimos una regla sencillamente por seguir una regla (...). Hacemos eso porque eso es lo que se hace: las normas nos atan a determinadas conductas. Se siguen las normas por gusto o sin él, lo crucial es la obligación a la que nos comprometen y no el placer que reportan e incluso nuestras creencias asociadas a ellas (...) (Rendueles 2013, 99-100).

Cualquier acción motivada por una obligación se explica por el reconocimiento de un deber, que se convierte en una razón para actuar así (independientemente del resultado). En cambio, si actuamos por deseo, lo que orienta nuestro comportamiento no es ese reconocimiento, sino la intención de alcanzar nuestro objetivo particular (donde las consecuencias son lo fundamental).

El comportamiento normativo resulta irracional desde la perspectiva de la maximización de las preferencias que impone el marco de la elección racional. Seguir una regla implica un precompromiso del sujeto, que ha decidido de antemano que, de producirse las circunstancias adecuadas, se conducirá de un modo predeterminado a lo largo del tiempo (según el contenido del mandato), independientemente de lo que le convendría desde el cálculo autointeresado. Actuar normativamente resulta menos óptimo que actuar maximizando a la luz del modelo de

los agentes. Tomasello (2009) explica, en términos de la psicobiología evolutiva, que el surgimiento de la cooperación humana intensa debió producirse en contextos en los cuales se diera la forma de reciprocidad conocida como *mutualismo* en una interacción diádica, en la que cada uno de los involucrados precisa del otro para conseguir sus fines. Solo así, quizá se favoreció la filogénesis de individuos mucho más predispuestos a la cooperación y al castigo altruista, con tendencia egoístas embridadas.

¹⁵² Las *normas sociales*, como se entienden en la sociología analítica, son *regularidades de nivel macro* que de alguna manera incorporan incentivos o sanciones para el cumplimiento o incumplimiento de la norma (Linares, cit. en Tena-Sánchez y Güell-Sans 2011, 564).

la elección racional (Zamora Bonilla 2009, 431-432). Hay intentos de hacer compatible la existencia de normas con la elección racional, pero con poco éxito. En general, se concentran en las ventajas de seguir normas en contextos de opacidad informativa o de incertidumbre. Sin embargo, siempre presuponen que las normas existen previa e independientemente de los comportamientos maximizadores de los agentes (de modo que estos pueden escoger entre el seguimiento condicionado de la norma o la conducta optimizadora, según las circunstancias). Pero no pueden dar cuenta de la emergencia de normas estrictas que no sean simples regularidades comportamentales.

Las razones que se aducen en esta discusión son: i) las normas no serían más que racionalizaciones ex-post del propio interés; ii) la gente obedece normas debido al miedo (orientado a resultados) de ser objeto de castigo si no lo hacen; iii) la conducta que no se orienta por consecuencias puede explicarse mediante el hecho de que, a menudo, tiene buenas consecuencias (astucia de la razón); iv) las normas existen a causa de sus funciones sociales, por lo que la racionalidad optimizadora ya no es individual, sino social (lo que escapa al paradigma clásico de la elección racional y lo pone en conexión con el funcionalismo, su supuesto antagonista teórico) (Elster 1991).

Aunque se pueda observar una norma por motivos estratégicos, es dudoso que la elección racional explique por qué han surgido las normas y las instituciones, Elster y otros autores, como Noguera, consideran que no hay nada en la naturaleza de las normas que las haga incompatibles con el individualismo metodológico (Elster 1991, Noguera 2003). Sin embargo, la ontología de las normas no puede ser atomista ni tampoco individualista metodológica, por los siguientes motivos: i) el contenido normativo de una regla de comportamiento tiene una naturaleza impersonal, independiente del estado intencional de los sujetos particulares que la siguen (los motivos o las creencias que alberguen en relación a esa norma); ii) su validez no se ve afectada por ningún hecho relativo a los individuos o a las propiedades de estos (no es microrreducible); iii) aunque pueda encontrarse un microfundamento para la existencia de algunas normas (resuelven problemas de coordinación entre acciones individuales, y eso explicaría su seguimiento, por ejemplo), esta explicación sólo da cuenta del surgimiento de normas particulares, pero las razones de interés prudencial que hacen oportuno acatarlas no justifican el comportamiento normativo *per se*, ni nada relativo al deber de su observancia. La norma, una vez existe, se independiza de las condiciones contextuales de surgimiento y de las razones estratégicas para promulgarlas u obedecerlas.

3) *El significado lingüístico*: El caso del lenguaje es paradigmático, ya que los significados públicos se asientan sobre sistemas de reglas, lo cual impide que los modelos de elección racional habituales expliquen la estabilización del tipo de convenciones que son necesarias para la comunicación.

Frente a la pragmática de las convenciones de David K. Lewis, articulada según los patrones de la *elección racional* (Miller 2007). Joseph Heath muestra que el significado lingüístico no es reproducible con esos mimbres, puesto que los significados simbólicos se sostienen sobre condiciones de validez de las convenciones y reglas lingüísticas que son imposibles de construir apelando sólo a la maximización del interés propio (al consecuencialismo, en definitiva). El lenguaje y su uso pragmático-comunicativo son condiciones de posibilidad

incluso para la acción estratégica, por lo que no cabe explicarlos desde esta última (Fabra 2008).

Si la teoría de elección racional de la comunicación y la interacción lingüística, fundada en las convenciones sociales de Lewis (véase Miller 2007), fuera correcta, afirma Heath, no existirían ni amenazas ni imperativos creíbles. Heath sostiene, mediante el análisis del tratamiento estratégico-racional de amenazas e imperativos no cubiertos normativamente, que un individuo modelado como un *homo oeconomicus* es absolutamente incapaz de obligarse o comprometerse a ejecutar una acción (no puede tampoco prometer). Ni puede comprender ni proferir sinceramente actos de habla compromisivos. Su actuación lingüística va a ser parasitaria, pues, en términos de entendimiento del significado, de los actos de habla ejecutados por agentes capaces de adoptar posturas de compromiso y actitud normativa hacia las emisiones de sus contrapartes (Fabra 2008, 245). Esta conclusión es una consecuencia de lo que expusimos sobre la incompatibilidad esencial entre la conducta regida por normas y el comportamiento electivo-racional, puramente estratégico.

La dificultad para la construcción de reglas de validez del significado público no solo viene causada por el marco consecuencialista de la *elección racional*, sino por razones inherentes a cualquier enfoque *individualista* o *intencionalista* del significado comunicativo. No hay significado sin validez intersubjetiva, por lo que las intenciones del hablante no son fundamentales para determinar qué quiso decir con su preferencia, puesto que para ser dilucidables por el oyente, antes tuvieron que amoldarse a un lenguaje público preexistente (Apel 2002, Dottori 2018). Cualquier enfoque individualista, por consiguiente, no nos permitirá concebir de forma justa la comunicación lingüística, lo cual es prioritario para la explicación de la sociedad.

Karl-Otto Apel expresa la disyuntiva metodológica en que se encuentra la filosofía del lenguaje entre la prioridad de la intencionalidad prelingüística y la convencionalidad de los signos lingüísticos del siguiente modo:

¿[Q]ué es más fundamental (more basic) para la fundamentación de una teoría del significado: el significado de los signos fijado en el sentido de las convenciones lingüísticas, ¿o el significado que prestamos a los signos en virtud de la intencionalidad prelingüística de nuestra conciencia, al otorgarle vehículos sígnicos físicos? (Apel 2002, 92)

La teoría intencionalista del significado practicada por el segundo Searle y H. P. Grice se corresponde con este último caso. Los filósofos del lenguaje que no concuerdan con la prioridad de las intenciones consideran posible constituir una teoría pragmática del significado lingüístico por la vía del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (como el primer Searle de *Actos de habla*, Apel, Habermas o Brandom en *Hacerlo explícito*). Advierten que utilizar una expresión lingüística es introducirse en una práctica social guiada por reglas, y que la comunicación a través de los usos lingüísticos es una actividad normativa. Ni puede reemplazarse por una explicación o reconstrucción en términos de elección racional, ni reducirse a las intenciones prelingüísticas de los hablantes. Explicar la validez pública del habla

siendo el significado intencional es el corazón del problema. Por consiguiente, tampoco es practicable una teoría del lenguaje que sea metodológicamente individualista.¹⁵³

4) *El homo oeconomicus y los bienes comunes*: Las investigaciones de Samuel Bowles y Herbert Gintis (*The cooperative species*), entre otros, muestran que los individuos socializados se comportan como *reciprocadores fuertes*, son intensamente cooperativos siempre que se preserven determinadas condiciones de equidad y justicia, y castigan duramente a quienes se aprovechan del trabajo ajeno sin aportar nada (Bowles y Gintis 2001, Bunge 2009).¹⁵⁴ Sólo esos individuos que poseen psicologías normativas son capaces de adherirse y comprometerse con las reglas sociales. En este estadio, para la construcción de estructuras supraindividuales al estilo de las normas y las prácticas asociadas, sólo falta el surgimiento de la cognición cultural y del lenguaje articulado, para que se establezcan las bases de las primeras instituciones sociales. La *institucionalización* progresiva de la vida en común marca un proceso en el cual la ontología adecuada para representar la existencia social humana no puede ser el atomismo, puesto que emergen realidades intersubjetivas a partir de las facultades psicobiológicas de nuestros ancestros (al final del capítulo volveremos sobre esto).

¿Qué caracteriza al *homo oeconomicus*? El individuo económico viene dotado de un *sistema de creencias* acerca del mundo fundadas en la evidencia empírica y, por ello, verificables. Además, posee preferencias o deseos, es decir, capacidad de valorar determinados estados del mundo como superiores a otros según una métrica interna (las expectativas o la *utilidad esperada*). Adicionalmente, el sujeto incorpora una motivación universal que le impele a maximizar sus preferencias en cualquier situación en la que se encuentre, intentando que sus deseos se satisfagan de la mejor forma (*egoísmo primario*). La validez del marco conductual impuesto por la teoría económica neoclásica depende más de las posibilidades de su formalización matemática que de su verificabilidad empírica, en tanto que este esquematismo permitía a la microeconomía convertirse en una especie de *física de la conducta*: la utilidad era expresable matemáticamente como una función continua y continuamente derivable y la optimización de la utilidad se expresaba literalmente como un máximo de la función de utilidad esperada (Domènech 1991).

El paso hacia esta especie de *matematización espuria* sólo precisa de que las preferencias y los estados del mundo cumplan ciertas condiciones: i) los sistemas de creencias sobre los estados del mundo son representables como una distribución de probabilidad de ocurrencia del estado (esto es, para cada estado a_i hay una probabilidad p_i de que esa situación se produzca, o lo que es lo mismo, el sujeto tiene la capacidad de atribuir un cierto valor entre 0 y 1 – *probabilidad subjetiva*– a la ocurrencia de dicha situación); ii) el sistema de preferencias está entrelazado con la función de utilidad marginal, esto es, cada estado proporciona una utilidad

¹⁵³ En Noguera (2003) se expresa una opinión contraria a la nuestra basándose en una lectura de Searle y Davidson. En cambio, en Dottori (2018) se hace una crítica intensa a la teoría intencional del significado de Searle, por retroceder filosóficamente a una posición previa al *linguistic turn*.

¹⁵⁴ Rendueles (2013), pág. 103: *La economía ortodoxa presupone que la racionalidad instrumental es la estructura básica del comportamiento humano. Sin embargo, un descubrimiento curioso de la psicología experimental es que uno de los pocos grupos que responden de forma sistemática a ese patrón son... los economistas, profesores de economía y estudiantes de economía.* Incluso no siempre debe ser así para ellos, ya que de lo contrario las facultades de económicas subastarían las notas y serían lugares a los cuales acudir para obtener un órgano para un trasplante, siempre que el precio fuera adecuado.

al sujeto diferente de otro (unos más y otros menos) que puede representarse por una función $u(a_j)$ con las propiedades matemáticas de continuidad y derivabilidad; iii) el egoísmo antropológico del sujeto económico implica, en la formalización del esquema, que este tiende a buscar el máximo de la función de utilidad marginal (hay un cierto estado a_j tal que hace a la primera derivada de la función $u(x)$ sea igual a cero, $u'(a_j)=0$). Por tanto, eso marco un umbral a partir del cual la utilidad solo puede disminuir. Este modelo microeconómico neoclásico debe imponer restricciones fuertes sobre la empiria para que se alcance el éxito formal-matemático: a) que las preferencias no sean contradictorias, por lo que alguien no puede desear a la vez A y no-A; b) la noción de utilidad tiene que ser empíricamente una magnitud psicológica que admita representación matemática, con las propiedades adecuadas de continuidad y derivabilidad (las preferencias deben conformar un continuo, es decir, son representables mediante una variable continua 'x') y; c) las preferencias deben cumplir la propiedad *transitiva*: si A es preferida a B y B a C, entonces A deber ser preferida a C; d) finalmente, el sistema de preferencias debe cumplir la propiedad de *completitud*, esto es, dados dos estados A y B, el sujeto debe preferir A a B, B a A, o la prioridad de A y B serle indiferente. Las propiedades a), c) y d) son el núcleo del concepto de *racionalidad económica* para el *homo oeconomicus*, como se afirmó en el primer capítulo (Castro Nogueira, Castro Nogueira y Morales Muñoz 2005, 312-315).

Las investigaciones en psicología y antropología económicas no han hallado pruebas de la validez de este modelo formal, más bien lo contrario. Ni siquiera rebajando su carácter matemático, haciéndolo más cualitativo, se puede admitir que el autointerés sea la motivación fundamental y permanente del ser humano. Los trabajos de Bowles y Gintis en economía experimental les han conducido a un modelo humano muy distinto, que ellos denominan *homo reciprocans* (y que en otros lugares recibe el nombre de *reciprocador fuerte*) que tiene: [U]na propensión a cooperar y compartir con aquellos que tienen una predisposición similar y una voluntad de castigar a aquellos que violan la cooperación y otras normas sociales, aun cuando el hecho de compartir el castigo conlleve costes personales (Bowles y Gintis, citados en Tena 2010, 425).

Los agentes que actúan así concentran su interés en el bienestar de los otros, aunque este fin viene modulado por una atención a los procedimientos que permiten alcanzar tal fin (los medios deben obedecer las normas sociales y no violarlas), frente al interés exclusivo que posee el *homo oeconomicus* por los resultados y consecuencias de las acciones. Evidentemente, lo que se tenga por *equitativo* dependerá del contexto (las normas sociales, el tipo de bienes a distribuir, los marcos valorativos culturales, la estructura institucional, etc.) y, como dicen Bowles y Gintis, estos agentes tienden a desear un equilibrio o balance entre los costes y los beneficios que, en ocasiones, puede no apuntar hacia resultados completamente igualitarios y, contrariamente, elevar el grado de desigualdad (Bowles y Gintis 2001, 173).

La tesis del *homo reciprocans* de Bowles y Gintis no implica descartar el *homo oeconomicus* como modelización de ciertas conductas humanas o para determinados individuos. En algunas circunstancias, como en los contextos de mercado, todo agente puede comportarse intentando satisfacer sus preferencias (aunque quizá no como maximizador), incluso hay personas que siempre se conducen de esta forma (lo que roza los rasgos psicopáticos). También hay un

pequeño reducto de altruistas puros en la sociedad, que son generosos casi siempre, y se desviven por el bienestar de sus semejantes, induzcan o no una respuesta del mismo tenor en sus beneficiados.

La *reciprocidad fuerte* es el fundamento evolutivo, emocional y cognitivo de las instituciones sociales, la cooperación y las normas de solidaridad que están presentes en todas las sociedades que mantienen la capacidad de autorreproducirse. Unos sujetos puramente egoístas (o sus otras modalidades, como el *altruismo recíproco*; una forma de reciprocidad débil) o incondicionalmente altruistas no podrían sostener una sociedad humana, con sus normas e instituciones, ni organizar la cooperación imprescindible para su reproducción temporal. De hecho, esta clase de motivación general explica la existencia de normas o instituciones como medios para garantizar la cooperación necesaria en la convivencia social (Bowles y Gintis 2001, 177-178).¹⁵⁵ El *reciprocador fuerte* se rige por un doble nivel de normas: (i) debe cooperar condicionalmente, es decir, colaborar con aquellos que también están dispuesto a hacerlo; (ii) y está dispuesto a castigar de forma incondicional a los individuos aprovechados, explotadores, renuentes a la cooperación, etc., (*castigo altruista*). Así se vadea, incluso inconscientemente, el problema de la cooperación en situaciones sociales cuya estructura de interacción es un dilema del prisionero (Tena 2010, 432-433).¹⁵⁶

Las investigaciones psicoeconómicas apuntan hacia un amplio pluralismo motivacional humano, con comportamientos que obedecen a razones distintas según el contexto de interacción. De hecho, somos altamente sensibles a conducirnos según las señales *normativas* que nos envía el entorno (en general, las acciones de los demás, de las cuales inferimos sus propósitos y las reglas que las rigen) (Tena 2010). Esta es la dimensión de nuestra naturaleza que más nos aproxima al *homo sociologicus* sin negar que, en ocasiones, rompemos las reglas y nos dejamos llevar por nuestros intereses más inmediatos e idiosincráticos.

¹⁵⁵Jordi Tena coincide con Bowles y Gintis en la relevancia motivacional de la reciprocidad fuerte, tanto como para considerarla la fuerza fundamental, el marco comportamental, para entender la conducta humana (Tena 2010, 432): *La reciprocidad fuerte, la motivación para cooperar condicionalmente con los demás cooperadores y sancionar incondicionalmente a aquellos que violen las reglas de cooperación (...) [e]s la motivación cuantitativamente más importante que se identifica en condiciones experimentales y explica satisfactoriamente los resultados de los experimentos (...).*

¹⁵⁶ Hay diferencias a resaltar entre el *homo reciprocans* y el *homo oeconomicus* que explican muchas de las capacidades y comportamientos del ser humano real: el primero no está orientado unívocamente a las consecuencias de su acción como lo está el segundo, pendiente siempre de la maximización de sus deseos en todo momento. Por ello, el reciprocante no se guía continuamente por la finalidad o el objetivo de las acciones, sino también por la corrección o incorrección de las normas que siguen los agentes cuando actúan. El *homo reciprocans* está capacitado para el seguimiento de normas, cosa imposible para el *homo oeconomicus*, ni tan siquiera de manera instrumental. Por otro lado, como castigador de los infractores, el *homo reciprocans* está dispuesto a asumir cargas que beneficien a la colectividad sin la esperanza de que le sean reembolsadas. En este sentido, uno de los puzzles de la evolución humana a resolver es el que explicaría la supervivencia de unos individuos que no procuran exclusivamente por sus intereses inmediatos y que aceptan cantidades de desutilidad en beneficio común. Este comportamiento de *reciprocidad fuerte* lleva con nosotros, como mínimo, desde la aparición de nuestra especie (hace unos 300.000 o 250.000 años), o incluso pudo surgir con anterioridad, resultado de una adaptación de nuestros ancestros a la vida social heredada por nosotros. Es importante resaltar que la normatividad y la ausencia de disposiciones a actuar ancladas sólo en los fines entre los *reciprocadores*, supone que la teoría estándar de la elección racional presenta dificultades para hacer comprensibles la conducta y el razonamiento humano vinculados con la acción. Incluso en sus versiones más tolerantes, que no admitan el supuesto de egoísmo racional universal, el marco de la elección racional es siempre consecuencialista (no encaja el comportamiento guiado por normas, como hemos visto).

Las instituciones son medios de canalización de las prácticas individuales para coordinarlas en un sentido colectivo y/o público, incentivando la cooperación o forzándola, según el caso. Nuestra predisposición a adaptarnos a lo que hacen los demás, y nuestra resistencia a nadar contra la corriente social, producen esa adaptación a las soluciones institucionales, muchas veces en detrimento de nuestros intereses personales. Lo que significa recíprocamente que, si la presión institucional no es demasiado intensa, prevalecen, entonces, nuestras preferencias individuales, aunque no sean del agrado social o beneficiosas para la colectividad. Esta modulación bipolar (*interés egoísta/beneficio social*) nos indica que los seres humanos no son estrictamente ni egoístas, ni altruistas, ni que siempre adopten la posición recíprocamente fuerte. La investigación antropológica, psicobiológica y psicoeconómica han dado un golpe mortal al modelo del *homo oeconomicus* y, con él, a las teorías de la elección racional sobre el comportamiento social clásicas.

Un contraejemplo para la formulación estándar de la elección racional se encuentra en el conocido problema económico-político de los *comunes*; estos son el conjunto de recursos y servicios que se producen, se administran y utilizan en común y que aseguraron, especialmente en las sociedades premodernas (todavía presentes en entornos locales), la supervivencia de la población y su acceso independiente a fuentes de bienes no regulados mercantilmente (y no sometidos a relaciones de dominio) (Widerquist y McCall 2023, cap. 14).¹⁵⁷

La tragedia de los comunes, problema formulado teóricamente por el ecólogo Garrett Hardin, expone que tales recursos de uso común les aguarda el agotamiento y su desaparición. El autor presupone la universalidad del comportamiento del *homo oeconomicus* para explicar la acción individual: si hay un acceso libre a un determinado bien escaso y limitado, los agentes, actuando de manera independiente y descentralizada, terminarán por destruirlo, aunque a ninguno de ellos les convenga tal resultado (es una versión del dilema del prisionero). Dos soluciones suelen aportarse para evitar esta *tragedia*: o se privatiza el bien (solución predilecta de los economistas liberales y de la teoría económica del derecho), o se lo estataliza (la solución preferida por los partidarios de la intervención del Estado).

Sin embargo, la investigación histórico-institucional no encontró evidencia de que los RUC que habían sobrevivido durante siglos se viesan abocados a esta tragedia o alguna de las dos vías apuntadas. Surgió, pues, la pregunta de cómo sociedades relativamente simples en organización institucional, pudieron proteger sus bienes comunales. La respuesta la proporcionó la economista Elinor Ostrom: la solución se hallaba en la articulación de determinadas instituciones comunitarias reguladoras de los RUC (recursos de uso común) y en un ecosistema de prácticas, normas y relaciones sociales que beneficiaba su funcionamiento correcto.

Las instituciones [que regulan los recursos de uso común] pueden definirse como los conjuntos de reglas en uso que se aplican para determinar quién tiene derecho a tomar decisiones en cierto ámbito, qué acciones están permitidas o prohibidas, qué reglas de afiliación se usarán, qué procedimientos deben seguirse, qué información debe o no facilitarse y qué retribuciones se asignarán o no a los individuos según sus acciones (...). No debería

¹⁵⁷ Entre estos recursos se cuentan los pastos, los bosques, las pesquerías, el uso del agua, la caza, la leña, etc. Pero determinados servicios como el cuidado colectivo de los caminos, la siega de la cosecha, la alfarería o el cuidado de personas dependientes o vulnerables.

hablarse de una “regla” a menos que la mayoría de la gente cuyas estrategias se vean afectadas conozcan su existencia y suponga que los otros supervisan su comportamiento y sancionan el incumplimiento. En otras palabras, las reglas en uso son del conocimiento común, se supervisan y se aplican (Ostrom, citado en Rendueles 2013, 110).¹⁵⁸

Ostrom desveló en su investigación algunos *principios de diseño* para las instituciones que rigen los comunes y que aseguran su perpetuación a lo largo del tiempo, conjurando la supuesta tragedia de Hardin: i) los individuos a los que afectan las reglas y que se benefician de los recursos deben estar bien identificados; ii) las reglas que se siguen están bien adaptadas al contexto local y a la economía moral de la población que las obedece; iii) los beneficiarios deben estar habilitados para modificar los acuerdos de elección colectiva y las reglas que se siguen; iv) debe existir un sistema de supervisión, aplicación de castigos a los infractores y de resolución de conflictos, asociado a una gradación de las penas según los actos cometidos; v) el contexto socio-normativo debe reconocer derechos de organización a los involucrados y establecer instancias colectivas bien integradas para gestionar en común estos recursos (así, se contempla explícita o tácitamente la vigencia de la propiedad comunal como institución de derecho, en entornos en los que habría otras formas de propiedad, como la propiedad privada).¹⁵⁹ Los RUC administrados por organizaciones que cumplían con las anteriores condiciones demostraron ser estables y sólidos y obtener resultados que evitaron la desaparición o el agotamiento de los recursos de manera eficiente (Rendueles 2013, 110-111).¹⁶⁰

La existencia de sistemas colectivos de gestión de los RUC pone en duda no sólo a las salidas clásicas al problema de la tragedia de los comunes, sino también a la asunción de una antropología económica y a las explicaciones de elección racional para dar cuenta de las instituciones sociales y los comportamientos de los agentes en sociedad.¹⁶¹

¹⁵⁸ La descripción que nos brinda Ostrom acerca de la solución a la tragedia del común nos hace entender que el modelo humano ha dejado de ser el *homo oeconomicus* de Hardin y ha sido substituido por un agente que sigue normas institucionales, mucho más semejante al *homo reciprocans* de Bowles y Gintis.

¹⁵⁹ Como se expone en Widerquist y McCall (2023, cap. 14), hubo una tensión histórica entre la extensión de la propiedad privada y la permanencia de los RUC agrícolas en la sociedad de la Edad Moderna, primero en Inglaterra, a partir del siglo XV hasta el XIX, y, tras la eclosión del capitalismo más allá de las islas británicas, a lo largo del resto de Europa. Los señores y terratenientes gozaron del favor de las autoridades para *cercar* y *privatizar* los terrenos comunales que alimentaban a las masas campesinas no propietarias de manera secular. De ahí, que la forma natural de propiedad -la que nos acude a la cabeza cuando hablamos de la posesión- sea la privada y la permanencia de los comunes deba *ser explicada*.

¹⁶⁰ Nos encontramos con las reglas y su independencia en relación a las motivaciones subjetivas para adherirse a ellas (o la existencia de *deseos de segundo orden*, que nos dirigen a la obediencia normativa). Y también el perfil psicoemocional del *homo reciprocans* como trasfondo de esta institucionalidad de los bienes comunes. Hay otra condición que explica que los bienes comunes puedan sobrevivir, que es que están incrustados en las formas de vida de comunidades de tamaño reducido. A medida que aumentamos la escala, estos bienes van a depender de sistemas impersonales y, por ende, estatales o burocráticos para pervivir como propiedad colectiva (no privatizándolos) (Rendueles 2013, 113-114).

¹⁶¹ Muchos de los argumentos usados contra la pervivencia de los recursos comunes en las sociedades agrarias, del tenor de la improductividad de las tierras sometidas a ese régimen o de la irremisible tendencia a desaparecer por sobreconsumo, forman parte de la ofensiva propietarista que quería su privatización para extender la agricultura orientada al mercado (Widerquist y McCall 2023, cap. 14). Así, se trata de tesis refutables que no está científicamente fundadas, más bien poseen un trasfondo ideológico.

2.2.1.3. El pseudoproblema del individualismo metodológico y el replanteamiento de la ontología social

En la discusión que hemos sostenido sobre el individualismo metodológico todavía late el problema de su compromiso *necesario* con el microrreduccionismo, asimilándolo al atomismo ontológico, o, en caso contrario, de si se trata de una tercera vía prometedora. En última instancia, si la explicación intencional de la acción presupone una estructuración social de la mente –la interiorización de la sociedad en cada individuo- entonces es dudoso que el individualismo metodológico cumpla con sus expectativas contrarias al holismo (lo social entraría subrepticamente en lo individual). Así, Nozick explica que unos agentes, aun descritos atomísticamente, cuyas predisposiciones sean genéricamente prosociales (en términos motivacionales, emocionales y constitutivos de sus preferencias) crearían fácilmente, cuando interactúen los unos con los otros, una realidad social de muy difícil encaje en un individualismo metodológico microrreduccionista, como considera el filósofo norteamericano que debería ser (Nozick 1999b). En cambio, si no suponemos ninguno de esos rasgos sociales, el *atomismo psicológico* les complicará extremadamente la vida social, por lo que, muy seguramente, tales individuos no serán capaces de engendrar un mundo común.

Cuando a unos individuos abstractos los adornamos con características que los hacen solícitos a los otros, dependientes de los lazos societarios y de los marcos en que se desenvuelve su actividad, abandonamos el esquema ontológico acomodado al individualismo metodológico, por mucho que los agentes que actúen sean individuos: dentro de ellos está ya el germen de lo social y su propia individualidad no es inmune a este hecho fundamental. La mayor parte de su conducta vendrá dirigida por instancias sociales, a excepción, quizá, de aquella que se pueda considerar más instintiva o innata. No hay manera de defender plausiblemente que la sociedad o lo social (lo institucional, lo normativo, lo colectivo, lo holístico, lo estructural, los supraindividual, etc.) nazcan o emerjan de un plano en el cual lo único que hay es individuos y comportamientos referidos a ellos mismos.

Esta constatación hace comprensible la estrategia del individualismo metodológico de elegir el *homo oeconomicus* -el nivel nulo de la sociabilidad- como su modelo antropológico, que debe encajarse después con los mecanismos de la acción que permiten que surja *lo social* a partir de lo puramente *individual*. Aunque, en cierto modo, los argumentos presentados adquieren el carácter de una *reductio ad absurdum*: cuánto más en serio nos tomemos el marco del atomismo, menos probable es que, al final, expliquemos de qué modo salimos del *estado de naturaleza* presocial hacia la sociedad como la contemplamos.

En todo este juego de posibilidades, el esquema ontológico asume dos niveles de realidad, uno *encima* del otro: el inferior es el de los individuos; en el superior se encuentran los objetos de naturaleza supraindividual, estructural u holística (reducibles o emergentes no reducibles, según las diversas opiniones filosóficas). Esta estratificación se repite tanto para posiciones que se consideran no reduccionistas como aquellas que defienden un reduccionismo atomista (y cualquiera de las posiciones intermedias). Sin embargo, es un modelo demasiado simple, siguiendo a Noguera (2002) añadiríamos un nivel intermedio: el ocupado por las prácticas sociales de los agentes (las instituciones se sostienen no directamente sobre los individuos dotados de estemos mentales de contenido *social*, sino sobre prácticas compartidas y reguladas

que se asimilan socio-cognitivamente). Así, la esquematización de las posibilidades en liza quedaría como sigue:

(1) *Reduccionismo atomista:*

Individuos → Acción individual → Estructuras

(2) *Individualismo metodológico moderado:*

Individuos → Prácticas sociales → Estructuras¹⁶²

(3) *Sistemismo ontológico:*

Individuos (socializados) → Prácticas sociales (normativas) → Estructuras¹⁶³

El atomismo tiene otra encarnación reduccionista que se desliga del *homo oeconomicus* que, en el fondo, es una psicología estereotipada y funcional. Las causas de la conducta individual pueden remitirse a los estados subintencionales o psicológicos de los agentes, como en la explicación prototípica de la *psicología evolucionista*:

(4) *Reduccionismo psicologista:*

Subindividual (psicología) → Conducta (individual) → Sociedad¹⁶⁴

Resulta especialmente complicado separar el modelo (1) del (4), una vez que el *homo oeconomicus* ha perdido toda verosimilitud. Así, el reduccionismo atomista nos llevará a una supresión del individuo, reduciéndolo a sus estados intencionales y a sus causas subintencionales. Lo único que genuinamente sería un *átomo social* es el individuo entendido como unidad *psicofísica* o *psicobiológica* (gobernado por las leyes mentales oportunas). Esto nos lleva a otra ontología distinta, la que separa los entes biológicos de los entes culturales, cuando sustituimos lo *social* por lo *cultural*, que tiene su misma naturaleza supraindividual.

¹⁶² El modelo ontológico del individualismo que defiende Noguera (2002), que considera no atomista, pero que aspira a explicar lo social sin apelar a entidades puramente sociales (u holísticas).

¹⁶³ En este caso, los signos entre términos son reversibles casi del todo, a excepción del hecho de que las unidades psicofísicas que subyacen a los individuos socializados no son en sí constructos sociales, sino que existen independientemente.

¹⁶⁴ Mandelbaum (1976) defendía que el individualismo ontológico y metodológico se escoraba siempre hacia el psicologismo y aducía su falsedad destacando que no hay modo posible de explicar el funcionamiento de una institución social remitiéndonos a los estados psicológicos, las creencias, de las personas que formaban parte de ella. Noguera (2003) considera que el argumento contra el individualismo de Mandelbaum no es válido, porque sería posible un individualismo metodológico que no ahondase en los estados psicológicos de los agentes. Su lugar lo ocuparía una teoría de la acción racional, fuera la elección racional estándar o tuviese rasgos weberianos, como defiende, por ejemplo, un sociólogo analítico como Boudon. Sin embargo, en todos los casos el problema es el mismo: trazar unas conductas básicas o genéricas que no hiciesen necesario acudir a estados subintencionales o psicológicos particulares, sino universales, que, en la situación particular en que se encuentran los agentes, diesen lugar a comportamientos prototípicos comprensibles. Se plantea, pues, una dicotomía difícil de superar para el individualista metodológico: o aboga por el modelo abstracto del *homo oeconomicus* o lo hace por una psicología individual más realista, al modo de la planteada en el *homo reciprocans*, e intenta explicar la conducta social de esa manera (debidamente *situada*). Ahora bien, ese perfil psicobiológico que se usa como causa del comportamiento manifiesto, ¿está suficientemente libre de presupuestos sociales o normativos o no lo está? ¿Se puede generalizar universalmente o tiene rasgos culturales particulares? ¿Se puede separar lo biológico de lo social de manera tajante?

De este modo, definimos un nuevo emergentismo o reduccionismo relativo a la dicotomía biología/cultura:

(5) *Emergentismo/Reduccionismo biocultural (Ontología cultural):*

Capacidades cognitivo-biológicas → Actividad humana cultural → Entes culturales

En principio, ambos esquemas ontológicos son inconmensurables o, en todo caso, distintos categorialmente. No obstante, la ontología social que juega con los tres niveles (individuo/acción individual/entes sistémicos) presupone esta última que, a nuestro entender, deviene en más básica. Lo que denominamos *individual* en contraposición a lo *social* no tiene una verdadera naturaleza en la estructura de la complejidad de lo real. Lo individual es ya social, puesto que es cultural; a menos que nos refiramos, lo cual no tiene mucho sentido en el contexto de la acción social, a meras unidades psicofísicas humanas. Por otra parte, nuestra psicobiología es fuertemente social, prototípica de los primates ultracooperativos que somos, por lo que está preparada para la cultura y, por ende, se ve modificada y ampliada por ella. De modo que lo individual no designa a algo no psicológico, ni socio-cultural, sino que presenta - en condiciones normales- también esos rasgos. Cualquier esquema ontológico por niveles que parta del individuo para explicar lo social, se encuentra que no puede clarificar suficientemente los términos que designan cada una de las capas de lo real: lo individual es ya social y cultural, por lo que su acción o práctica ya está imbuida de esa naturaleza. Aunque emerjan las entidades sociales a partir de la dinámica entre individuos, este hecho no deja más que manifestar que lo social ya se encuentra interiorizado en el individuo y forma parte de sus estados mentales. Por consiguiente, el nivel cero de lo social o lo cultural se encontraría, como decíamos, en lo más orgánico o biológico de la naturaleza humana, no en el individuo en sí y por sí mismo.¹⁶⁵

Sin frontera clara entre lo psicológico-social y los biológico-cultural, la naturaleza de lo individual tampoco es el cimiento sobre el cual se yergue la cultura como creación a partir de la actividad de los individuos en tanto que átomos sociales. El individuo que ejercería ese rol es quimérico: se trataría de un agente primitivo cuyos rasgos psicológicos y biológicos dependiesen solo del acervo genético y puramente orgánico, sin querencias ni influencias grupales, alguien que no es un ejemplo estándar de lo que es prototípicamente humano (un niño recién nacido, un niño *salvaje*, un ser humano con graves discapacidades, etc.). El nivel de los individuos, según el esquema tripartito (individuo/acción/estructura), no consistiría en un estrato fundamental de lo real, sino que deviene en un *pseudonivel*, que oculta debajo una trama causal más fina y más compleja. Los mecanismos de emergencia o reducción entre lo atómico y lo colectivo obedecerían a otros vínculos más profundos que los entremezclarían, interviniendo tanto en un estrato como en el otro sin distinción (tan socio-cultural sería el individuo, como sus prácticas, como las estructuras sociales). De este modo, la descripción de la complejidad basada en agentes que utilizaría el individualismo metodológico no es más que una visión superficial de lo que acaece realmente.

¹⁶⁵ La estrategia del atomismo pasa ahora por encontrar causas puramente biológicas del comportamiento humano, haciendo de lo cultural un derivado o un epifenómeno de los estados cognitivos de los individuos. Esta es la vía del *atomismo cognitivo* que veremos a continuación, especialmente significado en la psicología evolucionista.

El individuo como lo *básico*, el cimiento de la realidad social, está íntimamente conectado con un empirismo tosco, emparentado con una suerte de fisicalismo mecanicista, que solo considera real aquello que presenta claras propiedades materiales. De ahí la necesidad de reducir a cualidades supuestamente bien definidas las realidades que parecen poseer rasgos *exóticos*, como las que tiene paradigmáticamente lo institucional. Lo *social* no es perceptible bajo ese prisma empirista, aunque sea indudablemente real, porque reclama un desdoblamiento del agente perceptivo entre su rol de observador y su rol de participante en una forma de vida cultural, sin que ambas se puedan compaginar completamente y agruparse en un solo punto de vista. La microrreducción no es el enfoque más prometedor para el conocimiento social y la ontología atomista tampoco. El individualismo metodológico partiría de un *error ontológico categorial*: ve al individuo, lo clasifica como la entidad fundamental y no observa que ese *átomo social* contiene en sí a la sociedad. Pero, para justificar esa naturaleza social y cultural de lo *individual* será preciso que exploremos una concepción alternativa de la mente humana.

A razonar más exhaustivamente esta concepción ontológica biológico-cultural nos dedicaremos en los siguientes apartados, a la vez que intentamos describir y encontrar los elementos fallidos en el *individualismo cognitivo*, el otro avatar del atomismo. Demostraremos que la ontología no es independiente de los mecanismos causales que nos proporciona el conocimiento científico.

2.2.2. *El individualismo cognitivo de las ciencias neurocognitivas*

El análogo al individualismo metodológico para las ciencias del cerebro y de la mente, el *individualismo cognitivo* de las ciencias cognitivas clásicas, tampoco tiene más éxito que las ciencias sociales (individualistas) a la hora de hacernos comprender cómo surgen las realidades culturales y el comportamiento social del ser humano. Esta última manifestación de una ontología individualista no es un mero calco, sino que tiene unas raíces propias (cartesianas y no utilitaristas) y se concentra en otra clase de individualismo (*subintencional* en vez del intencional que caracteriza a las ciencias de la sociedad).

Ilustraremos la forma que toma el individualismo en las ciencias cognitivas con el análisis ofrecido por Dan Sperber en su ensayo *Methodological individualism and cognitivism in social sciences* (Sperber 1997). Para estudiar el vínculo entre ciencias sociales y las ciencias cognitivas Sperber nos presenta cuatro opciones posibles:

(i) El *individualismo metodológico fuerte*, la versión canónica del individualismo en las ciencias sociales según los patrones de la *acción racional*;

(ii) El *individualismo metodológico débil*, la explicación del comportamiento por procesos subindividuales internos a la mente de los sujetos, que juegan un papel causal en la acción (se asume, pues, que la explicación mediante la *acción guiada por razones* no siempre es oportuna para entender la conducta).

Desde la perspectiva del vínculo entre ciencias sociales y *cognitivismo*, Sperber deslinda dos posibilidades más:

(iii) Una concepción *débil* del *cognitivismo*, según la cual las representaciones internas de los individuos, las *preferencias*, ejercen un papel explicativo para captar el sentido de la acción,

presuponiendo un agente dotado de la capacidad de razonamiento o *cálculo estratégico* que fija los mejores medios para la prosecución del fin (elección racional clásica);

(iv) El *cognitivismo fuerte* de las ciencias cognitivas, una combinación de *materialismo mecanicista* y *naturalismo*¹⁶⁶ como las define Sperber.

Las ciencias cognitivas no admiten otra noción de *cognitivismo* que la citada. A la vez, por su naturaleza, sólo consideran útil el *individualismo metodológico débil*, porque el *fuerte* sería incompatible con las explicaciones subindividuales que forman parte de su acervo científico y metodológico: la función explicativa de las razones en los esquemas de *acción racional* de las ciencias sociales se pierde al no admitirse una diferencia entre razones y causas de la conducta de los agentes, como se exige desde el *cognitivismo*. Así, las razones habituales de las teorías de la acción racional y el conjunto de motivos que estas últimas considerarían *irracionales* son indiferenciables, porque sólo son relevantes sus roles funcionales (la racionalidad o irracionalidad son supuestos normativos). Como sostiene Sperber: *La perspectiva naturalista estudia las razones de las acciones como causas entre otras muchas* (Sperber 1997).

Al aceptar la intencionalidad como un rasgo intrínseco, las teorías individualistas metodológicas de las ciencias sociales son criptonormativistas. A nivel infraindividual, no hay diferencia entre razones y causas,¹⁶⁷ ya que el mecanicismo materialista induce a pensar en términos no intencionales. De ahí que se concluya que las ciencias cognitivas solo pueden utilizar el *individualismo metodológico en sentido débil* para compatibilizarlo con el *cognitivismo fuerte* que es su seña de identidad (Sperber 1997).

El *individuo* que es el sujeto o el objeto de esos mecanismos causales no es la *persona* como ente sólido e indivisible, como una substancia; ese papel se identifica con la *mente* o, más materialmente, con el *cerebro*. De ahí que se hable de un enfoque *neurocéntrico* (Marino Pérez Álvarez 2011).¹⁶⁸ Sin embargo, para mantener el individualismo hay que añadir una serie de tres supuestos adicionales sintéticos y *a posteriori* (no derivables del concepto de *individualismo* por sí mismo):

(i) El órgano de la cognición es el cerebro o bien alguno de sus subsistemas.

(ii) El cerebro *causa* la mente (tesis empírica, ya que algunas de las teorías de la mente podrían ser compatibles con mentes inmateriales, aunque no necesariamente el dualismo

¹⁶⁶Como dice Sperber (1997): *El núcleo duro de las ciencias cognitivas es la ambición de ofrecer una explicación naturalista y mecanicista de los procesos mentales. Una explicación es mecanicista cuando se analiza un proceso complejo como una articulación de procesos más elementales y naturalista en la medida en que existen buenas razones para pensar que tales procesos más elementales podrían ser ellos mismos analizados de forma mecanicista hasta el nivel en el cual su carácter natural sería totalmente evidente.* El problema, como ya hemos afirmado, es la cuestión de la intencionalidad de lo mental, que implica igualmente la normatividad, lo cual es un obstáculo para el paradigma cognitivista.

¹⁶⁷Las ciencias cognitivas sobrepujan el *monismo anómalo* explicativo de la acción propuesto por Davidson, que asumía que las razones son causas de la acción. Las razones son eficientes y, así, el filósofo norteamericano conseguía, entre otras cosas, superar el hiato entre ciencias sociales y ciencias naturales, el célebre dualismo *comprensión empática-explicación causal*, sin necesidad, *prima facie*, de confundir analíticamente una razón con una causa inconsciente o subconsciente, mecánica.

¹⁶⁸El *neurocentrismo* es la tesis de que, en esencia, *somos nuestro cerebro*, o en una versión más débil, que la *cognición es el cerebro* (un proceso cerebral). Pérez Álvarez piensa esencialmente en Francis Crick como paradigma de este modo de entender la cognición, la mente y el cerebro.

cartesiano) y la mente es el conjunto de procesos internos (*internismo*) que, en todo caso, precisa de ciertos *inputs* extramentales y produce *outputs conductuales*. Asumimos así el marco *solipsista metodológico* de las ciencias cognitivas, específicamente la psicología cognitiva convertida en psicología computacional, un saber autónomo en relación con la neurofisiología y de las ciencias sociales (Manuel Liz 2001, 41-42).¹⁶⁹

(iii) La independencia relativa de la mente respecto de su exterior (primacía del internismo) se vincula, de modo conceptualmente no necesario pero coherente, con el *innatismo*. Esta tesis reza que la mayor parte de las destrezas cognitivas que presenta la mente son de origen innato y no aprendidas, inscritas genéticamente en el órgano de la cognición (lo que marida con el *solipsismo metodológico* de las ciencias cognitivas computacionales). Este conjunto de tesis no hace más que reforzar el individualismo cognitivo de las ciencias de la mente.

El *individualismo cognitivo* se configura en la amalgama entre internismo causal, computacionalismo e innatismo de las facultades y los rasgos prominentes de la mente. Habitualmente, se convierte en una hipótesis materialmente consistente cuando se integra la mente computacional con el cerebro como su substrato.

2.2.2.1. Los rasgos constitutivos del “individualismo cognitivo”

La impronta individualista en el estudio filosófico y científico de la mente tiene un lejano antecedente en Descartes. En gran medida, la visión cognitivo-computacional de la mente es una suerte de cartesianismo materialista, aunque el dualismo casi ha desaparecido por la aceptación de los postulados de una ciencia fisicalista; aun así, se mantienen el innatismo, el internismo y el individualismo del paradigma cartesiano.

Ahora bien, han tenido lugar cambios para sortear el peligro de una substancia pensante independiente de la materia. La mente consiste en la organización funcional del cerebro y sus procesos computacionales, que son la fuente de procesos cognitivos como el razonamiento o la conceptualización. El individualismo del actual cognitivismo computacional procura una visión de lo mental que consiste en representaciones puramente internas, implementadas por estados funcionales de nuestro cerebro, que vienen regidas por reglas de transformación que permiten pasar de un estado funcional a otro, dando lugar a los estados mentales.¹⁷⁰ Los procesos tienen lugar mediante mecanismos internos e innatos de la mente, preprogramados de modo genético, sin contenido intencional, ya que ni se refieren a la realidad externa ni a un mundo circundante, tampoco se ven operativamente afectados por la interacción con su exterior. El único papel de lo extramental se instancia en los *inputs* de la mente y en convertirse en escenario de la respuesta conductual u *output*. Este tipo de mente solipsista es asocial, ni siquiera los rasgos físicos del medio parecen alterar sus reglas de su funcionamiento. El papel de la vida colectiva en los sujetos cognitivos es tan nulo como lo era en el caso del individualismo metodológico para las ciencias sociales.

¹⁶⁹ Este supuesto está bien desarrollado por Jerry Fodor, uno de los padres del funcionalismo *canónico* como paradigma maduro y el cognitivismo computacional para explicar la mente.

¹⁷⁰ Nuestra mente sería una máquina de Turing.

La línea hegemónica de la ciencia cognitiva entiende el *individualismo* como *internismo*, o presupone que el individualismo es un corolario del *internismo*, al que cree imprescindible para apuntalar la consideración de la psicología como una ciencia autónoma,¹⁷¹ pues la mente es una instancia interna al organismo y que solo mantiene puentes mediadores con el exterior.¹⁷² El mundo externo debe *internalizarse* para pasar a formar parte de los procesos mentales del individuo (bajo la forma de *representación*, dotada de poderes causales). Formalmente, el internismo se define mediante el postulado siguiente: *Todo lo que hay que conocer de la cognición de un organismo se puede explicar mediante la comprensión de los mecanismos y propiedades internos de la mente* (Frawley 1999, 34).

El postulado *internista* permanece en la perspectiva computacional de la mente y ha colonizado todos los territorios de la filosofía de la mente e incluso las ciencias cognitivas alternativas a la corriente principal. Aun así, las representaciones internas manifiestan *intencionalidad*, que es el rasgo esencial de lo mental para muchos (Brentano, Husserl o Searle).¹⁷³ La intencionalidad se convierte en la débil conexión entre lo interno y lo externo, aunque se asevera que la representación se interioriza y solo posee eficacia causal cuando forma parte del repertorio de la mente en términos simbólicos.

Incluso con esta débil concepción, la corriente más materialista de la ciencia cognitiva cree que el concepto de intencionalidad no puede formar parte de una ciencia seria de lo mental (por lo que es necesario, en el seno de un crudo fisicalismo, mecanizar la intencionalidad, reducirla a mecanismos que se implementen físicamente). El resultado aboca al sobrepujamiento del *internismo* de lo mental, eliminado el puente que permitía un grado de dependencia respecto de los eventos externos.

La corriente *conexionista*, la alternativa a la ortodoxia computacional menos heterodoxa, comparte también este axioma *internista* (Frawley 1999, 33). El *internismo de lo mental* acaba por echarnos en manos del *individualismo psicológico* de modo natural (el *individualismo metodológico* sin acción racional que defendía Sperber para las ciencias cognitivas).

En conclusión, la visión de lo mental que impregna de individualismo la ciencia cognitiva combina el internismo (la prioridad de los procesos internos del cerebro/mente), el computacionalismo (la mente es un surtido de *programas informáticos* que se realizan sobre la estructura material del cerebro) y el innatismo (el origen de dichos *programas* se encuentra en

¹⁷¹ Fodor defiende que la psicología sólo debe preocuparse científicamente por el interior de la mente y no por los elementos contextuales externos o por las referencias a entidades extramentales de los contenidos de los pensamientos (Fodor distingue el *contenido estrecho* de los estados mentales, que es lo que debe estudiar una ciencia adecuada metodológicamente de la cognición, consistente en la estructura sintáctica expresada en un lenguaje interior o *mentales*, y el contenido *amplio*, semántico y social, que no es objeto de la psicología computacional). En tanto que el estudio de la psicología cognitiva presupone una gran abstracción, no le interesa de la mente su *realización cerebral*, sólo sus características funcionales y operacionales. Fodor considera que todas las mentes son *idénticas funcionalmente* debido a la codificación genética de la propia mente y su conformación cerebral, equivalente para cualquier ser humano *normal*, no patológico. Ver Frawley (1999, 35).

¹⁷² El filósofo Owen Flanagan (citado en Frawley 1999, 33): *El hecho de que seamos capaces de tener creencias, deseos u opiniones sobre [incluso] cosas inexistentes afianza la tesis de que los contenidos de los estados mentales son representaciones mentales, y no las propias cosas.*

¹⁷³ La *intencionalidad* es la capacidad de la mente y de los estados mentales de referirse a entidades que no se encuentran dentro de la mente.

la evolución natural, que los ha codificado en nuestros genes). Lo externo, e, incluso, en menor grado lo social, no disfrutan de ningún poder constitutivo para la mente y la cognición.

2.2.2.2. *El internismo computacional: el funcionalismo como ontología de lo mental*

El internismo presupone que para definir los estados mentales no sería necesaria ninguna referencia al mundo ni tampoco a los demás, retrocediendo al *solipsismo metodológico* defendido vehementemente por Jerry Fodor, el mayor propulsor del funcionalismo. Tanto la teoría *sintáctica* de la mente como la teoría del *lenguaje del pensamiento* beben directamente de esta fuente. Con lo cual, cualquier teoría computacional es en sí individualista psicológica, aunque, de nuevo, el *representacionalismo* concomitante parecería abocarnos a reintroducir el mundo y la intencionalidad en escena, ya que la *representación* es acerca de algo que se encuentra fuera de nuestro interior. La ciencia cognitiva computacional, a pesar de su nuevo lenguaje y sofisticadas conceptualizaciones no ha avanzado mucho respecto a los viejos problemas con el mundo externo del empirismo y el cartesianismo (Frawley 1999, 36) ¿Qué son esas representaciones *sin intencionalidad* y cómo operan dentro de los procesos mentales (funcionales) del cerebro?

Los cimientos del *cognitivismo clásico* y los rasgos que atribuye al pensamiento y la mente humanos son: (i) *interioridad* de los estados mentales; (ii) independencia de los procesos y estados de la mente de la materia física concreta que los instancia (*hipótesis funcionalista*); (iii) *innatismo* de las regulaciones de los procesos mentales; (iv) *solipsismo metodológico* y *universalidad* de los procesos mentales, para el cual se describe el *funcionamiento* de la mente sin referirse a la materia concreta en la cual se integra y se supone que cualquier mente humana funciona de la misma manera según *leyes del pensamiento* estrictas; (v) el *representacionalismo*, para el que el material básico con la cual trabajan los procesos mentales son las *representaciones* simbólicas, de naturaleza sintáctica, que pueden mantener alguna relación *causal* (pero no semántica) con el exterior (que no son las imágenes de los filósofos modernos, pero cumplen análoga función en el funcionamiento de la mente);¹⁷⁴ (vi) el supuesto *sintáctico-computacional* de la ciencia cognitiva *clásica* entiende el pensamiento como un cálculo sintáctico de símbolos que se encuentran dentro de la mente; (vii) la concepción teoreticista del pensamiento, que se concibe como un *cálculo* descontextualizado, no como una actividad integrada en el mundo. Es una especie de *cartesianismo materialista*, por lo cual hereda de Descartes su ontología subjetivista y solipsista y su concepción de la cognición como un proceso esencialmente *interno* a la mente. Sólo que, frente al dualismo substancial cartesiano, la mente sintáctico-computacional aspira a ser compatible con el naturalismo

¹⁷⁴ La referencia a la concepción cartesiana de lo mental es relevante para entender la continuidad teórico-metafísica entre el racionalismo del filósofo galo y el marco conceptual del cognitivismo contemporáneo, que con tales asunciones arrastra igualmente el individualismo y el solipsismo de la filosofía cartesiana de lo mental, introduciendo algunos de los mismos problemas que ya el cartesianismo encaró y no resolvió de forma convincente. La mente sintáctico-computacional también es representacionista y tales representaciones interiores también median entre lo que hay *afuera* y la interioridad de la mente, por lo que pueden suscitarse las mismas dudas a cuenta del realismo y la correspondencia entre la mente y el mundo.

científico y, por ello, con una perspectiva *fisicalista* de la actividad mental (que ocurre sobre una materia, en general, el cerebro).¹⁷⁵

La ontología por excelencia de la mente sintáctico-computacional es el *funcionalismo*, que concibe las operaciones mentales como si tuvieran lugar en un computador digital. El funcionalismo se convirtió en la ortodoxia de la filosofía de la mente (y, a través de ella, de las ciencias cognitivas) porque parecía tener la virtud de compatibilizar el *fisicismo* y el *materialismo* con el problema *mente/cuerpo*, sin reducir la psicología a estados físicos del cerebro y mantener la autonomía científica de la ciencia de la mente (García-Albea 1991). El funcionalismo es una versión de la mente computacional y de la mente representacional, solo que explicita cómo funcionan ambas mediante el procesamiento de símbolos físicos. La teoría *computacional* de la mente se basa, según la analogía de la mente/cerebro con un ordenador, en unos pocos postulados:

La conducta inteligente observada en algunos organismos se debe a los *estados mentales*, que se caracterizan por su contenido intencional representado internamente. Un estado mental es una determinada relación que el organismo mantiene con una representación (una *actitud proposicional*). La individuación del estado vendrá por la clase de relación que sea el caso (es decir, por la actitud proposicional). Los estados mentales tienen poder causal sobre la conducta y pueden evaluarse semánticamente (si se trata de *creencias epistémicas* son o verdaderas o falsas, según su relación con un estado de cosas externo). Las *representaciones internas* son objetos simbólicos dentro de la cabeza. Cada uno de ellos tiene tres propiedades: contenido, forma y realización física.

Un proceso cognitivo consiste en la manipulación de símbolos por su forma (vinculada con su realización física), siguiendo un conjunto de reglas o algoritmos que se entienden como *programas*. Nuestra mente es una máquina de Turing¹⁷⁶ que opera con representaciones, por lo que la visión estándar cognitivista es una versión de la *teoría representacional de la mente*.

En principio, cualquier *proceso cognitivo* que queramos tratar puede entenderse, en su sentido computacional, como la manipulación de una información que se halla en nuestro cerebro de forma física (Simon 2001, 39). Tales procesos pueden consistir en la percepción visual, el razonamiento teórico, la toma de decisiones o la comprensión de una preferencia lingüística, etc.

Allen Newell y Herbert A. Simon (Simon 2001, 39), dos de los padres de la revolución cognitiva, consideran que un sistema de *símbolos físicos* es lo único necesario para que exista una conducta inteligente, lo que significa que para mostrar el mismo comportamiento

¹⁷⁵ En la perspectiva funcional-computacionalista de la mente, los estados mentales pueden sobrevenir sobre diferentes sistemas físicos, el cerebro solo es uno de los posibles. El computacionalismo funcionalista es una de las bases de la Inteligencia Artificial, puesto que admite el postulado de la *realización múltiple* de una mente definida funcionalmente. Sin embargo, cabe preguntarse qué sucede con una teoría científica en la que la causalidad se trata como una estilización abstracta de los vínculos causales reales que tienen lugar sobre substratos materiales particulares. ¿Cumple con los preceptos básicos de una teoría científica naturalista y materialista?

¹⁷⁶ Una máquina de Turing es un dispositivo formal e hipotético que manipula símbolos sobre una tira de cinta según una tabla de reglas simples que permiten pasar de un estado a otro (realizar una computación). Cualquier algoritmo lógico se puede simular en una máquina de este tipo, porque se convierte en un conjunto de pasos finitos o cómputos sobre la cinta.

típicamente humano sólo hay que tener ese tipo de contenidos simbólicos y los sistemas de procesamiento adecuados. El resultado de tales procesos será la conducta, el *output* del sistema cognitivo. Estos sistemas simbólicos son representaciones mentales que constituyen los contenidos de dichos estados. El sistema (la mente) tritura tales símbolos, en palabras de Block (Block 1995), para que opere de una determinada manera.

Tener una actitud proposicional (deseo, creencia, intención, etc.) es equivalente a que el sujeto cognitivo mantenga una determinada relación *funcional* con una representación interna o símbolo físico interno. Por su parte, este símbolo posee una naturaleza jánica: es una entidad física (y, por ello, nuestro cerebro puede manipularla), pero a la vez, es un ente dotado de intencionalidad o significado (en cuanto tiene una naturaleza representacional, por tanto, un contenido semántico). Ese símbolo es una representación de *algo* con el cual mantiene ese puente intencional, es decir, se refiere a alguna cosa y es perfectamente análogo a una oración del lenguaje natural. De hecho, como las proposiciones lingüísticas, tiene a la par una *forma* (sintaxis) y un contenido *significativo* (semántica). El pensamiento, por tanto, se concibe dentro de la perspectiva *clásica* de la mente computacional como algo cuya naturaleza es eminentemente lingüística. De ahí, la tesis del *lenguaje del pensamiento*, o del lenguaje propio de la mente, que le permite tratar las representaciones dentro de un medio que ya es simbólico de por sí.¹⁷⁷

Puesto que toda actitud proposicional, según este análisis, requiere de ejemplificación en el cerebro del sujeto de una entidad física con propiedades semánticas y sintácticas análogas a las de las oraciones del lenguaje natural, y puesto que las actitudes proposicionales son del tipo de estados mentales involucrados en las funciones cognitivas típicas de la mente humana, llegamos así a la tesis característica del modelo clásico, a saber, que la mente humana ejerce sus funciones cognitivas en un medio lingüístico. Existe, así pues, un lenguaje propio de la mente o lenguaje del pensamiento. La mente piensa a través de su propio lenguaje (Pineda 2012, 329).

El funcionalismo computacional tiene la virtud de explicarnos por qué nosotros, como agentes cognitivos, parecemos actuar según contenidos semánticos, significados, mientras que nuestra mente –como un ordenador digital- se guía solo por la naturaleza sintáctica de las proposiciones que, a su turno, son procesadas por el cerebro gracias a sus meras propiedades físicas, sobre las que *sobreviene* la sintaxis (hay una relación entre los vínculos causales de la actividad cerebral y los lazos sintácticos que es lo único que *obedece* nuestra mente).

Si bien el funcionalismo explica la ligazón entre física y sintaxis, no le resulta tan simple dar cuenta de la correspondiente entre sintaxis y semántica (aunque se hipotetiza una conservación de la semántica en los patrones puramente sintácticos). El ser humano, capacitado para procesar símbolos, es una máquina simbólica instanciada físicamente de una determinada forma, por lo que reúne en sí tanto la dimensión corporal-física-material como la semántico-intencional en sus estados mentales (Pineda 2012, 339; García-Albea 1991, 57). Hay que dotar al sistema de símbolos físicos (SSF) de la capacidad de significar, de lo contrario no parece que estemos construyendo una ciencia psicológica. Pero, ¿cómo surge la intencionalidad que acompaña a los SSF, como a toda entidad mental simbólica, a partir de la mera fisicidad de los

¹⁷⁷No todos los cognitivistas clásicos aceptan por igual la tesis del lenguaje del pensamiento (Putnam, en su primera fase funcionalista no se adhirió a la tesis). Tal hipótesis, presupuesta primero por Chomsky y después desarrollada por Jerry Fodor, no es comprendida siempre y por todo el mundo en el mismo sentido.

signos o bien de su naturaleza lógico-sintáctica? Si los signos son entidades representacionales entonces son entidades igualmente intencionales (García-Albea 1991, 48).

El lugar en el cual la hipótesis computacional del pensamiento se juega su credibilidad como solución a la transición entre lo físico y lo mental-cognitivo se encuentra en la posibilidad de que un sistema del primer tipo procese solo desde una perspectiva sintáctica unos símbolos, que adquieren después contenido intencional simplemente por mantener unas determinadas relaciones causales que les otorgan contenido semántico.¹⁷⁸ Si es posible saltar sobre ese abismo cualquier máquina adecuadamente programada tendrá también estados mentales intencionales (todo lo que requiere, en consecuencia, la posesión de pensamientos).¹⁷⁹ Cada una de las funciones cognitivas humanas puede describirse, en principio, como un cómputo realizado sobre una función computable en el sentido de Turing, de forma que si ese proceso consiste en manipular símbolos en virtud de sus propiedades sintácticas siguiendo reglas que afectan solo a la forma de los símbolos, entonces, ¿por qué no va a pensar una máquina y a tener estados intencionales, si ello es solo efecto de poseer las relaciones causales adecuadas? Pensar es manipular sintácticamente símbolos alojados físicamente en el cerebro, ¿cómo se consigue que sobre ellos sobrevenga la semántica?

Ned Block (Block 1995), que se ha ocupado de la cuestión semántica del funcionalismo, señala que el reduccionismo funcionalista no es capaz de tratar adecuadamente la dimensión intencional de lo mental, como tampoco es capaz de hacerlo con los estados de consciencia. Así que deberíamos descender desde una mente como sistema con intencionalidad (*motor semántico*) hasta el nivel más bajo (*nivel sintáctico*) sin caer en el substrato material del proceso cognitivo, que tratan las *ciencias del diseño* (que se encargan de comprender cómo la organización de la materia es capaz de ejecutar los programas).

La idea es que tenemos estructuras simbólicas en nuestro cerebro y que la naturaleza ha cuidado que existan correlaciones entre las interacciones causales de estas estructuras y las relaciones racionales de los significados de las estructuras simbólicas. Los procesadores mecánicos primitivos únicamente conocen la forma sintáctica de los símbolos que procesan (...) y no lo que los símbolos significan. Sin embargo, estos procesadores primitivos, ciegos al significado, controlan procesos que tienen sentido –procesos de decisión, solución de problemas y cosas similares. En resumen, existe una correlación entre los significados de nuestras representaciones internas y sus formas. Esto explica cómo nuestro motor sintáctico puede conducir nuestro motor semántico (Block, N. 1995, 35).

¹⁷⁸ Lizón, A. (2016), pág. 29: *Pues bien, de forma análoga una computadora puede manipular diferentes códigos sintácticos ignorando la comprensión semántica de los contenidos procesados. En ningún caso se espera que pueda generar los estados conscientes del cerebro. Para poder aproximar la analogía de la mente como un sistema computacional a la percepción que comúnmente se tiene de ella, se requiere una semántica de los estados procesados. Amén de que el hecho de concebir la mente solo como un programa de hardware conlleva la consecuencia de no implicar nada esencialmente biológico en lo que a ella respecta (...).* El reino de lo biológico, la teoría de la evolución en este caso, proporcionará el contenido semántico a los estados definidos sintácticamente según la visión de la *teleosemántica* (Papineau, Dretske y Millikan). Sin entrar en detalles, Boden (1982) sostiene que la intencionalidad -el significado representacional- queda determinado por las relaciones de causalidad entre la mente y el mundo.

¹⁷⁹ Pineda (2012), pág. 335: *Es decir, mediante una serie de transformaciones sintácticas en un input dado se obtiene un output que mantiene las relaciones semánticas apropiadas con él (las que exige la tarea cognitiva en cuestión).* La forma es la propiedad esencial para que las representaciones mentales puedan interactuar unas con otras y obedecer determinadas reglas de transformación y generación.

En el contexto de la discusión funcionalista, la mente tiene un papel preponderantemente representacional, de modo que el papel primordial del lenguaje es la representación de los rasgos del mundo real, y sólo derivadamente se toma en cuenta también su rol comunicativo (que pertenecería a la esfera social y pragmática).

La posibilidad de que un motor sintáctico conduzca a un motor semántico es esencial para la tarea mecanicista y de naturalización de la ciencia cognitiva clásica, cuya pretensión es que los símbolos físicos y su computación sean suficientes para configurar una mente representacional como la humana sin entidades normativas o intencionales que impidan la reducción a procesos de computación. Putnam introdujo la distinción entre significado *estrecho* (dependiente del modo en que el sujeto cognitivo se refiere al objeto que designa) y significado *amplio* (que depende de cuál sea el objeto o entidad a la que se refiere el sujeto). Para Ned Block (Block 1995), la mejor interpretación de la dicotomía putnamita consiste en pensar que el *contenido estrecho* de un estado mental/funcional del agente cognitivo remite a los símbolos que se encuentran en la cabeza del perceptor o hablante, por lo que este significado es más fiel a la representación mental causada por el objeto en cuestión. En cambio, en el contenido amplio intervendrían condiciones sociales o físicas externas que no serían susceptibles de ser tratadas funcionalmente, por lo que se postergan en el estudio de la mente. El contenido estrecho es individual y está aislado de los eventos que no correspondan a sucesos acaecidos en el propio sujeto, por lo cual no es *todo* el significado de una preferencia en el lenguaje natural, sino una contribución a este. Sin embargo, la estructura sintáctica de este contenido estrecho, instanciado en una proposición del lenguaje del pensamiento, es la que se manipula en los procesos cognitivos siguiendo las reglas internas que alberga la mente. Por otra parte, al conectarse con el exterior, preserva lo esencial del significado y los vínculos semánticos que hacen que los estados mentales sean intencionales.

Para concluir, los elementos que configuran el individualismo cognitivo serían: en la mente hay representaciones internas del mundo externo, pero esta las procesa por sus propiedades físicas, sobre las cuales supervienen propiedades sintácticas. La intencionalidad de la mente, que es el mecanismo que permite, *prima facie*, el vínculo entre lo que sucede dentro del recinto mental y lo que hay afuera, queda reducido a mero mecanismo causal, del cual no puede emerger ninguna clase de significado público. Todo lo relevante ocurre dentro del cráneo, en las estructuras físicas del cerebro (que son tratadas, eso sí, en términos funcionales). La computación no se ve afectada por ningún contacto con lo que hay fuera de nosotros, a excepción de los inputs sensoriales y su influencia causal. El internismo del cual hace gala el cognitivismo computacional es extremo, solipsista, el mundo externo no interviene en el pensamiento (ni tampoco la sociedad o la cultura).

2.2.2.3. *El computacionalismo asociado al innatismo: modularidad de la mente, psicología evolucionista y epidemiología de las representaciones*

Quisiéramos repetir para el individualismo cognitivo y computacional un ejercicio similar al que dedicamos al atomismo en las ciencias sociales; así que abordaremos la emergencia de instancias de naturaleza supraindividual como la *cultura* a partir de sus cimientos individualistas, de aquello que acaece dentro de las mentes individuales. Parece complicado

reducir la cultura a los estados funcionales de la mente, entre otras cosas porque sus contenidos son internos, sintácticos, no intencionales, y carentes de significado intrínseco.

Los cognitivistas (en todo caso, quienes se acogen una visión darwinista de la mente y su evolución) unen el cognitivismo funcionalista con la biología evolutiva y explican así el comportamiento universal del ser humano individual (que a eso es lo que se reduce, en definitiva, la cultura). Por cuanto se mueven en el marco del individualismo *subintencional* del enfoque cognitivista, la cultura queda circunscrita a sucesos dentro de la mente de los individuos (explicables mecánicamente, como exigía Sperber) (Sperber 1997). En manos de estos cognitivistas evolucionistas, la cultura adquiere un carácter epifonemático en relación a la biología (desde una concepción darwinista ultrageneticista y, por ende, innatista), de manera que tienen que hallar un puente entre el funcionalismo fisicista y las ciencias de la vida. Este lazo se encuentra en el concepto de *módulo*, elaborado por Fodor (*La modularidad de la mente*, Fodor 1983) con otras intenciones y que fue asumido por algunos psicólogos cognitivos adeptos al funcionalismo.

Tras la revolución cognitiva del procesamiento computacional de la información se hizo preciso entender qué fuerza natural es capaz de llenar la mente de programas y algoritmos, qué instancia tiene la capacidad de simular la existencia de un *diseño*:

[T]ras esa primera revolución cognitiva, el descubrimiento por parte de muchos científicos procedentes de las ciencias duras (...) de la selección natural como la única fuerza antientrópica capaz de construir un diseño funcional en los organismos (...), llevó a muchos de ellos a adoptar y, finalmente, a la integración de la perspectiva evolucionaria a sus propios postulados. A partir de ese momento, el hecho mismo de entender el cerebro como un sistema físico u órgano de procesamiento de información permitió entenderlo como resultado de un dilatado proceso evolutivo a lo largo del cual sus programas fueron esculpidos por selección natural en respuesta a presiones selectivas significativas presentes en el medio en el que evolucionaron los homínidos. Así se pudo entender cómo, tras miles de años e innumerables generaciones, llegaron a conjuntarse los complejos programas compuestos de muchas y diferentes partes funcionalmente integradas que dieron origen al cerebro humano tal y como lo estudiamos. Al entender que se trata de un hecho que no puede explicarse como un simple efecto colateral o accidental de algún proceso metabólico, el cerebro humano acabó entendiéndose como diseñado por selección natural para operar como un verdadero procesador de información (...). De este modo, más que como una metáfora interesante, la segunda tanda de psicólogos cognitivos y evolucionarios pasó a verlo como un sistema físico, un órgano diseñado para procesar información, una potente computadora. Con ello pasó a entenderse que el conjunto de sus sofisticados programas de procesamiento de la información es el que realmente constituye el proceso autoorganizado de una mente capaz de regular el flujo de información necesario para generar comportamiento (...). Por consiguiente, si se quieren describir y entender las operaciones de la mente humana de forma que se capture su verdadera esencia, naturaleza y función, se ha de pensar en programas adaptados para procesar información (...). En tal entendido, los psicólogos cognitivos pasaron a ponderar la necesidad de un análisis funcional y computacional conjunto como el medio más apropiado para capturar el verdadero diseño evolucionado de la mente-cerebro humano (Lizón 2016, 29-30).

Nació la psicología evolucionista como la feliz conjunción entre la psicología cognitiva de raíz computacional y la teoría de la evolución de la *síntesis neodarwinista*. La evolución es la única fuerza natural que posee la facultad de aparentar un diseño funcional de los mecanismos mentales y explicar la existencia de determinados estados orientados a ejecutar los distintos programas que almacena la mente. No obstante, ¿dónde se encuentran estos programas que la mente almacena y cuáles serían sus rasgos prominentes? Se hace necesaria una explicación *modular* de la mente.

a) *Los módulos fodorianos:*

La tesis de la *modularidad de la mente* es una concepción acerca de la arquitectura de lo mental, cómo funciona la mente, procesa la información y ejecuta los programas y procesos que constituyen su operar habitual. Existen dos posibilidades de arquitectura para la cognición alternativas: que la mente sea una máquina de propósito general, o que esté formada por unidades de procesamiento de información más o menos encapsuladas y asociadas entre sí de manera jerárquica. La tesis de Jerry Fodor (Fodor 1983) expone el funcionamiento de la mente desde una rehabilitada *psicología de facultades* y asocia cada una con un *mecanismo mental*, que ejecuta alguna de las funciones correspondientes, frente a las opiniones que hablaban de mecanismos psicológicos de propósito general. Según Fodor, existirían, en principio, tres tipos de sistemas cognitivos (Liz 2001, 49-50): (i) sistemas de entrada; (ii) sistemas centrales y (iii) sistemas de salida. Los sistemas de entrada y de salida son periféricos, y se encargan de recoger y procesar información sensorial y ocasionar respuestas motoras (de comportamiento). Los sistemas centrales se encargarían de la fijación de las creencias y no son susceptibles de tratarse de manera modular, por lo que no son objeto de la ciencia cognitiva ni pueden tratarse computacionalmente al decir de Fodor. Sólo los sistemas periféricos de salida y entrada son modulares y, en consecuencia, pueden explicarse computacionalmente.

Un sistema cognitivo es modular si cumple estos requisitos fundamentales: i) la *especificidad de dominio*, no recoge cualquier estímulo sino que se restringe a un tipo determinado de información (por ejemplo, lingüística, visual, auditiva, etc.); (ii) *encapsulamiento informativo*, se mantiene relativamente aislado del resto de módulos y no hay retroalimentación de información que provenga o se dirija a otros (descarga sólo al sistema de procesamiento general); (iii) el *funcionamiento autónomo* del sistema cognitivo se infiere de la ejecución rápida y automática de su labor (señal de encapsulamiento e innatismo), la existencia de determinadas unidades de neuronas que se encargarían de sostenerlo materialmente (lo cual entroncaría modularismo y localizacionismo cerebral), la superación de determinados problemas incoados contra el procesamiento serial¹⁸⁰ (por ejemplo, qué sucede con una determinada función cognitiva cuando se produce un deterioro del sistema que la ejecuta, o bien de qué modo se originaron algunas de las funciones cognitivas de la mente, que son cuestiones que los partidarios de la arquitectura serial deben responder), etc. En palabras del autor: *En general, los sistemas cognitivos modulares son específicos de dominio, fijados de modo innato, compactos, autónomos y, no ensamblados* (Fodor 1983, 63).¹⁸¹

Los módulos fodorianos se caracterizan fundamentalmente por lo siguiente: (i) se asocian a un substrato neurofisiológico permanente; (ii) su arquitectura neuronal es estable e igualmente persistente; (iii) son de dominio específico, o sea, que operan sobre una determinada información; (iv) están encapsulados (no son accesibles para otras instancias de la mente); (v) son autónomos, automáticos y rápidos en su ejecución; (vi) se ponen en funcionamiento

¹⁸⁰ El procesamiento serial significa que el sistema ejecuta la computación un paso detrás de otro, como una máquina de Turing. Ese tipo de arquitectura cognitiva se vincula con el modelo de ordenador de Von Newman. En cambio, el procesamiento se podría realizar en paralelo, que significa que hay diversos procesos que se realizan a la vez, y que pueden interconectarse entre sí (arquitectura conexionista). Fodor considera incompatible, por este último rasgo, la modularidad mental y el conexionismo.

¹⁸¹ Lizón lo explica de forma más desarrollada (Lizón 2016, pág. 35-36).

siempre que los estímulos pertenezcan a la clase de información con que operan; (vii) están dirigidos por dichos estímulos y no por una actividad autogenerada; y (viii) son insensibles a las metas cognitivas que persiga la mente como un todo (realizan su trabajo según las *instrucciones*, los algoritmos internos). El resultado es una mente regionalmente especializada, en la cual distintos productos de los módulos pueden entrar en conflicto y competencia en el momento de dar lugar a la salida conductual (Castro Nogueira 2008, 87, n. 24).

Los trazos de la hipótesis modular de la mente de Fodor ahondan en el solipsismo cognitivo y en el individualismo consecuente. Los módulos son como mónadas que solo abren sus ventanas hacia un tipo de información particular y que vierten sus resultados al flujo cognitivo, del cual son una pieza operativa, para que otros módulos o unidades generales puedan actuar sobre ellos. El *solipsismo modular*, aunque el módulo no esté completamente cerrado al exterior, se sostiene sobre la tesis de programas o algoritmos internos que actúan de forma imperturbable sobre la materia prima, sin que ni el aprendizaje ni la experiencia puedan hacer muesa alguna en su actividad ni modificar las instrucciones.¹⁸² Finalmente, la hipótesis que liga la modularidad con el antecedente genético cierra el círculo del internismo: los genes definen el funcionamiento de los módulos, que sólo se verán alterados funcionalmente cuando se produzca alguna mutación aleatoria en su base genética.

b) La psicología evolucionista y la naturaleza de la cultura:

La psicología evolucionista cumple con el objetivo teórico de dotar de cimiento biológico lo que, hasta el momento, era un modelo abstracto del funcionamiento cognitivo.¹⁸³ En este tránsito conceptual, el individualismo cognitivo, incorporado en el trasfondo ontológico de la mente computacional, se traslada al centro de una visión de la naturaleza humana que prima lo individual (en este caso lo genético-individual, siguiendo la hipótesis del *gen egoísta* de Dawkins) frente a la naturaleza intensamente social del animal humano y a los biólogos que

¹⁸² El científico computacional y cognitivo Zenon W. Pylyshyn (compañero de teoría de Fodor) entiende por *innatismo* lo siguiente (aunque no necesariamente lo mismo que los psicólogos evolucionistas): *Lo que la gente quiere decir (o debería querer decir) cuando afirma que un estado o capacidad cognitiva es innata es lo siguiente: no que sea independiente de influencias ambientales, sino que es independiente de una construcción gobernada por reglas a partir de representaciones de propiedades pertinentes del ambiente. En otras palabras, no se encuentra relacionada sistemáticamente con su causa ambiental solamente en lo que su contenido semántico (o informativo) se refiere* (citado en Karmiloff-Smith 1992, 247, n. 6). No es fácil interpretar a qué se refiere Pylyshyn por innato, aunque entendemos que no implica un encapsulamiento absoluto respecto de la información exterior (semántica) de la mente (como las percepciones), sino que la estructura del algoritmo no dependerá de la naturaleza de esta información (de su contenido semántico), sino sólo de cierta interacción causal entre la mente y el mundo (constituida por el vector física-sintaxis).

¹⁸³ Lizón (2016), págs. 33-34: *Aunque la tesis de que los procesos de la mente asociados al procesamiento de la información están diseñados por selección natural no formaba entonces parte de la psicología cognitiva al uso (...) la idea se hizo recurrente. Y no solo entre los biólogos darwinianos que empezaron a plantearse explícitamente las restricciones evolucionarias impuestas por selección natural al cerebro humano (...). La reivindicación de una estructura compuesta de facultades o módulos especialistas adaptados para el procesamiento de información crucial pareció entonces inevitable (...). Todo ello dio pie a nuevas controversias acerca de la naturaleza modular de la mente, llevando a discurrir sobre el número de módulos especializados que serían necesarios para llevar a cabo los distintos procesamientos de información específica. Dejando de lado la cuestión de si la mente constituye o no un sistema unitario de carácter general y que opera de forma indistinta para resolver cualquier tipo de problema (...), en buena medida el interés pareció desviarse a cuestiones puntuales sobre la naturaleza de los módulos especializados y el punto hasta el que ha de extenderse esa noción de modularidad (...).*

defienden que hay factores ambientales que dejan marcas en la cognición. Por tanto, la psicología evolucionista da una nueva vuelta de tuerca sobre esta concepción individualista. Combina el internismo y el computacionalismo con el innatismo que se postula en la hipótesis modular de los procesos mentales, a la que añade una particular interpretación del darwinismo, incluida en la metáfora del *gen egoísta*. Esta mantiene analogías con la *maximización de la utilidad individual* de la teoría económica neoclásica (en este caso, siguiendo un entendimiento *neodarwinista gen-céntrico*). Se habla de optimizar la adaptación del individuo a su medio ecológico, instalando como agente de la evolución –sobre la que actuaría la selección natural– al acervo genético de un individuo.¹⁸⁴

La cultura es difícilmente asimilable por la triple concurrencia de todos estos elementos señalados de la psicología evolucionista. Hay que reducirla a lo biológico, a lo genético, y a un rol puramente epifenoménico en la producción de comportamientos. La psicología evolucionista se construye como una ciencia *individualista* de la naturaleza humana, de tal modo que nos devuelve esta misma imagen encarnada en las explicaciones tanto psicológicas como culturales concernientes al ser humano.¹⁸⁵

El núcleo del programa de la psicología evolucionista es la idea de que la estructura de la mente es un reflejo de la función adaptativa de los comportamientos individuales que produce. Según Darwin, el proceso evolutivo tiene dos dimensiones: el azar de las mutaciones y la selección natural. Sólo esta segunda tiene la capacidad de introducir organización funcional en el fenotipo de las distintas especies, específicamente los seres humanos. La idea que preside esta psicología evolucionista es que la principal función del cerebro es producir la clase de comportamiento adecuado como respuesta a la información que el organismo recibe de su ambiente. El cerebro es, en consecuencia, un mecanismo que procesa la información que el medio le proporciona para dar lugar a una salida, el comportamiento adaptativo. La parte que le corresponde a la psicología evolucionista, dentro del ámbito de las neurociencias cognitivas, es el estudio de los programas modulares que promueven la adaptación de los sujetos, es decir, como la estructura responde a la función:

La función del cerebro es generar un comportamiento que sea adecuado a la información entregada a los organismos por el medio ambiente. Es, por lo tanto, un mecanismo de procesamiento de la información. Los neurocientíficos estudian la estructura física y los psicólogos cognitivos estudian los programas de procesamiento de la información efectuados por esa estructura. Hay sin embargo otro nivel de explicación –un nivel funcional. En los sistemas evolutivos, la forma sigue a la función. La estructura física está ahí porque contiene un grupo de programas y los programas están ahí porque ellos resolvieron un problema particular en el pasado. El nivel

¹⁸⁴ La antropóloga Susan McKinnon (en McKinnon 2012) hace un especial hincapié en este asunto al presentar una crítica fuertemente ideológica contra la psicología evolucionista, llamándola, por ejemplo, *genética neoliberal*.

¹⁸⁵ En este sentido, la psicología evolucionista es tan *individualista* como la ciencia cognitiva computacional y como la ciencia social metodológicamente atomista, solo que mediante otros recursos ontológicos y epistemológicos. De hecho, no trata de los individuos singulares en sí, sino de un *individuo* psicológicamente universal o prototípico (un tipo ideal, como hacen todas las ciencias, por otro lado), de la misma manera que el individualismo cognitivo versa acerca de una mente computacionalmente universal y básica, así como la economía neoclásica se constituye sobre las motivaciones de un modelo humano abstracto, el *homo oeconomicus*. El problema es que ese ente abstracto universal no cuenta con apoyo empírico, sino que es más bien una abstracción apriorística que luego no se modifica por la observación y experimentación (es un constructo normativo).

funcional de explicación es esencial para entender como la selección natural diseña a los organismos (Cosmides y Tooby s.f., 19).¹⁸⁶

La estructura fenotípica de la mente consiste en un conjunto de dispositivos que responden a determinados rasgos de la información que el ambiente produce (una suerte de *microprocesadores*), los módulos fodorianos. Si las consecuencias de su funcionamiento son progresivas para la adaptación, mientras permanezcan las características del ambiente que los favorecen, se mantendrán en la descendencia (puesto que los genes que están tras el fenotipo adaptativo son seleccionados indirectamente). Si en algún momento la información que emana del medio los convierte en obsoletos, es muy posible que se terminen atrofiando y desapareciendo. Por otro lado, si las transformaciones en el escenario evolutivo hacen emerger nuevos obstáculos a la supervivencia de los miembros de la especie, si el azar genético es propicio, pueden añadirse nuevos *dispositivos* a ese conglomerado estructural (Cosmides y Tooby s.f., 19):

De acuerdo con este punto de vista, los distintos programas desarrollados a lo largo del proceso evolutivo debieron servir para que aquellos individuos, organizados en pequeñas bandas de cazadores-recolectores, fueran adquiriendo las habilidades cognitivas necesarias para la resolución de ciertos problemas estables y centrales en su supervivencia (...). Sin embargo, esta perspectiva de análisis no prejuzga la consistencia lógica y funcional de la programación con que cuenta nuestro cerebro, pues los requerimientos computacionales de cada uno de estos programas bien podrían no ser compatibles con los de los otros, exigiendo soluciones algorítmicas muy distintas, incluso contradictorias. Más bien, de acuerdo con esta hipótesis modular, la reconstrucción de nuestra arquitectura mental se elabora bajo la creencia en que los distintos módulos poseen una notable autonomía funcional y que nuestra mente es un complejo mosaico, la obra de un bricoleur. Todo ello parece inclinar la balanza en favor de la arquitectura de dominio específico (Castro Nogueira 2008, 85).

Según la teoría evolutiva darwiniana, la selección natural opera como un proceso de retroalimentación, que va del medio al organismo, escogiendo entre los diseños alternativos según la tasa de adaptación que proporcionan al sujeto que los presenta. Pero, a su vez, también tiene la capacidad de seleccionar, si surge, una estructura fenotípica que mejore la funcionalidad de cualquier otra anterior, de manera que permite lo que se denomina *escalamiento*, esto es, en la competencia por sobrevivir, la selección natural elimine una solución al problema adaptativo por otra que lo resuelve de forma más óptima.

Aunque Cosmides y Tooby lo nieguen, puesto que son más cautos que otros psicólogos evolucionistas como Pinker, esta rama de la ciencia cognitiva propende a una visión *panadaptacionista*, pues abandona la cláusula de Fodor de que hay procesos mentales que no son dominio-específicos. En este sentido, la psicología evolucionista ha tendido a suponer que la mente humana está *hipermodularizada*, cualquiera de sus capacidades depende de un módulo

¹⁸⁶ También en Castro Nogueira (2008), pág. 86: *La mente humana se encuentra dotada de un conjunto de algoritmos o programas de análisis de la información responsables de la evaluación de las entradas de estímulos y del desencadenamiento de la respuesta conductual, cuyo funcionamiento es inseparable de un conjunto de orientaciones o sesgos capaces de aumentar considerablemente el rendimiento del cerebro. Estos sesgos introducen diferencias o asimetrías entre las entradas que desencadenan tareas cognitivas, respuestas emocionales o procesos de motivación, aumentando notablemente nuestra eficiencia. La identificación de tales mecanismos psicobiológicos, nuestro particular software, se ha convertido, de esta manera, en el principal objetivo de la investigación en PsE [psicología evolucionista], pues su descubrimiento y comprensión resulta determinante para el análisis de nuestra mente y sus productos culturales.*

específico que se encarga de llevarla a término (cualquiera de estas funciones tuvo valor adaptativo en algún momento del pasado, aunque quizás ahora ya no lo tenga).

La psicología evolucionista pretende terciar en la controversia entre la naturaleza y la cultura, puesto que podría dotar a esta última de una explicación de corte naturalista:

La psicología evolutiva no es solamente otra oscilación del péndulo de la naturaleza/cultura. Una definición característica de este campo, es el rechazo explícito de la usual dicotomía –instinto vs. Razonamiento; innato vs. aprendido, biológico vs. cultural. ¿Qué efecto tendrá el medio ambiente en un organismo que depende exclusivamente de los detalles de su evolucionada arquitectura cognitiva? Por esta razón, teorías “ambientalistas” coherentes con el comportamiento humano hacen una reivindicación “nativista” sobre la forma exacta de nuestros mecanismos psicológicos evolucionados. Para un psicólogo evolutivo, la cuestión científica real concierne al diseño, naturaleza y número de otros mecanismos evolucionados, no a la “biología versus la cultura” u otras oposiciones mal planteadas (Cosmides y Tooby s.f., 22).

La base genética de la arquitectura cognitiva humana es totalmente universal, lo que habilita para hablar de una *unidad psíquica de la humanidad*, que es el cimiento de cualquier manifestación conductual y cultural que se pueda contemplar. Esa arquitectura produce el fenotipo característico, pero este fenotipo depende del medio ambiente en el cual se desarrolla el sujeto, que coparticipa con los genes en producir y reproducir ciertos rasgos en los miembros de una población.

También hay que matizar el innatismo, afirman Cosmides y Tooby, puesto que no es lo mismo decir que algo forma parte de nuestra arquitectura evolucionada que sostener que está presente al nacer. No hay que confundir el estado inicial de un organismo con su arquitectura evolucionada. Dicha arquitectura puede madurar en cualquier momento del desarrollo, incluyendo también los programas cognitivos de nuestro cerebro. En este sentido, Cosmides y Tooby no admiten una dicotomía abrupta entre *lo innato* y *lo aprendido*. Si bien el cerebro tiene una estructura determinada, esta permite el aprendizaje de contenidos. Pero aprender implica tener condiciones apropiadas, que se manifiestan en una serie de mecanismos mentales que lo hacen posible y que son innatos (Cosmides y Tooby s.f., 26).

La naturaleza dominio-específica de la arquitectura mental es perfectamente cohonestable con el aprendizaje y la cultura, sostienen Cosmides y Tooby, y el innatismo tampoco representa un obstáculo. El medio es copartícipe de la generación del fenotipo adaptativo conjuntamente con los genes seleccionados evolutivamente. Este juega un papel selectivo de primer orden en lo tocante a la expresión conductual, por lo que el hecho de que haya una arquitectura dominio-específica universal no implica, por sí mismo, una misma cultura homogénea, sino una miríada de comportamientos culturales dependientes del entorno, lo que da lugar a la diversidad cultural humana (Castro Nogueira 2008, 91).¹⁸⁷ Empero, no hay que perder de vista, si no queremos tropezar con la *tabula rasa* del Modelo Estándar de las Ciencias Sociales (Pinker en *La tabla rasa*), que la arquitectura modular debe introducir constricciones en las posibilidades de proliferación de formaciones culturales (por tanto, hay un equilibrio tenso entre la diversidad cultural y la universalidad de la naturaleza humana). Los mecanismos universales deben ser

¹⁸⁷ Debemos tener en cuenta, como ya he dicho, que los módulos que extienden por toda la mente los psicólogos evolucionistas son módulos *a la Fodor*, por lo tanto, poco flexibles y nada plásticos, difícilmente coherentes con la plasticidad cultural, por mucho que intervenga el medio, puesto que estos módulos están especializados en captar un mismo tipo de información y responder también de forma monótona.

compatibles con la diversidad cultural, pero esta última también debe manifestar, en lo profundo, que es el resultado de la acción de la arquitectura modular de un único tipo de mente humana evolucionada.

Los psicólogos evolucionistas trazan una distinción entre la *cultura evocada* y la *cultura adoptada*. Con esta segunda se refieren a todo el conjunto de creencias, valores, normas, prácticas, tecnologías, etc. que fluyen de persona a persona mediante la imitación o el aprendizaje social. La *evocada* consiste en el conjunto de variantes conductuales resultado de la acción de los mecanismos psicobiológicos confrontados con un contexto ambiental particular. Según las tesis de los psicólogos evolucionistas, las grandes diferencias culturales pertenecen al campo de la cultura evocada; son el resultado del papel singularizador del ambiente sobre la arquitectura innata de nuestra mente. Si la transmisión cultural no juega el rol principal para comprender la diferencia cultural, otro tanto sucede para explicar la homogeneidad cultural intragrupal: no depende del flujo de conocimiento entre individuos pertenecientes a la misma colectividad, sostenido en el aprendizaje social, sino que es obra de la interacción entre los módulos mentales evolucionados y el entorno ambiental que es común para todos ellos. Esta tesis queda verificada en cada ocasión en que hallamos formas culturales semejantes en poblaciones aisladas entre sí, pero con un medio ambiente similar (Castro Nogueira 2008, 104-105).

La explicación del funcionamiento de la cultura muestra el claro individualismo metodológico de la psicología evolucionista: se carga al haber de la interacción entre los programas computacionales de la mente y el medio la homogeneidad de los rasgos culturales dentro de un mismo grupo, más que a la comunicación social entre sujetos (intersubjetividad). ¿Por qué usar una hipótesis tan compleja para dar cuenta de una característica para la que hay maneras más sencillas de interpretación? Así, esta elección obedece más a la marca de la ontología implícita que a la evidencia empírica (sin menoscabar el rol que juega una naturaleza humana universal y la interacción con el medio para explicar determinadas similitudes que se observa en pueblos aislados).

En definitiva, la psicología evolucionista proporciona una explicación *conductista* de la cultura, según la cual el comportamiento *cultural* o *social* sería el producto de una regularidad colectiva, en la que cada agente se conduce de un modo similar porque tanto su arquitectura mental evolucionada como su entorno son los mismos. En el marco de la psicología evolucionista, no existe una discontinuidad ontológica entre la cultura evocada y la cultura adoptada, lo cual desmiente la posible autonomía de la cultura (aunque sea relativa) respecto de la biología. Tanto una como otra descansan sobre los mismos mecanismos cognitivos, son el resultado del vínculo entre la arquitectura mental heredada y el medio en el cual se desenvuelve el individuo (Castro Nogueira 2008, 105).

Cosmides y Tooby (s. f.) construyen una teoría muy peculiar de cómo funciona la cultura adoptada y su transmisión, y en esta explicación se manifiesta de manera muy intensa el marco individualista cognitivo que heredan de la teoría modular. Para hablar de la transmisión cultural no utilizan conceptos que impliquen intencionalidad de la mente, sólo características de la arquitectura modular. Los mecanismos de inferencia de las que está dotada permiten que un sujeto recree en su mente las representaciones o elementos reguladores que pudieran también

estar presentes en la mente del otro. Por tanto, la transmisión en cuanto a tal no existe, sino que el flujo de representaciones se funda en las posibilidades de la arquitectura mental evolucionada de la cual estamos dotados y de los rasgos presentes en las propias representaciones.

En consecuencia, para los psicólogos evolucionistas el aprendizaje social está guiado por los mecanismos psicobiológicos que forman parte de nuestra naturaleza mental, antes que por intenciones. En una explicación prototípica de la psicología evolucionista, la comunicación intersubjetiva desaparece, para dejar su espacio a procesos de inferencia, tanto de la conducta de otros como del medio en la cual se desarrolla. En la interacción social, tales procesos de inferencia tienen lugar continuamente, y dan lugar a los fenómenos de transmisión cultural, que explotan la capacidad de interpretación de la que nos dota la *teoría de la mente* con la que vamos equipados de manera natural, instalada en algún módulo de nuestra arquitectura cognitiva (Castro Nogueira 2008, 106):

De acuerdo con estas hipótesis, la cultura, más que una realidad autónoma constituida por significados objetivos y externos a los individuos, una esfera independiente dotada de una lógica y una mecánica propias, se muestra como un mundo de representaciones. Estas existen, ante todo, en las mentes de los individuos (y, por supuesto, en infinidad de representaciones públicas externas a la mente de los individuos, pero que lo son en tanto que estos pueden atribuirles una significación) y se presentan dotadas de una notable estabilidad y consistencia a consecuencia de que las mentes de los distintos individuos operan sobre ellas, sobre esas representaciones, poniendo en juego los mismos mecanismos y algoritmos cognitivos y emocionales (...). La cultura muestra, pues, una cierta armonía preestablecida (...), pero no por obra y gracia de algún dios, sino por la acción interna de un intrincado conjunto de mecanismos psicobiológicos surgidos por selección natural, suficientemente rígido para garantizar la sintonía necesaria en la vida cultural de nuestra especie y suficientemente sensible a las condiciones locales como para que dentro de sus límites quepa toda diversidad cultural de la que tenemos noticia (Castro Nogueira 2008, 106-107).

En el marco cognitivo de la psicología evolucionista, la cultura no tiene ninguna clase de virtualidad ni poder causal: no es autónoma, por lo que no tiene una lógica propia independiente ni tampoco una mecánica emancipada del funcionamiento de la arquitectura mental modular. La cultura es un universo de representaciones atesoradas en las mentes individuales que permanecen allí valiéndose de sus propiedades intrínsecas (computacionales) y los rasgos del aparato cognitivo que las sostienen y las dotan de poderes causales sobre los comportamientos de los sujetos.

En la aproximación modular a la cultura prevalece el aspecto individual sobre el estructural o colectivo. Por tanto, la explicación psicológico-evolucionista de la cultura es reduccionista e individualista y se convierte en adaptativa bajo la dirección de unos genes cuyos fenotipos son afortunados de cara a la supervivencia de aquellos que los portan. En conclusión, lo social y lo intersubjetivo brillan por su ausencia.

c) La naturalización de la cultura y epidemiología de las representaciones:

Metodológicamente, Dan Sperber propone el individualismo cognitivo para las ciencias de la mente, y desde allí va a explicar la conducta cultural de los seres humanos. La cultura se presenta como una instancia impersonal, común, independiente de los agentes en cuanto individuos, a los que tiene en cuenta sólo como constituyentes de un grupo con cierta

homogeneidad conductual y de elementos materiales y simbólicos, todos ellos culturales. La voluntad de Sperber es explicarla como fruto de rasgos de la cognición individual y de las representaciones mentales, sin que haya lugar para la intersubjetividad estructural o institucional. La cultura es microrreducible a eventos en las mentes de los individuos, y su estatuto de objetividad colectiva (el *espíritu objetivo* hegeliano) se verá en entredicho. La aproximación cognitiva de Sperber a la cultura supone la culminación del asalto individualista a aquello más holista y sistémico.

El marco teórico de Sperber está muy próximo al de la psicología evolucionista porque comparte la arquitectura modular y el trasfondo darwinista de la cognición, aunque es mucho más moderado en la profesión de fe *panadaptacionista* de la psicología evolucionista, compartiendo con ella, sin embargo, la visión de *modularidad masiva* de la mente humana:

Mi segundo objetivo es articular una concepción modular del pensamiento humano con la visión naturalista de la cultura humana que he desarrollado con el nombre de "epidemiología de las representaciones" (...). Estos objetivos están estrechamente vinculados: siempre se ha pensado que la diversidad cultural muestra la plasticidad de la mente humana, mientras que la modularidad parece refutarla. Quiero demostrar que, a diferencia de lo que sostienen tendencias anteriores, los organismos cuya mente esté dotada de una verdadera modularidad pueden engendrar culturas muy diversas (Sperber 2002, 72).

La naturalización sperberiana de la cultura la concibe como un conjunto de representaciones mentales que se han difundido a través de las mentes de los miembros de una población de modo semejante a cómo una enfermedad se extiende entre una población humana, de ahí la expresión *epidemiología de las representaciones*: *Mi objetivo es desbaratar el cuadro que ofrece el sentido común y postular que el desafío de articular la integración conceptual, la diversidad cultural y la modularidad debe ser planteado en el terreno de los estudios psicológicos y antropológicos, para los cuales será también una fuente de nuevas ideas (Sperber 2002, 73).*

La estrategia explicativa sperberiana imagina la mente primitiva formada por módulos altamente especializados en relación a dominios ligados a la percepción y a la categorización de esa información sensorial. La evolución hacia la mente humana moderna, que parece tener menor especificidad de dominio, se habría producido mediante la hipermodularización y una jerarquización modular posterior, de manera que los últimos módulos tendrían una naturaleza funcional de integración conceptual y de metacognición. El sentido de la evolución cognitiva y biológica, sostiene Sperber, es el de aumentar la sutileza del procesamiento, pero siempre dentro de la especificidad de dominio, no de su ampliación. La apariencia de desespecialización que alcanzaría la cognición de alto rango, conceptual, se lograría mediante el apilamiento de niveles de módulos ultraespecializados, incluso específicamente asociados al procesamiento de unos pocos conceptos (Sperber 2002, 80). Esta hipermodularización llega a suponer la existencia de micromódulos que tienen un único concepto como dominio. El resultado es una amplia red de módulos conceptuales entrelazados entre sí que culmina en un módulo integrador de los distintos inputs que recibe (Sperber 2002, 82).

El antropólogo cognitivo francés avisa que suponer con demasiada liberalidad que cualquier rasgo de un organismo es adaptativo, incluyendo el conocimiento, sin tener una confirmación empírica de la acción de la selección natural sobre ellos, es hacer un mal uso de la teoría evolucionista aplicada a la mente y la cognición (Sperber 2002, 87). Si los conocimientos culturales no se sostienen sobre la genética, quiere decir que los módulos que constituyen la arquitectura mental universal del ser humano deben estar provistos de mecanismos que les permitan hacerse cargo de dominios conceptuales nuevos y añadirlos al acervo de los que tienen una base evolutiva y que forman parte del funcionamiento de la cognición general del sujeto. Si existen módulos cuyo dominio es un solo concepto (o un conjunto restringido de conceptos), tales módulos deben ser capaces de procesar conceptos nuevos, cuyo origen sea cultural y no remitan a objetos o situaciones que vienen fijados por las consecuencias cognitivas de la selección natural. Esto quiere decir que el contenido conceptual de módulo no es intrínseco a su estructura, sino que su dominio es contingente. Sperber se pregunta cómo un módulo adquiere su dominio de actuación, si no es en virtud de ninguna propiedad intrínseca, estructural o interna, ya que los módulos conceptuales, a priori, podrían utilizarse sobre un conjunto arbitrario de dominios (Sperber 2002, 87-88).¹⁸⁸

La evolución cultural humana está sustentada por la capacidad de construir *representaciones públicas*, que se transmiten de unos individuos a otros. La dinámica cultural se conceptúa en términos de una *epidemiología de las representaciones*, el núcleo de la teoría naturalizada de la cultura. Con ella, Sperber intenta armonizar la estructura modular de la mente, heredada biológicamente, con las necesidades conceptuales e informacionales de la cultura, que sugerían una difícil articulación mutua. La conclusión de Sperber es que una mente de esta naturaleza modular y computacional está también en disposición de explicar la cultura. La noción fundamental de la aproximación naturalista a lo cultural es el de *representación mental*, que adquiere el estatus de una *representación pública*, susceptible de transmitirse de individuo a individuo, invadiendo una población hasta que se estabiliza como una representación colectiva homogénea, como un elemento cultural *compartido y objetivo* (Castro Nogueira 2008, 109-110).

Metodológicamente la propuesta sperberiana de la cultura se construye sobre hipótesis propias del individualismo cognitivo ontológico: la cultura es la extensión, la invasión, de las mentes individuales de una población por parte de un conjunto de representaciones idénticas

¹⁸⁸ En este contexto Sperber distingue entre el dominio *propio* de un módulo y su dominio *efectivo*; la introducción de esta distinción tiene como fin mantener la tesis de la especificidad de dominio de los módulos, aunque no se pueda afirmar cuál es el dominio particular hasta que no atendamos en qué entorno funciona y opera. El dominio propio de un módulo es el tipo de información para la cual está preparado y diseñado biológicamente; el dominio efectivo es la clase de información proveniente del entorno de un organismo que puede satisfacer las condiciones adecuadas para que el módulo la procese. Se sobreentiende que el dominio efectivo es mayor que el dominio propio, puesto que, de no ser así, el módulo no podría tratar con la nueva información cuya fuente es cultural y que depende de la relación entre el módulo biológicamente establecido y el contexto en el cual opera el organismo. Esta ampliación de la información procesable es muy importante para el desarrollo cultural humano y la capacidad humana para la cultura, lo cual nos diferencia de otros animales que también poseen algo semejante al aprendizaje cultural. Empero, el ser humano es muy especial respecto de otros animales que también aprenden, puesto que tienen la capacidad de construirse un entorno cultural que evoluciona mucho más rápido de lo que puede seguir la evolución natural de la especie. Por ello, muchos de los rasgos presentes en el ser humano son adaptaciones primitivas a entornos que ya no existen, ya sean entornos naturales o bien sean entornos sociales en que se desarrollaron largo tiempo los homínidos

(o muy semejantes) que se iniciaron como una representación mental individual y que, por los motivos que fuere, han conseguido ocupar la mente de muchos otros sujetos (porque se adapta bien a la estructura cognitiva modular de la mente humana). Su visión acerca de lo cultural se construye alrededor del concepto de *representación mental*, algo que los individuos guardan en su mente. A pesar de que la representación, para ser *contagiosa*, necesita alguna clase de manifestación material externa, objetiva, que permita el grado de intersubjetividad adecuado para que sea imitable por otros sujetos espectadores, la primacía la posee la intencionalidad individual, no el medio público o intersubjetivo (habrá que preguntarse cómo una supuesta representación sintáctica, según la ortodoxia de la concepción computacional de la mente, tiene propiedades semánticas e intencionales):

El modelo de una “epidemiología de las representaciones” preconizado por Sperber es un modelo individualista fundado en la idea de que una representación individual que resultó contagiosa y pudo ser retomada por una gran cantidad de individuos. El hecho social, por lo tanto, es la simple agregación de múltiples microfenómenos individuales (de cuya clave de comprensión la psicología es la única poseedora) (Lahire 2006, 247, n. 89).

La teoría de la cultura de Sperber es una exposición ortodoxa o canónica de la concepción cognitiva de la cultura, algo referente a cosas que ocurren dentro de los cerebros/mentes de los individuos. La metáfora de la epidemia como mecanismo de proliferación y extensión de los contenidos mentales individuales introduce el aspecto *público*, colectivo (intentando que el holismo o el sistemismo se mantengan en el grado mínimo indispensable). Estamos, por tanto, ante un intento de *microrreducción* de los macrofenómenos culturales.

El uso de la metáfora epidemiológica, no obstante, opaca algo de enorme relevancia para explicar la naturaleza de la cultura: la extensión de las representaciones culturales requiere de precondiciones intersubjetivas que no pueden ser microrreducibles; a saber, un medio público simbólico en el cual manifestar la representación y hacer posible la comunicación entre sujetos. Incluso en el supuesto de imitación conductual, que puede realizarse sin más herramientas que determinadas capacidades mentales de los individuos, hay que presumir mecanismos de interpretación recíprocos entre el sujeto que ejecuta la conducta y aquel que quiere imitarla (además de que el aprendizaje cultural y la imitación en humanos implican una vida social compartida entre imitado e imitador). La metáfora sobrepuja el aspecto individualista y oculta el factor intersubjetivo.

En este sentido, la *epidemiología de las representaciones* sperberiana explica la vigencia de determinadas representaciones culturales (y sus manifestaciones materiales o prácticas externas) como dependientes de propiedades de *adherencia* y *estabilización* relativas a la arquitectura modular de la mente que las acoge. No hay ningún intento de extender, y enriquecer, esta interpretación introduciendo aspectos que se circunscriban a las instituciones sociales o los marcos normativos que pueden favorecer que determinadas prácticas culturales se difundan y permanezcan o que terminen por disolverse al no encajar bien con otras prácticas y creencias culturales. Toda la mayor o menor frondosidad institucional de las sociedades es liquidada, como factor explicativo de la dinámica cultural, en nombre de concepciones microcognitivas y módulos mentales. En este sentido, el bosque es *sólo* el conjunto de los árboles, no un ecosistema.

La empresa teórica de Sperber, tampoco puede deshacerse de lo institucional como instancia explicativa, difícil de microrreducirse de modo cognitivo-individualista, análogamente a lo que concluíamos con el individualismo metodológico en las ciencias sociales.

2.2.2.4. ¿Es verosímil el individualismo cognitivo?

El *individualismo cognitivo* se sostiene sobre la combinación de internismo, computacionalismo e innatismo que ha articulado la ciencia cognitiva actual, permeando ontológica y metodológicamente sus derivadas teóricas. Para desmontar esa encarnación mentalista del atomismo, hay que mostrar que las dudas que se suscitan sobre si la mente puede comprenderse estudiando sólo sus estados internos, esencialmente computacionales y controlados por unos módulos innatos codificados en nuestros genes, están refrendadas o no por los hechos. A continuación, confrontaremos ese individualismo con otras alternativas cognitivas no atomistas, que no asumen sus tres principios definitorios.

a) Más allá de la modularidad según Karmiloff-Smith:

La posición teórica del desarrollo cognitivo defendida por Karmiloff-Smith sostiene tesis opuestas a las modulares de Fodor: i) No hay una predeterminación en detalle de los módulos fodorianos; ii) Deflación de la dicotomía entre *procesamiento central* y *procesamiento modular* o *dominio-específico*; iii) Existen procesos de *modularización* no innatos, fruto del aprendizaje o la experiencia (Karmiloff-Smith 1992).

Mi hipótesis es que, si la mente humana termina poseyendo una estructura modular, entonces es que, incluso en el caso del lenguaje, la mente se modulariza a medida que avanza el desarrollo. Mi postura tiene en cuenta la plasticidad del desarrollo temprano del cerebro (...). Lo que yo defiendo (...) es la existencia de predisposiciones especificadas innatamente que son más epigenéticas de lo que admite el innatismo de Fodor. El punto de vista que adopto a lo largo de este libro es que la naturaleza especifica sesgos o predisposiciones iniciales que canalizan la atención del organismo hacia los datos pertinentes del ambiente, los cuales, a su vez, influyen sobre el desarrollo posterior del cerebro (Karmiloff-Smith 1992, 21-22).

La autora considera que el desarrollo cognitivo equivale a un proceso no innatista de modularización gradual de la mente, en el cual el factor puramente genético es mucho menos relevante que en el enfoque fodoriano y el psicológico-evolucionista. Para Karmiloff-Smith decantarse por el modularismo o por la gradualidad dependerá de la coherencia entre los datos empíricos y las hipótesis teóricas (Karmiloff-Smith 1992, 22). La toma de posición de Fodor a favor de la estructura modular innata concierne a su apuesta por una arquitectura del procesamiento cognitivo serial, en vez de conexionista, como en el caso de Karmiloff-Smith. El resultado es una mente mucho más rígida, menos flexible e, incluso, más lenta en el procesado de la información.¹⁸⁹

¹⁸⁹ El *conexionismo* es una perspectiva funcionalista en la arquitectura de lo mental que se opone al procesamiento serial de la información que se defiende en el cognitivismo clásico. En principio, el procesamiento se produciría en paralelo según una organización en red o malla *neuronal* (puesto que pretende ser más verosímil desde el punto de vista físico). Este tipo de proceder es menos rígido que el serial y más rápido. Puede simular el aprendizaje del sistema cognitivo y tiene mayores posibilidades de integrarse en una visión externista de la mente, puesto que representa una arquitectura mental más plástica y flexible, más de acuerdo con lo que sucedería en una mente abierta a amplios influjos externos (aunque puede también mantenerse en el más estricto internismo). Ver Pineda (2012) y Corbí Prades (2007).

El camino que Karmiloff-Smith ensaya es una vía intermedia entre la concepción de una mente de propósito general como la conjeturada por Piaget y una altamente modular como la de Fodor. Karmiloff-Smith substituye lo modular innato por la existencia de unos sesgos atencionales de dominio específico que son la semilla de los módulos que se van a desarrollar, según el esquema de la *redescripción representacional* (RR), durante el proceso evolutivo y cognitivo que sigue la mente (Karmiloff-Smith 1992, 35 y ss).

Hay una interacción entre causas ambientales y restricciones innatas en el desarrollo de las capacidades mentales, aunque Karmiloff-Smith pone el acento en la plasticidad mental para que sea posible la modularización que defiende como producto del desarrollo psicológico. Pero, un fodoriano siempre puede inquirir acerca de cómo se produce la universalidad de los módulos si éstos no son innatos. Una posible respuesta desde la perspectiva interactiva de Karmiloff-Smith es que ello es consecuencia de las restricciones innatas y de la semejanza en el medio de crianza de cualquier niño humano, lo cual da lugar a trayectorias semejantes para cualquier miembro de la especie prototípico.¹⁹⁰

La arquitectura de procesamiento cognitivo conjeturada por Karmiloff-Smith, el *conexionismo*, es más prometedora que la arquitectura cognitiva de la computación clásica serial. Está abierta a la influencia del medio externo frente al internismo excesivo de la mente sintáctico-computacional del cognitivismo fodoriano. También es más flexible y plástica, lo cual se atiene mejor a las características de la mente-cerebro humana real. Pero, Karmiloff-Smith enfatiza en exceso que el proceso del desarrollo psicológico se puede hacer internamente, sin que el medio intervenga, según el modelo RR.

Teniendo en cuenta que la crianza de los niños humanos se produce en una comunidad de adultos, cognitivamente más maduros, quizá debamos admitir que la sociedad humana tiene

¹⁹⁰ La autora considera que el modelo de arquitectura mental adecuado para la *redescripción representacional* es el conexionismo o el procesamiento distribuido en paralelo (PDP). A una red conexionista pueden implementarse ciertos sesgos iniciales que simulan las tendencias innatas favorables a una determinada información. Las *redes conexionistas* están formadas por capas de nodos, normalmente tres niveles -entrada, procesamiento y salida-, que están conectados entre sí, otorgando un determinado valor ponderado a la señal que entra y que sale de ellos. El cambio en la ponderación intenta reproducir el proceso de aprendizaje humano, aunque los valores iniciales sean aleatorios. En un principio, no tiene por qué existir un orden, una organización predeterminada, sino que el funcionamiento iterado de la red es capaz de alcanzar el orden emergente (lo cual es análogo a la clase de *maestría* que un sujeto adquiere representando y volviendo a representar en otro formato la información inicial que posee). Karmiloff-Smith sugiere que existen puntos de contacto entre su modelo RR y el paradigma conexionista, lo que lo convierte en el sustento mental necesario de los procesos del modelo RR. Los puntos de complementariedad y contacto entre ambos son los siguientes: (i) el conexionismo es compatible tanto con el antiinnatismo como con la existencia de ciertos sesgos iniciales (nuestra autora admite que hay una cierta disposición innata tenue en la mente del recién nacido); (ii) el conexionismo permite también aprendizajes de dominio específico, aunque también de dominio general (las redes reproducen igualmente el proceso de *modulación* teorizado por Karmiloff-Smith); (iii) la maestría conductual puede asociarse a la estabilización lograda por la red una vez se ha terminado el proceso de *aprendizaje*. Estas características permitirían identificar el marco conexionista con el modelo de procesamiento y desarrollo cognitivos de Karmiloff-Smith, lo cual, sin descartar lo innato, lo alejan de la predeterminación y el encapsulamiento rígido de los módulos propuestos por Fodor. Se separa igualmente de las hipótesis modulares estrictas, por cuanto el sujeto adquiere también un saber explícito de cómo hace implícitamente un procesamiento, una teoría sobre la competencia cognitiva en cada dominio (el modularismo nos niega el saber cómo hacemos algo, ya que el módulo no es autorreflexivo). Así, el dominio general sí tiene acceso a la labor que hacen los dominios específicos, contra de las tesis de los seguidores de Fodor (Karmiloff-Smith 1992, págs. 204 y ss).

mucho que decir acerca de los logros cognitivos de los individuos, sin negar la existencia de disposiciones y mecanismos de raíz innata.

El modelo RR y el conexionismo son una hipótesis del funcionamiento de una mente más flexible, donde lo interno y lo externo interactúan más cómodamente. Aunque parezca obvio que la información debe hallarse en la mente para ser representada y vuelta a representar, no debería entenderse como que estos mecanismos no pueden ser desencadenados y propiamente controlados (o recíprocamente controlados) desde el entorno social, que también impone ritmos sobre la maduración cognitiva de los sujetos. Pero en el modelo RR de Karmiloff-Smith todavía no está suficientemente definido, aunque sí en el de Michael Tomasello (Tomasello 2007), que lo retoma y lo inscribe en un ambiente cultural.

b) Lo innato desde la perspectiva biológico-desarrollista:

El modularismo fodoriano, la psicología evolucionista, la epidemiología de las representaciones e, incluso, el modelo no modular de la mente de Karmiloff-Smith son innatistas, en mayor o menor intensidad. Pero, ¿qué significa innato? No existe un significado científico unívoco para el vocablo. En las ciencias de la vida, en el enfoque *evo-devo*,¹⁹¹ no hay lugar para diferenciar entre los rasgos hipotéticamente innatos y aquellos desarrollados posteriormente en el proceso ontogénico del organismo. Los rasgos fenotípicos de un ser viviente son el producto de un encadenamiento de causas genéticas, epigenéticas, ambientales, derivadas del aprendizaje y la experiencia, etc., entre la que es imposible hallar una que gobierne en exclusiva o prioritariamente los procesos del desarrollo biológico.

Nos obstante, encontramos dos escollos fundamentales en el *innatismo* para el dominio de las ciencias de la vida. En primer lugar, no hay un uso general y estándar del concepto, para cada uno de los sentidos que se le otorgan existen contraejemplos biológicos que lo ponen en solfa. En segundo lugar, el significado que se tiende a usar mayoritariamente en biología, “lo que viene especificado en los genes” (ubicuo en el terreno de la concepción modular de la mente), no congenia con el marco teórico de la biología de los sistemas de desarrollo, que es la perspectiva dominante en el evolucionismo y en otros ámbitos científicos que estudian la materia viva. Por ello, no queda espacio para que *innato* goce de inteligibilidad conceptual ni tampoco de verosimilitud empírica.

En el aspecto conceptual de *innatismo*, según los significados que se ofrecen en la literatura científica biológica, etológica o cognitiva, no es posible configurar un conjunto de sentidos que mantenga cierta homogeneidad, un aire de familia, entre las diversas acepciones proporcionadas (Lorenzo y Longa 2018, 15).¹⁹² No obstante, las apelaciones a rasgos innatos

¹⁹¹ Se corresponde con la denominación inglesa *evolutionary developmental biology*.

¹⁹² Lorenzo y Longa (2018) inventaría los siguientes significados de *innato* en un listado no exhaustivo: (i) como *presente al nacer*; (ii) como *no adquirido*; (iii) como *no aprendido*; (iv) como *producido por causas internas al organismo*; (v) como *no manipulable por el entorno*; (vi) como *típico de la especie*; (vii) como *determinado genéticamente*; (viii) como *seleccionado naturalmente*; (ix) como *heredabilidad amplia*; (x) como *no maleable*; (xi) como *expresado regularmente en un estadio del desarrollo*. Frente a todos estos sentidos, Lorenzo y Longa se dedican a mostrar contraejemplos, es decir, muestran rasgos o fenómenos biológicos que cumplen con la definición pero que no admitiríamos como innatos en sentido más restringido (Lorenzo y Longa 2018, cap. I).

que hemos visto en las diversas manifestaciones del individualismo cognitivo tienden a concentrarse en el campo de la genética.

Heredado de la literatura etológica acerca de *lo instintivo* del marco de la ciencia de la conducta animal desarrollada por Konrad Lorenz, *lo innato* suele conceptuarse como *aquello presente en los genes o determinado* en ese mismo sentido. Esta noción es la que se encuentra tras el innatismo del lenguaje chomskiano y el de la modularidad mental fodoriana, que se transmite a la psicología evolucionista y la epidemiología de las representaciones sperberiana, como herederas. Por consiguiente, es el núcleo conceptual del cognitivismo innatista y, por ello, es el que debe ser elegido para confrontarlo con los supuestos teóricos que impregnan la biología contemporánea. Esta visión es intensamente *gencéntrica* y contrapuesta a la vía *evolutivo-desarrollista* de las ciencias de la vida, que no considera a los genes como el único factor ni el primordial para la constitución de los fenotipos de los organismos.¹⁹³

Las teorías del desarrollo dejan espacio para que factores externos, ambientales, conductuales, sociales o culturales intervengan en la configuración de los organismos, en pie de igualdad con factores reputables como internos, entre ellos, la genética. En este sentido, es afín con las tesis que estudiaremos posteriormente, partidarias de una visión evolutiva de la mente que se constituye en contacto con instancias causales provenientes de fuentes externas al organismo.

La noción relevante, que forma parte de la ortodoxia biológica actual acerca de los rasgos *no adquiridos*, es la de información genética como causa de las características innatas del organismo. El programa genético de un ser vivo consiste en el contenido informacional molecular que se guarda en el ADN y que juega un papel irremplazable para su desarrollo, como si se tratase de su *plan director* o su *plan maestro*.¹⁹⁴ Este tipo de opiniones muy extendidas en las ciencias de la vida son contra las que se baten los desarrollistas, porque instancian el modelo de gencéntrico del desarrollo ontogenético de los organismos que intentan rebatir.

La *teoría de los sistemas de desarrollo* (TSD) permitiría superar las obsoletas dicotomías entre naturaleza y educación, instinto y aprendizaje, genes y experiencia, innato y adquirido, etc., al ofrecer una explicación unificada de cómo se produce el desarrollo teniendo en cuenta todos los factores que cooperan en él. Los distintos elementos coadyuvantes al desarrollo

¹⁹³ Si la vía desarrollista destrona al innatismo que está detrás de los módulos fodorianos, la mayor parte de las teorías cognitivas que asumen su definición de lo innato, correrán la misma suerte.

¹⁹⁴ Lorenz, citado en Lorenzo y Longa (2018), págs. 148-149: *Lo que rige la ontogenia, tanto en el desarrollo físico como en el de la conducta, es obviamente un esbozo hereditario contenido en el genoma, y no las circunstancias del medio indispensables para su realización. No son los ladrillos y el cemento los que rigen la construcción de una catedral, sino el plano que fue concebido por un arquitecto y que, por supuesto, depende también, para su realización, de la sólida causalidad de los ladrillos y el cemento.* La idea de que en los genes se codifica un plan maestro para el organismo maduro se articula mediante las siguientes asunciones no probadas: (i) los genes gozan de primacía causal; (ii) contienen codificados los planes maestros de los organismos; (iii) los programas genéticos son autosuficientes y autocontenidos; (iv) el programa genético es la única instancia que posee información sobre el desarrollo del organismo; (v) los genes codifican rasgos fenotípicos; (vi) el genotipo y el fenotipo se vinculan mediante una función simple; y (vii) si algo no está presente en el entorno del organismo, está en sus genes. Estas siete tesis serán sometidas a escrutinio para comprobar su solvencia.

juegan en pie de igualdad, es decir, todos son igualmente responsables del resultado. Esta tesis fundamental se denomina de *paridad*, puesto que no hay ninguno que sea *primus inter pares*.

Enunciada por Griffiths y Knight (Lorenzo y Longa 2018, 12), sostiene que los genes y otras causas materiales involucradas son equipotentes en su acción sobre el desarrollo del organismo. Consiguientemente, ya no cabe comprender este proceso como el efecto más o menos combinado de los genes y el entorno, puesto que ambas instancias solo son dos entre muchas que dejan su marca en el individuo. Técnicamente, el desarrollo es el efecto de una interacción compleja. El sistema global encajado y combinado es lo que determina el desarrollo, no un factor entre otros o por encima de los demás.

No podemos otorgar la primacía a los genes y tomar el vasto conjunto de los elementos restantes que también participan como meras comparsas de aquellos. La TSD permite saltarse las dicotomías tradicionales, tan centrales para la visión hegemónica geneticista (Lorenzo y Longa 2018, 163-164).¹⁹⁵

No hay resorte mental o estructura cerebral que se deba exclusivamente a factores genéticos, como suponen mayoritariamente los enfoques modularistas y evolucionistas. Sin el entorno desplegándose en diversas instancias físicas, sociales o culturales, tampoco la mente y el cerebro serían como se nos presentan fisiológica y funcionalmente. Es la interacción dentro de cada nivel y entre ellos la que termina por desarrollar el tipo de mente y de cerebro que tienen la mayor parte de los seres humanos arquetípicos. La clave de la naturaleza de la mente y del

¹⁹⁵ Los rasgos principales del enfoque de las TSD son: (i) la determinación conjunta de un rasgo por múltiples causas; (ii) dispersión causal y control distributivo; (iii) rechazo a cualquier reminiscencia de preformismo (como la idea de que los *planos* del organismo están codificados en los genes); (iv) interaccionismo causal complejo o concepción epigenética robusta; (v) desarrollo (y evolución) como construcción y reconstrucción; (vi) herencia múltiple y extendida. Los genes no tienen una relación causal directa y unidireccional con respecto del comportamiento del organismo, ¿mediante qué mecanismo se produce su acción indirecta o mediada? Evidentemente, ello dependerá del fenómeno estudiado, según el cual hay que establecer determinadas hipótesis de interacción entre estratos de organización biológica. Aunque, esta falta de causalidad directa se extiende también a cualquier otro rasgo fenotípico, ya sea fisiológico o cognitivo, no solo comportamental. En general, esta causación se representa mediante una cadena compleja de eventos sucesivos que se denomina *eventos en cascada* y que, analógicamente, se puede comparar con el juego de poner piezas de dominó unas muy cerca de las otras, y que el golpecito que damos a la primera termina por abatir al resto. Esta cadena, además, hay que interpretarla como una sucesión de etapas en que la precedente da el paso a la posterior y se erige en su causa inmediata; es decir: A causa B, B causa C, C causa D, etc. A solo puede incidir en D, por ejemplo, si sigue todo el encadenamiento de etapas, sin que se puede decir que A sea directamente la causa de D.

$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow F \rightarrow G \rightarrow \dots \rightarrow Z$

Añadiendo mayor complejidad causal que la idea señera de causación del enfoque gencéntrico para el que la cadena de eventos sería:

$A(\text{genes}) \rightarrow B_i$,

En la cual la 'i' representa cualquier instancia no genética (sin menoscabo de que las distintas causas B pudieran interactuar entre sí de forma compleja). Cuando se sugiere que un rasgo se encuentra codificado en los genes, se hace ignorando todos los pasos intermedios del mecanismo en cascada. El esquema de los eventos que se desencadenan hay que leerlo de la forma siguiente: A es una condición necesaria, pero no suficiente para producir Z (si el abatimiento de fichas se parase antes de llegar a Z, esta última no se produciría). En este sentido, el desarrollismo considera completamente irrenunciable prestar atención no solo al inicio o al final de la cadena de causas, sino a cualquier paso intermedio, puesto que sin él no se daría el postrer fenómeno, la emergencia del rasgo fenotípico. Cabe decir que, por lo general (aunque no siempre), los genes inician el desencadenamiento, pero no controlan su desarrollo posterior, al intervenir sólo en cada etapa mediados por otros factores de otros niveles de organización biológica del organismo. Por eso mismo, los desarrollistas consideran una entelequia el efecto directo de los genes en los rasgos que presuponen los modelos gencéntricos (Lorenzo y Longa 2018, 182-183).

cerebro se encuentra en el entretrejimiento causal que se urde en el desarrollo de ambos, por otra parte, inacabado (un *work in progress*, como defiende el antiteleologismo de las tesis desarrollistas descritas).¹⁹⁶

c) *La autonomía de la cultura: la coevolución biocultural y la herencia dual*:¹⁹⁷

El enfoque modular de Sperber y la psicología evolucionista trata a la cultura como una instancia sin poder de intervención causal en la constitución de la mente y la conducta de los agentes. En el primer caso, como una mera invasión de representaciones compartidas, gracias a su poder de anidar en los módulos que forman nuestra mente. En el segundo, la cultura deviene, por un lado, en una continuación de la biología por otros medios, aunque siempre subordinada o, por otro, el factor explicativo de la diversidad cognitivo-conductual superficial que dota de color la universalidad de las estructuras de la mente (McKinnon 2012, 137).¹⁹⁸ En ninguna de estas opciones la cultura se erige en un elemento explicativo autónomo, dotado de sus propias reglas de funcionamiento independiente. La continuidad entre biología y cultura es innegable, aunque suponer que la segunda goza de capacidad de acción autónoma no supone desbordar ni destruir el marco evolucionista darwiniano.

A continuación, expondremos algunos de estos enfoques darwinistas sobre la cultura, las teorías de la coevolución genético-cultural, en que esta no se ve reducida a epifenómeno biológico, pero sin violentar la ortodoxia evolucionista. En consecuencia, pierde verosimilitud el individualismo cognitivo solapado en la hipótesis modular y se observa que psicologías de dominio general son compatibles con las teorías de la evolución (muchos de los autores que citaremos no comparten que la mente sea modular, aunque le quepa modularizarse durante el desarrollo cognitivo en algunos dominios).

La cuestión es de qué modo se puede pensar en dispositivos culturales con cierto nivel de autonomía en un marco que es ontológicamente individualista, por ser computacional e innatista. El obstáculo no nacería del evolucionismo o el naturalismo de fondo, sino de la visión

¹⁹⁶ La coacción del contexto sociocultural y los recursos internos del organismo para la constitución de la mente, por utilizar un término del psicólogo desarrollista Gottlieb, se confronta directamente con el paradigma que señala que todo está en los genes (alzaprime la hegemonía de los factores internos, de índole innata, radicalizando el individualismo cognitivo). Si el marco desarrollista tolera la interacción de múltiples recursos, entre ellos la sociedad y la cultura, es mucho más fácil conectarlo con los puntos de vista que defenderemos a continuación. La TSD no interpone obstáculos de principio que la alejen de las visiones multifactoriales e interactivas de la psicología cultural de autores como Vygotski y Tomasello (los representantes fundamentales del enfoque cognitivo-social y cultural conjuntamente con Bruner), por lo que se erige como un marco conceptual biológico más prometedor que el favorecido por el innatismo genético. La mente, en todo su nivel de complejidad, no está sólo en el cerebro, como emanación del chisporroteo neuronal o de la actividad de las sustancias neuroquímicas, guiada funcionalmente por la información atesorada y codificada en los genes, sino que pertenece al espacio de interacción entre niveles biológicos distintos, dependientes de los recursos internos del organismo, también de aquellos que se hallan más allá del cráneo, fuera del cerebro, entre ellos la cultura. Cabría la posibilidad de que el paradigma desarrollista sirviese, indirectamente, también para rechazar muchos supuestos neurocéntricos en la explicación causal de la conducta y la cognición y para que dejásemos de atribuir las propiedades del sistema completo cerebro-cuerpo-entorno a solo su primer componente (*neurocentrismo*), como si se tratase de una instancia autosuficiente.

¹⁹⁷ La noción de herencia dual significa que los seres humanos modernos reciben *instrucciones* para comportarse como lo hacen por vía genética y cultural. Sin embargo, en el enfoque de Richerson y Boyd ambas están entrelazadas y su influjo es, en gran medida, difícil de distinguir y desagregar.

¹⁹⁸ La autora encuentra una incongruencia entre la hipermodularidad de la mente y la vida cultural, que precisaría una mente de propósito general, no modular y, en general, no especializada.

de la mente completamente alérgica a cualquier moldeamiento, por mínimo que sea, de la mente o la conducta por medios culturales. El mecanicismo de la cognición clásica, aliada con el innatismo gencéntrico, no permite concebir un ser humano capaz de crear y habitar en un espacio social ni desarrollarse culturalmente. El resultado es una concepción de la cultura reducible a la cognición interna de la mente individual, a los presuntos algoritmos darwinistas forjados mediante la selección natural. Lo cultural, cuando aparece en una explicación cognitivista, como nos recordaba Susan McKinnon, funciona como una hipótesis *ad hoc*, que sirve al relato psicológico-evolucionista (también al epidemiológico-representacional) para sortear la falta de universalidad de muchas de sus predicciones. Al individualismo cognitivo (o a su versión evolucionista, *el individualismo genético*) le sucede lo que a su homólogo el individualismo metodológico con la sociedad; no podría reconstruir los mecanismos generativos de una instancia intersubjetiva e impersonal como la cultura. Y el problema radica en la noción de mente.

El biologismo supone una reducción de todos los comportamientos culturales a conductas biológicas innatas, mientras que el culturalismo implica un antirreduccionismo radical que hace que la cultura flote como una entidad completamente desconectada de nuestra naturaleza biológica. Ambas son explicativamente insatisfactorias. Una concepción evolucionista adecuada no tiene por qué ser hostil a dotar a la cultura de un margen amplio de autonomía en relación a comportamientos más básicos, atribuibles a mecanismos biológicos (por compartirse con animales menos culturales que nosotros). La cultura es nuestro comportamiento biológico y ha emergido en nuestra especie por procesos explicables en el marco darwinista ortodoxo.

Las teorías de los orígenes darwinianos de la cultura hacen propio ese rasgo no reductivo y tienen en común una serie de hipótesis semejantes de partida: i) La cultura consiste en un complejo de conductas compartidas entre los miembros de un grupo humano que se difunden y persisten en el tiempo mediante la transmisión social de la información (por vías no genéticas). Tal plexo comportamental no es estático, invariable, sino que se añaden innovaciones sucesivas con mejoras graduales en estas prácticas colectivas. ii) El éxito evolutivo de nuestra especie se cimenta sobre el incesante cambio e innovación de este acervo cultural (Laland 2018, 14). iii) Existe una continuidad entre lo biológico y lo cultural, de modo que no es admisible la dicotomía entre ambas. iv) Aunque en el reino animal hay más cultura que la humana, esta es cualitativamente distinta (por su importancia en nuestra especie, por su desarrollo, por su conversión en la estrategia principal de nuestra adaptación, etc.). v) Pese a que la cultura tenga una raíz biológica, existen diferencias entre ambas formas de herencia. La cultural es una vía de transmisión de información hereditaria menos rígida y más flexible que la genética, pero juega un rol adaptativo análogo. Las bases cognitivas y psicobiológicas están controladas por instancias internas al organismo que han sido naturalmente seleccionadas, pero la *lógica* mediante la que las creencias y los patrones culturales se desarrollan no es *adaptativa* por sí misma y goza de un nivel relevante de independencia. vi) La cultura eclosionó y se convirtió en adaptativa para el ser humano porque nuestra manera de vivir es intensamente social y cualquier elemento conductual que la refuerce se ve favorecido por la evolución. vii) La dinámica de la cultura y sus cambios presuponen la existencia de una mente de propósito general, cuya cognición es mucho más adaptable que una modular.

La cultura sería una consecuencia de la evolución biológica del ser humano intensamente favorecida por nuestra naturaleza ultrasocial, que se ve reforzada por el comportamiento cultural. De otro lado, la cultura humana consiste en un conocimiento acumulativo que se transmite de generación en generación dentro del grupo social y su principal efecto adaptativo concierne a que es un modo de aprendizaje social que supera los problemas del aprendizaje individual por ensayo y error (demasiado lento y peligroso) y el aprendizaje social por exposición (demasiado inespecífico y poco enfocado para que el aprendiz reconozca aquello que es relevante para el éxito de la práctica y lo separe de lo accesorio) (Castro Nogueira 2008, 141-142).

Los investigadores de la coevolución (Laland, Boyd y Richerson, Castro Nogueira y Toro) inciden en que la fuerza dominante en la evolución actual del ser humano, como mínimo en los postreros 50.000 años (puede que antes, incluso), es el impulso cultural, mientras que se han relajado los cambios genéticos que no dependan, a su turno, de una causa ejercida por la presión de la cultura (*efecto Baldwin*). Esto es así, en gran medida, porque la cultura ha remodelado el nicho ecológico en que se desenvuelve el ser humano, de manera que cada individuo se ve constreñido a adaptarse a los requerimientos del entorno culturizado y no a un medio ambiente ancestral (frente a lo que sostenían los psicólogos evolucionistas y los epidemiólogos de las representaciones) (Castro Nogueira 2008, 128-129, 133 y 180; Laland 2018, 19). Entre lo cultural y lo biológico se establece un sistema de retroalimentación causal que se adecúa mejor a la multidireccionalidad de la biología de los sistemas de desarrollo (Castro Nogueira 2008, 151; Laland 2018, 18).

Frente a la psicología evolucionista y similares, la cultura, a pesar de tener una causa biológica, acaba adquiriendo autonomía que se manifiesta en dos rasgos fundamentales: i) se produjeron cambios genéticos y fisiológicos que obedecieron a presiones de naturaleza cultural y comanda la evolución humana actual; ii) la cultura es adaptativa, no lo es cualquiera de sus contenidos particulares. Para Boyd y Richerson (Castro Nogueira 2008) la cultura no es lo mismo que la cultura *evocada* de la psicología evolucionista, puesto que la variedad cultural no es el mero resultado de la interacción entre una misma arquitectura mental evolucionada y un contexto que puede variar de sociedad en sociedad. Sin embargo, cuando un individuo se encuentra ante el dilema acerca de qué práctica debe imitar, de qué individuo de su entorno debe aprender, vienen en su auxilio una serie de sesgos innatos que nos orientan, seleccionados por su valor adaptativo. Algunos tienen aspectos susceptibles de verse modificados culturalmente, otros son más rígidos ((Castro Nogueira 2008, pág. 141 y ss).

De otro lado, la teoría de la evolución cultural de los Castro Nogueira y Toro (Castro Nogueira 2008) postula un aprendizaje dirigido por un mecanismo conductual denominado *assessor*, que hace que sea más relevante quién lleva a cabo la conducta (o quién la enseña), que no la conducta en particular (o la creencia asociada). Esto tiene como consecuencia la proliferación de la diversidad cultural, sin que estos contenidos particulares deban hacer el comportamiento adaptativo. Así termina generándose un sistema autónomo e independiente del valor de adaptación biológica que proporciona aquello que se transmite, sensible a la contingencia y al contexto de los fenómenos (Castro Nogueira 2008, 183-184).

Kevin Laland sigue por una senda parecida, puesto que la cultura, lo que él denomina *el impulso cultural*, es lo que nos ha conducido hasta la mente moderna que caracteriza al *homo sapiens*. El gran tamaño de nuestro cerebro se ha visto promovido por nuestra forma de vida social y cultural y, por tanto, el proceso es el inverso del que señalan los psicólogos evolucionistas: no es el cerebro grande el que termina por dar a luz a la cultura humana.

Según esta hipótesis, las especies que destacan en la enseñanza y en la innovación deberían desarrollar un cerebro cada vez más voluminoso. Un bucle de retroalimentación entre el comportamiento social y la genética [coevolución gen-cultura] haría que la capacidad para copiar con precisión el comportamiento de terceros favoreciese la aparición de facultades cognitivas cada vez más complejas y de un cerebro cada vez mayor. A su vez, ello fomentaría la selección de comportamientos sociales más avanzados, mejoras tecnológicas e incluso una dieta más rica, lo que volvería a impulsar un cerebro de gran tamaño y haría la enseñanza y la innovación aún más eficientes. Los humanos habríamos dominado este círculo virtuoso mucho más que ninguna otra especie (Laland 2018, 17).

También para Laland hay una causalidad cultural autónoma, capaz de actuar sobre la biología y modificar nuestra estructura corporal a medida que la cultura ha ido asumiendo las riendas de la evolución de la especie.

La ortodoxia ultradarwinista de la psicología evolucionista y de la epidemiología de las representaciones conlleva una consecuencia paradójica: los procesos cognitivos que guían y causan la mayor parte del comportamiento de los individuos son de naturaleza innata, no adquirida. La capacidad de aprender información útil para desarrollar comportamientos no instintivos se vuelve marginal frente a los contenidos innatos. Por consiguiente, la capacidad de comprender el mundo y la realidad que lo circunda queda reducida al mínimo indispensable para completar una visión que, en gran medida, viene preconstituida. Lo adquirido, asociado al aprendizaje cultural, existe más bien para entorpecer el mejor modo de actuar, aquel articulado por nuestros módulos, de manera que se hace incomprensible el porqué de la aparición de la cultura, ni cuál es su función.

En contraposición, los autores evolucionistas que reseñamos entienden que el modo particular de aprender a partir de la información guardada en los sistemas culturales es intensamente adaptativo. La evolución cultural y el éxito evolutivo de los seres humanos actuales se fundan sobre estos dispositivos psicobiológicos que favorecen que adquiramos saber y habilidades prioritariamente de nuestros semejantes, tanto por imitación como por instrucción expresa de nuestros mayores (lo cual es una rareza extraordinaria incluso en nuestro linaje).

El aprendizaje humano prototípico es una manifestación particular del aprendizaje social. A diferencia de otras especies que también aprenden a partir de la conducta de sus congéneres, nuestro modo específico de hacerlo consiste en auxiliarnos del conocimiento acumulado por nuestro grupo cultural de referencia, por lo que no tenemos la necesidad de descubrirlo todo de nuevo con cada individuo que nace. Boyd y Richerson sostienen que el aprendizaje imitativo requiere tener ejemplos próximos para emular fielmente,¹⁹⁹ lo que hace necesario desarrollar

¹⁹⁹ La facultad imitativa humana se constituye sobre los rasgos cognitivos siguientes: (i) fidelidad de copia extraordinaria; (ii) la imitación, ontogénicamente, se desarrolla muy pronto de los seres humanos y se mantiene a lo largo de la vida del individuo; (iii) la imitación pone en juego estrategias y mecanismos tanto conscientes como

la capacidad para escoger a los sujetos con conductas ventajosas y adaptativas. La *verdadera imitación* precisa de mecanismos psicocognitivos que faciliten que la copia de la práctica observada o que su reproducción, a partir de un adiestramiento explícito, sea lo más fidedigna posible, que sólo parecen estar al alcance del ser humano. Michael Tomasello habla de la necesaria posesión de un dispositivo cognitivo innato que nos permite simular dentro de nuestra propia mente las intenciones y los estados mentales hipotéticos de los demás (una *teoría de la mente*) (Castro Nogueira 2008, 138). Sólo mediante un mecanismo así, se puede sostener la imitación fiel que nos hace seres tan capacitados para el aprendizaje.

Aunque la mente es un artefacto natural de *propósito general* más que modular, tesis a la que se adhieren los autores que analizamos, Boyd y Richerson advierten que debe ir equipada de un conjunto de *sesgos innatos* que nos dirijan a reproducir el comportamiento de aquellos que emiten señales de relevancia social. Esta tendencia se materializa en seguir lo que la mayor parte de la gente hace o el que aparente tener mayor prestigio social (algún tipo de *autoridad*). Los Castro Nogueira y Toro, a su vez, se inclinan por un mecanismo cognitivo y psicoemocional más complejo puesto que debe anudar piezas de distinta naturaleza: capacidad para enjuiciar la propia conducta y la de los demás en términos de categorías dicotómicas *bueno/malo*; una predisposición a seguir el comportamiento visto en nuestros mayores o que nos han enseñado, a dejarnos guiar por influjo parental (según el razonamiento que ellos denominan *modus suadens*: “*p es bueno* porque me han enseñado que *p es bueno*”) (Castro Nogueira 2008, 186). El *mecanismo assessor*, la tendencia a enseñar explícitamente a la descendencia determinados comportamientos, en conjunción con los patrones de valor que permiten que categoricen su conducta y la interioricen del modo más fiel posible, sostiene este aprendizaje tutelado (Castro Nogueira 2008, 155-186):

En este capítulo defendemos la hipótesis de que la evolución de la cultura en nuestra especie ha estado determinada por la aparición en nuestros antepasados homínidos, al que denominamos Homo suadens (o assessor), de una capacidad cognitiva nueva: la capacidad conceptual de categorizar en términos de bueno o malo, aprobándola o desaprobándola, la conducta propia y ajena. Esta capacidad convirtió la transmisión cultural en un proceso de aprendizaje menos costoso y más preciso que el aprendizaje individual, lo que permitió la transformación de la cultura en un sistema de herencia acumulativo. Nuestra propuesta pone énfasis en una concepción de la cultura como un sistema en el que una parte esencial la constituye la transmisión de información sobre el valor, positivo o negativo, de conductas, objetos o individuos, de manera que las personas disponen de esa valoración sin necesidad de recurrir a la experiencia. El aprendizaje social en los primates presenta como ventaja la posibilidad de acceder a determinadas conductas que se observan en otros individuos sin necesidad de reinventarlas. El aprendizaje social en la línea homínida introdujo un elemento nuevo: la transferencia de información sobre el valor de lo experimentado por la generación parental. Esta transferencia permite aprovechar todo el conocimiento adquirido por otros individuos, tanto sobre lo que se puede hacer (disponible en buena parte mediante observación de lo que hacen), como sobre lo que no se puede (de muy difícil acceso mediante simple observación) y evita los costes derivados del tanteo por ensayo y error. Esto propició, según

inconscientes; (iv) los procesos de imitación ponen en juego capacidad cognitivas de gran complejidad (motivación intensa, determinación de fines e intenciones de los sujetos que son objeto de mimesis, procesos inferenciales, capacidad de distinguir entre aspectos esenciales o accidentales de los comportamientos a imitar, la atención conjunta –que se desarrolla a partir de los nueve meses de edad-, etc.); (v) la imitación se extiende a rangos muy distintos de elementos culturales humanos (prácticas, creencias, valores, habilidades, ideas, marcos conceptuales, rituales simples y complejos, etc.).

nuestra hipótesis, un impulso a favor del desarrollo de la capacidad intelectual y de la lingüística en los homínidos (Castro Nogueira 2008, 156-157).²⁰⁰

¿Las explicaciones de herencia dual y coevolutivas que terminamos de analizar son ontológicamente individualistas?

La estructura ontológica subyacente en las explicaciones coevolutivas no se ahorma al individualismo cognitivo encontrado en la psicología evolucionista y afines, puesto que abandona las tesis que producían la disolución de la relevancia explicativa de las instancias sociales (el epifenomenalismo de la cultura, la mente modular, la mente computacional, etc.).

El enfoque de la teoría de la *herencia dual* de Boyd y Richerson representa una salida al paradigma ontológico individualista, a la vez que también deja atrás otros aspectos de la concepción de la mente modular: no nos encontramos ante una mente sintáctico-computacional, que opera calculando sobre representaciones gracias a sus propiedades físicas, sino una mente semántica y pragmática, pues tiene la necesidad de establecer contactos con otras mentes, comprender las señales del entorno social, etc. En este sentido, debe operar lingüísticamente en los términos comunicativos que son necesarios para la transmisión de contenidos culturales y el mantenimiento de la intersubjetividad. Boyd y Richerson trascienden estos esquemas cognitivos sin abandonar el naturalismo evolutivo. La cultura, para estos autores, es el resultado de una apuesta adaptativa por la sociabilidad intensa y por la necesidad de compartir saberes y comunicarse; una vez surge la cultura, la forma de vida que vehicula sirve para anudar más y de modo más intenso la existencia comunal. Esta concepción de la sociedad humana sumergida en la cultura, se aleja de los elementos que forman parte del marco conceptual cognitivo (innatista, internista, sintáctico-computacional, etc.) y, en consecuencia, no es individualista *strictu sensu*.

La ontología subyacente a las explicaciones de Boyd y Richerson tampoco es holista, puesto que solventan algunas de las aporías clásicas de las ciencias sociales y humanas, como la tendencia a la reificación y el organicismo de los conceptos culturales y sociales, a los cuales se les dota de poderes causales sin terminar de explicar de dónde procede su capacidad para determinar la conducta de los individuos. Este poder causal tiene que ver con individuos inculturados, que obedecen normas y ejecutan prácticas colectivas, que guían, a su vez, el aprendizaje social de los individuos que se están socializando. Presupone la inmersión en un medio intersubjetivo e institucional, de lazos sociales que intensifican la comunicación de los contenidos culturales.

La recusación más intensa al individualismo es la que expresa Boyd: el éxito evolutivo humano no depende del tamaño del cerebro de los individuos y que estos sean más inteligentes que el resto de especies animales, sino que está cimentado por el tipo de vida cooperativa y social que llevan los seres humanos y, por consiguiente, por su producto más genuino: la acumulación cultural de conocimiento (Boyd 2018, 24). Por otra parte, el tipo de aprendizaje por el que ha optado el ser humano es eminentemente social y, en su mayoría, mediado por la

²⁰⁰ Adviértase que el mecanismo de categorización valorativa introducido por la hipótesis funciona como un *sesgo* y una discriminación a favor de una determinada conducta frente a otras alternativas, lo que garantiza que una mente menos modular no termine por ahogarse en un marasmo de información improcesable (esta es la réplica predilecta de los partidarios de la cognición modular contra los que creen en una mente de propósito general).

instrucción explícita y voluntaria, mientras que el aprendizaje individual tiene un rol más reducido en nuestra especie (y nunca es estrictamente individual). Nuestra mente, por tanto, está configurada evolutivamente para llevar esa forma compartida de vida y transmitirla a las nuevas generaciones a través de instrumentos normativos e institucionales creados colectivamente. Lo individual, por consiguiente, permanece supeditado a la dimensión socio-cultural de nuestra existencia (solo entre seres intensamente culturales, la inteligencia individual gana relevancia, pero no puede sobrepasar a la cultura como *inteligencia colectiva*).

Las alternativas expuestas proporcionan pistas de enorme relevancia para nuestro empeño de justificar que el individuo de las ciencias sociales solo puede ser ya social, por cuanto su cognición no es independiente de su nicho ecológico evolutivo, de la intervención permanente de lo cultural en su mente (borrando, hasta cierto punto, las fronteras entre lo mental y lo cultural, lo interno y lo externo, etc.).

El verdadero corte ontológico se establece entre lo biológico y lo cultural, como concluíamos más atrás. Vislumbramos el modo en que emerge la cultura durante el proceso de evolución biológica de nuestra especie y cómo ese salto cualitativo constituirá el tipo de individuo (en sus aspectos cognitivos, emocionales, disposicionales y conductuales) que, mediante la cooperación, da lugar a las *estructuras sociales* que rigen su existencia colectiva. Así, queda demostrado que el salto de lo individual a lo estructural no es el proceso de emergencia ontológica primordial, puesto que los agentes individuales son ya *culturales* y no meros *átomos* presociales. Por eso, hay que comprender cómo los individuos son fruto de los marcos socioculturales de socialización y de qué modo intervienen, después, en su reestructuración y modificación, a partir de los mecanismos cognitivos de imitación e innovación de que están dotados. La psicobiología de la cultura nos ofrece, por consiguiente, una respuesta bastante iluminadora de los entresijos causales de la dialéctica individuo/estructura supraindividual.

2.3. *Una mente social, cultural y semiótica: contra el internismo*

Hay dos elementos de la concepción individualista cognitiva de la mente que todavía no hemos podido refutar, la visión internista dominante (presente incluso en pensadores y científicos cognitivos críticos con el funcionalismo) y la concepción computacional de los procesos mentales.²⁰¹ Una alternativa a ambos enfatiza la apertura de la mente al exterior, el entorno social, cultural y simbólico, y aboga por una explicación de la cognición aupada sobre la sociabilidad, los aprendizajes culturales y el uso del lenguaje. Esta concepción psicociocultural y lingüístico-cognitiva de la mente viene refrendada por el marco coevolutivo que hemos explorado sin salir del darwinismo. Esbozaremos brevemente las líneas maestras de dicha alternativa. No estamos abocados a suscribir el neurocentrismo internista ni tampoco admitir una concepción computacional de lo mental, sino que hay opciones, iniciadas

²⁰¹ Esto es lo que sucede con muchos argumentos antifuncionalistas y anticomputacionales, como el caso de Searle (Searle 1996), Ned Block (Block 1995) o con las refutaciones del funcionamiento algorítmico del cerebro debidas al físico Roger Penrose (*La nueva mente del emperador* y *Sombras de la mente*). En ninguno de estos casos se explota el papel del entorno sociocultural o lingüístico para profundizar en una mente no computacional.

con la obra seminal de Vygotski, de construir otra visión de la mente que haga justicia a nuestra naturaleza social y cultural.

2.3.1. *Las metáforas neurocentristas en la neurociencia*

Aunque continuemos conectados con el *individualismo cognitivo*, nuestros argumentos van a ampliarse más allá de las ciencias cognitivas, para adentrarse en las disciplinas del cerebro, o neurociencias, que tienen su propia versión del atomismo encarnado en metáforas neurocéntricas, que colocan al órgano cerebral en el núcleo de cualquier comportamiento y capacidad mental humana. La mayor parte de los neurocientíficos actuales podrían suscribir estos dos dogmas: i) La *cognición es el cerebro* (Enrique Bernárdez 2008, 399-492), que significa que el conocimiento y sus procesos, y la gestión de la conducta que se derive, son obra exclusiva de las funciones del cerebro, sin intervención de agentes externos. ii) El *cerebro creador* (Marino Pérez Álvarez 2011) expresa que la entera vida consciente, que es la esencia de lo mental, está causada por la actividad casi exclusiva de nuestro cerebro, sin que intervengan más que anecdóticamente otras instancias exocerebrales.²⁰²

Los supuestos que hay detrás del símil de la cognición es *un acto exclusivo del cerebro* son básicamente los siguientes según Bernárdez: i) el cerebro es un órgano autónomo e individual en la entera vida de la mente, y el cuerpo no interviene, más que para sostenerla materialmente y relacionarla con su entorno físico (la corporeidad no influye sobre la cognición y otros aspectos mentales); ii) el cerebro está dividido en áreas funcionalmente distintas y bien definidas, ejecutadas por regiones neuronales, redes o agrupaciones de neuronas. De estos dos principios resulta que la cognición es una operación cerebral esencialmente *individual*; el sistema cognitivo se divide en subsistemas independientes los unos de los otros (los *dominios cognitivos*); existen piezas cognitivas (por ejemplo, los *módulos*) que tienen el encargo de desempeñar o implementar las funciones cognitivas señaladas (Bernárdez 2008, 443-444). Esos son los principios rectores de las *neurociencias* que dominan actualmente la investigación científica de la mente y del cerebro, que asiente y asume como una constatación de sentido común que la cognición es algo que hace el cerebro de cada uno. El *internismo* y el *individualismo* de los procesos mentales viene de suyo.

El cerebro es una parte interviniente en el proceso mental o cognitivo, pero no es la única instancia necesaria, afirma Pérez Álvarez (Pérez Álvarez 2011, 188). Lo contrario consistiría en cometer la falacia *mereológica*, considerar una parte del sistema como si se tratase del todo, atribuyéndole las mismas propiedades y conductas sólo corresponderían al conjunto.²⁰³

²⁰² El filósofo neorrealista Markus Gabriel sostiene tesis semejantes en su obra *Yo no soy mi cerebro*, Barcelona, Pasado y Presente, 2016.

²⁰³ Pérez Álvarez se refiere a una especie de contradicción *pragmática* entre el acto de habla ‘El cerebro crea mis experiencias’ y el hecho de que, con esta expresión, hay que suponer que existe otra instancia, el yo, al cual se le presentan las experiencias y que no es el cerebro mismo. Es decir, hay un desplazamiento entre las condiciones necesarias para la enunciación y el contenido de esta. Si se afirma de otro modo, por ejemplo, ‘yo soy una creación de mi cerebro’ y ‘mi cerebro crea las experiencias que tengo’, tampoco es demasiado inteligible, aunque se refuerza la idea de que el yo está en relación causal con la actividad del cerebro. El cerebro adopta aquí una apariencia de genio maligno cartesiano, omnipotente, cuando se supone que el cerebro no es la *causa de sí mismo*, como una especie de Dios.

El cerebro no es comprensible como un órgano aislado de su entorno inmediato. Como defendieron los conductistas, los pragmatistas y el psicólogo soviético Vygotski, creador del enfoque *sociocultural* de la mente, debe ser la *actividad* o la *agencia* cognitivas el *átomo* de la ciencia de la mente y del cerebro. No hay que olvidar tampoco la *corporeización* de la cognición, como defienden los partidarios de la *aproximación enactiva*, cuya comprensión del funcionamiento del cerebro (y los productos mentales) es inseparable del entorno corporal y el medio en que se desenvuelve (Pérez Álvarez 2011, 89).²⁰⁴

Entre las actividades mentales sobresale la *percepción*, que según la visión neurocéntrica es obra de la habilidad simuladora de nuestro cerebro, capaz de crear una realidad virtual que es la que experimentaríamos como mundo percibido. Pérez Álvarez lo niega y considera que la percepción no tiene como agente activo al cerebro, sino todo el cuerpo en relación práctica con su entorno, que, en última instancia, nos habilita para experimentar nuestro mundo.

En una línea análoga de cuestionamiento del *gencentristo* que vimos en la *biología de los sistemas de desarrollo*, nuestro autor sostiene que este refuerza la apuesta individualista cognitiva, porque convierte en nada, para la constitución de la mente y la cognición, el posible influjo de los elementos externos al cerebro, como pudieran ser la vida social, la cultura, el lenguaje, etc.; lo que termina por obrar el aislamiento y la autonomía de la evolución filogenética y ontogenética de nuestro órgano mental frente a los factores no innatos, ambientales, etc. Sin embargo, el gencentristo forma parte de la concepción habitual de la explicación de la génesis del cerebro.

El cerebro está *andamiado* y *ensamblado* en el mundo circundante:

[E]l cerebro humano es el más potente entre las especies animales, pero también el más débil si carece de las influencias sociales (por así decir, los andamiajes culturales). El “niño salvaje” que hubiera crecido en el bosque al margen de la cultura, no sabrá interactuar con los demás, aun cuando al nacer estuviera dotado de un cerebro capaz de hacerlo. Sin ir tan lejos, bastaría que por un momento fallaran ciertos sistemas culturales (andamiajes, prótesis) como, por ejemplo, los relojes, las coordenadas espaciales o los equipos de navegación, por no mencionar las instituciones sociales y el lenguaje, para que el cerebro se “volviera loco”, como parece que ocurre en los sueños, cuando el mundo está en suspenso (Pérez Álvarez 2011, 99).

El despliegue de las potencias mentales y el desarrollo cerebral interactúan estrechamente con el complejo que conforman el *comportamiento*, la *acción* y la *cultura*. Para que esta coevolución entre el cerebro y los sistemas extracerebrales a los cuales se *conecta* tenga verosimilitud desde el punto de vista neurológico, hace falta revisar las concepciones *rígidas* habituales del cerebro y sustituirlas, como justifican las pruebas empíricas, por una concepción del cerebro como un órgano plástico, adaptable a las condiciones de contorno, mediadas por el comportamiento del agente.

El agente es en gran medida el *autor* de su propio cerebro (este contiene ya prestaciones básicas heredadas, que forman parte de los rasgos de la especie, que sólo se actualizan en la

²⁰⁴ La fortaleza de la tesis de la corporeidad de la cognición y la *corporeización* del cerebro reside en que los lazos causales recíprocos entre cuerpo y cerebro los modifican a ambos, pero también podemos entender mejor de qué forma el medio y el cuerpo modifican al cerebro de manera profunda. La visión corporeizada de lo mental se debe, sobre todo, a la escuela fenomenológica, que ha tenido una intensa impronta en la neurociencia corporeizada, especialmente un autor como Merleau-Ponty (y su obra *Fenomenología de la percepción*).

línea ontogenética de cada sujeto, según su ajuste al contexto sobre el que actúa). Por consiguiente, considera el autor, el núcleo de la ciencia cognitiva es la *práctica* o la *actividad* de la persona. La plasticidad y la concepción compleja del desarrollismo biológico también ponen en entredicho el *causalismo mecánico* de la ciencia de la mente actual y el monismo fisicalista reductivo como ontología científica de la mente. En lo que seguirá a lo largo del capítulo, intentaremos justificar este aserto.

2.3.2. Externismo y extensión mental

El primer paso hacia el abandono del paradigma internista, y en su versión neurológica, el cerebrocentrismo, se produjo con la aparición de teorías *externistas* acerca del significado lingüístico, la justificación epistémica y la mente. Un ejemplo relevante es el lema *los significados no están en la cabeza*, que se puede identificar con los trabajos semánticos de Putnam, Burge y Kripke y otros teóricos de la referencia directa. La versión más radical del *externismo* la encontramos en la impugnación de la dicotomía entre lo *interno* y lo *externo* cuando se trata de los límites efectivos de lo cognitivo y de lo mental. Este es el camino argumentativo que vamos a seguir: de la exteriorización de los contenidos semánticos a la intervención de lo externo en los procesos mentales y cognitivos, hasta alcanzar la hipótesis de que la mente no está encerrada dentro del cráneo, sino que lo rebasa, conectándose a sistemas socioculturales y simbólicos y desdibujando sus propias fronteras.

2.3.2.1. La mente extendida de Clark y Chalmers

La *hipótesis de la mente extendida* (HME) desafía los supuestos básicos de las explicaciones psicológicas y mentales internistas, apenas puestas en duda y mayoritarias en la filosofía y las ciencias cognitivas. Andy Clark y David Chalmers han roto con esa longeva tradición, sin abandonar la ortodoxia funcionalista y computacional, rasgo fundamental de la filosofía de la mente contemporánea.²⁰⁵ Sostienen que la mente, allende del cerebro, se interna en el mundo circundante, valiéndose de una serie de instrumentos y herramientas que operan como *extensiones mentales*. De hecho, esto es una consecuencia irremediable del funcionalismo, que, a la postre, se revela incompatible con el internismo neurocéntrico, contra la *doxa* indiscutida de la filosofía de la mente computacional.

El argumento se funda sobre dos supuestos básicos que cualquier funcionalista debería admitir: i) el *principio de paridad funcional* entre actos cognitivos sostenidos por mecanismos puramente cerebrales y actos que utilizan, adicionalmente, sistemas externos al cerebro; ii) la apelación a la *metodología propia* de la ciencia cognitiva (García Rodríguez y Calvo Garzón 2011).

Cuando nos enfrentamos a una tarea cognitiva, si una parte del mundo que participa del proceso funciona de la misma manera en que lo haría el cerebro para ejecutar la misma operación, entonces estamos obligados a admitir que esa parte pertenece al proceso cognitivo, aunque sea de manera contingente (según la paridad o equivalencia funcional). Broncano

²⁰⁵ Las fuentes para este apartado serán Clark, Andy y Chalmers David (2011); García Rodríguez, Ángel y Calvo Garzón, Francisco (2011); Pineda, David (2012), cap. 6; Vega Encabo (2005); Broncano (2006), y Pérez Chico (2010).

desglosa el principio de paridad en dos pasos que se observan perfectamente en las estrategias cognitivas humanas: (i) *descarga computacional de datos y tareas en el medio*. La mente humana sería esencialmente un sistema computacionalmente abierto, que se completa con la colaboración del medio para tareas difíciles y tediosas, por lo que es relevante para el sujeto descargar parte de este trabajo y los datos en el medio, que actúan facilitando sus operaciones; (ii) *internalización de los procesos de descarga*. Algunos de estos procesos de descarga cognitiva se interiorizan y se convierten en módulos que interactúan con determinadas redes neuronales, de modo que nuestra mente responde a tales conexiones de forma automatizada, sin que medien inferencias ni pautas de reconocimiento de la fiabilidad. Esto segundo ocurre sólo con ciertos sistemas computacionales externos que devienen en *prótesis mentales*, superando el estatus previo de instrumentos o herramientas cognitivas (piénsese, por ejemplo, en el lenguaje) (Broncano 2011, 111-112).²⁰⁶

En última instancia, para la plausibilidad del argumento de la HME funcionalista de Clark y Chalmers, lo único que es relevante es si el sistema con el que se ensambla el cerebro y que permite la extensión mental mantiene una conexión lo suficientemente intensa para incorporarse de manera estable a las operaciones cognitivas del agente. De esta necesidad surgen una serie de criterios que nos permiten decidir si hay una *extensión cognitiva* real en nuestra mente (Vega Encabo 2005, 20-21).

A la luz del marco funcionalista privilegiado por los autores, parece convincente hablar de la *extensión de la mente*, puesto que entre los corolarios de este enfoque se encuentra la realización múltiple de los sistemas cognitivos (no sólo un cerebro biológico puede implementar estados mentales). No hay un modo razonable de negar, si se cumple la condición antecitada, que la mente realmente se encuentra extendida. Si estas consecuencias nos parecen contrarias a la intuición o al sentido común, lo que hay que revisar es la pertinencia de la ontología funcionalista para comprender el obrar de la mente. No todos los partidarios de que la mente o la cognición están extendidas deben adoptar ese enfoque metafísico, sino es posible que la HME sea defendible mediante argumentos no computacionales ni funcionalistas. Para nosotros, lo importante no consiste tanto en que la mente esté efectivamente extendida, sino que para el desarrollo de sus procesos cognitivos habituales precisa de la intervención continua de múltiples elementos y medios extramentales. La cognición de los seres humanos está naturalmente *ampliada, extendida y distribuida* por el entorno social, cultural y lingüístico que

²⁰⁶ El ejemplo paradigmático de un instrumento que se convierte en prótesis es la actividad lingüística humana, como dice el autor (Broncano 2006, 113): *Nuestra mente social solamente es posible en un mundo lleno de herramientas cognitivas. La primera de ellas fue el lenguaje, que antes o después o por debajo o por encima de la estructura gramatical, es un sistema de herramientas para almacenar información, facilitar el procesamiento, etc. Pero también y sobre todo para nuestra principal habilidad como animales, la de manipular la mente de los otros infectándola con nuestras ideas, deseos, creencias, expectativas y planes. Hasta qué punto se producen transformaciones de la mente como producto de los procesos de descarga/internalización es algo que podemos calibrar si pensamos en los primeros procesos del lenguaje. Vigotsky creó la idea de una zona de desarrollo próximo en la que los humanos alcanzan cotas de habilidad con ayuda de los otros que no lograrían sin ella. El lenguaje es el caso principal. El lenguaje crea un medio de interacción con otros que permite, por ejemplo, el soliloquio, las capacidades de simulación interna de la mente de los otros y con ella todos los lazos sociales. La tesis que estamos sosteniendo es independiente de cuántos sean los componentes innatos del lenguaje. Pues la inserción de sea cual sea la capacidad innata, de adecuarse a un medio externo social es un caso de hibridación computacional con el medio.*

constituye nuestro hábitat. Aunque acogamos con simpatía la HME de Clark y Chalmers, hay que buscar caminos ajenos al funcionalismo, que dificulta una concepción sociocultural de la extensión cognitiva. La cognición se extiende, de manera completamente habitual, mediante herramientas creadas culturalmente, los símbolos y el lenguaje, principalmente.

2.3.2.2. *La mente abierta y enactiva de Alva Noë:*

Alva Noë propone una concepción de la mente que se aparta de la ortodoxia funcionalista e internista (Noë 2010). Según él, la mente (y a su base material, el cerebro) es una instancia abierta, tanto al cuerpo como a su entorno ecológico, se trata de una pieza de un sistema más amplio que supera los límites del cráneo. Adopta el externismo de la HME, pero sin el lastre funcionalista de Clark y Chalmers. El autor es especialmente crítico con las opiniones neurocéntricas sintetizadas en el lema *somos nuestro cerebro*. Su contrapropuesta propugna una ciencia cognitiva, alejada del marco tradicional computacionalista, el núcleo habitual de la explicación de lo mental y lo psicológico.

Supuestamente, la percepción, la memoria, los gustos, la inteligencia, la moralidad, etcétera, dependen del cerebro. Es un credo común que aun la consciencia, aquel santo grial de los filósofos y científicos, tendrá pronto una explicación neurológica (Noë 2010, 13).

Los motivos fundamentales para rechazar el paradigma interno y funcionalista se cifran en el formalismo, el internismo y el innatismo. En contraposición, hay que admitir la primacía la acción, de la apertura de la mente y el aprendizaje. El cerebro *no piensa* ni es consciente, esos atributos cabe predicarlos de todo el sistema corporal, del individuo actuante relacionándose con su entorno (*enactivismo*). La actividad del organismo en el medio circundante explica las habilidades cognitivas y los rasgos mentales más sobresalientes de la consciencia. Noë construye una comprensión *externista y enactivista* del complejo formado por la consciencia, la intencionalidad y la cognición, elementos esenciales de lo mental.

Caracteriza nuestra vida mental el trato práctico de nuestro cuerpo con el medio que nos cobija, de manera que no es sencillo determinar qué pertenece a la interioridad y qué es externo. Noë subraya la dimensión biológica del cerebro/mente frente a la tradicional perspectiva fisicista; la cognición y la consciencia son ámbitos de la función vital en relación con el entorno que cualquier organismo tiene que desplegar para su supervivencia.

Las aporías mentalistas se *disuelven* desde el enfoque externista:

El *problema de las otras mentes* deja de pertenecer al reino epistemológico, la certeza inferencialmente obtenida a partir del conocimiento íntimo de nosotros mismos no es la clave para saber de la existencia de los demás. Es una cuestión eminentemente práctica (Noë 2010, 45). La *cuestión de la experiencia consciente* no es tratada como un estado interno del cerebro fruto de procesos neuroquímicos y neurofísicos. La biología es la ciencia fundamental del cerebro, no la física (y mucho menos la computación). La consciencia se estudia como consecuencia de las relaciones prácticas organismo/entorno.

Mi razonamiento es sencillo: no se puede abrazar ambas actitudes. No se puede aceptar la existencia del organismo, y al mismo tiempo, considerarlo una simple sede de procesos o mecanismos psicoquímicos. En realidad, al concebir el organismo como una unidad, como algo más que un proceso, estamos reconociendo su capacidad primitiva de acción, su posesión de intereses, de necesidades y de un punto de vista. Es decir, estamos

reconociendo su, al menos incipiente, consciencia. (...) De modo que el problema de la consciencia no es otro que el problema de la vida. Lo que debemos entender es cómo emerge la vida en el mundo natural (Noë 2010, 63).

La *intencionalidad* no es una propiedad interna de la mente, sino la respuesta al contacto activo e incesante del sujeto en su medio (Noë 2010, 201-202). El *problema de la percepción* es inabordable considerándola como una *gran ilusión* que el cerebro elabora a partir de un conjunto inconexo de datos que provienen del entorno del agente, que serían característicamente pobres en información. Frente a esta concepción *internista* de la percepción, que implica que el cerebro fabrica un *símil* del mundo y que todo él está archivado en nuestra mente (la concepción *ilusionista* y *representacionista* de la percepción), Noë nos propone que pensemos la percepción como un modo de acción o, como mínimo, una consecuencia del contacto frecuente y directo del agente con su medio ecológico. No tenemos que recordarlo todo ni guardarlo en el almacén de la memoria, porque los objetos reales están continuamente a la vista, a la mano (Noë 2010, 163-178). No es el cerebro quien crea la *consciencia* (el *mito* de la *omnipotencia* del cerebro) a partir de la actividad neuroquímica. Surge del vínculo entre el agente, el entorno y la acción que desarrolla en él. Para Noë, *cerebro no piensa ni es consciente*.

Estoy de acuerdo con Searle en que lo que nos hace conscientes no puede ser lo que hacen los ordenadores. Pero estoy de acuerdo con Dennett en que sigue siendo una pregunta abierta saber si los ordenadores o los robots serán, algún día, conscientes. Incluso si llegan a poseer consciencia, sabemos, a priori y gracias a Searle, que tenemos que buscar en un lugar distinto, que no sea en el interior computacional, para saber en qué consiste su mente. Searle parece pensar que, en lo que a nosotros respecta, no necesitamos ir más allá de nuestro cerebro para entender la base de la consciencia. Pero esto es un error –del que Dennett nos advierte– y revela un supuesto erróneo de la posibilidad de una mente computacional. El procesamiento de la información en el cerebro no constituye la mente, pero es porque nada en el cerebro constituye la mente. La percepción más aguda de la IA es que, en cierta manera, estamos a la par con las máquinas. Si un robot tuviera una mente, no sería únicamente por lo que sucede en su interior (de manera computacional, o de otra manera). Sería gracias a su dinámica relación con el mundo circundante. Pero con nosotros sucede exactamente lo mismo (Noë 2010, 240).

La *primacía explicativa de la actividad* deja el prejuicio intelectualista y racionalista que permea la ciencia cognitiva contemporánea: lo relevante para explicar la vida mental son los *hábitos* de las personas, las conductas que reproducen casi instintivamente, lejos de sus *equivalentes* funcionalistas, a saber, el *cálculo* y la *deliberación racional*. Sin menoscabo de que los agentes efectúen comportamientos *inteligentes* (lo harán por la adaptación práctica del *hábito*, no la *representación interna* del problema que hay que resolver). Por otra parte, los hábitos moldean la materia neuronal de nuestro cerebro y configuran nuestra mente, sin necesidad de estructuras innatas (Noë 2010, 71-72, 128-129). El lenguaje, contra la tradición chomskiana, tampoco consistiría en un cálculo interno, una computación. Para comprenderlo deberíamos atender a su uso comunicativo y el modo en que el contexto que imbuye a ambos interlocutores hace prácticamente todo el trabajo de la interpretación (importa menos la estructura abstracta, lógica o sintáctica del lenguaje y más la dimensión pragmática) (Noë 2010, 137-140).

La cognición y la consciencia según Noë están abiertas al exterior, de manera que tiene sentido entenderlas como las propias de una mente *extendida* (incluso de manera más extrema que Clark y Chalmers). El mundo pertenece, como pieza indispensable, al sistema generador de los estados intencionales y conscientes del sujeto. Una de las formas capitales en que la

mente se extiende más allá del cráneo y la piel para abrazar el entorno es el lenguaje, que amplía de modo inusitado nuestros poderes cognitivos, pero tiene todavía efectos más sorprendentes, sin los cuales nuestra naturaleza no sería la misma, en el acoplamiento al mundo sociocultural que obra. El lenguaje es una herramienta construida socialmente que andamia la cognición de las mentes individuales, sin la cual apenas iríamos algo más lejos de nuestros parientes evolutivos primates.²⁰⁷

2.3.3. *El marco evolutivo de la mente humana: sociabilidad y cooperación*

El humano es un animal intensamente social y ese rasgo fundamental de nuestra naturaleza ha ejercido una presión clave la evolución de su mente. La red de cooperación intragrupal, la estrategia humana victoriosa para adaptarse a un medio cambiante y que ha marcado la diferencia entre supervivencia y extinción de nuestros ancestros homínidos, ha moldeado nuestro cerebro dejando una profunda huella en él y en sus correlatos conductuales, emocionales, morales, culturales, lingüísticos, etc. El escenario en el cual nuestra mente se ha configurado hasta llegar a su constitución actual fue un entorno ecológico-social, en que tuvo lugar un estrechamiento de los lazos intersubjetivos cuyo efecto fue el afrontamiento exitoso de circunstancias muy adversas. Sobrevivieron los grupos de homínidos que cooperaron de manera estable y persistente, lo que hace que cualquier disposición de nuestra naturaleza, si favorece la cooperación, se convierta en adaptativa. Mientras que nuestros parientes evolutivos próximos tienen comportamientos más autocentrados, como es el caso de los chimpancés, y es presumible que así fuera para muchos de nuestros ancestros comunes y para algunos sólo nuestros, la especie humana actual se modela mejor por la motivación *reciprocadora* que gobierna nuestras actitudes. Atenderemos, muy brevemente, a cómo ha evolucionado este comportamiento prosocial tanto en la línea de desarrollo filogenética como ontogenética.

Robin Dunbar sostiene que los cerebros de la línea homínida acrecentaron su tamaño a la vez que la vida social se volvía más y más compleja (*hipótesis del cerebro social*).²⁰⁸ Su punto álgido se encuentra en nuestra especie, la más sociable entre todas las primates. Una vez las condiciones ecológicas presionaron para seleccionar individuos con tendencias a mantener relaciones sociales más cohesionadas con los demás miembros del grupo, y la cooperación invadió los comportamientos más autocentrados, las colectividades primitivas homínidas se volvieron estructuralmente más complejas y también más extensas. Por esta razón, tener cerebros más grandes, capaces de procesar mayores cantidades de información social, se convirtió en adaptativo, a pesar de su mayor coste energético (Méndez Paz 2015, 115-116). La cognición del mundo natural no requiere tantos recursos mentales y cerebrales, porque su dinámica es más estable y regular; sin embargo, los vínculos sociales son más mutables y menos predecibles, lo que impulsa unas prestaciones cognitivas más exigentes.

²⁰⁷ Trataremos estos temas del papel del lenguaje y la mente en el apartado 2.3.5 de este capítulo.

²⁰⁸ La correlación entre tamaño del cerebro y tamaño del grupo para los homínidos ha permitido estimar el número medio de miembros de un grupo humano de cazadores y recolectores, unas 100-150 personas (*número de Dunbar*). Para convivir en sociedades estatales de millones de personas, como las que habita la mayor parte de la humanidad actual, precisa el desarrollo de mecanismos simbólicos y culturales para cohesionar personas que no se conocen en absoluto y nunca lo harán.

La comprensión de los otros es una tarea cognitivamente compleja, que moviliza grandes esfuerzos mentales, que se vio facilitada por el surgimiento de normas y la regularización de patrones conductuales que estas introdujeron en los grupos humanos. Ello permitió convencionalizar los roles que ejercían los individuos en prácticas habituales, de manera que se dieron los primeros pasos hacia las expectativas cruzadas acerca de lo que uno mismo y los otros *debían hacer*. La consecuencia es que el comportamiento ajeno y propio es más predecible y ahorra tener que decidir en cada situación particular qué hacer (y cuáles son las verdaderas intenciones de nuestra contraparte), lo cual aminora el esfuerzo de elección y el cálculo de las consecuencias esperables.

El altruismo ha sido un tipo de motivación que no siempre encaja en un marco darwinista, la *batalla individual por la supervivencia del más apto* y dejar descendientes que porten nuestros genes. No obstante, el mismo Darwin ya barruntó que la estrategia por excelencia para el ser humano era distinta, puesto que la complejidad de la sociedad humana con sus normas, su moralidad, sus amplios sistemas de cooperación, etc., era inexplicable por medios evolutivos sólo centrados en el individuo (Castro Nogueira 2008, 189).²⁰⁹ El éxito adaptativo humano radica en la cooperación social, solución adaptativa difícilmente abordable con los medios puestos en juego en el neodarwinismo del *gen egoísta*. El misterio consiste en la coherencia del altruismo con el principio de maximizar la descendencia:

El *altruismo inclusivo* o la *selección de parientes* supone sacrificar el *fitness* (ajuste o adaptación) individual por el de otro sujeto con el cual estamos estrechamente emparentados.

La estrategia del *altruismo recíproco* es evolutivamente estable si se cumplen condiciones exigentes para la interacción que mantienen los agentes, específicamente el tamaño reducido del grupo de individuos con el que cooperamos (Castro Nogueira 2008, 190-194).²¹⁰

Esta explicación de las fuentes del altruismo se encuentra con grandes obstáculos por la parvedad motivacional de los instrumentos usados. Los esquemas motivacionales centrados en el egoísmo y el altruismo no tienen la posibilidad de dar cuenta del sostenimiento de una cooperación de tan amplio alcance y complejidad como la humana. La evolución ha favorecido la adopción de actitudes normativas como las que presenta el arquetipo de *reciprocador fuerte* u *homo reciprocans* (Bowles y Gintis 2001).

El psicólogo norteamericano Michael Tomasello considera que el desarrollo de una destreza cognitiva denominada *teoría de la mente* (que nos permite concebir o simular los estados psicológicos de los demás e interpretar su comportamiento a la luz de este acto sociocognitivo) tiene que ver con la sociabilidad inherente a nuestra especie, que *presionó* evolutivamente y creó las condiciones adaptativas que facilitaron su adopción una vez surgió embrionariamente en algún momento de la filogénesis. Para unos seres cuya estrategia evolutiva es la cooperación, tener la capacidad de comprender las intenciones de los demás a partir de su

²⁰⁹ El propio Darwin se percató que el altruismo parecía contradictorio con su enfoque de la selección natural, por lo que intentó justificarlo a través de un antecedente de la teoría de *selección de grupos*, apelando al éxito que proporcionaría este tipo de estrategia individual y social a la especie.

²¹⁰ Trivers señala que esta solución para el altruismo lo reduce a un comportamiento autointeresado, puesto que solo cooperamos con nuestra contraparte si esperamos que él haga lo propio luego, devolviéndome la merced.

comportamiento es un hallazgo de primer orden que facilita sideralmente su actitud prosocial. A cooperar, tanto se aprende como se hereda, ya que hay una componente innata y otra aprendida durante los primeros momentos de la socialización.²¹¹

Enfrentado al mismo problema que los evolucionistas, a saber, el surgimiento de la cooperación (el altruismo) como *estrategia evolutivamente estable* (EEE), Tomasello también piensa que la cooperación apareció como un camino cada vez más adaptativo a partir de disposiciones próximas al egoísmo. Sin embargo, considera que determinadas estructuras de interacción en nuestros ancestros favorecieron la cooperación aun entre agentes egoístas; por ejemplo, la actividad conjunta en pos de un fin común que es inalcanzable cuando uno de los participantes deserta, el *mutualismo* (Tomasello 2010, 71-73). En este, no hay forma de participar del beneficio sin aportar a la tarea conjunta, ya que ambos agentes tienen que coordinarse. El mutualismo dio ventaja a los que eran capaces de adoptarlo, las condiciones ecológicas favorecieron la aparición de rasgos emocionales que moderaron el egoísmo, puesto que la generosidad con el compañero favorece también nuestro beneficio propio.

Para explicar el asombroso e intrincado sistema de cooperación en las sociedades humanas de gran tamaño, hace falta recurrir a la psicología normativa propia de los seres humanos actuales y su capacidad para establecer y cumplir normas sociales. Tomasello sostiene que la emergencia de normas se debió a la capacidad para canalizar el comportamiento individual hacia la cooperación, con castigos para desincentivar a los egoístas puros. La mente se vio presionada adaptativamente para que nos dotara de las facultades sociocognitivas y emocionales que permiten el seguimiento de normas, que nos hiciera sensibles a la opinión aprobatoria o desaprobatoria de nuestros pares, y así castigar a los desobedientes y desertores (*castigo altruista*). Este aspecto es muy relevante para entender de qué modo nuestra mente se vio favorecida para su evolución en la línea cultural. La adaptación a una forma de vida cooperativa obró la transformación mental que nos faculta para admitir las normas y sostenerlas.

La creación de normas y su cumplimiento son habilidades exclusivamente humanas, afirma Tomasello, puesto que ninguna otra especie posee el tipo de cognición y de disposiciones emocionales que permiten que surjan tales patrones conductuales. Desde la más tierna infancia, los niños desarrollan un incipiente sentido de la *intencionalidad conjunta* en relación a los componentes de su entorno social, por lo que se sienten espontáneamente vinculados con los usos y las costumbres que observan en derredor. Las normas están apoyadas sobre esta forma de intencionalidad colectiva que implica un *nosotros hacemos las cosas así*, interpretado de modo impersonal como *debemos hacer las cosas así* o *así se hacen las cosas* (como

²¹¹ Tomasello ha elaborado un esquema del desarrollo de la facultad cooperativa en niños que ha bautizado con el nombre de *modelo de Spelke para los inicios* y *modelo de Dweck para las etapas posteriores* (Tomasello 2010, pág. 24) inspirado en las investigaciones de ambos autores, especialistas en el desarrollo infantil. Los infantes, desde el comienzo, muestran intensas tendencias cooperativas, bastante indiscriminadas, que por su aparición temprana se consideran *innatas* (o más bien, *no aprendidas*); en un segundo momento, los niños van aprendiendo con quién cooperar, restringiendo tales comportamientos a la luz de las opiniones expresadas por los adultos acerca de su comportamiento (se trata de una restricción normativa, por tanto, aprendida). En esta última etapa, los niños interiorizan las normas que regulan la cooperación en su contexto social y cultural, por lo que aprenden a quiénes deben auxiliar y quiénes marginar del sistema de ayuda recíproca y por qué.

imperativos). De esta manera, se nutre la semilla del *nosotros* que sirve de punto de vista colectivo en cuanto a las acciones, y que se encuentra detrás de la organización institucional de la sociedad.

En este contexto cooperativo, el hecho de estar dotados para *leer la mente* de los demás refuerza la nuestra para que sea más efectiva, y nos brinda la capacidad de identificarnos con los demás, por cuanto podemos imaginarnos sus intenciones y pensamientos, ponernos en *su* piel. De este modo, la cooperación alumbra una lógica o una racionalidad *social* o *colectiva* que distribuye los tramos de la acción conjunta en pos de un empeño colectivo, que fuerza a que veamos nuestro comportamiento integrado en un todo más amplio. De este modo, gracias a nuestra psicología *pronormativa*, atenderemos a nuestros quehaceres como mandatos emanados de esa intencionalidad conjunta, de ese nosotros que encarna la lógica de la acción social, como conductas que vienen vehiculadas por obligaciones colectivas o relativas a la comunidad. Y la organización de la actividad compartida seguirá la estructura de expectativas normativas entrecruzadas, de manera que esperaremos que todos cumplan con su papel (y de lo contrario, serán convenientemente castigados). Las normas van entretejidas emociones, especialmente los sentimientos de culpa y de vergüenza, que facilitan que se asienten entre las motivaciones de los individuos socializados.

Las situaciones necesitadas de intencionalidad colectiva para solucionar dilemas o dificultades prácticas explicarían, al decir de Tomasello, las actitudes procooperativas humanas, sin requerir la presencia de emociones o motivaciones altruistas que den cuenta del orden socio-normativo de las comunidades. El altruismo no es el germen evolutivo de la cooperación, se vería socavada continuamente por la estrategia del *gorrón*. La relación básica *mutualista* no obliga a dejar de lado el egoísmo más o menos consubstancial al darwinismo, pero aminora sus efectos socialmente disolventes, articulando un escenario para que prosperen agentes dotados con preferencias más amplias y menos autocentradas que puedan sostener una cooperación de mayor calado y más impersonal (lo cual es una consecuencia de las normas, por otra parte). La estructura de incentivos y recompensas de la reciprocidad mutualista sirve de escalera para salvar la barrera del egoísmo natural y aposentarse en la cooperación estable.

Lo común a todos estos fenómenos institucionales es un sentido exclusivamente humano del “nosotros”, un sentido de intencionalidad compartida. Esa noción no proviene solamente de lo colectivo, del mundo institucional de los supermercados, la propiedad privada, los departamentos de salud y otras entidades similares. Se puede observar en interacciones sociales más simples, quizá con más nitidez aun (...). [P]odría decirse que la noción de que estamos haciendo algo juntos –algo que genera expectativas mutuas e, incluso, derechos y obligaciones- es exclusivamente humana. Entre otros autores, Searle ha mostrado que el sentido de actuar juntos puede ampliarse hasta abarcar distintos tipos de intencionalidad colectiva compleja, como la que entra en juego cuando vamos al supermercado. En este caso, la intencionalidad colectiva se funda en derechos, obligaciones, en el dinero y el gobierno, entidades que, a su vez, existen porque todos “nosotros” creemos que existen y actuamos como si existieran. El resultado es que los seres humano no viven solamente en los mundos físicos y sociales de los otros primates; viven en un mundo poblado por todo tipo de entidades con fuerza deóntica. Los detalles específicos de ese mundo varían mucho entre los distintos grupos humanos, pero todos los grupos de nuestra especie viven en algún mundo de este tipo (Tomasello 2010, 77-78).

En esta cita Tomasello desvela algo especialmente relevante para entender la mente humana: es incomprendible sin el entorno en que va a desarrollarse, especialmente entre los homínidos modernos, rodeada de entidades sociales, una realidad institucional ontológicamente muy

distinta al de los otros animales. Esto marca otra forma de coevolución de la mente que se adapta a un mundo cultural y simbólico, no sólo físico o biológico.

El proceso hacia agrupaciones más amplias y organizadas de individuos es el escenario evolutivo en que el ser humano llegó a ser lo que ahora es, es el marco adaptativo al que tuvo que ahormarse la mente moderna. Los seres humanos pueden generar y mantener *bienes públicos*, lo que es imposible para otros animales sin el recurso al instinto. Pero, los bienes comunes son vulnerables, en su creación y mantenimiento, a la estrategia predatoria del *free rider*, el gorrón o el polizón. Si no hay escapatoria a esta situación, los agentes se sumen en un insalvable dilema del prisionero y los bienes públicos se desvanecen o nunca logran crearse, por cuanto también se desvanecen sus beneficios potenciales (Boyd 2018, 75).

Las normas sociales al promover la cooperación son el mecanismo cognitivo-conductual que permite vadear el dilema, pero precisan de motivación psicológica para que tengan efectividad (las normas en sí también son bienes públicos). Una vez nuestra especie erigió los andamios de sistemas de cooperación de creciente amplitud, trascendimos la ayuda entre parientes y construimos una malla mayor de miembros que del grupo *etnocultural* y *etnolingüístico*. En el esquema motivacional básico del cual está dotado nuestra especie se operó un cambio de gran trascendencia: se substituyó el parentesco biológico-genético por un equivalente funcional, una suerte de *parentesco cultural*, que se amoldó a los requerimientos de la selección de grupo. Pasó de una de naturaleza genética a otra, también adaptativa, de carácter mixto, biológico-cultural: la *selección cultural de grupo* (Boyd 2018, 104-105).

Richerson y Boyd comparten la idea de Tomasello de que la solución de las normas sociales y del surgimiento paulatino de una psicología *pronormativa* sirve para explicar el altísimo nivel cooperativo y la extensión de sus redes entre los seres humanos. Pero para ellos, la transformación gradual de las motivaciones humanas hacia la cooperación estable desde posiciones más próximas al egoísmo de los primates se vehicula, no a través de escenarios mutualistas, sino mediante la tendencia a castigar a los infractores de las normas y a los aprovechados que no colaboran en su mantenimiento (el *castigo altruista* que es característico del *reciprocador fuerte*). Las necesidades adaptativas para una vida social intensa seleccionaron a los sujetos que eran capaces de castigar a los que se resistían a cooperar y que se beneficiaban ilegítimamente del esfuerzo de los demás. Por decirlo así, la evolución extendió un salvoconducto que facilitaría que emergieran, a partir de pequeñas predisposiciones incipientes, aquellos comportamientos que acrecentarían el tamaño y la complejidad de la cooperación social, el conjunto de rasgos cognitivos, evaluativos y emocionales, la *psicología pronormativa* (Boyd 2018, 99-100).

En este sentido, ya no es difícil comprender por qué hay bienes públicos, entre ellos el propio orden social sustentado en normas. Si una estrategia adaptativa de esta índole colonizaba una población, desbancando a los agentes más renuentes a cooperar o a castigar a los egoístas, y la mayor parte de sus miembros se orientaba según estas predisposiciones, la colectividad se vería favorecida adaptativamente por encima de otra que mostrase un grado menor de tales rasgos. Por consiguiente, lo que es biológicamente adecuado es la existencia de normas y, no tanto, lo que estas encomiendan (por eso se verifica una amplia diversidad cultural y normativa entre los grupos humanos) (Castro Nogueira, 2008).

Esta fuerte cohesión social obtenida de la presencia de normas, a la vez que identifica al grupo con el cual debemos cooperar prioritariamente,²¹² sirve también para que la cooperación sea más eficiente. Solo así se explicaría el éxito evolutivo de nuestra especie, medible mediante la extensión de las poblaciones humanas con hábitats de naturaleza muy distinta. Esta capacidad de colonización, incluso de entornos realmente inhóspitos, solo es posible porque cada individuo no depende en exclusiva de los recursos cognitivos y físicos propios, sino de la *inteligencia colectiva*, el archivo de los conocimientos culturales desarrollado por su comunidad, que le ofrece saberes y estrategias para adaptarse de manera más adecuada a las circunstancias; en este sentido, no es tanto cuán listos somos cada uno de nosotros, sino cuán *sabia* es nuestra colectividad lo que cuenta para el éxito evolutivo de la especie humana (Boyd 2018).²¹³

La adopción de saberes y patrones grupales tiene también efectos negativos: tendemos a buscar la armonía con lo que piensan nuestros referentes, incluso cuando la experiencia se opone a otorgarles la razón. El comunitarismo epistemológico es contraproducente. No obstante, el acervo cultural permite la adaptación a condiciones locales con mucha eficacia, por lo que tiene efectos positivos para la supervivencia de cada individuo, que alcanzan a ir más allá de lo que conseguirían por sus propios medios cognitivos.

Las condiciones de ultrasociabilidad humana y la cooperación a gran escala, más allá de los parientes próximos, constituyen el escenario que produjeron que la a priori costosa mente cultural (y a la cultura en sí) fuera adaptativa para nuestros ancestros. Se seleccionaron, pues, un conjunto de facultades sociocognitivas que desembocaron en la esfera cultural, singularmente humana por su alcance y estabilidad en comparación con otras especies animales.

2.3.4. *La mente cultural: de la sociocognición a los sistemas simbólicos*

Con una mente que favorece la ultrasociabilidad humana, otra innovación evolutiva que refuerza la cooperación son las refinadas habilidades culturales y simbólicas que nos ornan. Todo lo que permita acrecentar la intensidad de la cooperación se ve inmediatamente nimbado con la misma aura adaptativa. Quisiéramos mostrar que la comprensión del funcionamiento y de la génesis de la mente moderna es imposible sin hablar del influjo recíproco de la mente heredada con la cultura y a la inversa. Por tanto, es justo referirnos a tal proceso como *dialéctico*, pero también *simbiótico*.

La primitiva mente primate de nuestros antepasados cercanos sufrió una revolución casi *explosiva* una vez se *instalaron* mecanismos sociocognitivos que permitieron la paulatina creación colectiva de los sistemas culturales y la conexión con ellos. Nuestra mente, una vez

²¹² La *selección cultural de grupos* teorizada por Richerson y Boyd se sustenta sobre la tendencia biológica a cooperar con nuestros semejantes, esto es, aquellos grupos que se parecen a nosotros, y por consiguiente, que se guían por órdenes normativos similares.

²¹³ El antropólogo norteamericano es muy taxativo: lo individual en el estudio de la cultura y la cognición humana no es relevante; importa el saber acumulado en la cultura que, sin considerarla una instancia reificada, mantiene independencia respecto de lo cognitivo-individual. Lo cultural se manifiesta en las prácticas, las creencias, los instrumentos, los símbolos, los valores, los conocimientos, las técnicas, etc., de un grupo humano.

sintonizó con los sistemas culturales, amplió su potencia y su alcance hasta límites inusitados. La cultura implica una extensión cognitiva de la mente precultural, se trata de una mente *extendida* como la hipotetizada por Clark y Chalmers. Los medios neurológicos de una mente sin cultura no explican la revolución cognitiva que se produjo en nuestra especie; solo la cultura puede hacerlo: el gran andamio de la cognición humana es el sistema cultural. Nuestra dependencia de esta es tan intensa que ya solo sobrevivimos en el nicho ecológico reconfigurado por ella a lo largo del tiempo. Así, la primera cosa que hacen las mentes humanas novicias es adaptarse ontogénicamente al entorno cultural en el que van a vivir, aprendiendo todo lo necesario para su existencia social.

2.3.4.1. *La coevolución entre la mente y la cultura*

Los mecanismos cognitivos que nos permiten el aprendizaje cultural *acumulativo* del que somos el único representante en el reino animal, la imitación verdadera y/o la instrucción explícita, hacen de la cultura una instancia autónoma y la principal arquitecta de nuestro nicho ecológico. Nuestra mente se adapta a este y evoluciona *cultural* más que *biológicamente*.

La cultura facilita la cooperación estrecha, porque permite la transmisión de información mediante sistemas simbólicos y la coordinación de muchos agentes, homogeniza la conducta a través de las normas sociales, permite crear la identidad de grupo y delimita los que están incluidos y los que no. Cuenta con sofisticados sistemas cognitivos en los que se guarda el acervo informacional que debe transmitirse, evitando comenzar el aprendizaje de manera individual una y otra vez mediante el descubrimiento de cualquier innovación. No hay duda de que la sociabilidad y el refuerzo de la cooperación fueron su fermento.

Si la hipótesis de Dunbar sobre la correlación entre cerebro y tamaño del grupo social es cierta, se entiende que los seres humanos modernos, en cuanto animales ultrasociales, poseamos un cerebro tan grande. Este refuncionaliza muchas de sus estructuras para que pasen a ejercer funciones nuevas. La sociabilidad actuó sobre el cerebro, impulsándolo a aumentar de tamaño, permitió la existencia de recursos neuronales para otros cometidos una vez la humanidad se embarcó por el camino del aprendizaje cultural y la cultura en sí.

La *cultura* según la biología evolucionista consiste en información hereditaria no transmitida ni por vía genética ni epigenética. El surgimiento de una evolución cultural y de sus productos culturales no niegan la validez del marco evolucionista darwiniano, como sostiene Kevin Laland (*Darwin's unfinished symphony*). La dicotomía entre la naturaleza y la cultura se disuelve en el enfoque de la coevolución.

Son muchas las razones para dudar de esta dicotomía, pero quizá las que se acercan más al centro de la argumentación sobre el contenido tienen que ver con la particular evolución de los primates y en especial los homínidos. La razón es que nuestra especie evolucionó en un medio especialmente culturizado, sin el que hubiera sido imposible la emergencia de la mente (...). En este medio, se produjo una coevolución de las capacidades metarrepresentacionales, que darían origen a la teoría de la mente, y de ahí a la capacidad de crear convenciones, de las que deriva el propio lenguaje, y la capacidad de para preservar medios culturales favorables a la sintonía con los sistemas simbólicos. Sin una presencia humana fuerte en los procesos de maduración cerebral no existe un entorno próximo suficientemente rico como para la adquisición del significado, independientemente de las capacidades innatas para adquirir gramática. Lo mismo ocurre con los medios técnicos: la capacidad para crear planes y los artefactos con estructura compleja (...) coevolucionan en interacción. En cierta forma, pues, nuestra

mente es ya un producto artificial [Nota: un producto humano, social, etc.]. No hay un momento originario en el que se establezca una frontera entre lo intrínseco y lo derivado (Broncano 2006, 115-116).

La ecología de nuestra mente se ha convertido, gracias al peculiar camino seguido por nuestra especie en su transformación gradual, en una ecología de la cultura y de los artefactos construidas gracias a nuestra pericia. Se comprenden mejor, pues, las afirmaciones de algunos estudiosos coevolutivos suscriben de que el propio ser humano, mediante los hábitos adquiridos culturalmente, se convierte en el agente de su propia evolución (no los individuos, sino la especie), puesto que es el autor colectivo de las condiciones socioculturales a las que tendrán que adaptarse las futuras generaciones, no tanto biológicamente, sino a través de las herramientas cognitivas que la evolución cultural les ha proporcionado.

Todos los organismos construyen su nicho en cierta medida (...), pero los efectos de esa actividad en evolución son particularmente importantes en el caso de los animales que heredan un nicho que consta de artefactos, las conductas y las culturas de sus antecesores. Los cambios en los hábitos y las tradiciones pueden dar como resultado que estos animales creen un ambiente social y físico muy diferentes para sí mismos y sus descendientes. Por lo tanto, es un error pensar que estos animales son solo objetos pasivos de la selección ambiental. Esto es particularmente cierto en el caso de los seres humanos, cuyas complejas construcciones culturales forman una parte tan importante de su medio. Lo que transmitimos por medio de nuestros sistemas conductuales y simbólicos, ejerce, sin duda, profundos efectos sobre la selección de la información que transmitimos por medio de nuestros genes (Jablonka y Lamb 2013, 366).

La antorcha de la evolución de nuestra especie la lleva la cultura para el *homo sapiens* moderno, con preeminencia sobre la dimensión genética, muchos más lenta y que no permite adaptarnos a las transformaciones históricas impulsadas por los procesos culturales que padecemos. Incluso es posible que la presión cultural modifique la genética de nuestra especie, lo cual rompe con la perspectiva gencéntrica neodarwinista, pero no contradice el evolucionismo desarrollista que incluye muchos más factores (Jablonka y Lamb 2013).

La *evolución ontogenética* o *efecto Baldwin* es una manifestación de cómo lo *adquirido* puede introducir modificaciones en la herencia genética. Consiste en que determinadas habilidades aprendidas, cuyas consecuencias adaptativas son sensiblemente favorables, conducen a un aumento de la tasa de descendencia de un ejemplar. Si en el individuo en cuestión había alguna base genética para el sostenimiento de dicho aprendizaje, entonces también lo poseerán los descendientes. Esto supone que hay una gran probabilidad, *ceteris paribus*, de que la siguiente generación muestre esa misma habilidad provechosa en términos de supervivencia, aunque no haya sido transmitida directamente por vía genética. Se dará el caso, por consiguiente, de que un comportamiento fruto del aprendizaje moldee la evolución de la especie, incluso a nivel de los genes –extendiéndose entre la población el acervo genético que sustenta el aprendizaje conductual-, porque mientras el rédito adaptativo siga manteniéndose, indirectamente, se favorecerá a los individuos portadores de la variedad genética en cuestión.

El carácter adaptativo de la práctica aprendida, facilita que esta se incorpore al conjunto de conductas instintivas de la especie, puesto que, por un lado, ya tiene cierto apoyo genético y, por el otro, la selección natural la favorece. Evidentemente, si el comportamiento adaptativo es altamente complejo, como sucede con muchos de los que llevan a cabo los seres humanos, se puede dividir en *módulos* más elementales, con lo que la *instintivización* será solo parcial y

afectará en exclusividad a estos últimos, liberando a la mente de parte del esfuerzo de llevar a cabo la conducta completa. De esta forma, la parte que todavía hay que aprender es más fácilmente asequible para los individuos noveles (Jablonka y Lamb 2013, 367-380).

Una vez instalado el aprendizaje cultural, los hábitos y los conocimientos que de él se derivan tienen un carácter adaptativo, modifican las estructuras mentales para hacerlas más compatibles con sus productos, facultándonos para proseguir por la vía de la herencia cognitivo-cultural. La cultura ha moldeado nuestra mente para hacerla así más culturizada y culturizable. Sólo es necesario pensar qué sucede con los individuos que se ven privados de contacto con los demás, marginados a la vez de la sociabilidad y del aprendizaje cultural:

De los datos disponibles actualmente, la posibilidad de recuperarse de los efectos de una privación de la estimulación ambiental severa es relativamente alta si la intervención es adecuada y no se retrasa demasiado. Sin embargo, parece haber una excepción en la que un desarrollo adecuado depende de la exposición temprana a un tipo particular de experiencia (...). Esta excepción tiene que ver con un conjunto de habilidades que incluyen la función ejecutiva, la regulación de la emoción, la capacidad para responder adecuadamente a los indicios y las limitaciones sociales y la capacidad de establecer relaciones interpersonales. La exposición a experiencias de interacción entre adultos y niños consistentes ha de producirse en un periodo corto después del nacimiento. Los efectos de la privación de esas experiencias son difíciles de recuperar si la privación va más allá del primer año de vida. Esas capacidades dependen de un funcionamiento adecuado del córtex prefrontal, un área fundamental para el ejercicio de las funciones cognitivas superiores, y cuyo desarrollo parece ser especialmente dependiente de una estimulación ambiental adecuada (...) (Méndez Paz 2015, 120-121).

La psicología y la cognición culturales desplazan la imagen de una mente que se desarrolla en solitario, gracias a su preprogramación cognitiva y los estímulos que le llegan del exterior, y la substituye por otra, según la cual la mente, para alcanzar su plenitud conductual, emocional e intelectual, precisa de *sintonizarse* con los sistemas culturales entre los que va a transcurrir su existencia y mediante los que se verá ampliamente transformada y refuncionalizada. Para empezar, va a adquirir una cognición simbólica, el uso del lenguaje para comunicarse y representar el mundo circundante, facultades metacognitivas, acceso al conocimiento guardado en su sociedad, etc.

2.3.4.2. Bartra: los sistemas simbólico-culturales como prótesis exocerebrales

El antropólogo mexicano Roger Bartra ha elaborado una concepción del cerebro y la mente muy similar a la de la mente extendida de Clark y Chalmers. Si bien no entiende la mente al modo funcionalista, ni la desvincula del cerebro, sostiene que la mente desborda los límites intracraneales y se conecta con sistemas cultural-simbólicos externos, permitiéndole operar cognitivamente de modo mucho más potente. La autoconciencia del sujeto, que es lo que le interesa a Bartra, concierne a la interrelación con lo que el antropólogo denomina *exocerebro*, y que se identifica con la cultura y las herramientas simbólicas que la posibilitan: *la conciencia surgiría de la capacidad cerebral de reconocer la continuación de un proceso interno en circuitos externos ubicados en el contorno* (Bartra 2006, 23-24). En este sentido, afirma que hay circuitos neuronales que se *completan* fuera de la cabeza por la intermediación de las prótesis simbólico-culturales externas, que realizan la tarea cognitiva de forma mucho más adecuada y sofisticada que con sólo las *potencias* internas del cerebro individual. La consciencia de sí, afirma Bartra, es la percatación del agente de que su mente/cerebro está indisolublemente unido a artefactos simbólicos externos (por ejemplo, el lenguaje permite que

nuestra mente es capaz de reflexione metacognitivamente sobre sí y construya una autoconciencia narrativa).

Nuestro cerebro plástico nos permite unirnos a las estructuras culturales y lingüísticas exteriores, y es la clave de los poderes cognitivos de una mente culturizada y diestra en el uso de símbolos (*semiotizada*). Nuestra cognición prototípica es obra de las estrechas interconexiones que nuestro cerebro interno mantiene con ese *cerebro externo*, lo que la hace mucho más flexible que la de otros organismos inteligentes.

La tradición neurológica habitual sigue persiguiendo la estructura de la conciencia dentro del cerebro, sin abismarse hacia el exterior, mientras que Bartra nos propone que el cerebro aislado no es suficiente para lograr producir los procesos de la conciencia. La conciencia, afirma el autor, bien podría nacer de la constatación de una situación de sufrimiento, o de un esfuerzo que no obtiene su culminación. En un dispositivo neumático, cuando se aplica una tarea superior a sus fuerzas, *sufre* y se para. En cambio, el cerebro humano, aunque *sufra*, no puede detenerse más con la muerte del sujeto o por un grave acontecimiento que perturba su funcionamiento. Ese cerebro primitivo no colapsa, sino que utiliza recursos a su disposición, aunque no pertenezcan a su acervo interno. Esos sufrimientos repetidos obligan al cerebro limitado y primigenio a crear una prótesis que facilitará la supervivencia del sujeto. Dicha prótesis está conectada al cerebro y al cuerpo, pero no forma parte de estos, substituye extrasomáticamente las limitaciones internas del motor neuronal para sacar al organismo del intenso sufrimiento padecido. La prótesis exocerebral, substitutiva de las funciones que la materia neuronal no logra realizar con éxito, está compuesta de redes culturales, simbólicas, lingüísticas, etc., que establecen mecanismos mediante los cuales la mente hace de forma cultural y social lo que no puede alcanzar de forma neuronal (Bartra 2006, 21-22).

Un homínido ante el reto de su supervivencia, como un cambio de hábitat o en sus condiciones ecológicas sufre profundamente. Para escapar de esta sensación angustiada debe generar una conciencia individual en vez de fenecer o quedar paralizado. Esta prótesis compensatoria es de naturaleza cultural y externa (por ejemplo, el habla y el uso de símbolos). Poco a poco, aunque el mundo siga siendo hostil y difícil para el homínido, el sujeto se sobrepone a la situación y alcanza cotas mayores de supervivencia y aumenta sus posibilidades de dejar descendencia. Aquellos homínidos que no fueron capaces de extender su mente a través de los mecanismos protéticos culturales tuvieron una desventaja adaptativa frente a los que sí lo lograron. En todo caso, la tarea de los psicobiólogos y neurólogos es desentrañar qué estructuras cerebrales de nuestros ancestros facilitaron la extensión exocerebral.

Para Bartra, la mente se percató de la extrañeza y de la exterioridad de los canales simbólicos a los que están vinculados sus circuitos neuronales, y dicha conciencia deviene en autoconciencia al apercibirse de que el contorno externo ya forma parte del proceso mental, antes producto exclusivo de los circuitos neuronales. La incapacidad y disfuncionalidad del circuito somático cerebral se compensa mediante la funcionalidad y las capacidades adquiridas por vía cultural. El circuito neuronal sería sensible al hecho de que está incompleto y que solo puede *cerrarse* funcionalmente a través de un complemento externo. Esta sensibilidad, dice Bartra, forma parte de la conciencia de orden superior en que consiste la conciencia (Bartra 2006, 23).

La capacidad de hallar substitutivos en objetos o mecanismos externos se debe a la plasticidad cerebral, que permite que las estructuras internas subcraneales se *unan* a elementos que funcionan protéticamente como si fueran integrantes del sistema interior. A este fenómeno se le denomina *substitución funcional*.²¹⁴

Bartra se vale de una narración hipotética para justificar el modo en que una carencia funcional se manifestó y fue solucionada: en alguna época del pasado, los homínidos se vieron enfrentados a un cambio o bien en su entorno o bien en su constitución sensorial, por lo que perdieron capacidad de codificación y clasificación de los elementos relevantes del medioambiente. Esta presión ambiental fue respondida por parte de algunos sujetos mediante cambios en su cerebro, que le permitieron una mayor apertura hacia el exterior y, finalmente, la creación de un sistema sustitutorio o compensatorio de las facultades perdidas. El área cerebral del oído y el olfato disminuyó, de modo que áreas adyacentes ocuparon su espacio y se activaron en mayor medida; otras regiones cerebrales, como el área de Broca y Wernicke funcionaron con mayor intensidad para devolver la funcionalidad al conjunto del cerebro y el organismo (estas áreas están vinculadas especialmente al lenguaje y a los sistemas culturales de codificación simbólica). Las regiones indicadas deben relacionarse, para su óptimo desarrollo y funcionamiento, con estructuras externas, como prótesis culturales, sin las cuales su actividad queda aminorada. Tales dispositivos substitutorios tuvieron que crearse, y crecer, con el fin de mantener la actividad. Finalmente, es preciso que determinadas regiones cerebrales adquieran una dependencia neurofisiológica regida genéticamente respecto del sistema simbólico compensador y sustitutorio. Sin estas *extensiones exocerebrales* le sería muy difícil tratar con un tipo de información simbólica que le ha permitido compensar la disminución de la sensibilidad olfativa y auditiva (Bartra 2006, 25-26).

Un subgrupo de homínidos en África, hace un cuarto de millón de años, relativamente aislado y geográficamente localizado, sufrió cambios en la estructura, configuración y tamaño de su sistema nervioso central. Estos cambios se sumaron a las transformaciones, seguramente anteriores, del aparato vocal que permite la articulación del habla tal como hoy la conocemos. Podemos suponer que las mutaciones en estos homínidos arcaicos afectaron las funciones, la forma y el tamaño de la corteza cerebral, pero además ocasionaron transformaciones en los sistemas sensoriales que les dificultaron su adaptación al medio, como podrían ser cambios en la receptividad olfativa y, acaso, modificaciones en la capacidad de localizar la fuente de los sonidos, así como alteraciones de las memorias olfativas y auditivas. Sus circuitos neuronales serían insuficientes y las reacciones estereotipadas ante los retos acostumbrados dejarían de funcionar bien. Acaso podríamos agregar el hecho de que grandes cambios climáticos y migraciones forzadas los enfrentaron a crecientes dificultades, por lo que quedaron en desventaja frente a otros homínidos que, mejor adaptados al medio, responderían con mayor rapidez a los retos cotidianos (Bartra 2006, 31-32).

El antropólogo piensa que muchas de las capacidades y estructuras para la constitución del exocerebro estaban ya latentes en la especie y en sus ancestros inmediatos, pero que no fueron usadas para otros cometidos hasta que las necesidades de compensar la pérdida de adaptación medioambiental no fueron críticas. El término técnico que Bartra adopta de la biología evolutiva es *exaptación* que consiste en la refuncionalización de estructuras que habían sido seleccionadas por otras causas y que habían caído en desuso. Estructuras neurológicas, una vez perdido su papel primigenio, sirvieron para crear y sostener las prótesis simbólico-culturales

²¹⁴ En Noë (2010) también hay una discusión sobre las prótesis corporales y cerebrales para justificar la extensión de la mente y la cognición.

que singularizan a nuestra especie. Si se convierten en factores que favorecen la supervivencia individual, su base genética se ve reforzada y se transmite a los descendientes, hasta que todos los miembros de la especie están dotados similarmente.

La viabilidad de la especie dependerá de la existencia de las prótesis exocerebrales, de las habilidades simbólicas y culturales. En términos bartrianos, los seres humanos adolecerían de una capacidad para seguir vivos utilizando solo las herramientas instintivas típicas de la vida natural y tuvieron que agarrarse a una nascente existencia cultural, extremadamente sofisticada, impulsada por este carácter adaptativo que confería a los miembros de nuestra especie.

Estas hipótesis resultan excéntricas para la ortodoxia internista dominante en las neurociencias cognitivas. Para ella, todo lo necesario para manifestar estados conscientes se encuentra bajo la bóveda craneal y dentro del organismo, los rasgos más básicos y los más sofisticados, como la autoconciencia. Los circuitos neuronales *segregan* consciencia, pero también los símbolos y el comportamiento cultural que son parte de la naturaleza humana. No hay nada afuera, más allá de las paredes del cráneo, indispensable para que aparezca el simbolismo y la cultura, que dependen completamente de los recursos internos del cerebro/mente. Esta tesis no tiene apoyo empírico, se trata de un *a priori* que deviene indiscutible en la neurología y las ciencias de la mente: hay una separación radical entre los procesos internos al cerebro y aquellos que tienen lugar fuera de él, en el organismo y en el mundo, que no deben confundirse ni mezclarse para explicar cómo opera nuestra mente.

Bartra apuesta por una continuidad entre el *adentro* y el *afuera* de la cabeza e incide en que, si queremos entender plenamente qué nos hace autoconscientes, hay que comprender cómo opera ese puente que une lo neural con lo simbólico-cultural, lo interno y lo externo, que es la causa última de que nos sintamos un yo singular, con identidad propia.²¹⁵

Esta situación nos confronta con el problema de explicar la manera en que circuitos neuronales carentes de símbolos y representaciones pueden conectarse con circuitos culturales altamente codificados, regidos por redes simbólicas, semánticas y sintácticas. Aun suponiendo que el cerebro funciones de acuerdo con códigos y símbolos todavía no descubiertos, tendremos que explicar cómo se comunican dos sistemas de naturaleza aparentemente diversa. Y esto nos devuelve al punto de partida: la idea de buscar un aparato mediador y traductor en el cerebro, capaz de transformar los códigos externos en señales

²¹⁵ Una de las cuestiones de que se ocupa extensamente Bartra, y que es muy relevante para la viabilidad de su hipótesis, concierne al sistema de traducción entre señales internas neuronales y los signos externos, entidades simbólicas muy distintas a los estímulos nerviosos. Edelman y Tononi han indicado, contra las corrientes funcionalistas *a la Fodor*, que no hay nada lingüístiforme en el cerebro, un lenguaje interno de la mente. Sin embargo, en la estela de Chomsky, se supone que en algún sitio de nuestro cerebro debe existir un sistema de traducción que convierta las señales neuroquímicas en las proposiciones de un lenguaje mental interior (*interfaz traductora*). Bartra considera que hay una *conexión*, gracias a la plasticidad neurocerebral, entre las estructuras internas y externas, que estarían correlacionadas por la actividad del organismo en su ambiente, *enactivamente*, y el significado primigenio, todavía no convencional, surgiría de la relación entre los patrones neurales y los eventos ambientales, de modo que los símbolos tendrían una función ecológica y acompañarían las relaciones del sujeto con su entorno. A medida que el medio se culturiza y se vuelve simbólico, resultado de la adaptación del ser humano a su nicho ecológico, los sistemas simbólico-culturales ganan en complejidad y adquieren funciones comunicativas más sofisticadas, emergiendo la genuina semántica normativa para facilitar la interacción social, sobreponiéndose a los mecanismos causales y capturándolos para su propio rendimiento, aunque ahora tengan *autonomía* en relación con ellos. Sea como fuere, la estrecha interrelación entre los circuitos cerebrales y su cierre por medio de otros análogos de naturaleza simbólico-cultural es el rompecabezas clave que Bartra querría solucionar. No obstante, la solución internista al problema nos conduce a irresolubles aporías acerca de la transición entre lo neuroquímico, lo funcional y lo semántico, que quizá sean más manejables desde posturas externistas (aunque distemos de tener una teoría completa y detallada).

químicas y eléctricas. Independientemente de que exista o no este aparato neuronal traductor, quiero destacar el hecho de que hay un aspecto común en las operaciones relacionadas con los símbolos: en muchos momentos del proceso acuden al contorno externo para obtener información y para confirmar o procesar las actividades cerebrales. El cerebro sin duda no es un espacio interior caótico, pero es importante señalar que en cierta medida la coherencia y la unidad de los procesos mentales conscientes es proporcionada por el exocerebro y, de manera destacada, por las estructuras lingüísticas que se han estabilizado en el contorno cultural a lo largo de milenios (Bartra 2006, 60-61).

El lenguaje, y específicamente en forma de habla pública, es la pieza esencial para que se constituyan las prótesis exocerebrales simbólico-culturales. El simbolismo lingüístico opera como mediador entre los procesos internos y externos, vehiculando la comunicación ininterrumpida entre los circuitos endo y exocerebrales. Por tanto, sería el habla, en gran medida, lo que ejerce de *traductor* entre patrones neuroquímicos estables y comportamientos simbólicos que poseen contenido semántico (sin necesidad de incluir en el mobiliario mental un sistema interno de interpretación ni una *lingua mentis*).

Sin embargo, dada la naturaleza esencialmente inconmensurable entre las señales neuroquímicas y los signos, sigue faltándonos una explicación de cómo los eventos cerebrales se *acompanan* con el mundo exocerebral significativo, si las regularidades neuroquímicas no constituyen ningún sistema de lenguaje interior. El problema de la ligazón o interrelación sistemática sigue siendo el punto oscuro y misterioso de la hipótesis bartriana. ¿Cómo operaría un mecanismo verosímil de transformación simultánea bidireccional o comunicación entre una instancia y la otra? La solución esbozada por Bartra es que las transformaciones simbólicas en los *circuitos* culturales tienen un carácter también cerebral, sin que tales mutaciones ocurran en el interior del cráneo. Los sistemas de enlace están instanciados en los intersticios de los puentes de comunicación que se tienden entre cerebros, esto es, entre individuos que se involucran en interacciones comunes, simbólicas, intersubjetivas, por tanto, en la esfera pública, no en los espacios cavernosos bajo el cráneo.²¹⁶

2.3.4.3. Los orígenes culturales de la cognición humana según Tomasello

El primer autor que se tomó en serio la dimensión cognitivo-cultural de la psicología humana fue el soviético Lev S. Vygotski (Vila 1987, Rivière 1988), que entendió el desarrollo cognitivo como el anudamiento de tres hilos evolutivos: el filogenético de la especie, el ontogenético del individuo y el histórico de la sociedad, que terminan por constituir a un sujeto

²¹⁶ Para resolver esta cuestión de tanta relevancia Bartra propone un mecanismo que permitiría, fuera del cerebro, traducir las señales a símbolos. Desde su punto de vista, muy posiblemente surgieron, en algún momento del proceso evolutivo, nuevos circuitos y se adaptaron los previos a las operaciones cognitivas de alto nivel; sin embargo, ello no es suficiente para el tipo de procesos metarrepresentacionales, que necesitan de los recursos que le puedan proporcionar los canales culturales. Lo importante es encontrar los símbolos que representan señales y las señales que indiquen la presencia de los símbolos. Si hacemos caso a Bartra, deberían existir secuencias de señales neuronales que se expresen como símbolos que son interpretados por otros individuos, por lo que estas transformaciones semióticas permitirían la mutua conversión de unas en otros. En el sentido recíproco, es preciso que las estructuras simbólicas que provienen del medio sociocultural puedan encontrar su equivalencia en señales capaces de trasladarse por el sistema nervioso. El aparato que ofrece la traducción simultánea no se encuentra en el cráneo, nos dice Bartra, sino que él se inclina hacia una localización fuera de la cabeza: hasta donde se conoce el cerebro solo está capacitado para operar con señales y procesarlas, pero no con símbolos, mientras que es seguro que la esfera sociocultural puede trabajar tanto con símbolos y señales. Para entenderlo, una secuencia discreta de señales neuronales, que equivalga supuestamente a un símbolo, debe acompañarse de alguna clase de marcador intersubjetivo que identifique que está implementando el símbolo en cuestión, para que su significado no termine ahogado entre el intenso flujo de señales físico-químicas que avanzan torrencialmente por el cerebro y el resto del sistema nervioso (Bartra 2006, 141-142).

cultural específico. Las facultades *primarias* que compartimos con otros animales complejos se ven profundamente remodeladas para dar lugar a las facultades *superiores*, que son singulares de los seres humanos. Esta refuncionalización de las capacidades de la mente se opera por el contacto social mediado por signos lingüísticos, que hace emerger un lenguaje interior, semiotizando todo el medio psicológico y proporcionando herramientas metacognitivas, que habilitan a los sujetos para someter a control su propio curso mental.

Para el psicólogo soviético, no hay mente humana moderna sin que los sistemas simbólico-culturales penetren en la cognición elemental de los seres humanos. Una vez, durante el desarrollo cognitivo ontogénico, el agente interioriza el lenguaje externo y lo convierte en un mecanismo simbólico interior, ya puede acceder a los productos de la evolución histórico-social de su entorno, que terminarán por constituir su mente culturizada. El resultado es un potente instrumento cognitivo-simbólico y cultural específicamente humano, y que habilita para proseguir un aprendizaje que confluye hacia el aprendizaje colectivo de su sociedad, instanciado por la cultura.

A Vygotski todavía le faltan algunas herramientas de la biología evolucionista y de la neurología contemporánea, pero sus intuiciones apuntan a una mente abierta al contexto social, cultural e histórico, que se construye en contacto con los medios simbólicos. Su aportación es una alternativa seminal al internismo de la tradición psicológica, al modo del cognitivismo computacional de hoy.

El psicólogo cultural *neovygotskiano* y primatólogo Michael Tomasello nos proporciona un enfoque más particularizado de algunas de las nociones que Bartra sólo utiliza metafóricamente. Con él veremos un mecanismo psicológico-cognitivo plausible (con una base conjeturablemente neural y genética) para servir de puente entre la vida social simbólica externa y lo que ocurre dentro de la mente de cada uno, a la vez que nos proporcionará una descripción de cómo la cognición depende intensamente del mundo cultural en que habitamos y sin el cual no alcanzaríamos el estadio *sapiens*. Es un autor que, sin ser un externista radical, considera que los poderes del cerebro biológico heredado no son suficientes para dar cuenta de la diferencia con respecto del resto de primates, y que sin la cultura no alcanzaríamos las proezas cognitivas de que somos en. Considera que algunos de los saltos en pericia de los humanos a lo largo de la ontogenia no proceden de nada interno, preprogramado por los genes, sino del contacto social intenso y de la inmersión en la esfera cultural (Tomasello 2007).

Tomasello se adhiere a la concepción vygotskiana de que la cognición de todo individuo entrelaza la línea filogenética de la especie (explicable mediante los principios darwinistas), la línea ontogenética (formulable según el enfoque desarrollista en biología y psicología) y la línea histórico-cultural (la evolución del acervo cultural accesible por el aprendizaje), sin que se entable entre ellas ninguna contradicción, ni quepa distinguir en el producto final su contribución respectiva, al aunarse en un solo hilo psicoevolutivo. La especificidad del ser humano se origina en un dispositivo cognitivo ausente en todos nuestros parientes evolutivos y ancestros: lo que los neurocientíficos denominan *teoría de la mente*, ya mencionada.

Tomasello afirma que el salto cognitivo producido en nuestra especie se debe a un único evento genético que tuvo lugar sólo entre nuestros antepasados, que desató una explosión

cultural sin parangón, dando lugar al aprendizaje imitativo propio del ser humano y a la evolución histórico-cultural mediante una forma acumulativa de instrucción cultural inédita.²¹⁷ Prácticamente toda singularidad humana se asienta sobre la habilidad de *leer las intenciones y simular internamente los estados mentales* de nuestros congéneres, la *teoría de la mente*. Esta nos habilita para la *imitación verdadera* y para el *aprendizaje cultural acumulativo*, que son muy distintos a las formas individuales de imitación y aprendizaje social que poseen otras especies inteligentes.²¹⁸ Cuando un miembro de nuestra especie observa la acción de otro, tiene la capacidad de simular encontrarse en su posición, lo que permite que entienda *desde dentro* el propósito de sus actividades y que pueda imitarlas mucho mejor, ya que no sólo emula los comportamientos observables, sino que puede conjeturar los motivos que llevan al agente a ejecutarlos.

Los artefactos culturales humanos considerados en sentido amplio, fruto de los procesos de instrucción, acumulan perfeccionamientos y variaciones, lo que hace que también evolucionen a lo largo del tiempo, cosa que no sucede con las prácticas culturales o herramientas que pertenecen a otras especies animales. En los instrumentos humanos se observa un desarrollo, una serie de variaciones cada vez más adaptadas a la función que tienen que desempeñar. Cada una de estas transformaciones, en vez de desvanecerse como ocurre con el aprendizaje cultural animal, se preserva y se añade a la tradición cultural de la herramienta (o de la práctica), heredando la mejor versión de la misma para las generaciones futuras.

El mecanismo que impide retroceder a formas más primitivas del instrumento es lo que Tomasello ha bautizado *efecto trinquete* (el proceso de aprendizaje sólo puede llevar a manifestaciones culturales mejoradas, no involucionar para volver a manifestaciones más primitivas). Sólo en el aprendizaje típico de nuestra especie se manifiesta el carácter acumulativo del conocimiento cultural, que no puede retroceder, salvo catástrofe. En el resto de especies cuyos ejemplares también aprenden, se observa que el obstáculo fundamental para la permanencia de lo aprendido entre generaciones es la estabilidad de la mejor versión, la que debería transmitirse a las generaciones siguientes. No hay, por consiguiente, capacidad para la

²¹⁷ Esta hipótesis se condice con dos hechos bien establecidos y les ofrece cobertura teórica: (i) hasta hace unos dos millones de años no hay pruebas materiales de que la cognición homínida fuera muy distinta a la de los parientes primates y, por consiguiente, tampoco a la de los ancestros protohomínidos; (ii) los primeros indicios convincentes de habilidades sofisticadas, semejantes a las humanas modernas, y que estarían vinculadas solo a nuestra especie, tienen una antigüedad de unos 250 mil años (además, la actividad simbólica todavía es más reciente, la explosión cultural se data en unos 100 mil años) (Tomasello 2007, 12-14). Sin embargo, sobre estos puntos existe todavía controversia por cuanto faltan indicios, ya que el cerebro no se fosiliza. Algunos consideran que en un antepasado inmediato (por ahora), el *homo heidelbergensis* hubo habilidades lingüísticas y culturales (Tomasello atribuye el lenguaje sólo a nuestra especie, puesto que se construye sobre la posibilidad de interpretar las intenciones de otros, habilidad presente en el ser humano actual en exclusiva), por lo que también es probable que de modo más tosco se hubiesen desarrollado en el *homo neanderthalensis* y en el *hombre de Denísova*, parientes nuestros e igualmente descendientes del *homo heidelbergensis*. Especialistas como Tattersall (2012) niegan que el Neanderthal tuviese capacidad simbólica plena, aunque los últimos descubrimientos refuerzan la tesis positiva. En todo caso, es obvio que debía existir una diferencia cognitiva relevante y que esta no se sustentaba sólo sobre las diferencias genómicas, ya que nos separan muy pocos genes de ambos parientes evolutivos.

²¹⁸ Aprendizaje social individual se refiere a un proceso imitativo iniciado *motu proprio*, sin intenciones de instrucción por parte de los congéneres de un agente, en que este reproduce las conductas que observa en los demás. Es *social* en cuanto tiene lugar en un escenario intersubjetivo, pero no porque se encuentre sometido a un aprendizaje vehiculado por costumbres sociales.

evolución cultural acumulativa. Los seres humanos son los únicos que presentan una habilidad extraordinaria para la imitación fiel, que explica porque sus creaciones culturales se transmiten de manera estable y son perfeccionables generación tras generación (Tomasello 2007, 15-16).

El producto consiste en una cognición humana de base cultural, socialmente distribuida, que evoluciona con el transcurso del tiempo contingentemente. Esta clase de desarrollo cognitivo, impulsado por el aprendizaje cultural, adquiere una dimensión histórica ausente en cualquier otro animal, por lo que muta a mayor velocidad, lamarckianamente, que la evolución biológica guiada por la variación genética y la selección natural. Como otros investigadores de la coevolución gen-cultura, Tomasello considera obsoleta la validez de las dicotomías *naturaleza vs cultura*, *genético vs adquirido*, *innato vs aprendido*, etc., coincidiendo con la postura psicobiológica desarrollista (Lorenzo y Longa 2018, ver más atrás), se opone al innatismo, pues carece de base científica.

Para nuestro autor, el propio Darwin abandona ese esquema conceptual dicotómico y lo substituye por la interacción entre distintos factores en el desarrollo causal de la constitución fenotípica de los organismos. Tampoco distingue entre filogenia y ontogenia. La filogenia se manifiesta como una relación de ontogénias, una sucesión de desarrollos particulares más o menos semejantes para los miembros de una misma especie, pero, a su turno, en estos no son diferenciables, más que parcialmente, la contribución *interna* o pretendidamente *programada* y las condiciones *sociohistóricas* para la cognición que se verifican en un entorno cultural que se ha constituido por obra del tiempo. No es fácil, ante un rasgo mental o conductual, si tal obedece más al peso de lo interno/genético, o lo externo sociocultural. En todo caso, desde el darwinismo, solo cabe distinguir entre las distintas temporalidades de los procesos de génesis, más lentos o más rápidos, cuyo resultado es la adaptación al medio de los miembros de la especie (Tomasello 2007, 68 y ss).

La única dicotomía que Tomasello considera genuinamente real es la que diferencia entre la línea *individual* del desarrollo y la *cultural*. En la primera, comparecen todas aquellas habilidades que se desarrollan ontogénicamente sin la intervención del aprendizaje y la de otros agentes socializadores. La línea cultural concentra todo el acervo de conocimientos que dependen del aprendizaje en un contexto social y colectivo. Aunque ambas líneas son inextricables en el desarrollo de los niños, de manera que no cabe ponderar su influencia relativa sobre una habilidad cognitiva ya madura. El enfoque vygotskiano que adopta Tomasello inquiere más bien acerca de qué instancias se cruzan en el proceso de desarrollo cognitivo, en qué momentos de la evolución ontogénica del individuo se involucran (Tomasello 2007, 71-72). Cuando nacen, los infantes humanos vienen pertrechados con los genes precisos para su maduración, pero la información que contienen no es suficiente para desarrollarse cognitivamente como un ser humano adulto normal; en su ayuda está el entorno cultural preestructurado en el cual acontecen y unas disposiciones prosociales no aprendidas, biológicamente estables. Este mundo cultural está dispuesto para que aprendan lo necesario – eso que no está contenido en sus comportamientos *instintivos*- y alcanzar un nivel psicocognitivo adecuado para desenvolverse por su nicho ecológico con facilidad. Ahora bien, como queda claro, en el momento que comparecen en el mundo, todavía les queda mucho trabajo por hacer. La específica estrategia sociocognitiva humana prosigue el camino abierto

por la herencia estrictamente genética, biológica, que nos acompaña desde el principio y que abre la línea individual ontogénica que se verá enriquecida por la cultura (Tomasello 2007, 260).

Sólo quien cuenta de serie con la capacidad de *simular la mente de otros* y la desarrolla en las condiciones adecuadas, marcadas por la naturaleza de nuestro vínculo social, será capaz de desplegar el tipo de cognición que nos caracteriza como humanos modernos. Tomasello insiste en que no es suficiente para dar lugar a esa capacidad básica que se produjese un determinado acontecimiento genético, aunque sea una condición necesaria. Ambas condiciones están inexorablemente unidas en la cuerda trenzada por la filogénesis y la historia cultural de la especie que termina por desembocar en la ontogénesis de la individualidad concreta. Cada uno de nosotros es el resultado de acontecimientos que se fueron sucediendo a lo largo de millones de años de tiempo evolutivo, de eventos culturales que se produjeron a lo largo de la cronología de miles de años de la historia humana y de sucesos personales que tuvieron lugar a lo largo de muchas decenas de miles de horas de instrucción y actividad (Tomasello 2007, 265-266).

Siguiendo a Vygotski y a muchos otros psicólogos culturales, sostengo que la consecuencia de gran parte de los logros cognitivos humanos más interesantes y significativos (...) requieren tiempo y procesos históricos (procesos que la mayoría de científicos cognitivos no tienen en cuenta). Afirmando, además, al igual que otros psicólogos evolutivos, que la adquisición de muchas de las aptitudes cognitivas más interesantes y significativas requiere tiempo y procesos ontogénicos considerables (procesos que tampoco son tenidos en cuenta por muchos científicos cognitivos). El hecho de que los científicos cognitivos subestimen la ontogenia y su rol formativo en la creación de formas maduras de cognición se debe, en gran parte, a la sobreestimación de un debate filosófico obsoleto, que ya no tiene razón de ser [entre innatismo y aprendizaje o ambientalismo] (Tomasello 2007, 66-67).

En los albores de la ontogenia (a partir de los nueve meses y hasta los cuatro años), los niños empiezan a experimentarse como *agentes intencionales* capaces de perseguir objetivos y hacerse propósitos, pero no es hasta un poco más allá, cuando se abre la posibilidad de concebirse como *agentes mentales*, esto es, como un sujeto poseedor de pensamientos y estados internos que son potencialmente distintos a los que alberga cualquier otro. Esta autoapreciación se extenderá a todos, a quienes se tomará como individuos con sus propios estados psicológicos separados. Al decir de Tomasello, nuestra especificidad cognitiva está construida sobre esta disposición interpretativa. Una vez los niños han logrado este hito, cualquier otra facultad mental compartida con nuestros parientes primates queda substancialmente modificada y amplificada hasta proporciones inéditas entre cualquier otro animal, ya que es la fuente de nuestra especificidad cognitiva y pericia sin par. Distintas habilidades y formas de aprendizaje propiamente humanas dependen de las facultades *interpretativas intencionales*, especialmente relevantes para la construcción de la cultura: i) procesos sociocognitivos mediante los cuales unos individuos creativos, en colaboración con otros, dan lugar a prácticas y artefactos culturales que evolucionarán a lo largo del tiempo acumulando modificaciones y perfeccionamientos (*evolución cultural*); ii) procesos de aprendizaje cultural a través de los que los individuos se adiestran en el uso e interiorizan los aspectos relevantes de creaciones elaboradas y perfeccionadas por otros miembros de la especie (instrumentos y símbolos), incluso aquellas distantes geográfica y cronológicamente (*interpretación de las funciones incorporadas a los objetos culturales*) (Tomasello 2007, 26-27). Una consecuencia es que muchas de las habilidades cognitivas propias de nuestra especie no tienen un origen innato ni

estrictamente biológico, sino una neta procedencia cultural y se sostienen sobre esta disposición a atribuir intenciones a los demás (que sería una habilidad biológicamente heredada).

Uno de los productos culturales exclusivos de nuestra especie es el sistema simbólico-comunicativo en que consiste el *lenguaje proposicional*. El mecanismo sociocognitivo propuesto por Tomasello puede explicar la emergencia ontogénica del lenguaje, las convenciones del significado lingüístico y la generatividad estructural del mismo, haciendo innecesario acudir a hipótesis internistas y computacionales como la chomskiana *gramática universal*. El enfoque que ofrece sobre el lenguaje es pragmático-social, es decir, se trata de una forma de comunicación y sólo después, por su sofisticación, un medio representacional muy potente. El marco teórico de referencia es la *pragmática intencional*, según el programa griceano (Eduardo de Bustos 1999), pues concuerda con que es la comprensión de las intenciones de los demás aquello que nos abre la puerta a la cognición cultural, que se vehicula lingüísticamente, conformando una mente cultural y semiótica: [E]l *lenguaje natural es una institución social simbólicamente encarnada que surgió históricamente de actividades social-comunicativas preexistentes* (Tomasello 2007, 121). Sin embargo, la aproximación comunicativo-intencional de la pragmática griceana favorece un marco individualista en el cual tienen preeminencia los estados intencionales de los sujetos en la constitución del significado, por lo que nos comportará alguna dificultad ahormar la visión tomaselliana del lenguaje con el enfoque intersubjetivo que prevalece en nuestra comprensión de la mente.

La intersubjetividad es el cimiento de la adquisición del lenguaje, sostiene Tomasello, ya que es en el seno de *actividades atencionales conjuntas* (AAC), donde los sujetos hablantes cooperan con niños preverbales en acciones comunes, lo que les brinda a los últimos la oportunidad de hacerse con los rudimentos de la comunicación lingüística, transitando desde su estadio preverbal al simbólico. Esas actividades dan lugar a *escenas atencionales conjuntas* (EAC) por las que el individuo verbal profiere alguna expresión mientras realiza alguna acción o señala algún objeto, lo cual ofrece al infante la posibilidad de inferir las intenciones comunicativas de su contraparte. La semántica, por consiguiente, se adquiere por medios inferenciales, interpretando intencionalmente aquello a lo que ha venido a referirse el agente lingüístico cuando ha efectuado su actuación (Tomasello 2007, 121-122).

Las representaciones lingüísticas poseen dos virtudes de orden cognitivo: i) naturaleza intersubjetiva, los símbolos que las componen son *compartidos* socialmente por otras personas aparte del niño que las usa; ii) están vinculadas a una *perspectiva*, esto es, cada símbolo incorpora un punto de vista acerca de un rasgo de la situación que es objeto de representación (categoriza de un modo particular lo real). Aparte, las representaciones lingüísticas contienen un poso histórico, expresan el sentido de unos determinados hechos según esquemas heredados y cristalizados secularmente en la cultura, en cuanto incorporan las interpretaciones simbólicas sedimentadas a lo largo del tiempo. Las representaciones sensorio-motrices, en cambio, no se pueden separar de la inmediatez temporal (Tomasello 2007, 122-123).

El dispositivo de la EAC permite explicar por qué el significado de las preferencias se va independizando de las intenciones psicológicas de los hablantes, a medida que los niños van adquiriendo habilidades comunicativas más sofisticadas. Esta estructura interactiva idealiza y abstrae las condiciones particulares en las cuales tienen lugar las comunicaciones entre niños

y adultos, para resaltar sólo los elementos y procesos indispensables, consistentes en la atención conjunta prestada a algún objeto o evento, en la cual intervienen emisiones simbólicas. El lenguaje solo es aprehensible por parte del infante en el seno de los intercambios comunicativos y cognitivos que se aseguran en cuanto participante en una EAC. Una vez el niño es capaz de identificar la intención comunicativa de su interlocutor, debe adquirir, a continuación, la capacidad de utilizarla en el mismo sentido en que él la recibió en uso de los mismos medios comunicativos. Ello tiene una implicación muy relevante de orden sociocognitivo: el niño tiene que ser capaz de intercambiar los roles con respecto a su interlocutor, lo cual requiere *ponerse virtualmente en su cabeza* y en el *papel* que ejerce. Esto presupone lo siguiente: i) las EAC son fundamentales cognitivo-socialmente para que el niño adquiera con prontitud el lenguaje; ii) el principal proceso cognitivo-social mediante el cual los niños entienden el uso de los símbolos lingüísticos es la identificación de las intenciones comunicativas de sus contrapartes; iii) el proceso de aprendizaje cultural involucrado en la adquisición temprana del lenguaje es la imitación del comportamiento adulto con la inclusión de la *inversión de roles*. Sólo así los niños principian en el uso activo de los símbolos lingüísticos que, a partir de ahora, permearán el entorno sociocultural en el que se desarrollarán ontogénicamente (Tomasello 2007, 123-124).

La dimensión pública del significado lingüístico se hace presente a través del mecanismo de intercambio de roles entre los agentes, la intencionalidad compartida que supone el *nosotros* de la actividad conjunta y, finalmente, la visión externa que puede alcanzar la cognición social del niño. En este sentido, ese '*nosotros*' adquiere un carácter normativo en cuanto se generaliza a una gran cantidad de esquemas EAC similares y, además, el significado contextual de los actos de habla se desacopla de las condiciones empíricas mediante procedimientos reflexivos y de abstracción, de manera que se constituye el significado prototípico o *literal* de la emisión (por cuanto las EAC son estilizaciones de situaciones reales, descritas de forma elemental y arquetípica). Ello presupone que las intenciones comunicativas ya no son simplemente reducibles a las intenciones psicológicas de los hablantes, que complicaría el proceso de decodificación en el que se involucran los interlocutores. Sin necesidad de esfuerzos cognitivos extras, la convencionalización de los significados simbólicos se basa en las expectativas normativas que los hablantes se hacen cuando se introducen en contextos comunicativos compartidos (aquello en lo que desemboca la metacognición alrededor de las EAC). De este modo la normatividad lingüístico-comunicativa avanza en relación a la antigua primacía de las intenciones del hablante.

Tomasello insiste en que para que una EAC sirva de plataforma para que el niño adquiera el lenguaje, se precisa que este comprenda que los roles jugados por cada uno de los participantes son intercambiables; el aprendiz se percata de que él puede convertirse también en emisor como el adulto y llamar su atención con una palabra, signo o expresión hacia un objeto o acontecimiento perceptualmente disponible para ambos. Esta habilidad adquirida por el infante en su estrecho contacto con un hablante más competente, se denomina *imitación con inversión de roles*, que coincide con las operaciones cognitivo-conductuales que el niño debe ser capaz de desempeñar adecuadamente para aprender el uso y el significado de las palabras y los símbolos, toda vez que quiera referirse a algo en su horizonte perceptivo (Tomasello 2007, 127-128).

Una vez los niños son adiestrados en la utilización de símbolos lingüísticos, están en el camino de acceso a todo tipo de conocimientos, prácticas y destrezas que pertenecen a la herencia cultural de su sociedad. Es decir, el lenguaje es la llave que franquea la entrada a la cultura y a sus múltiples recursos. Por lo demás, la comprensión lingüística incorpora la perspectiva particular que opera en una cultura y se encarna en el signo y que va integrada en su significado: esto tiene una gran importancia cognitiva, que hace del lenguaje algo tan inédito en relación con otros productos *naturales*, siempre hay más de una alternativa hermenéutica para comprender lo que se nos está diciendo (incluso hay ambigüedades y pluralidad semántica entre los hablantes de una misma lengua).

La representación simbólica abre la puerta a la metacognición y el metadiscurso, una actividad mental reflexiva sobre nuestros estados mentales de primer nivel, sobre nuestras prácticas cognitivas elementales, que nos sirve para mantener cierto control y garantizarnos que no andamos desencaminados en nuestro pensamiento, aprendiendo de los errores cometidos y corrigiéndolos a continuación.

Cuando el niño interioriza la perspectiva del adulto, que consiste fundamentalmente en una opinión sobre lo que él afirmó en primer lugar, incorpora una representación cognitiva de carácter dialógico. A medida que el proceso de aprendizaje se repite y el niño generaliza su estructura pragmática, termina sucediendo que este adopta una capacidad inédita hasta el momento, genera un pensamiento que versa sobre su propio pensamiento y observa así sus propios procesos cognitivos, emerge así la competencia *metacognitiva*. Este mecanismo de autorreflexión está formulado en los mismos términos del lenguaje natural en que se producen las operaciones cognitivo-lingüísticas básicas, por lo que el proceso tiene la virtud de otorgar coherencia y sistematicidad al pensamiento del niño cuando el último piensa y elabora teorías tanto sobre acontecimientos del mundo como acerca de las posibles perspectivas que otros mantienen acerca de él. Por otra parte, al conservar el mismo formato lingüístico que las interpretaciones de primer nivel, se facilita que la representación y la metarrepresentación se expresen con los mismos medios simbólicos, se produce una *redescripción representacional* (Anette Karmiloff-Smith 1992, Tomasello 2007, 214).

Frente a las tesis psicoevolutivas de Karmiloff-Smith (1992), insuficientemente socioculturales por herencia de Piaget, el psicólogo norteamericano niega el carácter innato del proceso metacognitivo mediante un argumento de carácter adaptativo: desde el punto de vista de la evolución, se vuelve hartamente complicado pensar qué condiciones ecológicas presionaron favoreciendo y seleccionando una disposición de este tenor, cuya posesión se circunscribe a los seres humanos modernos y que no está, ni rudimentariamente, en nuestros parientes primates. Se trata de un rasgo *exaptado*, según la terminología de Gould, una consecuencia de algún rasgo adaptativo que después ha encontrado acomodo y utilidad en la ecología de los *hominines sapiens* modernos. Tomasello lo sitúa en continuidad con la habilidad desarrollada por los niños de adoptar perspectivas que se asocia al aprendizaje y al dominio lingüísticos. Por consiguiente, forma parte del entramado de la cognición social, cultural y lingüística de nuestra especie (Tomasello 2007, 241-243).

Es posible que los seres humanos tengan una adaptación biológica especializada para ciertas clases de cognición o de cognición social, que les permite adoptar simultáneamente múltiples perspectivas y reflexionar

sobre su propia cognición en ausencia de interacción social, y que esta capacidad surja simplemente durante los periodos temprano e intermedio de la ontogenia. Pero, si es así, no resulta fácil imaginar por qué dicha capacidad requiere tanto tiempo para surgir ontogenéticamente. Mi opinión es que estas funciones cognitivas tan eficaces emergen tan tardíamente porque dependen del ejercicio de la adaptación humana básica para la cognición y la cultura en la interacción social de la vida real durante un periodo de varios años. La adquisición y el uso del lenguaje convencional, en especial, son parte de integrante del proceso, a causa de las diferentes perspectivas que los lenguajes incorporan, el fecundo discurso que hacen posible y el formato representacional común que proporcionan a los actos de metacognición y redescipción representacional. Y desde el punto de vista de la evolución resultaría extraño, por lo menos a mi juicio, que algunas funciones cognitivas muy generales, no relacionadas con ningún dominio ni contenido cognitivo específico, hubieran surgido precisamente en mitad de la ontogenia cognitiva sin estar casi prefiguradas en otras especies de primates. Es mucho más admisible la opinión de que estas nuevas funciones son inseparables de las habilidades exclusivamente humanas, que las precedieron en el tiempo, de comprender que los otros son agentes intencionales y de aprender culturalmente de y a través de ellos, sólo que en este caso lo que los niños aprenden de y a través de los otros son modos diferentes de ver las cosas –incluida su propia cognición- y de pensar en ellas (Tomasello 2007, 245-246).

Con Tomasello hemos adquirido conciencia de que es posible explicar facultades cognitivas que se tenían por innatas, internas, modularizadas, etc., mediante un tipo específico y propio de sociocognición presionada por la intensa vida ultrasocial de los *hominines sapiens*. La ontogenia es igualmente indispensable para las habilidades avanzadas de los miembros de una especie como la nuestra, porque nos dota de un tipo de cognición cultural y lingüística que nos abre oportunidades inéditas. No es necesario postular un órgano innato del lenguaje para desarrollar facultades simbólico-lingüísticas y comunicativas complejas. El enfoque social, interaccionista, pragmático y cognitivo-lingüístico puede avanzar con ventaja al innatismo de la escuela de Chomsky y superar algunas aporías de su concepción del lenguaje (Ibbotson y Tomasello 2017). Por otro lado, la combinación de la práctica dialógica de la que participan los infantes continuamente con los adultos con los medios simbólicos que han adquirido durante el desarrollo verbal es suficiente para que comprendamos de qué modo adquirimos la metacognición. Así, la psicología cultural permite mejor que la psicología computacional internista (e innatista) un entendimiento más profundo y más simple de cómo llegamos a ser la especie cognitivamente privilegiada. La cultura, en gran medida, nos ha hecho como somos.

2.3.5. La mente lingüística: el impacto cognitivo del lenguaje en el pensamiento

Tomasello y Bartra nos han introducido en la dimensión lingüística de la mente y la cognición que adquiere una especial relevancia para un *animal loquens* como es el ser humano. Sin lenguaje, nuestros poderes mentales e intelectuales mermarían porque juega un papel constitutivo de muchas facultades que nos diferencian del resto de nuestros parientes evolutivos. El rol cognitivo y conceptual del lenguaje en nuestra vida mental está sometido a fuertes controversias entre psicólogos, lingüistas, neurocientíficos, antropólogos, filósofos, etc., de ahí la importancia de recoger ejemplos donde las habilidades lingüísticas jueguen un papel crucial en las operaciones de nuestra mente. Otro asunto conexo, pero independiente, es la cuestión del origen del lenguaje y el de su carácter cultural/adquirido o biológico/innato, y si nuestra competencia comunicativa simbólica tiene parangón con los sistemas comunicativos de que están dotados algunas especies animales cognitivamente complejas.

La importancia que guarda el lenguaje para los argumentos antiinternistas que elaboramos es dependiente de que los asertos siguientes sean verdaderos: i) el carácter social y cultural del

lenguaje (su alejamiento de las explicaciones de corte computacional, innatista e internista, que terminan por convertir al lenguaje en una mera exteriorización del pensamiento); ii) su poder constitutivo en relación a las capacidades cognitivas y mentales o la remodelación a que someta los procesos internos que antes se desarrollaban prelingüísticamente y después por medios simbólicos, y la diferencia entre los resultados de un tipo de procesamiento y el otro. Si ambas respuestas son favorables a nuestro enfoque, la mente lingüística se convierte en una poderosa razón para considerar la prevalencia cognitiva de los marcos sociales (la interacción) por encima del funcionamiento puramente interno de los mecanismos mentales. Por cuanto el lenguaje presenta una naturaleza práctico-social normativa, ese carácter está involucrado en la explicación de lo mental y lo cognitivo (hay una cierta unidad entre mente, lenguaje y conocimiento, como defienden autores como Brandom y Habermas frente a enfoques naturalistas).

2.3.5.1. El origen del lenguaje en un marco evolutivo no (necesariamente) innatista

Las científicas evolutivas Mary Lamb y Eva Jablonka consideran que el desarrollo de la habilidad lingüística a partir de los sistemas primates de comunicación más simples pudo vehicularse por el ya conocido efecto Baldwin (Jablonka y Lamb 2013, 390-394). Nuestra mente tendió a convertirse en una simbólica y cultural. La tesis conjetura que la cultura ha arrastrado de manera muy importante el acervo genético de nuestra especie hasta la constitución de un sistema lingüístico que se eleva sobre habilidades o sesgos de carácter más genérico y estable, de naturaleza biológica. Por consiguiente, el lenguaje sería un producto (parcial) del guiaje cultural de los genes, sobreviviendo aquellos portadores que mostraron una mayor habilidad lingüístico-cultural, lo que les proporcionó mejor adaptación al medio y tuvieron una tasa de descendencia mayor. El modelo propuesto de Daniel Dor y Eva Jablonka reza así:

Supongamos la existencia de un grupo de homínidos que tienen la capacidad de comunicarse entre sí mediante el uso de diversas estrategias, por ejemplo, muecas, gestos, lenguaje corporal o incluso un registro limitado de expresiones vocales. El sistema lingüístico que presentan es enormemente rudimentario y limitado, de modo que son capaces de pensar contenidos que no tienen forma de expresar con los medios comunicativos que se encuentran a su disposición. Su lenguaje verbal consta de unas pocas palabras o breves secuencias desordenadas de palabras. Intelectualmente, tales individuos, a pesar de su limitación comunicativa y lingüística, presentan una buena comprensión de las relaciones sociales en las cuales están integrados y están capacitados para realizar atribuciones intencionales respecto de otros individuos (tienen una teoría de la mente o similar). Teniendo en cuenta que son animales gregarios, intensamente sociales, asumimos que existe en ellos la necesidad imperiosa de comunicarse y transmitirse información vital, aunque deban hacerlo de la forma tosca que hemos imaginado. Están en unas circunstancias en las cuales la importancia de poseer un sistema de comunicación más sofisticado va creciendo a medida en que lo hace igualmente el medio cultural que les cobija y que desarrollan como consecuencia de su gregarismo. Incluso así, su sistema lingüístico les es cómodo y lo utilizan frecuentemente.

En dicho escenario, un homínido o un pequeño grupo de ellos introduce una innovación lingüística que posee ventajas comunicativas (una convención gramatical, léxica o de cualquier

otro tipo). El origen del hallazgo puede aunar el azar con determinados cambios sociales o ambientales que coadyuven a ello; sólo tenemos en cuenta de que se trata de una invención enteramente cultural, sin que intervenga una mutación genética (una variación en la base biológica de la habilidad que da lugar a la innovación). No todas estas innovaciones se unen al acervo y perduran, puesto que algunas son más bien incidentales, dependen de condiciones ecológicas que varían fuertemente y de forma rápida, o se substituyen por otras vías expresivas más sencillas, como la expresión facial o la gestualidad. Si se introducen estructuras lingüísticas nuevas y vocalizaciones anteriormente inexistentes, estas son las que representan un cambio que facilita la comunicación o la comprensión de los contenidos informativos vitales, o son más asimilables porque precisan de menores recursos memorísticos. También las palabras, oraciones o estructuras lingüísticas que gozan de un nivel mayor de supervivencia cultural son las adaptables a muchos contextos comunicativos distintos, poseen una mayor flexibilidad de uso, son menos específicas y circunstanciales.

Una vez la innovación se ha integrado en el sistema comunicativo del grupo, pasa por un proceso de refinamiento y adecuación para hacerla más eficiente. Y si es suficientemente proteica, se adoptan también otras fórmulas que son consecuencia de esta primera. Poco a poco, el rudimentario sistema lingüístico de este grupo de homínidos se está haciendo más complejo, por lo que las habilidades cognitivas involucradas en su uso son también más exigentes, requieren más memoria y un tiempo más largo de aprendizaje. Si el lenguaje es capaz de solventar problemas expresivos y comunicativos que se interponen en el desarrollo adecuado de la vida colectiva de estos homínidos, por complicado que se torne, será conservado como un p bien preciadísimo. La expansión del sistema lingüístico va modificando el contexto cultural y ecológico en el que los homínidos han venido desenvolviéndose con anterioridad; en definitiva, transforma su nicho social (permite mejorar las condiciones de planeación de actividades colectivas como la caza o transmitir con mayor precisión determinadas informaciones sobre el alimento, las plantas o los depredadores). En resumen, el lenguaje va ganando importancia para la supervivencia del grupo como tal, porque facilita determinadas funciones indispensables para su mantenimiento y reproducción. Así, los individuos que presenten una mayor habilidad lingüístico-comunicativa se revelan como más importantes dentro del grupo, con lo que ello afectará a su condición social y, por ende, sexual. Se podrían convertir así en parejas más deseables, con lo que adquirirían una ventaja reproductiva por encima de los que no tienen el mismo grado de pericia, que se encontrarían relegados socialmente.

Hasta ahora, *ex hypothesi*, todas las transformaciones que se han sugerido son enteramente culturales, no ha intervenido ningún factor biológico. Los cambios culturales suficientemente profundos podrían modificar aspectos genéticos de la especie de homínidos en cuestión. Si los individuos que son más duchos comunicativamente lo son por razones que vinculadas con determinados genes (aunque no el rasgo tratado en sí, sino la capacidad que subyace a él), es obvio que, al aumentar su tasa de descendencia, también transmitirán tal herencia genética a su prole, más abundante que la de los otros y estará más bien adaptada al nicho cultural que se ha ido configurando a medida que el lenguaje aumentaba su importancia social. El conjunto creciente de individuos más inteligentes, con mejor memoria, mayor capacidad de control vocal y expresivo, con una consciencia más amplia del entorno social en el que se desenvuelven, etc.,

colonizará el nicho ecológico con fuerza, hasta convertirse en la porción mayor de la población. Pero si son las habilidades lingüísticas las que rigen la selección genética en este momento, sólo las capacidades que tengan que ver directamente con el lenguaje, sostenidas sobre la herencia genética, se verán favorecidas; esto es, la memoria verbal más que la memoria en general; la capacidad de reconocer la intencionalidad expresada en el lenguaje por los demás, más que la vinculada con sistemas de comunicación no lingüísticos (gestualidad, rasgos faciales, etc.); la facultad de distinguir contenidos conceptuales expresables de manera lingüística en la gramática, más que aquellos que se mantienen anclados en el pensamiento, sin asidero lingüístico, etc.

Dor y Jablonka introducen, a continuación, el concepto evolutivo de *asimilación genética parcial* aplicado al lenguaje. Se refiere a un proceso mediante el cual un contenido cultural, por su importancia para hacer a sus portadores sexualmente más interesantes ante sus parejas potenciales, se va asimilando genéticamente, se va volviendo innato a través de un mecanismo similar al *efecto Baldwin*. Pero no suele producirse una asimilación completa: si el contenido está secuenciado en partes o pasos, sólo se vuelve genéticamente innata una porción. Esta asimilación libera *espacio mental* para el aprendizaje y la introducción de innovaciones culturales en el mismo proceso. El efecto asimilativo se puede ir repitiendo hasta que un comportamiento sea medio innato, medio transmitido culturalmente, y a la vez mucho más complejo de lo que era al inicio, cuando estaba completamente sujeto al aprendizaje y la transmisión cultural.

Con el lenguaje podría haber ocurrido algo muy similar, *genetizándose* o *modulorizándose* parcialmente, con que ya no es necesario aprenderlo todo desde cero, sino que se ha ampliado el espacio que nos capacita para la innovación o la transformación cultural, mientras que otra parte se fía a competencias de raíz genética. El modelo que proponen Dor y Jablonka tiene la virtud de explicarnos el aspecto innato y universal del lenguaje, a la vez que, frente al computacionalismo, nos hace comprensible el porqué de la especificidad de determinadas características del lenguaje, que no obedecen sólo a su función comunicativa.

Cabe preguntarse, a continuación, si el famoso órgano del lenguaje de la gramática universal de Chomsky puede haberse creado de este modo. Lo más razonable es pensar en cimientos del lenguaje menos especializados, más compatibles con otras funciones no necesariamente simbólicas, mecanismos más genéricos. Es posible conectar, pues, una explicación así con la que nos ha brindado Tomasello en su enfoque sociocognitivo de la teoría de la mente. Los rasgos más complejos del lenguaje son resultado de las formas de sociabilidad, transmisión y aprendizaje culturales de nuestra especie, no algo instalado desde el inicio en nuestra mente, que se va modificando paulatinamente para albergar y sostener una habilidad lingüístico-comunicativa y representacional sofisticada. A medida que este proceso induce transformaciones en nuestro medio ancestral, cada vez más poblado por los productos de las incipientes capacidades simbólico-culturales, nuestro nicho ecológico primigenio es, para cada iteración, más artificial. Se hace palpable que tiene lugar un proceso de retroalimentación positiva entre la adaptación y la rápida culturalización y lingüistización de la mente, que se separa así, irremisiblemente, de aquella propia de nuestros parientes primates.

2.3.5.2. *El impacto cognitivo del lenguaje en el pensamiento*

La importancia del impacto cognitivo del lenguaje sobre el pensamiento concierne, desde la perspectiva antiinternista que defendemos, a la acción de una entidad social y cultural sobre la constitución de las facultades mentales de los individuos. Evidentemente, hace falta que el lenguaje tenga una naturaleza socio-normativa, una adquisición más por vía cultural que biológica, para que resulte argumentativamente fecundo. Si el modelo de lenguaje es el de los chomskianos (Chomsky, Fodor, Pinker, Jackendoff, etc.), una exteriorización comunicativa de los procesos computacionales internos, el hecho de que constituya capacidades mentales y cognitivas no tiene trascendencia para el externismo que defendemos, ese impacto no se debe primordialmente a la existencia sociocultural que lleva el ser humano.

La relación entre lenguaje y pensamiento es uno de los problemas cognitivos más difíciles de resolver desde la perspectiva filosófica o científica. Conceptual y empíricamente son posibles opciones distintas para describir la relación entre ambos, incluso si no contamos con una definición meridianamente clara del significado de *lenguaje* y de *pensamiento*: en un extremo encontraríamos la tesis davidsoniana según la cual no hay pensamiento sin lenguaje (apenas plausible de manera general para cualquier forma de procesamiento mental),²¹⁹ y en el otro polo, aquellas que sostienen que el lenguaje es el medio público de expresión comunicativa de los contenidos del pensamiento, que se articulan sin necesidad de lenguaje. Entre medio existe un espectro de hipótesis acerca de impactos más o menos intensos o constitutivos del lenguaje en el pensamiento. Incluso sin afirmar que el lenguaje es mentalmente innato, la semiotización de la mente no deja intocadas muchas de las capacidades que atesora, desde la conceptualización hasta la percepción (Blanco Salgueiro 2017).

La tesis del *impacto cognitivo del lenguaje* (ICL) debe encuadrarse en un campo conceptual adecuado, por lo que requiere que hallemos una buena definición para evitar la confusión de términos. Incluso antes de acometer esta tarea de desbroce, cabe establecer un marco formal de posibilidades, tanto lógica como empíricamente admisibles. De buen principio, el impacto sobre el pensamiento por parte del lenguaje es o *fuerte* o *débil*. En el primer caso hablamos de que la relación entre ambos supera el límite puramente comunicativo, por lo que se trata de casos de *no trivialidad*. En la situación *superficial* o *débil*, nos aproximamos a otro polo lógico, que Blanco Salgueiro denomina *autonomista*, es decir, el pensamiento es independiente del lenguaje, y el último juega un papel comunicativo o expresivo con respecto de los contenidos mentales.²²⁰ Significa que el pensamiento resta más o menos incólume respecto de las

²¹⁹ La poca plausibilidad de la opinión de Davidson proviene de razones de carácter evolutivo: aunque cualitativamente distinta, nuestra cognición ha evolucionado a partir de la poseída por seres no lingüísticos que eran inteligentes y diestros, con muchas capacidades altamente desarrolladas. Por consiguiente, es bastante lógico pensar que en la panoplia de facultades mentales que nos adornan hemos heredado muchas de ellas que funcionarían sin intervención simbólica. Sin embargo, también es plausible que, una vez hace su aparición el lenguaje, se hayan visto profundamente modificadas por su presencia, *refuncionalizadas* como creía Vygotski. Sin embargo, incluso en esta situación, no supondría que pensar fuera lo mismo que utilizar el lenguaje sin más, o que no se pudiera pensar sin lenguaje. Téngase en cuenta que hay seres no verbales que poseen pensamientos de alguna clase, desde niños hasta animales inteligentes.

²²⁰ Una aclaración inicial: cuando Blanco Salgueiro se refiere a la *función comunicativa del lenguaje* entiende el papel de expresar el pensamiento prelingüístico, no el hecho simple y básico de que el lenguaje es un sistema de comunicación. Podemos creer que la estructura básica del lenguaje depende del hecho de que sea comunicativo, pero pensar que su función cognitiva es más substancial que vehicular públicamente los pensamientos privados (aunque también sirva para ello). Una cosa no implica la otra.

operaciones lingüísticas y que su asociación con el medio simbólico no es esencial ni constitutiva.

Independientemente del grado de implicación mutua entre ambos, existen otras dos posibilidades también importantes: el lenguaje juega un papel constitutivo en el pensamiento (opinión *constitutivista*) o no lo hace (*no constitutivista*), con independencia de que actúe sólo como medio expresivo/comunicativo o no lo haga, sino que se le atribuya una función más relevante. Por otro lado, no parece que *pensamiento y lenguaje* sean dos entidades substanciales completamente unitarias, que tengan una naturaleza sólida y perfectamente delimitada entre sí, por lo que tiene sentido entender que el lenguaje es más constitutivo de determinados aspectos o modalidades del pensamiento que de otros, que seguirán operando de la misma manera, o parecida, a como lo venían haciendo antes del surgimiento del lenguaje. En ambos casos pensamos en un impacto localizado sobre determinadas funciones mentales y no general sobre el pensamiento completo.

En el mismo orden de cosas, este impacto se producirá introduciendo cambios de índole más bien *cualitativa* que *cuantitativa* o la inversa. Otra consecuencia interesante de la relación recíproca entre lenguaje y pensamiento tiene que ver con el hecho de que el impacto cognitivo se module, no por el lenguaje *en general* (la *relatividad semiótica*), sino por el idioma específico en que nos expresemos, que podría afectar a algunos aspectos del pensamiento de manera diferencial a cómo lo haría otra lengua (*relatividad lingüística* o *tesis de Sapir-Whorf*). Si los efectos cognitivos sólo distinguen entre seres dotados de lenguaje y seres no verbales, entonces nos encontramos dentro de la concepción *semiótica* (como en Tomasello) y, por consiguiente, permanecemos dentro del universalismo, contra la opción relativista, en que la lengua particular produce efectos cognitivos distintivos. Sin embargo, por sí mismas, ni las opiniones más favorables del ICL sobre el pensamiento son capaces de apuntalar, sin más, el relativismo lingüístico, ya que hace falta el postulado de que las lenguas son muy diferentes entre sí (*diversidad lingüística* radical). En todo caso, un ICL muy intenso nos aproxima a alguna clase de *determinismo lingüístico*.

Veremos las distintas posiciones en la discusión del vínculo pensamiento/lenguaje, para juzgar la plausibilidad de cada una de ellas. Para determinarla se necesitan tanto argumentos filosóficos como evidencia empírica, porque Blanco Salgueiro sostiene que los términos conceptuales no son suficientes para demostrar su verdad.

La cuestión relevante que hay que responder es si el lenguaje *sirve* o no *para pensar*. Aparte de la obvia e innegable tarea comunicativa del lenguaje, se trataría de dilucidar si este posee alguna otra función cognitiva, ejecutiva o supracomunicativa que vaya más allá de transferencia pública de información. Los que asumen que el lenguaje aporta algo más que la mera expresión pública del pensamiento, tal que pudiera ayudarnos a pensar en determinados dominios u objetos inasequibles en su ausencia, se enmarcan en el paradigma de la *concepción cognitiva del lenguaje*. Esta última se desgrana en distintas opciones, principalmente en dos: El lenguaje *se requiere* para algunas formas de pensamiento, es una *condición necesaria* (*requeriment-thesis*). Algunas formas de pensamiento se *constituyen* gracias al lenguaje, que es una condición de mayor intensidad que la mera necesidad del lenguaje (*constitution-thesis*) (Blanco Salgueiro 2017, 20-21).

Cabe preguntar qué tipo de pensamiento hay en ausencia de lenguaje. La presencia o no del lenguaje para el pensamiento implicaría una gran cesura cuantitativa y cualitativa entre el pensamiento *animal* y el de los *seres humanos* cognitivamente normales y maduros. Tales posiciones se encuentran allende de las concepciones *autonomistas* y *comunicativas*.

Los enfoques más tradicionales del vínculo entre lenguaje y pensamiento se desarrollan alrededor de la distinción entre *interno* y *externo* a la mente. Mientras que el pensamiento sería algo interior al sujeto, el lenguaje se exterioriza, circula por un mundo social y público fuera del cuerpo del agente cognitivo. Sin embargo, con la evolución de las ciencias de la mente, tal dicotomía ha perdido su poder de convicción hoy en día: el lenguaje es algo más que un sistema *exotérico* para dar conocimiento de lo interno o compartir con otros el pensamiento (su presencia podría dejar huella o modificar la estructura interna de la mente y del cerebro). La *tesis del impacto* reconfigura la postura autonomista: el pensamiento se ve transformado substancialmente por su semiotización y el lenguaje no es simple exteriorización, expresión o comunicación, sino algo mucho más fundamental, condición de posibilidad de formas de pensamiento que no existirían sin él. Es plausible considerarlos *coconstitutivos*: el pensamiento también es lingüístico cuando alcanza un cierto nivel de sofisticación y requiere de una estructuración más compleja (Blanco Salgueiro 2017, 23).

El pensamiento no se construye exclusivamente con los recursos del cerebro, sin ninguna otra intervención del medio exterior, ni tampoco el lenguaje está desgajado de procesos mentales internos, necesarios para producir algunos de sus efectos. Como hemos aprendido de Clark-Chalmers, Noë, Bartra y Tomasello, tanto el lenguaje como la mente superan la linde entre interior y exterior y tienen vínculos con estructuras y procesos que pertenecen a ambos lados de la frontera (Blanco Salgueiro 2017, 25-26).

Uno de los partidarios de esta opción de ICL *fuerte* es el antropólogo y lingüista Derek Bickerton, que defiende que existe un salto cualitativo entre la naturaleza cognitiva animal y humana. Esta diferencia sería un producto específico del lenguaje, que se encuentra a mucha distancia de los sistemas de comunicación animal, entre otros motivos porque induce cambios cognitivos y funcionales en nuestra mente. La complejidad cognitiva de la mente humana actual obedece al surgimiento del lenguaje verbal y proposicional. Opiniones de este tenor no tendrían que hacernos olvidar que los animales piensan de modo *sui generis*, aunque a mucha distancia de la potencia cognitiva humana. Los partidarios del ICL no están obligados a suscribir que cualquier forma de pensamiento está constituida por el lenguaje, como tampoco a negar que no hay pensamiento animal porque no sea simbólico. La tesis ICL impone solo que hay dominios amplios e importantes del pensamiento que serían muy diferentes a los que se encuentran presentes en nuestra especie sino fueran tributarios del lenguaje y, por consiguiente, existirían en una versión cognitiva más débil (Blanco Salgueiro 2017, 19).

Nuestra concepción del lenguaje como instancia externa a la mente, socio-normativa y sostenida en prácticas comunicativas recoge los siguientes elementos: El lenguaje juega un poder constitutivo en algunas de las capacidades cognitivas de la mente, relevantes para la vida mental de los agentes. El rol del lenguaje va más allá de la comunicación o expresión de los contenidos del pensamiento, nos dota de facultades que sin él no habríamos adquirido por ningún otro medio (*tesis constitutivista fuerte*). Como herramienta pública de comunicación y

cognición, tiene un carácter *semiótico* más que específico de cada lengua, sin que quepa desechar una cierta relatividad cognitiva (no relativismo) que en ningún caso implica la incomunicabilidad y la incapacidad de comprender el punto de vista de otro sujeto culturizado en otro medio lingüístico (*relatividad semiótica*). Su impacto lo es tanto en términos cuantitativos como cualitativos, ya que potencia la emergencia de facultades inexistentes en seres prelingüísticos (ICL *cuantitativo y cualitativo*).

Nuestra posición enfatiza que la práctica socio-normativizada del lenguaje induce remodelaciones amplias en el pensamiento, habilitándonos para nuevas tareas cognitivas imposibles con sólo los medios internos de la mente. Esta es la visión dominante en la pragmática no intencionalista, para la que lo fundamental es la *praxis social* por mediación lingüística, regida por un conjunto de reglas que son el núcleo normativo de la validez en el uso del lenguaje (el *significado pragmático*). Por tanto, el sentido o el significado no tienen que ver con ninguna propiedad interna de la mente, sintáctica o intencional-psicológica, sino que resultan de la interacción social y, por consiguiente, ajenas a los estados subjetivos de los hablantes. El enfoque pragmático-normativo del lenguaje como externo a la mente individual no niega que los sistemas socio-simbólicos pueden causar fuertes impactos en la cognición (Blanco Salgueiro, 25-26).²²¹

2.3.5.3. *La mente extendida lingüísticamente*

El lenguaje y los sistemas simbólicos, las prácticas comunicativas, etc., funcionan como una *extensión de la mente*, obrando una ampliación de las capacidades cognitivas en relación a las que poseería una mente interna. El modo más natural de pensar la extensión de la mente es mediante la comunicación lingüística, puesto que el lenguaje es un medio que se encuentra tanto dentro como fuera de la mente y, además, favorece que la extensión se conciba más allá del funcionalismo computacional de Clark y Chalmers.

La *extensión mental* ahora es un *sistema simbólico-lingüístico*: el lenguaje público interviene en el funcionamiento de la mente y produce la potenciación de capacidades ya presentes, y se amplía el elenco de procesos cognitivos realizables, con la aparición de algunos inéditos, que no estarían al alcance de mentes no extendidas lingüísticamente. La tesis *extensionista* encaja con una opción *constitutivista* del ICL. El lenguaje *constituye* y vehicula algunos procesos cognitivos humanos cuando es un medio para su realización (Blanco Salgueiro 2017, 268-269). Tratar al lenguaje como extensión legítima exige que el este sea algo externo a la mente y que no se explica como un proceso interno o interiorizado en toda su extensión; y que el vínculo mente/lenguaje sea firme, permanente y funcionalmente insustituible por instancias dentro de la mente.

Hay fluidez entre lo que ocurre dentro y fuera del cráneo y el medio que actualiza esta conexión es el lenguaje público y no cualquier simulacro de *habla interna* o *lingua mentis*. Una mente *internista* no es una mónada sin ventanas, se apoya sistemáticamente en el cuerpo y en

²²¹Autores que subscribirían una concepción más comunicativa y social del lenguaje y, por ello, la pragmática como clave del significado serían, por ejemplo, Apel, Habermas, Brandom, Mead, Vygotski, etc.

el medio externo para la ejecución de su actividad cognitiva, lo cual incluye principalmente a la lengua como recurso mental (Blanco Salgueiro 2017, 269).

En opinión de Andy Clark, los modos que los *artefactos lingüísticos* complementan el funcionamiento interno de la actividad del cerebro biológico son los siguientes:

1) Las capacidades lingüísticas aumentan la memoria mediante inscripciones que permiten almacenar ingentes cantidades de información, como las que suelen elaborarse culturalmente;

2) Permiten la simplificación cognitiva del entorno mediante conceptos abstractos que fungen como *etiquetas*, alejadas de la plural y diversa experiencia real inarticulada, dotándola de significado para los agentes simbólicos. Etiquetar simbólicamente el mundo abre nuevas oportunidades y fomenta nuevos hallazgos en los patrones recurrentes de la naturaleza (hace posible la constitución de una realidad institucional superpuesta a la realidad bruta, habilitándonos cognitivamente para crear y tratar con esos nuevos entes, imposibles sin el lenguaje);

3) El lenguaje optimiza la planificación, la coordinación, la cognición colectiva y la eficiencia de la acción humana, y también el aprendizaje *secuenciado* y una mejor distribución de los recursos cognitivos;

4) El lenguaje, mediante los *recursos externos* de que se provee la mente, juega un papel de primer orden en la manipulación y representación de los datos.

En ningún caso se otorga al lenguaje un rol reconfigurador o demiúrgico de la cognición, sino una capacidad de *amplificación* de los poderes cognitivos de facultades previamente existentes (una concepción ICL débil).

La reflexividad metacognitiva deviene en paradigma del poder constitutivo del lenguaje (pragmáticamente concebido) en la cognición; puesto que esta habilidad está vedada a los seres preverbales (ICL fuerte). Además, juega un rol indispensable en la clase de pensamiento complejo que caracteriza a los miembros *lingüísticamente normales* de la humanidad, que se ven empujados, a causa de su doble naturaleza de seres lingüísticos y sociales, a encontrar justificaciones adecuadas para sus creencias cuando las someten a público escrutinio ante sus pares. Todo ello es inimaginable cuando se carece de las competencias metarrepresentacionales proporcionadas por el uso de un medio simbólico. Para empezar, este permite que los pensamientos tengan una expresión proposicional (incluso hace, en algunos casos, que el contenido del pensamiento en cuestión *sea*)²²² y, después, nos capacita para su conversión en un *objeto* exterior, con una naturaleza perceptiva autónoma, para que la mente lo vuelva a tomar en consideración como contenido proposicional articulado lógico-sintáctica y semánticamente (así determina su verdad o su falsedad, por ejemplo). Por otro lado, el carácter inferencial y argumentativo de la metacognición nos indica que esta es asimilable a una racionalidad de *orden superior*, cuyo objetivo es el control de nuestras creencias y evaluaciones, asegurándonos

²²² Sin lenguaje es imposible pensar, por ejemplo, en el tercer día después del equinoccio de primavera del año 1527 y que ese fue el año del célebre *sacco* de Roma por parte de las tropas mercenarias del César Carlos.

su calidad según diversos parámetros normativos de justificación (la validez intersubjetiva, que según el acto de habla de que se trate, serán la verdad, la corrección normativa o la veracidad).

Ya que tan pronto como formulamos un pensamiento en palabras (o en papel), se convierte en un objeto tanto para nosotros como para otros. En tanto que objeto, es el tipo de cosa sobre la que podemos tener pensamientos. Al crear el objeto, no necesitamos tener pensamientos acerca de pensamientos, pero, una vez que está ahí, surge inmediatamente la oportunidad de prestarle atención como un objeto en sí mismo. El proceso de formulación lingüística crea así la estructura estable a la cual se dirigen pensamientos subsecuentes (Clark, citado en Blanco Salgueiro 2017, 97).

Los filósofos Jürgen Habermas y K.-O. Apel han mostrado que la autorreflexión (metacognición) no es resoluble *in foro interno*, sino que transcurre en forma discursiva y argumentativa, dialógica, por medio de la que se ventilan las pretensiones de validez de las preferencias de todos los interlocutores. Así, justificar significa aportar argumentos que valgan intersubjetivamente y que sean racionalmente admisibles a favor de una tesis. Los demás agentes cognitivos resolverán las discrepancias y las críticas a la luz del mejor argumento, aquel que no pueda ser rebatido por nadie por el momento, según la mejor información disponible.

Los mecanismos extensivos y externistas que Clark ha sugerido explicarían cómo alcanzamos las alturas de la metacognición gracias a las propiedades esenciales de las representaciones lingüísticas, que operan como una extensión cognitiva, por lo que nos brindarían una escalera de acceso a ese tipo de control del contenido y procesamiento mental que equivale funcionalmente a la *racionalidad* (en la cual se incluye también aquella que va a la búsqueda de los límites y los fundamentos últimos del pensamiento, la *trascendental*). Sólo cartografiando las nociones normativas *metarrepresentacionales* que se imponen sobre los contenidos proposicionales en ese nivel superior (que definen los criterios de comprensión) -verdad, corrección normativa, veracidad, coherencia, validez lógica, etc.-, y cómo se vinculan en la justificación a las proposiciones particulares que hay que aquilatar epistémicamente, seremos capaces de entender los presupuestos que guían la actividad cognitiva y que son, por este motivo, irrebasables y, por ende, universales. La conclusión es que el lenguaje tiene un impacto cognitivo enorme, inconmensurable, sólo podemos convertirnos en genuinos *animales racionales* si nuestra mente, de la mano del lenguaje, se ve extendida más allá de sus límites internos.²²³

2.3.6. *Relativismo, racionalidad y universalismo cognitivo*

El enfoque semiótico-cultural de la mente que elevamos a alternativa de la internista arrastra (potencialmente) un problema epistemológico que hay que aclarar y disolver a continuación. ¿Por qué una mente delineada sintáctico-computacionalmente, cuyo funcionamiento está guiado por factores innatos, se percibe más naturalmente alineada con el universalismo cognitivo, mientras que una visión semiótico-cultural semeja más susceptible de sucumbir a la *amenaza relativista*? Aunque no tiene que ser indefectiblemente así (entre otras cosas porque el *relativismo* es una situación *límite* imposible), hay que estimar los motivos que favorecen esa vinculación y que querríamos desmentir:

²²³ Siempre que entendamos la racionalidad como una facultad que supera el modelo instrumental y que opera en la justificación y la verificación de nuestros juicios elementales, del tipo que sean.

La mente sintáctico-computacional e innatista funciona, por construcción teórica, de la misma manera en cualquier individuo que forme parte de nuestra especie, porque se la concibe como *insensible* en lo que hace a su constitución y funcionamiento cognitivos, a cualquier influjo externo, ya fuera lingüístico (*autonomismo del pensamiento*), cultural o de cualquier otro tipo. La naturaleza psicológica y cognitiva es universal *por definición* y está vinculada a una noción de *naturaleza humana* rígidamente invariable, cimentada sobre doctrinas próximas al *determinismo genético* propio del *gencentristo*.²²⁴ Frente a ello, si el entorno cultural, social y lingüístico tiene un amplio poder configurador sobre la mente y la cognición y estas son sensibles a la diversidad de carácter cultural y lingüístico de cada comunidad, entonces se abre un resquicio a que exista un impacto en la mente y en cognición entre personas socializadas en dominios distintos. Tal diversidad cognitiva puede conducir a relativismos de toda laya, pero especialmente en la concepción de la realidad y sus objetos y al conocimiento verdadero que de ellos forja cada grupo etnolingüístico.

No tenemos por qué abandonar la idea de *naturaleza humana*, que continuaría siendo básicamente universal, incluso desde el plano psicológico, como sostiene el antropólogo Franz Boas, partidario de una combinación entre universalismo mental y relativismo cultural y lingüístico (San Martín 2009). Dada la plasticidad cerebral y la flexibilidad cognitivo-conductual del ser humano, intensamente dependiente de su entorno de socialización, es verosímil que este marque indeleblemente la constitución cognitiva de los agentes, produciendo consecuencias epistémicas relativistas.

Los argumentos que desglosaremos tienen como fin mostrar que el universalismo epistemológico y la plasticidad de una mente cuyo desarrollo ontogénico depende de medios *socioculturales* y *semióticos* no entran en colisión ni son incompatibles entre sí.

Hemos enfocado la constitución cognitiva de la mente humana moderna mediante los motores que representan la cultura y el lenguaje, así que los relativismos epistémicos que deben ocuparnos son el *relativismo cultural*, producido por la socialización del agente en un marco cultural particular, y el *relativismo lingüístico* (o *hipótesis de Sapir-Whorf*) surgido del hecho de que la mente se ahorma cognitivamente a la lengua materna que usamos. Si el lenguaje permite la culturización de la mente, como hemos indicado continuamente, y el primero es una institución cultural o creada mediante mecanismos dependientes de la segunda, no hay una separación muy nítida entre cultura y lengua.²²⁵ Sin embargo, para nuestros fines argumentativos estos aspectos de detalle son poco relevantes.

²²⁴ La comprensión modular de la mente, con sus algoritmos dominio-específicos encapsulados que no se ven modificados operativamente por el contacto del organismo con la información social del entorno, férreamente dependientes de los genes que compartimos como especie, no deja espacio para que la variación cultural o lingüística juegue ningún papel relevante en la cognición y la conducta. En todo caso, la diversidad es el estrecho margen que hay de indeterminación cuando una arquitectura mental universal se ve confrontada con un ambiente que no es el mismo en el cual evolucionó. Aquí hay espacio para cierta diversidad dentro de un orden de patrones inflexibles, pero que deben adaptarse al entorno particular en que habita el grupo humano concreto. Pero, aun así, hay una gran cantidad de universales profundos que limitan las posibilidades alternativas de comportamiento y pensamiento. Discutimos el asunto de cómo el neodarwinismo genético de la psicología evolucionista tenía dificultades para dar cuenta de la diversidad cultural y, por tanto, otorgar un papel relevante a la cultura.

²²⁵ Whorf insinúa que la cultura y la lengua mantienen una relación bidireccional de influencia recíproca, aunque sea más bien tenue o poco relevante. En cambio, la influencia de la lengua sobre el pensamiento es unidireccional,

2.3.6.1. *Relativismo, relatividad e inconmensurabilidad (acotaciones conceptuales)*

Hay un cierto grado de confusión cuando se utilizan los conceptos de *relatividad* y *relativismo* como sinónimos: el primero se refiere a una situación netamente fáctica, en la cual se observan alternativas o variedades en relación a un conjunto de prácticas acogidas a un mismo metaconcepto. Así, podemos hablar de relatividad lingüística y relatividad cultural porque existen diversas opciones de llevar a cabo actividades cognoscitivas según la comunidad lingüística y cultural a la que se pertenezca. En este sentido, se dota a la cultura y la lengua de cierto poder causal para alumbrar esas posibilidades alternativas (las restricciones que impone la mente biológica no son capaces de determinar un único comportamiento básico). En principio, la relatividad sólo se opone a un universalismo fáctico, no a uno de carácter prescriptivo (moral o epistémico). En cambio, *relativismo* es una noción normativa, no descriptiva, que sí entra en colisión con el universalismo. Supone que es imposible cualquier racionalidad transcultural o translingüística como la que estamos explorando porque la variedad se erige un límite infranqueable para plantear criterios racionales de carácter universal. La validez se extiende sólo dentro de las comunidades que poseen suficientes rasgos comunes y son internamente homogéneas.

La *relatividad* impone un marco categórico de conmensurabilidad que sirve a alguna clase de interés epistémico, y aunque nos detengamos medrosamente en las diferencias estas no serán jamás inconmensurables. Las *diferencias* que debemos inventariar consisten en aquello que distingue dos comportamientos adscritos a la misma categoría conductual, por tanto, implican comparabilidad, aunque ella no es todo lo que quepa decir del juicio conjunto.

Solo cuando mezclamos la *relatividad* con la noción de *inconmensurabilidad* alcanzamos el estadio del *relativismo*, pero este último no tiene un significado claro y estable, es más bien un *pseudocconcepto* normativo. Lo *inconmensurable*, llevado a un extremo radical, implica romper la comparabilidad parcial en que se sostiene la noción de relatividad. No existe marco alguno

minimizando el reflujo o la causalidad en sentido inverso (reduciendo la autonomía del pensamiento). Los neowhorfianos Gumperz y Levinson, inspirándose en este esquema whorfiano, sostienen que la definición de *relatividad lingüística* debe incluir que la cultura interviene a través de la lengua en el pensamiento, de manera que la relatividad lingüística se entrelaza con la relatividad cultural. Van incluso más allá: la lengua es el medio por el cual la cultura ejerce su dominancia sobre el pensamiento, convirtiéndola en la fuerza causal que en última instancia moldea la cognición. La relación, no obstante, no se establece en plano sincrónico, sino que es diacrónica. Las pautas que modulan la lengua surgirían diacrónicamente como efectos de la cultura, pero una vez emergidas, estas mismas afectarían sincrónicamente al pensamiento y a la cultura. En este sentido, en la lengua habría cristalizado elementos culturales que se seguirían conservando a pesar de la evolución histórico-cultural posterior, ya que la lengua cambiaría más lentamente que la cultura y sería más conservadora. La lengua no responde inmediatamente a cualquier cambio cultural que se produzca en la comunidad de hablantes, así que, si la lengua condiciona también la cognición, se verificaría un *decalaje* entre las pautas culturales y las que rigen el modo de pensar. Todo esto hace mucho más compleja y dialéctica las relaciones causales que se establecen entre los vértices del triángulo en los cuales se integran la cultural, la lengua y el pensamiento. Tampoco hemos completado el cuadro con estas consideraciones, puesto que falta valorar si el pensamiento puede actuar sobre la lengua de alguna manera, aunque supongamos que será de forma débil. Whorf admite que el pensamiento previo al lenguaje ejerce una presión sobre las elaboraciones lingüísticas y no es totalmente anulado cuando estas se desarrollan. No obstante, no estamos ante una concepción dialéctica entre factores equivalentes (ni en la interacción cultura y lengua ni tampoco en la de lengua y pensamiento), sino que Whorf se atiene a un esquema *dialéctico asimétrico* en el cual interviene elementos que interactúan entre sí, pero no lo hacen con la misma intensidad en todas sus dimensiones. Evidentemente, la lengua es el agente que tiene más influencia sobre los demás, sin que los otros puedan responder recíprocamente (Blanco Salgueiro 2017, 182-183).

en el cual comparar algo con otra cosa, por lo que la actividad de escudriñar distintos aspectos de una u otra parte deja de ser razonable. La idea de *inconmensurabilidad* es más bien un concepto *límite*, una vez alcanzado, la actividad comparativa se disolvería en la ininteligibilidad. Cuando la inconmensurabilidad se introduce en el concepto de relatividad, se engendra el significado de *relativismo*, otra noción *extrema* que no puede darse en la práctica. El relativismo, en sentido estricto, es imposible en cualquier actividad cognitiva, además de ser un concepto incoherente. Sin embargo, hace falta algo más para desvanecer los encantos retóricos del relativismo. Así, esquemáticamente

[*Relativismo = Relatividad (~Diversidad Fáctica) + Inconmensurabilidad*]

El relativismo se produce cuando se combina, ilegítimamente, el concepto descriptivo de relatividad o diversidad fáctica con la noción normativa de inconmensurabilidad, que afirma que es imposible establecer un canon comparativo entre dos términos, aunque aparentemente se adscriban al mismo metaconcepto. Ahí reside el núcleo de su inconsistencia: ¿cómo no se va a poder comparar algo que se asume que ya pertenece al mismo marco categórico?

2.3.6.2. *Relatividad cultural y relatividad lingüística*

El relativismo es incoherente porque supone la idea de *inconmensurabilidad*, que es ininteligible, al pretender comparar lo análogo concluyendo que no podemos confrontar los términos de la comparación. La relatividad, que pertenece al terreno de los hechos, no tiene capacidad para impugnar el universalismo prescriptivo.

a) *Relatividad cultural:*

En tanto que hay un impacto cognitivo importante causado por los mecanismos sociales, simbólicos y psicológicos que configuran el complejo denominado *cultura*, y es innegable que esa afectación no se produce de manera uniforme, sino que tiene efectos cognitivos y conductuales muy variados, existe la relatividad debida a la cultura. La relatividad cultural no implica incomunicabilidad de los contenidos, incapacidad de comprensión de la forma de vida de los pueblos extraños, habitar mundos ontológicamente inconmensurables, sumirse en una babélica confusión de verdades alternativas igualmente válidas o la inexistencia de una racionalidad transcultural o universal, etc., como afirman los relativistas. Tampoco, la perspectiva contraria homogeneizadora y universalista de menosprecio a la diferencia tiene razón: hay una gran variedad *fáctica* de maneras de comportarse y múltiples creencias y valores que se distribuyen por toda la especie humana. Por tanto, hay pluralidad y universalidad en tanto que compartimos la misma naturaleza básica (mental y corporal) y hábitats similares. Lo que tampoco se condice necesariamente con *determinismo cultural* que acompaña al relativismo.

El filósofo Javier San Martín (San Martín 2009, 187) atribuye la extensión de las ideas relativistas a la práctica de las ciencias culturales y a dos hipótesis falsas: el *antirreduccionismo naturalista de la cultura* (la cultura evoluciona contingentemente, sin substrato que constriña sus grados de libertad); y el *holismo* o *determinismo cultural* (los individuos están condicionados por los contenidos culturales en los cuales han sido socializados). Existen restricciones preculturales a la variación del comportamiento de los individuos socializados

que provienen tanto de la naturaleza humana como de las condiciones básicas compartidas por cualquier sociedad. A la luz del análisis conceptual y de las pruebas empíricas con que cuenta la antropología cognitiva, los agentes se conducen según patrones de racionalidad instrumental universalmente reconocibles dados por la solución de problemas ubicuos, y los individuos se singularizan incluso bajo alta presión cultural y restricciones sionormativas del comportamiento (puesto que existe siempre un momento de aprehensión subjetiva de los contenidos culturales).²²⁶

b) Relatividad lingüística (hipótesis de Sapir-Lee Whorf):

La relatividad lingüística supone una combinación entre la tesis del impacto cognitivo del lenguaje (IC_L) y la diversidad lingüística (D_L), lo cual acarrea hipotéticamente una correlativa diversidad cognitiva:

El foco de atención principal recaerá sobre el problema de la relatividad lingüística, que caracterizaré de modo preliminar y vago como el problema de dilucidar la plausibilidad de la hipótesis de que la diversidad lingüística (esto es, las diferentes concreciones o manifestaciones del lenguaje humano) acarrea una correlativa diversidad cognitiva (esto es, diferencias en los modos de pensar de los seres humanos) (Blanco Salgueiro 2017, 9).

Para que la diversidad lingüística posea un influjo determinante en la cognición y se produzca una concomitante relatividad cognitiva, se debe suponer que el lenguaje tiene una gran relevancia para el pensamiento, lejos del autonomismo entre pensamiento y lenguaje de Chomsky y los chomskianos. La relatividad lingüística (R_L) se identifica con la *Hipótesis de Sapir-Lee Whorf*, una tesis presupuesta, aunque no formulada explícitamente, en la obra respectiva del antropólogo Edward Sapir y el lingüista Benjamin Lee Whorf. Sus continuadores actuales, los *neowhorfianos*, a pesar de la fuerza retórica de su lectura relativista radical, sostienen en la práctica y sobre los hechos demostrables una versión moderada de la relatividad, aunque no trivial (Blanco Salgueiro 2017). Un relativista lingüístico afirma que las personas

²²⁶ Frente a las afirmaciones del relativismo cultural, el mundo o la realidad no son, en todo momento, una construcción cultural dependiente de los patrones de interpretación que proporciona nuestro acervo colectivo, sino realidades objetivas a las que debemos adaptar tanto nuestro conocimiento como nuestra actividad práctica. De hecho, los sujetos se encuentran discrepancias entre los que experimentan y lo que sus códigos socioculturales les dicen que es el caso, y optan por fiarse de sus observaciones y actuar en consecuencia. San Martín (2009) expone un ejemplo sencillo, sacado de una investigación antropológica real entre un pueblo agrícola amazónico, en que queda clara esta discrepancia y cómo es posible medirla. En el caso que le ocupa, nos muestra que el marco conceptual de la cultura en cuestión prescribe una práctica del cultivo fundado en una creencia de carácter analógico entre los tipos de terreno hábiles para un cultivo determinado y la naturaleza de las plantas que son afines a este tipo de tierra. El marco juega con la dialéctica entre lo húmedo y lo seco y lo frío y lo cálido. Según el entrecruzamiento de estas categorías estructurantes y la *esencia* de las distintas plantas, a cada uno de los cultivos les correspondería una tierra afín, que por lo demás viene dada también por la lejanía o cercanía al río que pasa por la población. Ahora interviene la composición fisicoquímica de la tierra próxima y la alejada del agua; en el terreno próximo al río presenta unas características que dificultan el buen arraigo de las plantas que deberían instalarse allí al compartir el simbolismo de lo húmedo. Si plantasen allí las especies de cultivo que se corresponden con el marco cultural tradicional, el rendimiento de la tierra sería inferior a si actuasen de modo distinto, siguiendo la experiencia acumulada de qué resulta mejor o peor cultivar y dónde hacerlo. Los estudios empíricos señalaron que los indígenas se guiaban mucho más de lo esperado por los antropólogos por los rasgos objetivos de su medio, la naturaleza del suelo, frente a los supuestos culturales que les prescribían qué debían hacer. Ello tiene implicaciones muy importantes: en general, prevalece la racionalidad cognitiva independiente de la cultura, seguida por cualquier ser instrumentalmente inteligente, frente a la conducta ligada a las normas culturales, más de lo que admitirían los relativistas culturales y su holismo cognitivo.

que hablan idiomas diferentes, especialmente aquellos muy distintos entre sí, no perciben o piensan la realidad del mismo modo, ya que sus acciones y cogniciones vienen determinadas por las estructuras y las pautas lingüísticas de sus lenguas respectivas, que moldean sus pensamientos. Blanco Salgueiro (2017, 29-30) entiende la *relatividad lingüística* como producto de la combinación de dos hipótesis: el lenguaje, independientemente de la lengua que se hable, afecta de un modo no trivial al pensamiento, tanto en la cognición como en el comportamiento (*premisa del ICL*), y que las lenguas difieren entre sí en aspectos no superficiales (*premisa de la DL*). El resultado es que existen diferencias de pensamiento (y de conducta) entre los hablantes de lenguas diferentes (R_L).

Se tendría que establecer mediante análisis empíricos la amplitud de los efectos de la diversidad lingüística sobre la mente.²²⁷ La relatividad lingüística no alcanza el rango de relativismo, como demuestra Blanco Salgueiro (Blanco Salgueiro 2017, 166-204). Si bien hay formas de relatividad que no cabe obviar, tampoco hay que alzaprimarlas sin necesidad: (i) Los hábitos lingüísticos inducen hábitos cognitivos (falso en un sentido radical, cuando se asume el *determinismo*, pero perfectamente plausible en versiones moderadas, sobre todo cuando nos colocamos en el nivel de las actividades casi automáticas); (ii) La experiencia prelingüística es un flujo calidoscópico inarticulado que la lengua categoriza, creando una *realidad* propia de cada una de ellas, ontológicamente distinta (sin embargo, dada la existencia de un conjunto de *protoconceptos* heredados biológicamente o tendencias a categorizar la realidad de una manera más o menos consistente a lo largo de toda la especie –*universales conceptuales*–, esta relatividad se ve muy debilitada, sin que debamos realizar una lectura ni determinista ni holista, sino abierta a la comunicación interlingüística e intercultural); (iii) Hay relatividad en las metáforas lingüísticas, con que existe igualmente relatividad en el pensamiento metafórico según las lenguas, que también divergen en la opción de categorizar aspectos de la realidad de forma metafórica o literal (esta relatividad es más bien suave, no induce imposibilidad interlingüística de comprensión recíproca); (iv) La lengua impacta holísticamente sobre el pensamiento (más bien falso, el impacto lingüístico actúa diferencialmente sobre las facultades mentales, especialmente en aquellas que, utilizando la terminología vygotskiana, denominamos

²²⁷ Blanco Salgueiro inventaría unos cuantos de los *supuestos efectos* que tendría el relativismo lingüístico sobre la cognición y el comportamiento procedentes de los escritos de autores relativistas y whorfianos: i) imposibilidad de la traducción entre lenguas; ii) imposibilidad de aprender una lengua nueva; iii) alienación lingüística (no es posible pensar de manera más flexible de lo que ofrecen las fórmulas idiomáticas de nuestra lengua materna, por lo que, como diría Heidegger, la *lengua habla a través de nosotros*); iv) el control de los resortes lingüísticos propios de una lengua permitiría el control del pensamiento (el *corolario de Orwell* como lo denomina Blanco Salgueiro); v) relativismo ontológico (los relativistas se concentran en el triángulo formado por pensamiento, lengua y realidad, y sostienen que la diferencia lingüística conduce a que los hablantes habiten mundos *conceptuales* distintos, que son inconmensurables en relación con los construidos lingüísticamente por los hablantes de otro idioma); vi) relativismo; vii) vínculos estrechos entre lengua y nación (en la dimensión política) y entre lengua y cultura (en la dimensión cultural), que suele utilizarse desde el campo nacionalista romántico *a là Herder* para defender la unidad indisoluble de lengua, cultura y nación como un todo orgánico; viii) relativismo filosófico y científico, un corolario del relativismo ontológico, o que toma la vía de la *expresividad* (hay lenguas mejor pertrechadas de recursos expresivos para el pensamiento conceptual o abstracto, como diría Heidegger) o la vía de la ideología (el marco mental-lingüístico-axiológico-ontológico hace natural que los hablantes de una lengua privilegien ciertas representaciones del mundo por encima de otras, lo cual tiene consecuencias en la ciencia y en la filosofía propias de cada dominio lingüístico). Evidentemente, todas estas tesis pueden ser debilitadas conceptualmente y quedarse en meros efectos relativistas, que no implican ni relatividad ontológica, ni epistémica, ni científica, ni filosófica, etc. (porque no afectan al uso reflexivo de la razón) (Blanco Salgueiro 2017, 31-46).

facultades psicológicas superiores y, con todo, no lo hace de manera homogénea); (v) Relatividad impulsada por el impacto del habla, los usos lingüísticos propios de cada idioma describen las situaciones de modo distinto, por lo que el receptor puede verse orientado a prestar más atención a unos aspectos por encima de otros (no deja de ser una relatividad liviana); (vi) La *relatividad neoboesian* es aquella que, manteniendo la tesis de la unidad psíquica de la humanidad, defiende un nivel de diversidad lingüística muy alto y el hecho de que las lenguas codifican de forma distinta tal o cual rasgo de lo real, único también, induciendo efectos inferenciales cognitivos según el idioma del hablante (tampoco parece que ello implique incapacidad comunicativa o diferencias en el pensamiento que se conviertan en abismos de comprensión reflexiva); (vii) Relatividades inducidas por el reparto del trabajo *entre niveles* lingüísticos se producen cuando las lenguas utilizan mecanismos lingüísticos diferentes para realizar una misma función comunicativa (como metaforizar en un dominio en el cual otra lengua usa significados literales, cargar sobre mecanismos pragmáticos lo que en otra opera semánticamente, o gramaticalizar en vez de lexicalizar o a la inversa, etc.), que tienen efectos moderados sobre la cognición reflexiva y suelen aumentar o disminuir el trabajo del razonamiento para dilucidar el significado comunicativo de una preferencia entre los hablantes de lenguas distintas (en ningún caso, una fatal incompreensión recíproca); (viii) Relatividades inducidas por el uso del formato lingüístico dentro de la misma lengua, las diferencias que se originan en el lenguaje escrito frente al oral, consecuencias que impactan especialmente en la metacognición (lo cual puede ser, a la postre, la única relatividad lingüística con efectos de cierta relevancia en el pensamiento, pero que, no obstante, no distingue entre lenguas).

Para aquellos que se hayan socializado en una lengua u otra les será más fácil el seguimiento de determinadas pautas, unas convenciones o hábitos y mecanismos particulares, mientras que los que se expresen en otros idiomas realizarán elecciones distintas o mostrarán tendencias disímiles. Sin embargo, todo parece indicar que las mentes de los seres humanos, hablen lo que hablen, tienen capacidad para hacer lo mismo y comunicarse iguales contenidos, aunque, eso sí, por medio de procedimientos que es posible que difieran ampliamente.

Desde una perspectiva más filosófico-lingüística, Cristina Lafont ha concluido que el problema del relativismo cimentado en la diferencia de lenguas se encuentra en una visión del significado incorrecta, denominada *holismo semántico radical* o también *tesis del intensionalismo semántico* (presente en Quine y Davidson, pero también en autores de tradición hermenéutica como Gadamer o Heidegger) (Lafont 1993, Lafont s.f.). Según esta autora, en el uso designativo o referencial del lenguaje, hace falta dilucidar previamente el sentido de las expresiones con las cuales se describe aquello que se designa y que actúan referencialmente. Sin embargo, en la versión del *extensionalismo semántico*, defendida en las teorías de la referencia directa (Donellan, Kaplan, Kripke, Putnam), las expresiones proposicionales hay que comprenderlas apegadas a un mundo independiente de cualquier constructo lingüístico, de manera que funcionan como designadores de los objetos a los cuales nos referimos lingüísticamente. Es decir, estas proposiciones son indicios de lo que se quiere referir, funcionan como los déicticos, pero su sentido no es condición necesaria para la identificación de las entidades designadas. En el primer caso expuesto, prima el significado por encima de la referencia y, en el segundo, la referencia es el elemento prioritario desde el punto de vista

semántico por encima del sentido. El uso cognitivo del lenguaje, que se instancia según la concepción intensionalista, abre las puertas al relativismo: si el lenguaje es aquello que nos informa acerca de lo que hay, la diferencia lingüística introduce descripciones que podrían ser incompatibles acerca del mundo, y si la referencia está indeterminada antes de comprender el significado proposicional, no hay una realidad accesible extralingüísticamente que sea común a todos los hablantes involucrados acerca de la cual dirimir el error o el acierto de la descripción verbal. Lafont apuesta por la primacía de la perspectiva extensional por encima de la intensional.²²⁸

Según el supuesto trascendental vinculado a cualquier actividad cognitiva de carácter referencial, el de que *el mundo es el mismo para todos* (Fabra 2008)²²⁹ aunque lo describamos de forma distinta en cada ocasión, no es posible que exista la inconmensurabilidad entre perspectivas, solo es razonable esperar un desacuerdo dirimible según algún procedimiento de investigación.

2.3.6.3. Racionalidad epistémica, universalismo y metacognición

Es un hecho que no todos los individuos socializados en una diversidad de lenguas y culturas creen, describen el mundo y piensan de la misma manera. No obstante, nada de ello obstaculiza que tengamos a disposición ciertos procedimientos racionales que nos permiten restaurar una perspectiva epistémica universal, dilucidando qué visión del mundo es más verdadera que otra y cuál cuenta con mayor evidencia favorable. Tales mecanismos discursivo-argumentativos cuya esencia es normativa conforman un conjunto de criterios de elección de teorías y representaciones. La tarea que nos imponemos aquí es justificar que hay instancias cognitivas que nos sirven de asidero para no renunciar al universalismo epistémico (que no presuponen, por otro lado, el universalismo fáctico prototípico del innatismo). Proseguimos la vía tradicional de la epistemología normativa, no naturalizada, que pretende determinar de los cimientos de una *racionalidad epistémica* que cubra el desarrollo de metodologías que nos acerquen lo más posible a la verdad (tiene sentido preguntarse quién tiene *más razón* en el momento de explicarnos el funcionamiento de lo real, incluso entre socializados en culturas epistémicas distintas).

Los seres humanos *qua* animales sociales, culturales y lingüísticos, son lo suficientemente parecidos entre sí para no incurrir en un peligro fatal de incompreensión absoluta o intraducibilidad entre sus respectivos contenidos cognitivos. Es tradicional argumentar que la naturaleza humana común y la unidad psíquica de la especie juegan un papel de primer orden para la unidad del conocimiento y las concepciones de lo real, aunque fuera en potencia, entre todos los seres humanos. Bajo la aparente e innegable diversidad cultural y lingüística subyace

²²⁸ La misma autora y el filósofo Lorenzo Peña (Peña y Lafont 1999) definen la tradición relativista para el lenguaje con el epíteto de *humboldtiana* o de la *triple H* (Hamann, Herder, Humboldt), ya que, en esta línea romántica alemana, se constituyó esta manifestación del relativismo, por cuanto se entendía que cada lengua obraba una *apertura de mundo*, un acceso cognitivo a la realidad mundana, que era distinta a la que procedía a realizar cualquier otra.

²²⁹ Entre los supuestos racionales de la *acción comunicativa* según Habermas, en el uso cognitivo de los actos de habla presuponemos siempre que la realidad es única e independiente de nuestras descripciones (*realismo trascendental*), por lo que la mera idea de accesos cognitivos al mundo que pretendan ser inconmensurables entre sí es apenas inteligible.

un fondo común, de origen biológico, que nos confiere esa comunidad de pensamiento y conducta a todos los miembros de la especie y que las diferencias son superficiales en relación con las semejanzas. Hay *universales* cognitivos que son el producto de nuestra naturaleza psicobiológica compartida.

Estas opiniones no dejan de ser certeras; es evidente la unidad del género humano bajo el barroquismo de la diversidad cultural (que no puede ser más que una consecuencia de la infraestructura psicocorporal básica). Otra cosa distinta es que para dar cuenta de la universalidad se insista a machamartillo en las estructuras mentales innatas e internas, computacionales, cuyo resultado sería una convergencia más o menos espontánea hacia la verdad y el conocimiento. Existen rasgos situacionales y estructuras suficientemente universales, en cada una de las formas plurales de vida cultural y lingüística que mantienen los miembros de la especie que dan lugar a *condiciones existenciales* bastante semejantes y, por ende, a respuestas cognitivas que, sin tener una heredabilidad por vía genética, terminan por tener una presencia universal y ubicua. Una misma naturaleza humana, descrita de modo mucho menos innatista, induce pautas conductuales y cognitivas muy parecidas para enfrentarse a unas circunstancias similares en cualquier miembro de la especie, independientemente de su origen. Valga el siguiente ejemplo aducido por Terrence Deacon:

De muchas formas, las relaciones de referencia a los términos primarios del color son tan invariantes y universales en carácter como cualquier aspecto de la lógica profunda de las gramáticas humanas, y aun así está claro que los colores mismos no están contruidos en el cerebro, y que la elección del color a designar con una palabra particular no está dictada por ninguna compulsión mental. Lo que está universalmente construido en el cerebro es un conjunto más bien sutil de sesgos perceptuales que no poseen las propiedades categóricas y simbólicas de las palabras. Ahora bien, esto puede parecer a primera vista un ejemplo comparativamente trivial de algún aspecto menor del lenguaje, pero sus implicancias para otros aspectos de la evolución del lenguaje son verdaderamente asombrosas. Demuestra que incluso los sesgos débiles, si están presentes consistente e invariablemente, pueden producir consecuencias sociales evolucionarias que parecen ser tan ubicuas como para pensar que están determinadas por completo. Consideremos la sutileza en la saliencia perceptual de los colores y cuan poco constreñidos estamos en asignarles nombres a los colores. Tales sesgos leves en la introducción y retención de la denominación de los colores dudosamente sean fuente de intensas presiones evolutivas. Pero consideremos el efecto: una consistencia casi universal a la referencia en los colores. Fenomenológicamente, esto se califica como un universal lingüístico verdadero, aunque no es un rasgo de diseño necesario del lenguaje ni una categoría lingüística innata (Citado en Reynoso 2014, 264-265).

Esta clase de respuestas nos señalan que también hay que tener en cuenta una serie de restricciones de salida que no obran según los estrechos patrones explicativos de la ciencia biocognitiva innatista e internista habitual, acompañados de las referencias a la filogénesis de la especie. Tanto unas como las otras son *hechos naturales* que intervienen *ex ante* y durante el desempeño cognitivo del sujeto. Marcan direcciones de comportamiento, tendencias conductuales, canalizaciones cognitivas que se desprenden de nuestra naturaleza, pero no implican una racionalidad epistémica universal perteneciente al reino de las prescripciones. En todo caso, limitan la relatividad y evitan que las representaciones culturales y lingüísticas del mundo se desvíen en exceso de las que convendrían adaptativamente.

Más allá de las constricciones psicocognitivas, vindicamos que hay instancias metacognitivas que operan como un recurso para la universalidad epistémica, guiadas por principios normativos/racionales emanados de la estructura pragmática de la comunicación, y

que limitan el alcance, no del relativismo descartado antes, sino de las relatividades, a modo de contención. Establecen restricciones o *metacreencias* que permiten alcanzar un entendimiento mutuo justificado acerca de lo que es el caso, lo que implica comprender el punto de vista de nuestros interlocutores culturalmente *extraños* e, incluso, evaluar reflexivamente tanto nuestras creencias como las suyas en un marco común dispuesto por la racionalidad pública, que establece la *métrica cognitiva* que nos permite reputar una hipótesis como más verdadera que otra.

Cerraríamos el círculo discursivo inaugurado bajo la amenaza temible de un relativismo absoluto. La salida que nos autoriza a confiar en la existencia de razones epistémicas transculturales y translingüísticas tiene una naturaleza criteriológica, normativa, no fáctica. Esta conclusión acota el poder de la relatividad cognitiva (fáctica) y preserva la universalidad epistémica.

A la búsqueda de este procedimiento que garantice la traducción de las creencias recíprocas, la intercomprensión y la evaluación de su respectiva validez (lo que denominamos *universalismo normativo*) nos ayuda la pragmática. Al decir de Stephen C. Levinson (Blanco Salgueiro 2017), los dispositivos pragmático-lingüísticos son universales porque representan esas estructuras básicas de la condición humana, las propias de la comunicación social, que se rigen por una lógica situacional ubicua y porque, a su vez, la pragmática es una instancia sionormativa guiada por principios que determinan la comprensión de los enunciados en un contexto dado, que cabe idealizar según reglas universales que deben satisfacerse para lograr el entendimiento mutuo. La pragmática normativa funda un procedimiento racional que determina la respuesta correcta mediante un intercambio de argumentos, cuyos supuestos funcionan como restricciones racionales de cualquier interpretación, lo que aminora cualquier relatividad.

Por otra parte, la racionalidad se ancla sobre dos habilidades cognitivas que la mente semiótica tiene a su disposición: (i) el lenguaje permite articular proposicionalmente nuestros pensamientos, por tanto, convertirlos en representaciones lingüísticas; (ii) una vez tenemos proposiciones, el lenguaje nos habilita para analizarlas como entidades separadas de nuestro mente, esto es, *qua* objetos lingüísticos y, como sostiene Clark (Blanco Salgueiro 2017), someterlos a metacognición y metarrepresentación, de manera que volvemos reflexivamente sobre ellos tantas veces como haga falta. En este sentido, los procesos cognitivos de *redescripción representacional*, por los cuales un conocimiento tácito se reescribe en otro formato para convertirlo en un saber explícito, sometido a un mayor control epistémico, nos ilustran por qué motivos la metacognición consiste en una dimensión de la racionalidad.

Estos procedimientos son cognitivamente accesibles a cualquier individuo pertenezca a la cultura que pertenezca, hable la lengua que hable, aunque no en todas las sociedades históricas se han institucionalizado del mismo modo.

La explicación que Pere Fabra proporciona del presupuesto pragmático realista de *referencia al mismo mundo*, según la reformulación del concepto de verdad que Lafont hace de las tesis epistémicas de Habermas, es un ejemplo de lo que queremos decir:

[Lafont] *extrae el máximo rendimiento teórico al concepto pragmático formal de mundo objetivo (...). La hipótesis es que con la presuposición contrafáctica, puramente formal, de un mundo objetivo –concebido en términos abstractos- único e idéntico para todos los observadores (...) es posible mantener un mínimo (imprescindible) del sentido realista del concepto de verdad sin necesidad de sostener el supuesto básico del realismo metafísico de un “mundo en sí” (que juegue el papel de instancia de acreditación de la validez de nuestro saber). Precisamente en la medida en que se trata, como lo define el propio Habermas, de un concepto de “mundo” totalmente formal y abstracto (un mundo “desligado de todos los contenidos concretos”), este presupuesto no implica acceso epistémico a un “mundo en sí” y, por tanto, no pone en peligro la necesaria reserva falibilista que tenemos que mantener frente a todos nuestros saberes si no queremos negar los procesos de aprendizaje (Fabra 2008, 350-351).*

Por ejemplo, quien pretenda comunicarse *seriamente* con su interlocutor debe asumir para sí y para su contraparte, presuponiendo que esta hace lo propio, que sus discursos versan *sobre el mismo mundo común*, aunque diverjan materialmente en los rasgos atribuidos a este y a los objetos que lo conforman. Cuando el emisor tiene la pretensión de aseverar lo que es el caso, solo hay una manera de interpretarlo (interpretarse y ser interpretado por parte de sus interlocutores): lo proferido *debe* tomarse por verdadero, correspondiendo con el modo de ser de lo real. En todo caso, el desacuerdo se canaliza por un principio hermenéutico, el *realismo formal*, según el que nos atribuimos recíprocamente (y a nosotros mismos) la pretensión de afirmar lo que es real:

Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuzgar, en lo que a contenido se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo (Habermas, citado en Peña y Lafont 1999, 200).

Por consiguiente, por disímiles que fueran sus *representaciones lingüístico-culturales* del mundo, no serían inconmensurables, puesto que se orientan proposicionalmente a explicitar cómo es objetivamente una realidad a la cual ambos tienen el mismo acceso cognitivo-perceptivo.

Los supuestos pragmáticos establecen un marco formal que permite enjuiciar las respuestas materiales, que se restringen a una *metainterpretación* realista, que prescribe que son candidatas a posibles *representaciones acertadas* de un mundo objetivo, que otros describen con términos distintos, pero *que tienen que ser* convergentes porque la realidad es ontológicamente independiente de las concepciones que nos hacemos de ella.

Las condiciones hermenéuticas de *realismo formal* son el resultado de una reflexión acerca del sentido último que adscribimos a las aseveraciones proferidas en contextos discursivos en los cuales nos ocupamos de determinar *cómo es el mundo*. En consecuencia, funcionan como esquemas o criterios que orientan nuestras opiniones, controlándolas desde un nivel superior o abstracto, estableciendo los criterios que disciernen cuál es la interpretación que resultará válida y cuáles no. Introducen el control sobre nuestras creencias epistémicas de primer orden, ahormándolas a una comprensión adecuada y racional; en este sentido, cabe reputarlas de *controles de segundo orden sobre creencias de primer orden*, es decir, *metacognición*. Expresado más brevemente, cuando pensamos en las condiciones de posibilidad de las afirmaciones y pretensiones entabladas en las discusiones epistémicas, fundamos los criterios

metacognitivos que harán posible, *prima facie*, que nos entendamos acerca de lo que es el caso, cómo es la realidad, a pesar de que no seamos capaces de ponernos de acuerdo en la comprensión teórica correcta. Por eso la metacognición asegura un esquema hermenéutico formal al cual deben adecuarse todas las interpretaciones de las creencias básicas que albergamos, ya sean individuales o sociales, sobre la naturaleza específica del funcionamiento de lo real. Se puede decir, por tanto, que canalizan la pluralidad y la diversidad cognitivas:

El supuesto contrafáctico de un mundo objetivo idéntico para todos al que nos referiríamos con nuestros términos –y que nos permitiría, en el caso de interpretaciones alternativas, sopesarlas, llegando a una interpretación común- no implicaría, pues, negar que de facto nuestra relación con el mundo siempre está simbólicamente mediada, sino solo conocer la implausibilidad del supuesto implícito en el relativismo lingüístico, a saber, que (...) aquello que es “abierto” por el lenguaje tiene que ser identificado necesariamente, por los que comparten dicho lenguaje, con el orden mismo que se supone al mundo (Lafont y Peña 1999, 200-201).

La pragmática formal y normativa que apoya los principios de la racionalidad comunicativa *a la Habermas* es interpretable como un sistema de reglas para operar la metacognición, lo cual es generalizable a toda manifestación de la filosofía trascendental o reconstructiva casi-trascendental. El fin de la racionalidad y, por ende, de la filosofía (como *guardiana de la razón*) es garantizarnos el control cognitivo de nuestras creencias y juicios. Y ello es sólo posible gracias a la existencia de un lenguaje público que funciona tanto como un medio representacional –que exterioriza los contenidos del pensamiento y permite que los validemos frente a la crítica- como un sistema de comunicación, lo cual le asegura, en definitiva, convertirse en la infraestructura pragmática de la racionalidad, que ha de proporcionarnos los criterios que nos facultan colectivamente para el control de la validez de nuestro pensamiento (reduciendo la relatividad cognitiva a los límites de la *mera razón*).

2.3.7. ¿Se sostiene la concepción internista de lo mental y el individualismo cognitivo?

Principiamos el apartado (2.3) con la pretensión de desarrollar una aproximación teórica a lo mental a contrapié de la perspectiva dominante, que caracterizábamos por la adhesión al innatismo, el internismo y el funcionamiento computacional del pensamiento. Buscábamos la esencia de nuestra vida mental, sus rasgos más prominentes a contrapelo del internismo, en el hecho de que somos animales intensamente sociales y, por obra de la evolución, culturales y lingüísticos. Esta constatación debería conducirnos más allá de la interioridad de nuestros cerebros para explicar los intrínquilos de nuestra existencia psíquica, indicando de qué modo el desarrollo de la mente y la cognición se hacen hondamente dependientes de lo que ocurre fuera de nosotros mismos, en nuestro entorno ecológico-social, cultural y simbólico. Tiene lugar una *simbiosis* entre las mentes individuales y los sistemas culturales que nos cobijan; ninguno de los dos se puede desarrollar en ausencia del otro.

Hemos intentado explicar la naturaleza de lo mental y alcanzar un punto de vista no internista que se sobreponga a las aporías de este enfoque. Hemos recogido aportaciones de origen variado, de modo que nos abriera una aproximación alternativa a la mente. No nos es posible enunciar una teoría terminada, ni un paradigma (*externista* y *extensionista*) completo, aunque estemos convencidos de la pertinencia de la sociabilidad, la cultura y el lenguaje para dotarnos de una explicación convincente, frente a la concepción internista que prosigue hegemonizando la investigación cognitiva y neurocientífica. La humilde aportación con la que

quisiéramos contribuir a superar el internismo sólo tenía la pretensión de evidenciar que la persistencia del mismo no se debe a la ausencia de alternativas verosímiles.

Los réditos cognitivos de nuestra mente son más y más amplios a medida que se ha exteriorizado el procesamiento mental y pasa a depender de andamios externos, principalmente simbólicos y culturales. La apertura de la mente más allá de la bóveda craneal, la conducta condicionada genéticamente y la información ingresada por medio de los sentidos, nos ha conducido hasta el tipo de animal que somos, arrastrados por la corriente evolutiva y la consiguiente construcción de un nicho simbólico-cultural, que ha franqueado la puerta hacia otra clase de camino para la evolución de nuestra mente, específicamente histórico-cultural. El resultado contingente de tales circunstancias es una inteligencia social, simbólica y cultural que nos singulariza frente a cualquier otro ser vivo y que ha permitido nuestra supervivencia.

La génesis de nuestra mente, connaturalmente *extendida* socialmente, bloquea la posibilidad tanto del individualismo ontológico como del cognitivo para dar cuenta de nuestra conducta social, así como del engendramiento de sus productos más eminentes: la cooperación, las normas y las instituciones. El comportamiento aparentemente más personal, idiosincrático, no deja de ser un fruto parcialmente social y, por tanto, incomprensible sin esta referencia primaria.

La sociedad y la cultura ya se encuentran *dentro* de nosotros, de lo contrario, nos esperaríamos una existencia mental similar a la de personas cuyas deficiencias neurológicas les impiden *conectarse* a redes de interacción social. Si, incluso, en ocasiones, estos sujetos consiguen mejoras cognitivas y conductuales para una *socialización* más estrecha con el círculo de congéneres que les rodean es por el enorme poder integrador del comportamiento socio-cultural y por el entramado simbólico e institucional, que termina por *andamiar* su vida mental y proporcionar cierta superación de los límites internos, aquellos que dependerían exclusivamente de sus recursos cerebrales. Esto se ha observado entre individuos con una dolencia del espectro autista no muy profunda o con los primates criados en contextos humanos artificiales, sometidos a instrucción y aprendizaje simbólico.

Las insuficiencias del internismo y las del individualismo ontológico-cognitivo apuntan hacia una *condición existencial humana* irrebasable y que constituye el núcleo de la *naturaleza humana*: la *codependencia* cognitiva, afectiva, conductual y de todo tipo que establecemos en relación con los demás y que hace posible que nos constituyamos como agentes plenos en el entorno habitual de nuestra vida; un mundo plagado de huellas simbólicas y culturales que debemos aprender a tratar, interpretar y a producir para desenvolvernos adecuadamente en él.

Este desarrollo sociocognitivo no es un proceso estrictamente *natural*, si por ello entendemos algo interno, que se despliega por sí mismo, siguiendo una programación innata. Requiere, de modo funcionalmente insustituible, de la presencia de los demás, de prácticas compartidas, de aprendizaje guiado, de contacto con objetos fabricados cultural y técnicamente, de la interiorización del simbolismo, etc., por lo que una perspectiva teórica sostenida sobre una concepción puramente interna de la mente y sobre una aproximación individualista ontológica de las sociedades no tiene más opción que naufragar ante el reto de explicarnos nuestra singular existencia.

En este sentido, la *codependencia* de los individuos que forman parte de una misma comunidad es parte esencial de la condición humana y no tiene alternativa (ni se circunscribe sólo a la época del desarrollo infantil, sino que persiste a lo largo de toda la vida de la persona), no implica la necesidad sólo de contacto físico y la compañía de los demás, sino que los objetos con los cuales interactuamos en nuestra esfera vital tienen la impronta de la sociabilidad, son de naturaleza cultural y simbólica en su mayor parte. El lenguaje, las herramientas, las normas, las instituciones, incluso nosotros mismos como sujetos, somos el producto de relaciones intersubjetivas y procesos sociocognitivos que se escapan de los estados internos de nuestra mente, para abarcar al mundo social que nos rodea y sus artefactos.

Hay que concluir que lo individual es el destilado que cada uno hace a partir del material que la sociedad y la cultura ponen a su disposición, por lo que cualquier individualismo defendible tiene que estar en sintonía con nuestra necesaria *codependencia básica*, la condición existencial de nuestra propia individualidad.

2.4. Retorno a la ontología social: de la cooperación a la construcción del mundo institucional

Un tipo de mente que depende con tanta intensidad de factores sociales y culturales en su desarrollo funcional no se adecúa al individualismo metodológico.

La cognición humana y las prácticas derivadas son capaces de construir y crear un mundo social en el cual se desenvuelve el sujeto desde su nacimiento, que tiende a moldear sus creencias y comportamientos. No obstante, todavía se corre el peligro, que el individualismo metodológico alienta, de considerar la *realidad social* como una realidad *sui generis*, un *como si*, fundado en la mera creencia de los sujetos en su existencia, como si se tratase de una suerte de sugestión colectiva. Para evitar las posiciones *escépticas* acerca de la realidad social, tendremos que reconstruir cómo se crea, es decir, de qué modo transitamos de una mente social, cultural y lingüísticamente constituida, a un mundo institucional real para nosotros y causalmente productivo de comportamientos sociales. Ello nos devuelve a las reflexiones de que la auténtica ontología subyacente es la que marca un estrato individual-biológico sobre el cual emerge evolutivamente un nivel sociocultural cuyos rasgos no pueden ser más que colectivos.

La realidad institucional en la que vivimos inmersos depende del entrecruzamiento de diversas habilidades mentales y conductuales de los agentes humanos: i) una tendencia a la cooperación que caracteriza la convivencia social de los grupos; ii) facultades sociocognitivas y culturales; iii) una psicología favorable al seguimiento de normas y a la creación de expectativas de que los demás las sigan (y el castigo correspondiente, de lo contrario); iv) capacidades simbólico-lingüísticas, tanto comunicativas como representacionales; v) la presencia de una racionalidad de la acción que trasciende el consecuencialismo de la razón instrumental o económica. Todos estos elementos se aúnan para erigir una realidad socio-institucional sobre la realidad material que captarían nuestros sentidos.

2.4.1. De la cooperación a las instituciones sociales

Las investigaciones empíricas de Michael Tomasello (Tomasello 2010) muestran que la ultrasociabilidad humana y la cooperación intragrupal hicieron posible el cambio cognitivo, emocional y comportamental que condujo a las normas sociales y las primeras instituciones humanas. El papel del lenguaje como facilitador de la creación de una realidad simbólica proyectable sobre la realidad física coadyuva a que el mundo social se haga tangible y real para los individuos socializados.

El periplo hipotético establecido por Tomasello, que partiendo de las tendencias ultracooperativas humanas nos conduce hasta las instituciones sociales, puede recapitularse del modo siguiente:

Los *hominines sapiens* tuvieron que comenzar por actividades de cooperación cualitativamente distintas de las de los otros primates, que quizá no puedan realizarlas a causa de sus limitaciones cognitivas y emocionales. Los seres humanos ancestrales participaban de actividades colaborativas orientadas a una meta común, con papeles diferenciados y con la conciencia que, si alguno no se realizaba correctamente, entonces no se alcanzaban los fines preestablecidos.²³⁰

En tales labores cooperativas se establecieron juicios normativos acerca del desempeño adecuado, en términos de los derechos y las obligaciones neutrales respecto de los agentes, y tener una buena reputación como cooperador era indispensables para desenvolverse en la vida social.²³¹

Las expectativas y los juicios normativos son el germen de la división del trabajo, de las atribuciones de función y de las *protoinstituciones* sociales.

Las empresas cooperativas explican evolutivamente los actos altruistas y el nacimiento de la comunicación intersubjetiva, para facilitar los vínculos comunitarios y, en retroalimentación, fortalecer la colaboración.²³²

También explican la emergencia de la cultura, puesto que fue necesario que nuestros ancestros se pusieran a pensar conjuntamente cómo desarrollar las actividades compartidas de

²³⁰ El denominado modelo de Skyrms de *caza del venado* (Tomasello 2010, 94-95) y la cooperación fundada en el *mutualismo*, que permite transitar desde motivaciones autocentradas a otras de carácter más social (Tomasello 2010, 105-106).

²³¹ Robin Dunbar considera que el lenguaje se desarrolló especialmente para esta tarea de distribuir información personal sobre el carácter cooperativo o no de los miembros del grupo, por tanto, mediante una función de generar *habladurías* sobre este o aquel (el modelo *gossip*).

²³² Tomasello sostiene que la extensión de la cooperación mutualista debió servir para favorecer un cambio o remodelación en las motivaciones de los miembros de la especie, en detrimento de aquellas más egoístas. En este sentido, los agentes que fueran más renuentes a cooperar o que actuaban aprovechándose de la cooperación de los demás, se verían condenados al ostracismo y a que nadie se viera tentado a entrar en colaboración con ellos. Eso equivale a un proceso evolutivo de *autodomesticación de la especie*, se crean unas condiciones ambientales en las que los más interesados en sí mismos tienen menos posibilidades de aparearse y perpetuar los genes que pudiesen favorecer esos comportamientos, frente a aquellos más generosos o justos (Tomasello 2010, 108-109). Hay otras explicaciones posibles, no contradictorias con la indicada, que afirman que el contexto de crianza colaborativa también sirvió para promover una actitud de mayor cooperación. Por ejemplo, cuando la abuela u otros familiares de un recién nacido colaboran con la madre en su crianza. Entre los grandes simios, sólo las madres procuran toda la atención a sus vástagos, mientras que entre los humanos, la madre se ocupa aproximadamente de la mitad de sus cuidados.

las cuales dependía su supervivencia individual y social. La peculiaridad de todas estas conductas humanas nos indica que en la actividad del forrajeo, la caza o la recolección, se dieron intensas presiones ambientales que sólo pudieron superar reforzando las disposiciones cooperativas que habían heredado, que actuaron específicamente sobre ellos, pero no sobre otros linajes emparentados (Tomasello 2010, 110-111).

Los roles diferenciados, los juicios sociales, la independización de las funciones en relación a los individuos particulares que las ejercían durante el forrajeo, etc., conducen a las normas sociales, que aseguran no sólo que todo el mundo hace lo que le corresponde, sino que evitan las múltiples posibilidades que la cooperación descarrile por la tentación de la deserción (Tomasello 2010, 112-114).

Una vez existen normas sociales y están integradas y disponibles las emociones de culpa y vergüenza que apuntalan las motivaciones para su cumplimiento, las normas se diversifican y comienzan a surgir normas convencionales que deben asegurar la coordinación intragrupal (Tomasello 2010, 123-124).²³³ La comunicación simbólica y la facultad de representar más allá de lo que hay frente a nosotros sirve, como muestran los juegos infantiles, para aprender a crear funciones de estatus, esto es, instituciones, que incorporan un entramado deóntico de obligaciones y derechos que admiten todos aquellos que participan en el marco convencional que las crea (como diría Wittgenstein, practican un *juego del lenguaje* y se insertan en una *forma de vida*) (Tomasello 2010, 118-119).

Tomasello nos recuerda que todas estas transformaciones tuvieron lugar en el grupo social. La cooperación nació endogrupalmente, así como las normas sociales y la cultura, substituyendo el tipo de altruismo que se ejercía con los parientes genéticos por un altruismo *sui generis* sobre los miembros del clan. La colaboración se reservaba para los *nuestros*, mientras que la agresión y la violencia se dirigían hacia los *otros*, los no incluidos. A mayor cooperación y cohesión interna, más posibilidades de competir con otros grupos por los recursos escasos y sobrevivir frente a ellos. Cuanto más se pacificaba el interior de los grupos, más hostilidad se dirigía hacia el exterior. De esa *selección cultural de grupo* heredamos la preferencia por colaborar con los que poseen rasgos *semejantes* (aspecto, lengua, religión, etc.) y tendemos a confiar más en ellos que en los que parecen extraños.²³⁴

²³³ Estas normas sociales y culturales tienen un fuerte papel de integración en el grupo y de creación de una identidad colectiva, puesto que se disponen a ajustar los comportamientos entre sí y en relación a todos los miembros de la sociedad (normas de *ajuste al grupo* y de *mentalidad clánica*).

²³⁴ Evidentemente, este atavismo pudo ser evolutivamente beneficioso para los grupos humanos de los cuales descendemos, pero en un mundo en que el contacto con *extraños* es permanente (con otras razas, culturas, religiones, etnias, ideologías, etc.) es una rémora que dificulta nuestra convivencia social, más si no nos es fácil definir quiénes son los *nuestros*. La definición de los *nuestros* es completamente arbitraria, se basa en unos pocos elementos de identificación que son cambiantes y maleables, proyectables y redefinibles. Rorty advierte que, para aumentar la inclusión social, extender la solidaridad lo más posible, hay que reimaginar las comunidades humanas, para que aquellos que en un momento dado entendemos como ajenos, podamos considerarlos más tarde de los *nuestros* (Rorty 1998). De hecho, la Ilustración concibió esa unidad como la *humanidad* e intentó fundamentarla en algo *necesario*, la racionalidad común. Rorty no admite esa identificación; sin embargo, es muy posible que tengamos que conciliarnos con los que considerábamos extraños tomando en cuenta *rasgos comunes*, fácticos y normativos, que resulten universales, entre ellos, nuestra común racionalidad, que se manifiesta en que somos animales culturales y simbólicos. Rorty, en cambio, no admite más que aspectos de empatía emocional, puesto que es un sentimentalista humeano en materia moral. Pero la *identidad* es en un referente vacío, aunque

La posición de Tomasello ofrece un apoyo cognitivo y conductual de tipo evolutivo a la ontología social de Searle, puesto que pone sobre la mesa y explicita los mecanismos que permiten construir una realidad social, llena de normas y estipulaciones de función (Dottori 2018). Comprendidos los cimientos sociocognitivos y emocionales de la normatividad social analizaremos de qué manera el lenguaje crea instituciones y representa simbólicamente tanto a estas como las propias normas, el origen de la realidad social que los seres humanos han convertido en su *hogar*. Este poder deóntico y demiúrgico se encuentra, como nos explicará Searle, en la dimensión pragmática del lenguaje y en las capacidades representacionales que atesora, lo cual es la piedra de toque de la *construcción de la realidad social*, de cualquier *ontología de la sociedad*.

2.4.2. La ontología de la realidad institucional según Searle

El mundo institucional no sólo es descriptible para sus participantes, antes que nada, es una realidad prescriptiva que canaliza los comportamientos en un cierto sentido y constriñe sus opciones de acción. Hace falta una *ontología de la realidad social* para determinar los conceptos y los objetos que pueblan este mundo *sui generis* y para entender cómo llegan a existir y cuáles son sus rasgos esenciales.

La realidad social, un mundo en que los entes se definen en gran medida por sus funciones, depende de la estructura normativa del lenguaje y del significado. Una ontología del mundo social no deja de ser una *reconstrucción racional* de las prácticas sociales y culturales humanas, una reflexión y una conceptualización abstracta de lo que hacemos. Por tanto, es un ejercicio filosófico de corte *trascendental* (en su concepción kantiana), lo que implica normatividad. El resultado es una comprensión de *cómo creamos* un dominio artificial, la sociedad, *qué es* lo que hacemos y *cuáles son* los presupuestos de su existencia.

El modelo ontológico-social del que expondremos sólo sus lineamientos fundamentales es el desarrollado por John R. Searle, aunque con precauciones críticas. No tomamos el planteamiento searleano como una descripción del mundo social y cómo lo *creamos*, sino como una *idealización* de las prácticas que terminan por conformar la realidad institucional en la que vivimos. Es decir, como una explicación de cómo *se habilitarían* los estatus sociales de los objetos y las entidades que forman la realidad institucional; de la misma manera que una teoría del significado no describe la forma en que utilizamos de hecho las palabras, sino más bien cuáles serían las reglas del uso válido de las preferencias con sentido. No obstante, el plano normativo y descriptivo no se encuentran tan alejados entre sí cuando tratamos con el obrar humano, ya que este está constituido por reglas y, consiguientemente, se trata de prácticas normativas que dan lugar a entidades descriptibles. No obstante, debemos continuar manteniendo la separación entre la integridad de la regla y su instanciación concreta en una situación particular.

En concordancia con nuestros propios objetivos argumentativos e interpretativos, la ontología searleana parece la mejor opción para entender de qué modo los participantes de la vida social constituyen un mundo que no es físico ni mental por las razones siguientes: es la

configuremos identificaciones más objetivas que otras, puesto que sólo *toda* la humanidad es la única comunidad necesaria.

explicación más ambiciosa de cómo aparecen y adquieren estatus normativos las entidades sociales, frente a visiones alternativas. Es *realista*, el mundo social no es una realidad *como si*, sino que sus entidades se conciben como perfectamente reales. Remite a la capacidad simbólica humana, en cuya ausencia no habría mundo social de ningún tipo.²³⁵ Concibe la realidad institucional como plexos de reglas, resultado de normar prácticas sociales preexistentes, y otras veces, las propias reglas son constitutivas de tales prácticas, sin que pudiera existir la realidad institucional en ausencia de normas. Más allá del propio Searle, Tomasello tiene en cuenta la ontología searleana para proseguir su explicación evolutiva del origen de la cultura y algunas *instituciones humanas* (Dottori 2018).²³⁶ La ontología social searleana borra cualquier tipo de misticismo sobre cómo surge *lo social*; es decir, hace concebible que las instituciones aparezcan, sin ser entes con una naturaleza oscura, extraña y no ubicados en la realidad física. Si bien son irreducibles a las propiedades físicas del mundo, ello no implica resabios idealistas.

La construcción de los entes sociales precisa de la dimensión realizativa o *pragmática* del lenguaje, de un substrato no construido, o *hecho bruto*, y de la *atribución de función* que manifiesta la *intencionalidad colectiva*, por la cual un determinado hecho bruto se convierte en hecho *institucional*. Los hechos sociales o institucionales consisten en determinadas reglas *constitutivas* que delinear un conjunto de *poderes deónticos*, creadores de obligaciones asumidas por parte de aquellos agentes que los reconocen.

La realidad social depende de una *intencionalidad colectiva* que, mediante *reglas constitutivas*, crea las prácticas, las instituciones y establece la función de estatus de los objetos que pueblan la esfera de la sociedad. La intencionalidad colectiva tiene un papel análogo a la intencionalidad en los actos de habla, sólo que, en vez de dar lugar al significado con el que alguien profiere una expresión, hace posible los entes sociales compartidos y reconocidos por todos los miembros de la comunidad. No habría sociedad ni instituciones, ni normas, etc., sino tuviésemos la capacidad de participar en empeños colectivos guiados por una intencionalidad común.

Para Searle, este tipo de habilidades mentales no son privativas del ser humano, sino que también otros animales participan de actividades que tienen un objetivo colectivo y, por ello, una intención compartida detrás. Esta clase de intencionalidad emerge cuando contemplamos nuestra acción como una contribución a un fin común, dentro de una perspectiva del *nosotros*, en el seno de una articulación colectiva de esfuerzos orientados hacia un mismo objetivo. Dentro de ese operar, no nos vemos haciendo algo según los dictados de nuestras intenciones particulares, sino realizando nuestra parte de una empresa que es querida por todos. Los hechos sociales, por tanto, hay que comprenderlos en este marco de intencionalidad colectiva y no en

²³⁵ La concepción searleana intencionalista del lenguaje termina por traicionar la intuición de que sin facultad representacional simbólica no habría un mundo social, ya que acaba por psicologizar la pragmática lingüística, remitiéndola a intenciones previas a la simbolización. Este es uno de los aspectos que creemos que debe ser subsanado. En nuestra versión, otorgamos prioridad para los significados intersubjetivos sobre las intenciones prelingüísticas. No es posible que los animales no lingüísticos sociales creen un mundo institucional (aunque sí un entorno social, con elementos conductuales generados culturalmente).

²³⁶ Podemos leer a Searle como si fuera una prosecución de las investigaciones tomasellianas cuando alcanzamos un comportamiento guiado por normas sociales.

la mera concertación o yuxtaposición de intencionalidades individuales (Dottori 2018, 171-172).²³⁷

En una situación interactiva en que dos o más sujetos realizan algo conjunto, según Searle, nos hallamos ante la intencionalidad colectiva y, por consiguiente, ante un *hecho social*. Los seres humanos están dotados de una facultad específica que les permite pasar de los *hechos sociales* a los *hechos institucionales*, cosa que no está al alcance de otros animales. Sin la previa existencia de hechos sociales no es esperable que surjan en la vida social hechos de naturaleza institucional, por lo que es el carácter social humano el que nos ha habilitado evolutivamente para crear este tipo de hechos que enmarcan la vida en común de las personas. Los *hechos sociales* son una condición de posibilidad para los *institucionales*.

Entre los rasgos que se precisan para que surjan instituciones y normas a partir de la pura facticidad social se cuentan la facultad de ir más allá de la mera postura intencional individual, centrada en el yo, para entender también intencionalmente a los demás, lo cual nos permite forjar la perspectiva del *nosotros*, de manera que podamos establecer metas conjuntas y actividades y roles diferenciados, planes de acción colectivos y otro tipo de estructuras de conducta concertadas (Tomasello 2010). Sin olvidar la capacidad lingüística que nos facilita la asignación de función y la formulación de reglas constitutivas, que se encuentran tras la génesis de la realidad institucional.

El hecho institucional se construye siempre sobre un hecho bruto. Un hecho bruto es ontológica y epistémicamente independiente del observador, existe con total desconexión de las representaciones internas e intenciones de aquellos que lo perciben. Un hecho institucional, una vez se superpone a un hecho bruto a través de la *asignación de función*, es dependiente del punto de vista del agente (sus propiedades *relativas al observador*). En este sentido, los objetos sociales son ontológicamente subjetivos, dependen de los estados intencionales de las personas, si bien son epistémicamente objetivos (no dependen de las creencias individuales de los agentes, sino de la intencionalidad colectiva).²³⁸

²³⁷ Searle cree que, en las actividades compartidas como las que implican los hechos sociales, no se puede reducir la intención colectiva a las intenciones de los individuos participantes, entiende que las *intenciones-nosotros* son primitivas en relación con las *intención-yo* de cada uno de los agentes involucrados (posible por la posesión de psicologías normativas y no sólo intencionales) (Dottori 2018, 174-176).

²³⁸ En este punto Searle se deja llevar, a nuestro entender, por un conjunto de categorías demasiado simples que hacen que los objetos sociales no queden bien clasificados: el punto de vista ontológico admite una existencia *objetiva* y *subjetiva*, mientras que el punto de vista epistemológico las posibilidades son las mismas. Nos salen, pues, cuatro posibilidades: *ontológicamente objetivo*, *ontológicamente subjetivo*, *epistemológicamente objetivo* y *epistemológicamente subjetivo*. Los entes sociales son dependientes intencionalmente, les hace corresponder, por tanto, la subjetividad ontológica y la objetividad epistemológica. No hay discusión sobre el último de los rasgos, pero sí sobre el primero, que es confuso: parece que la existencia de entes sociales, funciones, etc., dependa de las intenciones subjetivas de los individuos. Depende de una intencionalidad colectiva en la terminología searleana, no de las intencionalidades individuales. Los objetos sociales e institucionales son tan objetivos para nosotros como las piedras o los ríos, puesto que nuestras representaciones de ellos están condicionadas y auspiciadas por mecanismos sociales y culturales, fundados en nuestras capacidades cognitivas, de un modo semejante a como entendemos y categorizamos el mundo que no depende de ninguna clase de intencionalidad. Searle pretende distinguirlos de los estados mentales individuales mediante su clasificación en términos epistemológicos como *objetivos*, frente al conocimiento directo y subjetivo que tenemos a nuestros estados mentales. Sin embargo, imaginemos la situación contrafáctica siguiente: inventamos una máquina que permite *leer* o *mostrar* los pensamientos subjetivos de la gente, convirtiéndolos en algo transparente y objetivo como cualquier otro rasgo

La atribución de funciones no es descriptible del mismo modo que los rasgos físicos intrínsecos de los objetos, por lo que, como sostiene Searle, se trata de rasgos que son relativos al observador o extrínsecos. La tesis del filósofo norteamericano es que las funciones nunca son intrínsecas a los objetos sino relativas al observador (Dottori 2018, 195-196). Los hechos institucionales no suceden de manera aislada, forman parte de tupidas redes de vínculos sistémicos con otros hechos de la misma naturaleza (un entorno socio-institucional o cultural, típico ecosistema de nuestra especie). Los objetos sociales son entidades funcionales, es decir, la intencionalidad colectiva los dota de una función particular en el seno de las relaciones sociales. La atribución de función se erige sobre un hecho bruto. Los hechos institucionales se fundan mediante *reglas constitutivas* o de *asignación de función* del estilo siguiente: *X cuenta como Y en el contexto C* (Dottori 2018, 201).

Los elementos que componen la fórmula son el hecho *bruto* X, el hecho *institucional* Y, más el *contexto social* C en el cual se hace la atribución. Para que exista el hecho institucional, los individuos involucrados en el contexto C, que forman parte del ámbito social y cultural en el cual se produce la asignación, deben admitirla, acatarla o, como mínimo, no impugnarla. El hecho institucional solo existe cuando es *obedecido* por todos los integrantes (creído como válido o legítimo, etc.).

Del hecho de que la función de estatus determinada por el término Y sólo puede ser cumplida si se reconoce, se acepta y se percibe como tal, o se cree tal, se sigue que el hecho institucional en cuestión sólo puede existir si es representado como existente. Pregúntense ustedes qué tendría que ocurrir para que fuera verdad que el trozo de papel que está en mi mano sea un billete de veinte dólares, o que Tom posee una casa (Searle, citado en Dottori 2018, 209).

Searle sostiene que el lenguaje es el elemento constitutivo de la realidad institucional, sin él no podríamos realizar determinados actos que *crean* entidades como los Estados, los matrimonios, el dinero, la propiedad, los gobiernos, etc. Todas estas *realidades* precisan de un medio representacional, que es aquello que nos ofrece el lenguaje, lo que nos permite entenderlas como entes objetivos y alumbrar las normas que rigen su funcionamiento.

Sin lenguaje no hay *hechos institucionales*, ni tampoco *hechos sociales* de un cierto nivel de complejidad y sofisticación.²³⁹ Sin el lenguaje no serían posibles, pero no tienen una

intrínseco del mundo. ¿Quiere decir que hemos convertido los pensamientos subjetivos en *hechos sociales*, puesto que ahora se puede acceder a ellos objetivamente? En la lógica de Searle podríamos decir que sí. O deberíamos introducir un nuevo refinamiento conceptual, distinguiendo acerca de si el acceso epistémico que tenemos es directo o mediado, por lo cual tendríamos rasgos *epistémicamente objetivos con conocimiento directo o indirecto*. Aun así, los estados mentales tendrían una naturaleza distinta si son propios o ajenos, puesto que siendo igualmente mentales no los conoceríamos del mismo modo. La categoría epistemológica no preserva el estatus objetivo y real de los entes sociales e institucionales porque mantiene el mentalismo, convirtiéndolos en una suerte de *hechos mentales*, como dice Noguera (1999).

²³⁹ Si las instituciones se construyen lingüísticamente, ¿qué ocurre con el propio lenguaje? Este problema de circularidad Searle lo solventa del modo siguiente: para que existan los hechos institucionales, la sociedad debe contar con alguna clase de sistema simbólico-representacional, aunque sea a nivel tosco o embrionario (como debió suceder al principio del lenguaje). El lenguaje posee una primacía lógica frente al resto de instituciones, por lo que cabe sostener razonablemente que el lenguaje es una *institución básica*, todas las demás deben presuponerlo, pero la recíproca no es cierta: es posible imaginar una sociedad sin tal o cual institución (el gobierno o el matrimonio) y con presencia del lenguaje, pero no es posible pensar que tales instituciones existan sin el lenguaje.

naturaleza *exclusivamente* lingüística (aunque precisan de significados convencionales para palabras o símbolos) (Dottori 2018, 206).

Como ya hemos dicho, los hechos institucionales son *ontológicamente subjetivos* y *epistémicamente objetivos*, puesto que las creencias son estados intencionales con unas determinadas representaciones asociadas (que X vale por Y en C) y el hecho de que la gente las admita como válidas, y todos compartan las mismas representaciones, las convierte en públicamente accesibles (la dimensión epistémica de los hechos sociales). Searle sostiene que la *representación* de X adquiriendo la función Y se debe a las capacidades de las que nos dota nuestra facultad lingüística proposicional, este *traspaso* es posible gracias al sistema simbólico representacional (Dottori 2018, 209). Nuestras objeciones principales a la ontología social searleana se concentrarán en este aserto y sus consecuencias mentalistas, pues terminan por deslucir el carácter objetivo de la realidad institucional.

Si la regla constitutiva de asignación de función se itera sobre una realidad que es ya *institucional*, iniciamos un proceso potencialmente indefinido de asignaciones de función en *cascada*, que suele ser la vía que utilizamos para crear el mundo institucional. Valga el siguiente ejemplo: un ciudadano X puede convertirse en un militante (Y) de una fuerza política en el contexto C; a su vez, ese militante (el nuevo X) puede ser presidente (ahora X) de su país en el contexto adecuado. Con posterioridad, el mismo militante, presidente después, puede ser galardonado con el Premio Nóbel de la Paz (la nueva función institucional Y) en un contexto particular C. Por tanto, tenemos el mismo hecho bruto X (tal o cual persona, a la que nos referimos) al que se asigna el hecho institucional de ser *ciudadano*, a ese ciudadano se le asigna de nuevo ser *militante*, al militante, en las condiciones adecuadas, se le atribuye la función de ser *presidente*, y para rematarlo, al presidente se le convierte en Premio Nóbel de la Paz. El hecho bruto *personal* ha sido en todo momento el mismo, pero se han ido superponiendo hechos institucionales sobre hechos institucionales hasta que el X inicial alcanza el estatus institucional final al variar los contextos.²⁴⁰

La clave del mundo institucional humano se encuentra en la capacidad de *ver en perspectiva* los objetos que pueblan la realidad, entenderlos como *símbolos*, cosa que sólo alcanzan los seres dotados de lenguaje proposicional, los humanos. Sin embargo, tal capacidad está disponible desde un momento muy temprano de la ontogénesis sociocognitiva, como ha

²⁴⁰ Esquemáticamente: [[[X cuenta como *ciudadano* C] cuenta como *militante* C'] cuenta como *presidente* C''] cuenta como *premio Nóbel* en C'''. Se puede observar que los estatus se van encadenando, y esa sucesión de iteraciones de asignación de función ofrecen la *estructura lógica* de los hechos institucionales, siempre que el entorno sociocultural sea lo suficientemente complejo para necesitar asignaciones en *cascada* (Dottori 2018, 211-212). Este sistema de iteraciones se puede concebir como estático o, en todo caso, sino se trata de un esquema sincrónico de asignaciones sucesivas, el lapso de tiempo no es muy largo, porque no cabe la posibilidad de hablar de *evolución histórica institucional*. La realidad institucional también se refiere a estructuras iteradas que forman sistemas entreverados que operan y persisten en el tiempo, y que van transformándose y evolucionando según lo haga el contexto C(t) en el cual adquieren sentido. Nuestro nicho ecológico y social está repleto de hechos institucionales que se ramifican y se vinculan unos con otros, en una tupida red de funciones que se extienden atrás en el tiempo, que heredamos, modificamos y que legamos a las generaciones siguientes, que amanecen a la vida social en un entorno que es tan natural como el entorno físico para nosotros. Es *nuestro* mundo, tan distinto al de las especies que no son sociales o bien, que siéndolo, no poseen la capacidad lingüístico-simbólica necesaria para construir esta clase de hechos (Dottori 2018, 212-214).

indicado Tomasello, gracias a que poseemos una adaptación social para la comprensión intencional de los demás (Dottori 2018, 216-217).

Searle ha identificado hasta el momento cuatro condiciones de posibilidad para la creación del mundo institucional, a saber: *el lenguaje*, *la intencionalidad colectiva*, *la asignación de función* y un tipo específico de norma social que él denomina *regla constitutiva*. Con estos cuatro componentes se arma una realidad institucional como la habitada por el ser humano.

Para comprender la normatividad que permea los objetos sociales, hay que diferenciar entre tipos de normas sociales: de un lado, están aquellas normas *regulativas*, que rigen una actividad preexistente a la norma (como las normas de tráfico). Por otra parte, se encuentran las *reglas constitutivas*, el papel de las cuales es *crear* o *constituir* una determinada práctica social o entidad colectiva. Cualquier norma de un juego es una regla constitutiva, puesto que, si las normas no son obedecidas, no estamos ejercitándonos en ese juego. Sólo en presencia de normas constitutivas se pueden realizar determinadas actividades, puesto que gobiernan y crean la práctica desde la nada. Las reglas constitutivas tienen un carácter casi tautológico, como dice Searle, definen y rigen el juego simultáneamente. Las reglas regulativas no hacen más que normar una actividad preexistente a cualquier regulación. La convención de conducir por el lado derecho de la calzada se impone después de la posibilidad de conducir, para organizar el tráfico y evitar accidentes. No crean la conducción, la convención podría cambiar sin que afecte a la actividad de conducir un vehículo (Dottori 2018, 219-220).²⁴¹

El significado lingüístico, en tanto que institución social, está formado por reglas constitutivas, que crean un juego del lenguaje en el que podemos decir con sentido. De la mano de Searle podemos concluir que el lenguaje es el *modelo* mismo de la ontología social.

2.4.3. Críticas y reformulaciones de la ontología social searleana

El principal problema surgido de la ontología institucional searleana es la inconsistencia entre la pragmática intencional que subyace en su concepción del lenguaje y la validez pública del significado y los hechos institucionales, que son independientes de los estados intencionales de los hablantes. Así, la primacía de la intencionalidad –aunque sea *colectiva*- produce que los hechos institucionales terminen por ser un caso de hechos mentales, vicarios de las creencias subjetivas de los agentes. Esto desdibuja el carácter realista y objetivo de los hechos institucionales, lo que hace que Searle incurra involuntariamente en el *constructivismo lingüístico*, una posición próxima al idealismo.

²⁴¹ La diferencia entre un tipo de reglas y el otro se traslada incluso a su forma lógica: las reglas regulativas son de carácter imperativo, “Haz esto” o “no hagas esto porque...”. En cambio, todas las reglas constitutivas tienen una forma lógica no imperativa, que se corresponde con los enunciados asignativos de función: “X cuenta como Y en el contexto C”. Otra cosa que distingue una clase de norma de la otra es que, en el caso de las reglas regulativas, podemos describir el comportamiento de alguien sin tener que apelar al seguimiento de la regla particular, sin mencionar la norma en cuestión; por el contrario, es imposible describir el comportamiento de alguien que sigue una regla constitutiva sin hablar de ella para comprender la actividad que lleva a cabo (si las reglas que constituyen el fútbol no existieran, jamás podríamos describir el comportamiento de un jugador, ni tan siquiera podríamos especificar las acciones que lleva a cabo). Práctica y norma se coimplican necesariamente en el segundo caso (Dottori 2018, 221).

Para sortear la disolución mentalista de los hechos institucionales hay que independizar el significado lingüístico de las intenciones del hablante, pues no son sólo constructos lingüísticos, sino que se encarnan en prácticas y comportamientos. Este proceso de reformulación y corrección lo realizaremos de la mano de José Antonio Noguera (Noguera 1999), que ofrece una crítica certera a la ontología de Searle y le proporciona una salida fundada en la objetividad de las prácticas. La pragmática normativa no intencionalista de Brandom, a su vez, nos abre a otra concepción del significado que enfatiza su validez pública, al que debe ahormarse la expresión de las intenciones de los hablantes (Klatt 2017). De esta manera, los hechos institucionales remiten a estructuras impersonales, no mentales, y se dotan de una existencia objetiva que no es ni mental ni física.

2.4.3.1. La crítica antimentalista de Noguera: ¿hechos institucionales vs hechos mentales?

La crítica nogueriana muestra que la obra de Searle está insuficientemente alejada del *construccionismo social*, por lo que precisa de una rectificación ontológica materialista. Noguera sostiene que la ontología social de Searle es *mentalista* por las razones siguientes:

Searle asevera que su ontología está fundada sobre las actitudes que tomamos hacia determinados objetos institucionales o sociales que representamos como existentes: *el hecho de que la realidad social e institucional esté constituida como tal por las actitudes que tomamos hacia ellas no convierte a mi ontología en esencialmente epistémica, aunque sí la hace esencialmente mentalista* (Searle, citado en Noguera 1999, 39). Los componentes constitutivos básicos de la realidad social son los hechos brutos y los estados mentales e intencionales que modifican la consideración hacia ese *material* de base.²⁴²

Aunque la posición ontológica searleana no es reduccionista, para él la cultura proviene directamente de lo biológico, así que está causada *mentalmente*, por el paralelismo establecido entre la emergencia de la mente consciente y los procesos biológicos cerebrales que la causan. Esta dependencia de la cultura de la biología, comprendida bajo el prisma de lo mental, impide que lo institucional se separe de los estados subjetivos de los agentes, al nacer de la interrelación entre determinados hechos materiales *brutos* subyacentes y las actitudes que adoptamos ante ellos (la proyección intencional), convirtiéndolos fundamentalmente hechos mentales (Noguera 1999, 39). Frente al *dictum* metodológico dürkheimiano, *explicar lo social por lo social*, Searle nos remite a los hechos brutos y los estados intencionales, y a remarcar que lo *institucional* es el resultado de la intencionalidad colectiva que compartimos con otros animales sociales, y que nos separa de ellos sólo poseer el lenguaje proposicional que nos permite representar simbólicamente las *instituciones* que, a la postre, dependen de nuestros estados mentales (Noguera 1999, 40).

Cuando se refiere a la clasificación taxonómica de los hechos, Searle adscribe los hechos sociales a la categoría de hechos mentales, sólo que, en vez de enunciarse en primera persona, *I-intentions*, como cualquier estado intencional, se constituyen en primera persona del plural,

²⁴² Searle da a entender que el mentalismo no es lo mismo que el idealismo que le atribuye Noguera, puesto que se cuida de suscribir la posición en la cual la realidad y el contenido de los estados epistémicos sea equivalente. Sin embargo, no consideramos que sea suficiente para librarle de la acusación de constructivismo.

como *we-intentions*.²⁴³ El hecho social queda vinculado a un hecho mental, aunque sea aquellos que consisten en un caso de *representación colectiva* (Noguera 1999, 40). El hecho bruto sólo deviene institucional por mediación de la *aceptación colectiva* de la regla constitutiva (“X cuenta como Y en el contexto C”), esto es, una *actitud intencional* compartida por parte de un conjunto relevante de los sujetos que se involucran en una determinada situación social (Noguera 1999, 40-41). Así, la aceptación adquiere un tono contractual y voluntario, extraño para la mayor parte de hechos institucionales.

La forma de tratar los hechos socio-institucionales de Searle no es compatible con la tradición sociológica clásica, que los comprende en términos ontológicos de una realidad *sui generis*, independiente de las mentes e intenciones de los individuos (Noguera 1999, 41).

El mentalismo rápidamente se convierte en una suerte de constructivismo social y, por tanto, una forma de antirrealismo sobre los entes sociales, contrario a lo que pretendía Searle en primera instancia.²⁴⁴

El marco conceptual searleano precisa de una remoción para alejarlo de la órbita mentalista-constructivista. La división entre hechos brutos y hechos mentales debe resistirse a dos formas simétricas de monismo, la opción panconstructivista, de raigambre idealista, y la del naturalismo, tanto biocéntrico como fisicista (Noguera 1999, 45). Entre ellas debe alzarse una *tercera* realidad, que es el fundamento de la esfera de lo social: un materialismo de las prácticas. Se trata de mostrar que, para la constitución de los hechos institucionales, aparte de intervenir los hechos brutos y los mentales, se necesita un tercer tipo de hechos, los estrictamente sociales. Noguera va a discutir las flaquezas de la concepción de Searle, a saber, el concepto de

²⁴³ Noguera aclara que las *intenciones-nosotros* no son más que intenciones individuales compartidas por otros en un determinado contexto, validando así una posición individualista metodológica (que no extraña en Noguera). Ya hemos discutido este punto cuando hablábamos de la *intencionalidad colectiva* de la mano de Tomasello, y sin negar el hecho obvio que las *nos-intenciones* sean una agregación de las intenciones individuales, al ser compartidas, su *contenido intencional* no es reductible a un contenido intencional individual.

²⁴⁴ El *constructivismo social* consiste en una posición epistémico-ontológica acerca de lo social de carácter antirrealista, individualista metodológica, psicologista, etc., que contradice el emergentismo social y la comprensión autónoma de la realidad de los hechos sociales con respecto a la mente. Si bien, hay una diferencia entre el constructivismo tradicional (Noguera cita las posiciones clásicas de Peter Berger y Thomas Luckmann, aunque lo mismo valdría la etnometodología o el interaccionismo simbólico) y el de Searle: la creencia en una realidad sólida, subyacente, de hechos brutos que ella misma no puede ser una construcción social (los propios constructivistas tradicionales deberían asumir sin ambages esta tesis, lo contrario es altamente contraintuitivo). La línea general de la opinión de Searle es que, si bien la realidad institucional está construida por nuestros estados intencionales, representaciones y actitudes, se hace sobre un substrato real de hechos brutos no construido. Esa realidad básica tiene un modo de existencia lógica y fácticamente independiente de nuestros estados mentales. La consistencia de la realidad social se encuentra en que, si bien es una realidad es mental, es independiente de lo que cree este o aquel sujeto, pero no de lo que es creído colectivamente. Sobre este particular, un idealista constructivista no tendría demasiado que objetar, a no ser que para él lo que subyace y sobre lo que proyectamos nuestras actitudes e intenciones, sea también una construcción social (no hay nada que no esté construido, incluso la mente misma que lo construye no es lógicamente independiente de lo que crea). Toda la *realidad independiente* que nos puede proporcionar la perspectiva de Searle para la esfera institucional es la que tienen por sí los hechos brutos que se encuentran entre sus condiciones de posibilidad (el mundo físico de objetos y las capacidades intencionales que intervienen). Recordemos que el autor norteamericano había afirmado que la realidad institucional era *ontológicamente subjetiva*, aunque *epistémicamente objetiva*. En definitiva, la separación entre el realismo searleano y el constructivismo social se encuentra solamente en la primacía lógica que reserva para los hechos brutos sobre los hechos institucionales (Noguera 1999, 42).

aceptación colectiva de los hechos institucionales, la supremacía de las creencias sobre las prácticas sociales y el problema del poder social.

Searle sostiene que los hechos institucionales *consisten* precisamente en ese acuerdo o reconocimiento entre un amplio conjunto de individuos que forman parte de la comunidad en que se enmarcan.²⁴⁵ Searle no señala, sin embargo, que el acuerdo o la aceptación no implique algún tipo de ejercicio del poder, aunque la mayoría de las veces se tratará de una de aceptación *pasiva, tácita o implícita*, puesto que no tematiza la dimensión coactiva de los hechos institucionales. Continuamente parece que la regla constitutiva “X vale como Y en el contexto C” es fruto de un convenio o contrato, cosa muy poco plausible, conociendo el funcionamiento de las instituciones sociales. Las instituciones no suelen ser el resultado de ningún acto contractual, sino que evolucionan en el tiempo y se imponen a las generaciones futuras con el peso de la realidad *indiscutible e inenmendable* (Noguera 1999, 47).

Searle no distingue entre dos concepciones distintas de *aceptación*: por *acuerdo libre y consciente* y por *no oposición activa*. Las consecuencias no son las mismas en una aceptación que en otra. Cuando hablamos de aceptación por acuerdo libre interviene la causalidad consciente y la racionalidad, cosa que no tiene por qué ocurrir cuando se acepta tácitamente algo sin oponer resistencia activa. Las condiciones para que algo se acepte de una manera u otra son claramente distintas y cualquier teoría social con implicaciones prácticas debería reconocerlas porque ello determina la legitimidad del ejercicio del poder en muchas de ellas.

Otro escollo para la ontología searleana radica en cuán debe estar extendida la aceptación entre los miembros de una comunidad para que se considere un hecho institucional, aunque su admisión no sea universal; es decir, cuál es el número *suficiente* de personas, que, además, puede cambiar de una institución a otra, y su grado de admisión para que se pueda afirmar categóricamente que un hecho institucional es aceptado -y, por tanto, *existe*- en una sociedad particular.

En la misma línea confusa, nos enfrentamos con el problema de las sanciones del incumplimiento de una norma o la desobediencia a una institución. Hay castigos que son más simbólicos que reales y otros implican el uso de la fuerza coactiva. Esta diferencia no juega ningún papel en la teoría ontológica de Searle ni tampoco se ve en orden a qué razones las asignaciones de función y las normas sociales suponen un grado distinto de castigo en unas situaciones y en otras cuando se desconocen, se ignoran o se incumplen.²⁴⁶

²⁴⁵ En esta concepción parece que la aceptación es primordial, dejando de lado la cuestión del poder social que tiene la facultad de imponer coactivamente el acuerdo. De hecho, el poder *sí* está presente en Searle, en la asignación de *estatus*, puesto que tales asignaciones lo que producen es la *creación* de un poder que actúa distribuyendo derechos y obligaciones una vez que se ha constituido una institución. El propio poder institucional, que posee la autoridad para crear funciones de estatus sin apelar continuamente al uso de la fuerza bruta, es él mismo resultado de una asignación de ese tipo. Los individuos admiten su autoridad, pero no siempre de forma *voluntaria* (aunque sea tácita).

²⁴⁶ El Derecho es una institución significativamente relevante para la eficacia de la asignación de funciones de estatus. En las sociedades modernas, la principal instancia capaz de asignarlas con efectividad es el Derecho y lo es, no cabe duda, por su vínculo especial con el poder o la fuerza de coacción. En último término, la desobediencia al derecho se castiga mediante la violencia. Su capacidad para imponerse como institución es mucho mayor que, por ejemplo, las reglas de educación y buenas maneras en un entorno social. Ese desnivel de eficacia tiene que

Noguera niega que el ser consciente de la existencia de una institución sea lo que determine su grado de realidad. Se precisa algo más y mucho más relevante: la *acción* o la *actividad práctica* trasciende el conocimiento de la vigencia de una institución. De lo contrario, ¿la sociedad deja de existir porque hay quienes, pocos o muchos, que no son conscientes de su realidad? La sociedad se impone sobre los que hipotéticamente la desconocen o la niegan porque lo primordial no es la creencia (individual o colectiva), sino la práctica y sus consecuencias (Noguera 1999, 49-50).

Las instituciones no existen sólo y en la medida en que los agentes consideren o creen que existen; la creencia por sí misma no es suficiente (tampoco si, como hace Searle, se une a la creencia o a la representación mental un hecho bruto que la dota de objetividad). De facto, nuestro autor tiene que admitir que las instituciones *nos imponen* su realidad a pesar de que no creamos en ellas, lo que es *constitutivo* de los hechos institucionales, y que no se puede reducir ni a los estados mentales ni a los hechos brutos que subyacen. La *causa material* de las instituciones es el viejo concepto marxiano de *praxis* o de *actividad práctica sensible*. Al decir de Noguera, es la práctica la que completa el estatus ontológico de los hechos institucionales más allá de los hechos intencionales y los elementos físicos sobre los que se proyectan. La acción humana termina por dotar de objetividad a la realidad institucional, que no se deja concebir como realidad mental o física, o una amalgama de ambas (Noguera 1999, 50-51).

En conclusión, la existencia de un hecho institucional particular depende de tres condiciones necesarias, ninguna de las cuales es suficiente por sí misma ni en combinación diádica: i) *hechos brutos* (independientes de los seres humanos y de sus instituciones); ii) *representaciones mentales* o *hechos mentales* que asignan la función al hecho bruto subyacente (según la regla constitutiva); iii) las *prácticas sensibles* en que se encarna la creencia y que se derivan de ella (por ejemplo, si hablamos del dinero, las prácticas involucrarían fabricar el papel moneda, hacer que circule, comprar bienes con él, etc.) (Noguera 1999, 51).

Las prácticas son *constitutivas* de las instituciones porque *deben ser efectivamente causadas por la asignación de función de estatus para que exista la institución* (Noguera 1999, 52). Se deriva necesariamente de la comprensión de la regla de asignación de función de estatus: si algo debe fungir como Y en C, la asunción nos provee de poderes deónticos que se deben verificar en la práctica, de manera que nos otorga habilitaciones para actuar y limita nuestra acción y/o la de los demás. Searle parece considerar que se trata de una mera consecuencia *posterior* al hecho y no una *parte necesaria* de él, de manera que las prácticas no entran en la constitución de los hechos institucionales. ¿Qué sucedería si nadie se preocupase jamás de hacer manifiesta la vigencia de una regla constitutiva, aun admitida, en la conducta de los agentes? ¿Seguiría existiendo la institución correspondiente? La respuesta es negativa, obviamente. Así que la práctica no es un corolario ni una mera consecuencia, sino una componente integral de las instituciones.

Por consiguiente, si bien las creencias o las representaciones son parte constitutiva de los hechos institucionales, no son suficientes, debe añadirse un elemento *externo*; las creencias

ver claramente con el poder que respalda al Derecho y que no lo hace con las formas básicas de las costumbres. No obstante, no queda reflejado en la ontología institucional searleana.

deben causar las prácticas correspondientes a la aceptación de las normas que guían la institución. No habrá hecho institucional si la conciencia humana no produce de manera *eficiente* las prácticas que constituyen tales hechos (Noguera 1999, 53).²⁴⁷ Cuando Searle sostiene que hay un reconocimiento necesario de la regla que asigna la función, la regla constitutiva, cabría decir que lo que hacen los agentes es reconocer algo que deriva de esta, su obligación de entrar en determinadas prácticas, en convertir en actividad aquello que implica la regla constitutiva.²⁴⁸

En ausencia de las prácticas, no hay *reconocimiento* de la regla constitutiva del hecho institucional, por lo que la regla es vacua y no funciona.²⁴⁹ El reconocimiento de la regla constitutiva de la institución no es sobre la regla misma, sino del compromiso práctico adquirido con aquello que manda la regla en el plano de la acción.

Cree Noguera que en la exposición de Searle se manifiesta una confusión conceptual, no es lo mismo describir una práctica según la regla lógica que el agente hipotéticamente seguiría, que decir que son las reglas las que tienen realidad óptica, pero no las prácticas. En ningún sentido se justifica la primacía lógica de las reglas sobre las prácticas que vehiculan. Lo que sí tendría más sentido *materialista* es adjuntar a la primacía lógica de los hechos brutos una senda de las prácticas sociales (Noguera 1999, 54).²⁵⁰

Defiende Noguera, frente al criptoidealismo searleano, que si de las reglas constitutivas de los hechos institucionales, no se derivase práctica alguna, no existirían este tipo de hechos y nos quedaría, simplemente, un hecho mental que se superpone a un hecho bruto (o que se itera sobre hechos que, en última instancia, remiten a un hecho bruto) o, en todo caso, un hecho institucional honorífico (Noguera 1999, 55). Las prácticas introducen el realismo en la ontología de los hechos institucionales, haciendo posible un tratamiento más semejante al que reciben los hechos brutos y no escorando, peligrosamente, las instituciones hacia un marco de interpretación *fictionalista* (Noguera 1999, 57-58).

²⁴⁷ Noguera dice que las creencias deben causar algo que se encuentre más allá de ellas, no sólo otras creencias, sino acciones ajustadas a las creencias.

²⁴⁸ Así funcionaría la ontología social si utilizásemos el marco conceptual de la pragmática de Brandom: de la asunción de la regla constitutiva se inferiría la existencia de ciertos compromisos deónticos que deberían convertirse en prácticas materiales, por cuanto admitimos previamente el acto de habla que la vehiculaba. Hacer y decir están entrelazados de forma inextricable si nos alejamos, paradójicamente, del enfoque de uno de los autores que mejor lo evidenció en su filosofía: sin intencionalismo ni mentalismo, la comprensión o la admisión del acto de habla se *verifica* por la acción que los agentes, cuando comprenden lo que se les dice, deben realizar o están comprometidos a hacer. Así se crean igualmente actos o hechos institucionales y adquiere significado aquello que es proferido.

²⁴⁹ Es muy posible que el empirismo naturalista que subyace en Searle, a causa de su intencionalismo, le opaque la relación necesaria que hay entre regla y práctica. El autor no ve la estructura normativa y deóntica del lenguaje que le fuerza a ir más allá de la semántica al comprender los actos de habla. Si el lenguaje es verdaderamente *performativo*, la admisión de la regla compromete con su manifestación práctico-material (no es una mera cuestión de opción, aunque no implique causalidad material y efectiva).

²⁵⁰ Por otra parte, las prácticas son constitutivas de la mayor parte de los hechos institucionales, aunque en algunos no se verificaría el aserto, dice Noguera, aquellos hechos institucionales que impliquen una asignación de *estatus* meramente *honorífica*. De este tipo de actos no se deriva un poder deóntico efectivo, por lo que tampoco se siguen prácticas determinadas, sino que estos hechos se agotarían en la mera creencia colectiva de que alguien merece tal o cual honor.

2.4.3.2. *El lenguaje y la ontología social: hacia una concepción pragmático-normativa del significado*

La adhesión de Searle al *intencionalismo* en pragmática oblitera que su ontología de las instituciones sea satisfactoria. Si el significado lingüístico intersubjetivo es reducible a las intenciones del hablante, no hay manera que los hechos institucionales se alejen de su identificación con hechos mentales, como explicaba Noguera. Pero el significado intersubjetivo concierne a las prácticas sociales comunicativas, por lo que prevalece la autonomía del significado público frente a las intenciones del hablante individual. El lenguaje es una de esas prácticas sociales constitutivas de los hechos institucionales, el significado lingüístico, ya que este se traduce a reglas constitutivas de asignaciones de función a signos escritos u orales. Las reglas lingüísticas son, por consiguiente, explicitaciones de las prácticas de carácter social implícitas, que rigen los usos del lenguaje público. Pero esas prácticas no son hechos mentales, ni pueden descomponerse en prácticas con un sentido o fin individual, sin referencia a la colectividad, aunque sean los individuos los que las llevan a cabo, en definitiva.

La primacía de la intersubjetividad normativa del significado por encima de las intenciones que vehiculan los hablantes en sus preferencias es la posición adoptada por los filósofos postwittgensteinianos del *linguistic-pragmatic turn* (Habermas, el primer Searle, Apel, Dummett, Brandom) frente al intencionalismo pragmático, que se convierte en individualismo lingüístico (el Searle *mentalista*, Grice, Lewis). Como vimos antes,²⁵¹ las intenciones del hablante no pueden ser *todo* el significado de una preferencia, ya que esta depende del significado público de los signos, de lo contrario los interlocutores no podrían comprender qué se les quiere transmitir (si entendemos las intenciones comunicativas de alguien, se debe a que las expresa mediante un sistema simbólico común).²⁵² En este sentido, el lenguaje se convierte en un principio metódico necesario para entender los contenidos intencionales o mentales: *La representación del mundo por medio del lenguaje –más exactamente en este caso: por medio de oraciones proposicionales- es precisamente irrebasable. En ello se muestra el primado metodológico del a priori del lenguaje (...)* (Apel, citado en Dottori 2018, 71).²⁵³

²⁵¹ Apartado 2.2.1.2, específicamente en el subapartado dedicado al *significado lingüístico*.

²⁵² Por otra parte, cuando hablábamos de la semiotización de la mente, ya defendimos que, si bien hay una intencionalidad prelingüística, los animales que utilizan el lenguaje solo pueden pensar de forma compleja porque el lenguaje se ha interiorizado en el pensamiento y está dotado, a partir de ese momento, de una gramática que les permite concebir y representar situaciones que se alejan de la inmediatez sensorio-motora.

²⁵³ El artífice de los axiomas metodológicos y ontológicos que resumen en qué consiste el *giro hacia el lenguaje* es Michael Dummett: es imposible analizar el pensamiento sino es mediante el análisis del lenguaje proposicional (ya que no podemos acceder a lo que hay entremedio del pensamiento y el lenguaje, estamos siempre dentro de él). Para el autor británico, Frege estableció los pasos necesarios para dejar atrás la filosofía de la conciencia y sustituirla por el análisis del lenguaje como vía regia para tratar los conceptos. Respecto a esta descripción de la *ortodoxia* de la filosofía analítica, Searle II también se encuentra afuera. El hallazgo teórico fundamental fregeano fue analizar el pensamiento en término de proposiciones, aclarar el significado de las palabras que las constituyen y hacerlo de modo intralingüístico según el principio de contexto: la oración es la unidad básica con sentido completo, por lo que hay que ver de qué modo las unidades menores contribuyen al sentido total de la oración. Esto era posible gracias a que los pensamientos expresados proposicionalmente son considerados verdaderos o falsos, el modelo del uso del lenguaje es el acto de habla aseverativo (pero en su manifestación semántico-formal). Al introducir este análisis del pensamiento mediante oraciones que representan su contenido, Frege se desentiende de cualquier referencia al estado intencional o psicológico, alejándose del psicologismo: el filósofo alemán vincula el *sentido* del pensamiento no con el estado psicológico subyacente, substanciable por introspección, sino con

Por consiguiente, para establecer un modelo ontológico-social adecuado hay que dejar la primacía semántica de la intencionalidad del segundo Searle y apostar por una perspectiva pragmática y normativa. En este quehacer la filosofía pragmática del lenguaje de Robert B. Brandom es un hito indispensable. No es necesario profundizar en ella, sino entender simplemente de qué modo se articula el significado de los actos de habla y observar que en su marco teórico este resulta de las prácticas sociales y de las inferencias semánticas que hacen los hablantes cuando se involucran (y que las expresiones de intención comunicativa son sólo un aspecto del significado normativo de las preferencias).²⁵⁴

La teoría normativa del significado de Brandom ofrece una perfecta plasmación de lo que debe ser una perspectiva de este tipo acerca de las prácticas y convenciones lingüísticas. El motor de la investigación filosófica, al decir del filósofo norteamericano, es expresar y, en este gesto, hacer *explícito* lo que permanece *implícito* en las prácticas de intercambio comunicativo en las que nos vemos involucrados. El punto de partida metodológico para su proyecto se encuentra en una descripción fenomenológica de las interacciones sociales y comunicativas en las que participamos. Lo que sostiene Brandom es que las prácticas discursivas poseen una estructura normativa implícita que nos habilita para evaluar la corrección o la incorrección de los actos de habla emitidos en el seno del juego del lenguaje en que todos estamos, cuando nos sumimos en la interacción social:

aquello que hace verdadera la expresión proposicional que lo representa. La cuestión consiste en conocer en qué lugar y qué estatus ontológico poseen los significados si no se trata de algo fundamentalmente mental. Existe un *tercer reino* objetivo en el cual *residirían* los sentidos de las palabras y de las proposiciones que Frege concibe de un modo *platonizante*. El avance con respecto a la concepción metafísica fregeana es comprender que el significado de los términos tiene que ver con su uso en situaciones de interacción social, por lo que el significado tiene una naturaleza intersubjetiva y compartida. Podemos reconstruir en términos genético-naturalistas la emergencia de las convenciones públicas del significado equivalentes a las del tercer reino platónico fregeano, ni físico ni mental. En todo caso, Searle se sitúa en un estadio previo incluso al de este umbral no psicologista que franquea Frege para autonomizar el estudio del lenguaje del estudio de la mente. La deflación del platonismo fregeano proviene de la concepción social de lo lingüístico -encarnado en prácticas- como muestra la opinión de Dummett (citado en Dottori 2018, 89): *Si, ahora, nuestra capacidad de pensar se iguala con, o al menos se explica en términos de, nuestra habilidad para usar el lenguaje, el baluarte tal [la metáfora del tercer reino] no es requerido: porque el lenguaje es un fenómeno social, de ninguna manera privativo de un individuo, y su uso es públicamente observable.*

²⁵⁴ Cualquier juicio vehiculado lingüísticamente obedece a unas características evaluables y prescriptibles según patrones de reglas. Por lo que decimos que son juicios *correctos* o *incorrectos* según la dimensión normativa que hay que estipular *ex ante*. Significa, aunque no tengamos un modelo acabado de *normatividad lingüística*, que se pueden utilizar bien o mal las palabras para proferir emisiones con sentido y expresar correcta o incorrectamente el contenido conceptual. La normatividad presupone que hay usos inadecuados de los términos, intentos frustrados de transmitir algo que no llegan a ejecutarse con éxito. Por consiguiente, es posible enunciar una tesis general acerca de la normatividad lingüística: *existe una forma intersubjetivamente válida o adecuada para diferenciar entre usos correctos o incorrectos de términos y proposiciones*. Las consecuencias filosóficas de este postulado inicial se bifurcan en: (i) el vínculo entre la proposición y su uso efectuado se conceptualiza como *normativo*; (ii) la forma operativa de las condiciones del uso correcto implica un gran número de tesis de la normatividad lingüística (condiciones que debe observar la teoría de la corrección lingüística, sus rasgos metateóricos). Sin embargo, para satisfacer todos nuestros requerimientos previos no intencionalistas, aparte de los normativos, la teoría del significado tiene que anclar la validez del lenguaje en la práctica social (también el enfoque searleano es, en buena medida, normativo, pero la prescriptividad del significado deriva de las intenciones del hablante y no de que el lenguaje tenga un carácter de medio común y público). La filosofía lingüística de Brandom también nos ofrece esto último: es una concepción socio-normativa del significado lingüístico desarrollada desde la primacía de la pragmática para comprender de qué forma las emisiones adquieren sentido mediante su uso social (Klatt 2017, 151-153).

Las prácticas confieren implícitamente contenidos proposicionales y otras especies de contenidos conceptuales [que] incluyen normas referentes a las cuestiones de cómo se usan correctamente las expresiones, cuáles son las circunstancias apropiadas para ejecutar diversos actos de habla, y cuáles son las consecuencias apropiadas de tales ejecuciones (Brandom, citado en Klatt 2017, 171).²⁵⁵

El núcleo de la investigación filosófica de Brandom es cómo conceder a los estados mentales contenido conceptual en la práctica lingüística, aparte de a las acciones lingüísticas y no lingüísticas (Klatt 2017, 171). La filosofía del lenguaje de Brandom como teoría normativa del significado se desarrolla en dos etapas: en la primera reconstruye las prácticas sociales de la comunicación (*pragmática normativa*) y, en la segunda, explicita cómo se transmite el significado mediante inferencias entre actos de habla (*semántica inferencial*).

Mediante un examen pragmático del uso de los conceptos, clarifica lo que los agentes tienen que hacer a fin de que sus prácticas sean contempladas como de naturaleza lingüística por sus interlocutores. Las normas lingüísticas se instituyen en la práctica y su análisis nos permite hallar el vocabulario normativo que las explicita.

A continuación, despliega la fase semántica para entender, a través de las prácticas comunicativas, cómo se genera socialmente el contenido conceptual de las preferencias y los estados intencionales. Aborda la estructura de las prácticas exclusivamente *discursivas*, que se singularizan por el uso de contenidos proposicionales como premisas y conclusiones de inferencias materiales (como razones que se usan proposicionalmente, a su vez, para fundamentar otras proposiciones).

El enfoque brandomiano de la semántica y de la pragmática es paradigmático de la normatividad lingüística originada en la práctica social, por encima de la intencionalidad de los estados mentales (que adquieren contenido conceptual solo por medios lingüísticos socio-normativos, según expone Brandom cuando explica el uso de los términos *singulares* –ya sean referenciales, deícticos o intencionales- mediante su inserción en una práctica comunicativa socialmente establecida).

La pragmática normativa favorece que la ontología social se independice de los hechos mentales y que los objetos institucionales adquieran unos rasgos impersonales y normativos (a la vez que se vuelven materiales gracias a las prácticas). Así generan un mundo que no es ni físico ni psicológico, ni solo lingüístico y que es tanto epistémica como ontológicamente objetivo. De hecho, la primera institución es la del lenguaje, que permite representar normas y estatus como propiedades sólidamente ancladas en los entes y de las que se derivan poderes deónticos que nos obligan y restringen la validez de las prácticas.

²⁵⁵ Cuando Brandom habla de las *prácticas sociales y lingüísticas* no se refiere a meras regularidades de comportamiento, por lo que su enfoque es prescriptivo y no descriptivo (citado por Klatt 2017, 171): (...) *hablar de prácticas quiere decir hablar de correcciones de actuaciones y no de regularidades; estas sirven para prescribir y no para describir.*

2.4.3.3. La reformulación de la metaontología social searleana

La substitución del marco pragmático-intencionalista searleano por el pragmático-inferencialista brandomiano transforma la ontología de lo social. Los cambios operan en la concepción metodológica de la ontología institucional. Los tres conceptos fundamentales que intervienen en la génesis de los hechos institucionales, a saber, la *asignación de la función de estatus*, las *reglas constitutivas* y la *intencionalidad colectiva*, se reinterpretan en el nuevo marco de la pragmática normativa.

Se defiende el papel constitutivo de las *prácticas sociales* por encima de la *intencionalidad de lo mental*, lo cual modifica el orden explicativo: de las prácticas colectivas a las intenciones de nuestra mente.²⁵⁶ Por consiguiente, la *función de estatus* pertenece a la práctica social, a lo que hacen colectivamente los seres humanos imbuidos en la misma actividad y forma de vida compartidas, gracias a sus facultades simbólicas y lingüísticas. La regla permanece las más de las veces *implícita* a las acciones, pero siempre susceptible de ser explicitada.²⁵⁷ La *regla constitutiva* es una explicitación de lo que se encuentra implícito en una práctica social. Este supuesto no introduce transformaciones en la fórmula de la asignación de función, sólo que la admisión de una estipulación del estilo “X cuenta como Y en C” debe pensarse acorde con el sistema pragmático-inferencialista de Brandom, algo que se reconoce y admite de la mano de las actitudes normativas de los interlocutores ante los actos de habla que afirman la existencia del estatus nuevo de X como Y en C, se valida en la práctica, por tanto.²⁵⁸

La *intencionalidad colectiva* que se encuentra tras las reglas y las asignaciones de función enraíza en la práctica social y su contenido se constituye de la misma manera que el contenido conceptual de cualquier intención individual, mediante el uso de inferencias y las actitudes normativas que adoptan los interlocutores ante lo aseverado o el comportamiento manifiesto. Por tanto, en el trasfondo de la intencionalidad colectiva no está la intencionalidad individual, de naturaleza psicológica, como en Searle, sino en la práctica, cuando observamos la interacción como lo haría cualquier otro asumiendo la perspectiva de primera persona del plural, explicable por las habilidades sociocognitivas que indica Tomasello: la capacidad de vernos desde el punto de vista de otro que nos juzga. El *nosotros* que hay implícito en las prácticas sociales, las normas y las instituciones solo puede emerger gracias a la infraestructura intersubjetiva del lenguaje proposicional humano y la estructura deóntica fina que opera en su seno. Los actos de habla asertivos cuyo contenido proposicional es aproximadamente “X es Y en C (para nosotros)” implica una normatividad intersubjetiva que permite interpretar ese

²⁵⁶ Aunque la intencionalidad sea un fenómeno biológico no construido por las prácticas sociales; su contenido conceptual deriva de las actividades lingüísticas colectivas.

²⁵⁷ La *asignación de función* y su reconocimiento por parte de los miembros de la comunidad debe interpretarse en un sentido práctico, la comprensión y el acatamiento autorizan un determinado comportamiento, que los demás verán como adecuado o correcto. Por tanto, la admisión de la asignación se verificará como un tipo de práctica socialmente adecuada.

²⁵⁸ En Brandom, el significado de una preferencia tiene que ver con la admisión por parte de los interlocutores de las inferencias que realiza quien la produce, si admiten que está habilitado por lo que ha afirmado inicialmente a proseguir con otros actos de habla que se derivan inferencialmente (según hipótesis) del primero. Si no es el caso, hay que entrar en un proceso de aclaración por el que el hablante explicita el sistema de inferencias que le parece correcto, que consideraba que le habilitaba para decir eso. A la luz de esas razones, los otros interlocutores deben admitirlo o rechazarlo, corrigiendo lo que se supone que no es válido y que no se podía afirmar sin más como consecuencia lógico-material.

nosotros en un sentido distinto de una merca yuxtaposición o agregación de *yoes* individuales. Funda, por tanto, una perspectiva supraindividual gracias a que el lenguaje también se mide por criterios de validez distintos a las intenciones primarias de los hablantes (el *nosotros* se independiza conceptualmente de los *yoes* que lo encarnan materialmente). Esta asignación, por tanto, es admisible para todos, puesto que no hace nada más que explicitar lo que se encuentra subyacente e implícito en lo que hacemos conjuntamente, como miembros de una colectividad articulada en sus prácticas sociales.

Si bien Searle indica que la deontología que supone el lenguaje se traslada también a los hechos institucionales, como una clase de hechos lingüísticos, su conceptualización desemboca en la normatividad de la intencionalidad mental (las *direcciones de ajuste* entre la mente y el mundo). El punto de partida de Brandom, como pragmatista, remite el origen de la normatividad a la práctica social y al lenguaje como ejemplo de actividad compartida y pública. El lenguaje es normativo por su naturaleza social y práctica, sin mayor intervención de la mente y sus poderes intencionales. Los seres humanos hacen cosas, como aserciones, y los otros toman determinadas actitudes normativas ante ellas, puesto que la antropología brandomiana concibe más al ser humano como un ser *sapiente* que *sensible*. Las prácticas sociales dirigen normativamente la cognición en su sentido más amplio según Brandom, mientras que en Searle lo hace la intencionalidad mental y las representaciones que albergamos biológicamente en nuestra mente. La perspectiva searleana es más subjetivista e individualista que la de Brandom. En el enfoque de este está más clara la normatividad intrínseca del lenguaje proposicional y cómo este infunde esta misma propiedad a las prácticas que crean reglas e instituciones y conforman el mundo social. Esas prácticas y esa normatividad son lo que constituyen el fondo ontológico del tercer reino de entes más allá de lo físico y de lo mental.

2.4.4. *La naturaleza de los entes socio-institucionales*

En relación a la ontología del mundo social, nos referíamos a dos perspectivas ontológicas *prima facie* independientes, pero con vínculos conceptuales. En la primera, la cuestión que hay detrás es: *¿Cuál es la naturaleza ontológica de los hechos y entes socio-institucionales?* Esta cuestión la denominaremos *perspectiva de la naturaleza ontológica de los entes sociales*. En el fondo, se dirige a esclarecer cuán reales son los hechos sociales y distintos de los hechos físicos y los mentales. En la segunda, el asunto es cuáles son los componentes básicos y causalmente eficientes de la realidad social. Esta es la pregunta por la *composición última de los sistemas sociales*.

Los individualistas ontológicos responden que los únicos seres causalmente reales que hay en un sistema social son los individuos y la realidad social se superpone a esta clase de hechos y propiedades de los *átomos sociales* (=individuos). En este sentido, la realidad de los hechos socio-institucionales, o emerge o es reducible a las propiedades y dinámicas de dichos elementos básicos, tratándose de una suerte de realidad *sui generis* y de *segundo orden*, según su capacidad causal, con respecto a la realidad genuina y auténtica constituida por los individuos y sus propiedades individuales.

Los holistas consideran que la realidad causalmente eficiente es la de los entes colectivos o agregados sociales, puesto que los hechos referidos a individuos o a sus propiedades son

causalmente dependientes de la dinámica de estos entes supraindividuales. No niegan la existencia ni de individuos físicos ni de psicologías subjetivas, sólo sostienen que estos no tienen papel causal relevante en el momento de explicar la acción social y los hechos de esa misma naturaleza. La realidad social no es *sui generis*, sino tan real como la materia, aunque manifiesta su poder causal en el estrato de complejidad de los sistemas sociales, emergiendo de las propiedades de nivel inferior, pero no reducibles en su estructura y dinámica a ellas.

Finalmente, siguiendo el enfoque ontocientífico y social de Mario Bunge (1999), una tercera posibilidad es un modelo ontológico integrado y complejo, en el cual los individuos y las estructuras sociales, que les anteceden, que les moldean, a las que, a su vez, transforman a través de sus acciones a lo largo de la evolución social, constituyen una unidad sistémica causalmente inseparable en sus contribuciones respectivas en influencia recíproca. En consecuencia, se otorga el mismo estatus de realidad y eficacia causal tanto al polo individual como al socio-institucional. Esta es la perspectiva sistémico-social que defendemos aquí y que se ahorra bien al emergentismo antirreduccionista.

De esas tres opciones (individualismo, holismo y sistemismo), no todas son igualmente compatibles con el realismo de los hechos sociales. Nuestra pretensión es argumentar que el realismo defendido desde la concepción de la naturaleza de los hechos sociales es muy afín al sistemismo ontológico en la vertiente de la composición de los sistemas sociales.

El análisis conecta con la hipótesis enunciada en el apartado (2.2.1.3) que rezaba que la ontología fundamental, a partir de la cual discernir la superioridad ontológica de cualquiera de las tres opciones alternativas, concernía a la distinción entre entidades socioculturales y entidades biológicas. Así, decíamos, el *nivel cero* de la sociabilidad se correspondería con una individualidad completamente asocial, cuyos rasgos fueran innatos biológicamente, predeterminados por los genes, sin que el fenotipo asociado obedeciese a influencia ambiental alguna de carácter social y/o cultural.

2.4.4.1. Los hechos socio-culturales e institucionales y los hechos biológicos

Descartes ha dejado en herencia filosófica una división ontológica taxativa entre la substancia mental y la substancia material que se ha extendido también a la tipología de eventos: los hechos o son físicos o son mentales. Como hemos advertido en el caso de Searle, esta dicotomía es insuficiente para explicar la naturaleza específica de los hechos sociales e institucionales, que si bien tienen algo de físico (como en el caso de una iglesia, por ejemplo) y algo de mental (la creencia religiosa), en última instancia no son ni una cosa ni la otra, por lo que están allende del dualismo. Los dos autores que mencionaremos, Lorenzo Peña y Alejandro Tomasini²⁵⁹ comparten la necesidad de un *tercer reino* para los hechos sociales y culturales, a causa de su no reduccionismo:

En mi opinión, los problemas hacen sentir que se requiere por lo menos una nueva categoría ontológica, que, aunque conectada de diverso modo con las otras, obviamente habrá de ser irreductible a ellas y sin la cual se vuelve prácticamente imposible dar cuenta de multitud de fenómenos, situaciones, objetos, etc. Tengo en mente la categoría de cultura (y sus derivados, como "lo cultural"). Me propongo argumentar en favor de la idea de

²⁵⁹Peña, Lorenzo (2007) en Guillermo Hurtado y Óscar Nudler (2007), 317-342; Tomasini, Alejandro (2007), ídem, 341-360.

que lo cultural no es explicable ni en términos puramente materiales ni en términos puramente mentales ni en términos de una combinación de lo material y lo mental (Tomasini 2007, 350).

Las entidades culturales que interesaran filosóficamente a Peña derivan de un comportamiento humano que merece el calificativo de *conducta cultural* (Peña 2007, 318). Los rasgos que el autor destaca de esta clase de comportamiento son: son conductas colectivas que asumen seres dotados de inteligencia y voluntad que se plasman en hábitos adquiridos que se transmiten de unos individuos a otros. Tales aprendizajes se vehiculan por algún sistema de señalización o simbolización y gozan de un alto grado de estabilidad temporal, sin ser eternamente duraderos ni inmutables, ya que cambian a lo largo de las generaciones.

Si bien la cultura no es reducible sólo a una modalidad de información, involucra comportamientos y productos más o menos materiales, desde el punto de vista formal sí hay una base informacional que debe distinguirse de la transmitida por vía genética.

Peña apunta también a la diferencia entre los entes culturales y los entes naturales, aunque es una distinción que se articula gradual o relativamente: para comenzar, los objetos de la cultura son el producto de actos más o menos voluntarios o conscientes o, como poco, adjetivables de *inteligentes* (ni instintivos ni compulsivos). Muestran una teleología y cierta deliberación que las conductas que se guían por formas de instinto no muestran (ese papel teleológico lo juega la selección natural del fenotipo del comportamiento). No todas las acciones que pertenecen al reino de lo cultural son *totalmente* deliberadas y conscientes, presentan cierto grado de automatismo para aquellas más básicas de ejecutar. Hay gradación entre lo altamente deliberado y aquello que está interiorizado, que ejecutamos casi sin percatarnos, pero que sigue sin pertenecer al instinto porque es aprendido.

Estas características niegan su reducción naturalista completa y se atribuyen a un aprendizaje de alguna clase. Lo que es obra del instinto, dice Peña, surge del acervo genético de la especie como resultado altamente predecible del desencadenamiento de factores causales externos más o menos regulares. Por contra, los comportamientos, fruto del aprendizaje cultural son más moldeables, menos rígidos, su existencia obedece a pautas que se adquieren colectivamente y que se transmiten por procedimientos semióticos o miméticos, y pueden desaparecer sin dejar rastro en el patrimonio genético de la especie.

Que los entes culturales surjan de actos inteligentes y voluntarios -que se perpetúan, modifican o se extinguen gracias al mismo tipo de procesos- no se sigue que los sujetos que toman parte en ellos sean en todo momento conscientes de la creación, del mantenimiento, de la modificación o de la destrucción de las entidades culturales, ni mucho menos que se propongan hacer tales cosas mediante su acción (las prácticas culturales tienen cierta estabilidad). Son un tipo de conductas a las que se les puede aplicar el adagio marxiano “No lo saben, pero lo hacen”. Lo que es insoslayable es que los agentes deben tener un conocimiento intelectual (no meramente perceptivo) y una voluntad, una pretensión o un querer que, a su vez, sea socialmente coordinable con otros individuos como ellos. En consecuencia, la cultura sólo surge en el seno de una especie social, dotada de algún medio de señalización o comunicación.

Si, en algún sentido, los entes culturales dependen de actos conscientes de los agentes, si, en última instancia, obedecen a capacidades y contenidos subjetivos, entonces, ¿por qué no considerarlos propiamente como un tipo de hecho mental, como Searle? La cuestión que hay que resolver es cómo lo subjetivo interviene en la creación de lo que, hegelianamente, se denomina *el espíritu objetivo* (Peña 2007, 318-319). Las posibilidades que baraja Peña son las siguientes (Peña 2007, 318-341):

(i) El *ficcionalismo*, una versión moderada del eliminativismo, que concuerda en que los entes culturales son una realidad *como si* o *sui generis*, y reducibles a entes o procesos biológicos.

(ii) El *platonismo*, que considera que forman parte de un mundo aparte del mundo biológico-natural o material.

(iii) El *realismo concreto*, que sostendría que los entes culturales son creaciones dependientes de las facultades sociocognitivas humanas que se insertan en el flujo espacio-temporal, que evolucionan en el tiempo, que aparecen y que, más tarde o temprano, se extinguen.

(iv) La *superveniencia*, según la cual las propiedades culturales de los entes supervienen sobre otros entes más simples, materiales o naturales, pero que no implica que no posean especificidad propia y cierto nivel de autonomía.

El autor rechaza la opción ficcionalista y platónica, y sostiene que las dos últimas son plausibles, puesto que los entes culturales tienen consistencia ontológica propia y no son puros objetos naturales, meramente biológicos. En este sentido, (iii) y (iv) son combinables, en cuanto no hay una *emergencia global* o *universal* de leyes biológicas a leyes culturales, sino que determinados hechos biológicos particulares adquieren también propiedades culturales, puesto que son creaciones sociales humanas.²⁶⁰

El gradualismo que Peña observa entre los entes naturales y los culturales se encuentra en consonancia con la visión evolutiva de las capacidades culturales humanas: lo cultural y lo natural mantienen diferencias que se basan en el grado de naturalidad (instintividad, base genética) y materialidad que poseen. Cuanto más natural y más material es un ente, menos cultural sería. Aunque esta opinión no supone transigir ni con el idealismo ni con el dualismo, ya que las causas remotas de tales entes se encuentran en facultades cognitivas y conductuales humanas, perfectamente explicables desde el materialismo y el naturalismo evolutivo. En la esfera cultural también se produce esa estructuración por niveles que vemos en otros reinos

²⁶⁰ El emergentismo es local o particular y en el nivel emergido no habría leyes estrictas, válidas sólo para la física o la química y que se irían diluyendo a medida que vamos elevándonos en la estructura fenomenológica y causal de lo real. En este sentido, habría regularidades o mecanismos causales en el nivel emergente, pero no leyes que se cumplan en todo momento, de carácter universal. Sobre el emergentismo y sus derivadas ver Galán Vélez (2018). Tesis similares se encuentran en Muñoz (2018) para la causalidad mental y Rendueles (2018) sobre la teoría marxista del valor.

ontológicos de la realidad: los pisos superiores supervienen sobre las características más naturales y más materiales de los inferiores, en una variación gradual cualitativa no radical.²⁶¹

Sólo una vez que hemos despejado los misterios ontológicos de la emergencia de objetos institucionales (socio-culturales y simbólicos) gracias a las capacidades sociocognitivas y lingüísticas, y a nuestra específica forma de vida colectiva, podemos abordar la cuestión de los poderes causales de los elementos básicos constituyentes de los sistemas sociales.

2.4.4.2. Otra vez sobre individualismo, holismo y sistemismo

De la discusión entorno de la naturaleza metafísica de los entes sociales, culturales e institucionales suscribimos la realidad objetiva de tales objetos (realismo del mundo institucional), que son causalmente eficientes y legítimamente incluibles en cualquier explicación acerca de la realidad social. Admitimos el emergentismo y/o la superveniencia de estos entes respecto del mundo natural-biológico y material de la mano de las capacidades cognitivas humanas, vinculadas con la sociabilidad esencial de nuestra especie. Defendemos la intersubjetividad de las prácticas de todo tipo que resultan de la vida social humana, fundada en la cooperación grupal, como elemento indisociable de los entes socio-institucionales; y que la función constitutiva del lenguaje proposicional en esta clase de objetos sociales no puede remitirse a la intencionalidad mental primaria de los individuos.

El individualismo ontológico (atomismo) es congruo con los supuestos *ficcionalistas* y *eliminacionistas* y, por ello, *antirrealista* en relación a los objetos sociales. Es *reduccionista* en su promesa de hacer estribar las propiedades colectivas, supraindividuales, de propiedades y comportamientos adscribibles solo a los individuos en acción. ¿Qué tipo de propiedades podrían ser estas? Serían *necesariamente*, según el inventario ontológico comúnmente admitido, instancias de tipo intencional, mental o psicológico. El individualismo ontológico es, sin remisión, una clase de psicologismo o mentalismo. En este sentido, no es coherente con el realismo de los entes sociales, causal y explicativamente. Así, no es la opción ontológica adecuada para nuestra perspectiva que rehúye el ficcionalismo y el reduccionismo. Cualquier individualista debe conceder a los entes sociales una existencia parasitaria o *sui generis*, distinta a la realidad ontológica firme de los individuos y sus estados mentales internos.

El holismo considera que los objetos y las estructuras sociales son *reales* en un sentido óntico-causal y, por tanto, cualquier explicación social debe comenzar por ellas, ya que sólo así entenderemos el comportamiento social de los sujetos que se incrustan en esos contextos. Practica una suerte de *reduccionismo top to bottom*, hacia arriba, que determina que la conducta de los individuos sólo será significativa y explicable en términos de lo que ocurre en el nivel

²⁶¹ El mecanismo que explicaría la superveniencia es el que se propone en la ontología social searleana: la *atribución de función* que es, a su turno, es posible gracias a las capacidades lingüístico-representacionales de los seres humanos. Sólo nosotros vemos determinados objetos y entes como otras cosas gracias a los poderes simbólicos de nuestras mentes, independientemente de las propiedades que posean de suyo como entes naturales o materiales. Una vez se ha producido la estipulación implícita o explícita, tales entes entran en dinámicas guiadas por lo simbólico que se escapan a las posibles intenciones iniciales de los agentes (primacía de las prácticas. El funcionamiento del mundo histórico-cultural se funda en principios o supuestos más o menos básicos que alcanzan un nivel de complejidad que, en gran medida, pone en apuros a sus propios creadores, que no tienen una comprensión completa de lo que sucede, de lo que supone, etc. Contradiendo a Vico, el mundo social se vuelve opaco para sus creadores.

macrosocial (la conciencia subjetiva es el efecto del todo social sobre la acción individual). Pero, si bien admite la existencia presocial de individuos como instancias físicas y psicológicas, meros *hechos brutos*, no considera que tengan un comportamiento independiente del efecto de las estructuras supraindividuales sobre su conciencia y acción. Es, por tanto, *eliminacionista* en cuanto a las posibilidades que los individuos tengan pensamientos y comportamientos que, de alguna manera, no provengan de su marco social, de manera que, en términos de explicación social, los sujetos no cuentan o lo hacen muy poco. Las conductas individuales son productos de los requerimientos y constricciones estructurales.

En ningún momento de nuestro razonamiento hemos sugerido que los individuos no existan ni les negamos una genuina capacidad causal que consista en más que reproducir lo que la sociedad ordena. Los individuos son sociales, no cabe duda, pero no necesariamente copias que derivan de un mismo molde configurado por instancias macrosociales. Los individuos no son ficticios puesto que, por la misma razón, tampoco podríamos explicar los cambios en las prácticas sociales, la innovación y la evolución cultural, de ser completamente coherentes con los supuestos holistas. La práctica emerge de la conducta individual, aunque ese comportamiento esté ya penetrado, desde el inicio, por lo social, por la forma en que se ha constituido cognitivamente la mente de los agentes; se transforma igualmente por la acción de los sujetos, aunque dicha mutación también se produzca dentro de cauces sociales.

Mario Bunge brindó su modelo ontológico, el *sistemismo*, en que la unidad básica explicativa de la realidad social es el *sistema* y que incluye, con cierto grado de asimetría causal, las estructuras macrosociales y los individuos (Bunge 1999, 2009). La noción de sistema le permite, igualmente, estudiar la dinámica global y la de sus partes constituyentes que hacen evolucionar y cambiar el conjunto. Tampoco recoge todos los matices que nos interesan de la ontología social, por tratarse, quizá, de un planteamiento todavía demasiado estático y no asumir la evolución conjunta en que están involucrados los sujetos y las estructuras de su contexto sociohistórico.

El sistemismo no se compromete con una estrategia unívoca reduccionista, hace coexistir individuos y estructuras y ambos poseen poderes causales que producen restricciones y cambios en ambos sentidos. Los entes sociales son perfectamente reales y pueden introducirse legítimamente en las explicaciones sociales. El punto de vista de Bunge es emergentista, la interacción dinámica en el nivel individual hace que aparezcan estructuras sociales en la altura sociocultural, que restringen, a su vez, la actividad del nivel inferior, induciendo una retroalimentación entre ambos estratos. Sin embargo, esta imagen es algo engañosa: presupone la existencia de individuos atomizados que inducen el surgimiento de lo social en un momento posterior, iniciando, a partir de entonces, una dialéctica entre individuo y estructura que los hará codependientes en un orden causal sucesivo. Todo ser humano, no obstante, ha estado socializado desde siempre como descendiente evolutivo de otras especies de homínidos sociales. Por eso, la emergencia realmente explicativa va del orden natural-biológico, en ausencia de rasgos culturales, a la aparición de lo cultural; la alternativa es una abstracción que puede tener sentido en algunos contextos interpretativos, pero que no es generalizable.

La viejísima polémica entre individualismo y holismo es un sinsentido. La ontología evolutiva de unos individuos ya sociales no distingue tan claramente entre las propiedades

asignables a los agentes, *qua* individuos, y las que tendrían en exclusiva los elementos no individuales, *qua* estructuras. Los individuos hacen el mundo social, pero no como quieren, sino inmersos en un cosmos cultural preexistente. Sin menoscabo del valor del sistemismo ontológico, la mejor forma de denominar esta visión ontológico-evolutiva o dinámica sería *individualismo holista*. Como lección para la ontología social, no es posible separar la explicación de la naturaleza de los componentes sociales sin mencionar la génesis de dichos elementos constitutivos.

En el seno del *individualismo holista*, una encarnación más evolutivamente consciente del sistemismo, la agencia de los individuos puede presuponer la existencia de unos contenidos sociales interiorizados, el seguimiento de unas pautas conductuales conforme a normas, convenciones o prácticas, además de un suficiente nivel de singularidad y espontaneidad individuales. La estructura ya no es rígida o insensible a las actividades de los sujetos; sino que es modificada por las dinámicas que se establecen, además de canalizar o restringir las posibilidades de la agencia. La ganancia conceptual se encuentra, en definitiva, en pensar una y otra como cooriginarias y simultáneamente causales y explicativas, codeterminándose continuamente. En este marco, por tanto, concebir la causalidad en términos de: *individuos* → *acción* → *estructura*, o de la forma: *estructura* → *contenidos de la consciencia y normas* → *acción individual*, no marca más que un origen arbitrario de contemplar la dinámica de la sociedad. Puesto que los individuos ya están socializados y la cultura permea su mente (aunque no están *determinados* por esos marcos), considerar el influjo sociocultural como homogéneo, determinista y unívoco, no se ajusta ni a la realidad social ni a los poderes causales de los individuos, que siguen gozando de capacidad de singularizarse en la acción con respecto al contexto cultural en el cual actúan.

Para concluir nuestro razonamiento acerca de los distintos modelos ontológicos compatibles o no con la emergencia de entes institucionales, veamos lo que significaría el sistemismo ontológico social inspirado por las críticas de Noguera al mentalismo de Searle (Noguera 1999). El esquema está constituido por tres niveles fundamentales: los individuos, las prácticas sociales y las representaciones simbólicas colectivas y, finalmente, las estructuras sociales. Estos tres niveles, cuando se los lee bajo un prisma causal de abajo a arriba, se pueden interpretar como *emergentes* y, por lo tanto, con propiedades cualitativamente distintas que impiden su reducción epistemológica en el sentido descendente. Las líneas de acción causal vinculan a cualquier instancia sin respetar la jerarquía ontológica, ni una misma dirección de relaciones.

Cada uno de estos niveles es real a su modo, explicativa y causalmente, son emergentes y no hay preeminencia causal entre ellos. Tampoco se pueden reducir los unos a los otros. El sistemismo así representado cumple también con la intersubjetividad de las prácticas y del lenguaje proposicional, independizando lo social de lo mental como se requería metodológicamente. El esquema enriquece el sistemismo de Bunge, en el cual pareciera que solo se pueden describir dos instancias, la estructural y la individual, pero no la de la intersubjetividad de las prácticas que intermedia. Concluimos, entonces, que el sistemismo de Bunge o el individualismo holista son superiores ontológicamente a los otros dos modelos disponibles.

2.5. Conclusión: desde la ontología social a la filosofía práctica

De la ontología no podemos extraer una filosofía práctica, sin recaer en fundamentaciones metafísicas de la ética. Sin embargo, la ontología sí que establece un marco insoslayable para el pensamiento moral y político en su dimensión normativa. La ontología nos recuerda la naturaleza de los vínculos intersubjetivos que alumbran nuestro mundo social; lo cual se refuerza al extraer las conclusiones concernientes a la condición humana que dibuja la antropología implícita en la constitución social de nuestra mente. El ser humano es intensamente codependiente e interdependiente, por lo que la reflexión ontológica y antropológica desemboca en la filosofía moral y política.

La mayor parte de los argumentos presentados nos abocan a una filosofía práctica concentrada en el cuidado y preservación de los vínculos intersubjetivos, sociales e institucionalizados que, por un lado, articulan la cooperación dentro de la colectividad, protegen los bienes comunes y aseguran la integración de los individuos en su seno, pero, por otro lado, garantizan que puedan desarrollarse como sujetos diferenciados, dotados de autonomía. Vamos a repasar algunos de los elementos conceptuales que apuntan en esta dirección y avanzaremos por qué la noción de *solidaridad* es la que mejor representa esa condición social a la cual habría que aspirar, para simultanear en los individuos la dimensión cooperativa y la agentiva autónoma. Los dos caminos hacia esta convergencia son la exploración de la condición humana mediante el análisis antropológico y cognitivo, y la ontología de lo social que resulta de las facultades sociocognitivas universales del ser humano.

La condición humana nos hace altamente dependientes de los otros miembros de la sociedad, tanto con grupos cercanos o distantes, con los que mantenemos vinculaciones de carácter normativo o sistémico. Este lazo social no se circunscribe sólo a aspectos materiales, sino que se inmiscuye hasta reductos cognitivos profundos de nuestra vida mental. Las capacidades que nos enorgullecen, frente a las que ostentan otros animales también inteligentes, tienen un claro origen en la estrecha cooperación social y cultural que mantenemos desde nuestro nacimiento y sin la cual no serían posibles. Nuestra forma de pensar, conocer y sentir son vicarias del complejo sistema cooperativo que ha ido construyendo la evolución filogenética y ontogenética propias de nuestra especie. El papel que juega este último no puede ser substituido funcionalmente por otra instancia no social, esta dependencia no sólo es preñada de valor para nuestra supervivencia, sino que alrededor de su preservación y su operar adecuado se han articulado los distintos dispositivos emocionales y normativos que nos convierten también en seres morales; el complejo entramado de reglas sociales, principios éticos y obligaciones jurídicas que sobrevinieron cuando las sociedades superaron el umbral de los pequeños grupos de cazadores-recolectores es un claro ejemplo de esta necesidad. No hay nada de contingente en la relación insubstituible entre la moralidad y los actos solidarios, a pesar de que la solidaridad ha sido tratada como la pariente pobre de otros conceptos normativos más lustrosos, especialmente la justicia. Como agentes dependientes los unos de los otros, no nos podemos deshacer de la normatividad solidaria si debemos convivir en sociedades que cumplan los mínimos morales exigibles.

La idea de justicia ha ido copando un espacio cada vez mayor de la ética social, considerándola la virtud fundamental de los sistemas sociales en los que tiene lugar la

cooperación (así lo sostiene Rawls en su *Teoría de la justicia*). Gana importancia normativa de la mano del proceso de individualización de las sociedades desarrolladas a medida que dejan atrás lo que Durkheim denominó las sociedades de solidaridad mecánica. La justicia deja de ser un concepto moral localizado en el seno indiferenciado de reglas sociales, legales y morales, para convertirse en el punto de equilibrio de sociedades plurales, en la cual conviven no solo múltiples visiones colectivas de lo bueno, sino también perspectivas pertenecientes a los propios sujetos. La solidaridad, mucho más próxima a la concepción de la justicia prevalente en las colectividades premodernas, se eclipsó hasta devenir una disposición emotiva en las sociedades individualizadas de la tardomodernidad.²⁶² La justicia sirve para establecer un núcleo mínimo de coordinación entre agentes independientes, rol que no puede jugar la visión habitual más comunitaria de la solidaridad (malentendido que criticaremos).

Los seres humanos vivimos un entorno estructurado cultural e institucionalmente que nos es indispensable, entre otras cosas porque sus límites regulativos marcan las fronteras de lo que implica ser *alguien* dentro de estos entramados. Nuestra individualidad es una microinstitución social (lo justificaremos en el capítulo siguiente). La *producción social* de la individualidad tiene lugar en contextos cuyo orden institucional puede entrañar resultados patológicos, de manera que es posible identificar alternativas conducentes a una identidad personal mucho más racional, que implicasen autonomía y autorrealización deliberativa. El marco formal-prescriptivo de la individualidad implica una concepción de la solidaridad que posee un claro sentido deontológico, de cuño kantiano, no identificable con ninguna de las manifestaciones empíricas de los lazos sociales que tienen el encargo de la integración comunitaria.

Estas estructuras normativas que envuelven a la identidad personal son producto de la específica construcción de la sociedad humana, también de la naturaleza de nuestra identidad, un híbrido entre lo individual y lo social (descriptible solo en un marco *individuo-holista* o *sistemista*). Para ser una persona singularizada con autonomía y capacidad de autorrealizarse, se precisa de una concepción de la solidaridad deontológica que tendremos que definir en conexión con la *individualidad normativa* en los capítulos III y VI.

La dependencia estructural del ser humano de la sociedad, su específica condición, reclama una concepción de la solidaridad que tiene un carácter fáctico en el plano *funcional*. Sin embargo, no nos conformamos con esta vertiente de la solidaridad: los dispositivos sociales de integración pueden tener efectos felices en términos de individualidades logradas, o resultar patológicos por cuanto su consecuencia sean identidades demediadas. Hay que fundamentar, pues, ciertos deberes de solidaridad que aseguren esos fines más deseables. La justificación de las razones por las cuales hay que ser solidario no ampara a una solidaridad meramente fáctica, que se concentre solo en la cooperación y la integración sin preocuparse por si los agentes son correctamente individuados en el seno de la sociedad. Por consiguiente, no deben confundirse la dimensión exclusivamente social de la solidaridad y la que procura que los agentes se conviertan en sujetos autónomos y autorrealizados. Consiguientemente, la solidaridad entendida como *obligación social* no cubre la totalidad de la *normatividad solidarista*, reclamándose una visión alternativa y deontológica de la misma que apunte a la concepción

²⁶² Estos aspectos serán analizados en el capítulo V con detalle.

adecuada de persona. No es posible dar el salto entre la solidaridad fáctica y la de naturaleza deontológica, en tanto que ambas se justifican de manera independiente. No podemos validar argumentos del polo descriptivo de la justificación para apuntalar la obligatoriedad en el extremo normativo (más extensamente en el cap. V).

La base de la argumentación práctica se sostendrá sobre tres pilares: el marco ontológico *sistemista*, el individuo como una *microinstitución social*, y la *dependencia* insuperable del ser humano con respecto al entorno social, cultural e institucional que lo acoge. A partir de estas asunciones básicas se trata del desarrollo de los aspectos normativos que son coherentes con estas. Si la identidad personal, definida según los principios de autonomía y autorrealización, es inseparable de las relaciones socio-institucionales en el seno de las cuales los individuos la desarrollan, no nos hallamos ante un rasgo interno o inherente a los agentes. Es decir, una identidad personal definida por los ideales apuntados requiere de condiciones adecuadas que definen un *ordenamiento justo* de los vínculos sociales y de las estructuras sistémicas que facilitan y canalizan tal aspiración.

Por esta vía desplegamos una filosofía social normativa alrededor del concepto deontológico de *solidaridad*, que se interpretará en conexión con la tradición ético-política republicana democrática en los capítulos VII y VIII. Esta última noción de *solidaridad* tiene la pretensión de estar a la altura de nuestra naturaleza antropológica, que señala que cualquier persona comparte la misma condición humana, definida por el carácter socio-institucional de la identidad, por cierta sintonía y cooperación estrecha entre los miembros de la agrupación social de la cual se forma parte, y por relaciones intersubjetivas en un marco institucional que facilita ese fin. Por consiguiente, nuestra propia individualidad es el producto de los lazos sociales en que nos vemos involucrados y de la preservación colectiva de los espacios comunes que refuerzan nuestra autonomía. La solidaridad es un buen nombre para denominar las obligaciones recíprocas que conlleva nuestro estado de interdependencia irrebasable. Todos estos aspectos se tratarán en los capítulos siguientes, para conceptualizar mejor una perspectiva deontológica de la solidaridad, que es nuestro objetivo teórico inmediato.

3. La construcción socio-institucional de la individualidad: identidad personal, autonomía y autorrealización

¿Qué es un individuo? Para el atomismo, como dijimos al principio, el individuo es una suerte de *seta hobbesiana*, que ha nacido espontáneamente en la sociedad, preconstituida, aislada y sin necesidad de lazos intersubjetivos que moldeen su identidad (definida *ab initio et ante saecula*). Sin embargo, las setas son un cuerpo emergido de un hongo, que se encuentra bajo la superficie. Volviendo del revés la metáfora, no hay seta sin esta parte subterránea, de la misma manera que no hay individualidad sin todo un complejo entramado social e institucional, invisible para una mirada empirista y nominalista. En el presente capítulo explicaremos la génesis social e institucional de la individualidad y los rasgos y capacidades adscribibles a su esfera, que hemos sintetizado en la tríada *identidad personal, autonomía y autorrealización*.

Al hablar de *génesis socio-institucional* de la individualidad, nuestro enfoque proseguirá el camino de la ontología social y su relación con nuestras facultades de cognición social. Defenderemos que la mejor concepción del individuo es considerarlo como un ente social, una *institución social*.

El *átomo* de la sociedad, una *microinstitución social* de la que sólo encontramos manifestaciones singulares. En este sentido, no es necesario ser atomista para concebirla como el componente básico de la sociedad, siempre que sobreentendamos que no nos compromete con ninguna creencia sobre su carácter radicalmente asocial o ainstitucional.²⁶³ El individuo, como *agente social*, depende de un plexo de condiciones sociales e institucionales que al atomismo pasa por alto. Nuestra pretensión es sacarlas a la luz.

La tarea que nos imponemos es la demarcación de una perspectiva ontológica y socio-normativa acerca del individuo. De qué manera hay que entenderlo, tanto desde el nivel de la ontología de las ciencias sociales como de lo que se asumimos, aunque sea de forma implícita y no se objetive, en la experiencia de comunicación con otros en un entorno social, que pertenece ya al campo de la filosofía práctica. Esta última vertiente, con la que empezaremos, nos va a conducir a la cuestión –negada por los saberes culturales– de si el *individuo* debería tener una vigencia ético-política universal, y si la normatividad filosófico-social tendría que comenzar *ahí*. En otras palabras, si la esfera de la individualidad (identidad moral, responsabilidad, derechos, libertad, autorrealización, etc.) debería erigirse en la base moral de las instituciones sociales, independientemente de los derroteros históricos y culturales que una sociedad haya tomado y al valor *fáctico* concedido al individuo.

²⁶³ Cuando decimos que siempre podemos entender que el individuo es el ente básico de la sociedad solo estamos afirmando que, en principio, podemos concebir a esta como el producto de la interacción de unos agentes que portan en sí todos los rasgos sociales y sociocognitivos adecuados al asunto. Ahora bien, todo ello es un juego acerca de la emergencia de la complejidad social totalmente ideal y abstracto, no es así como nacen y se desarrollan las sociedades en realidad.

Recapitulemos los elementos fundamentales de la ontología que debemos recordar para comprender los argumentos que articularemos:

Nos decantamos por el *sistemismo* (Bunge 1999, 2009), el *individualismo holista* (Pettit en *The Common Mind*, Domènech 2005) o el *institucionalismo* (Rendueles 2018) en términos ontológicos, para representar la realidad social.²⁶⁴ Los entes sociales nacen de la concurrencia de una socio-cognición lingüística, de los poderes pragmáticos del lenguaje, de la psicología normativa de las que están dotados los seres humanos modernos, de las prácticas regidas por normas o convenciones, etc.

El entorno *ecológico* humano tiene un carácter fuertemente cultural, *artefactual*, de manera que la primera presión adaptativa (tanto filogenética como ontogenética) que reciben los individuos es la necesidad de hacerse con los instrumentos interpretativos y las disposiciones que les permitirán prosperar en ese contexto, adaptarse a la vida social de sus congéneres, socializarse, etc. Ese entorno tiene un carácter institucional, que guía y canaliza nuestros comportamientos, en detrimento de otras alternativas, socialmente más costosas y menos (culturalmente) *adaptativas*.

Esa *realidad social* constituye una realidad *objetiva* y unitaria para los sujetos que se socializan en ella. Aparece organizada sistémicamente y estructurada,²⁶⁵ a la vez que también evoluciona por los cambios inducidos por los agentes individuales, que se acumulan y producen modificaciones en su evolución histórica. Los entes sociales son *instituciones*, un conjunto de normas (explícitas o implícitas) que gobiernan prácticas colectivas, a las cuales se asocian creencias y valores colectivos, que procuran por su funcionamiento adecuado a un contexto. Las instituciones manifiestan grados distintos de complejidad, son funcionales a determinados fines (que muchas veces los involucrados desconocen), pero, a su vez, pueden entrar en contradicción con otras que siguen reglas distintas y persiguen objetivos divergentes. Evolucionan tanto al azar como intencionalmente, puesto que los individuos que están *en su seno* poseen una cognición parcial de su operatividad y de su naturaleza, con lo que pueden introducir modificaciones normativas para hacerlas *más adaptables* a sus objetivos. Sin embargo, muestran, en ocasiones, suficiente rigidez para perdurar sin grandes cambios a lo largo de mucho tiempo, restringiendo la actividad de los individuos para modificar aspectos amplios de su proceder o hacerlas desaparecer sin son socialmente contraproducentes.

No debemos confundir una unidad psicofísica humana con el individuo, como *agente social*, que es el modo en que aquí se concibe (el atomismo es empíricamente *reductivo* y *nominalista*, con lo cual confunde la primera con el segundo). En última instancia, el capítulo advierte de cómo el atomismo no puede hacerse cargo seriamente de la génesis de la individualidad ni tampoco de las condiciones institucionales que la hacen posible, tanto a ella como a sus

²⁶⁴ Estas tres denominaciones pueden tomarse como sinónimas, aunque a nivel más fino, quizá se diferencien en el papel causal concedido a la agencia individual. Sin embargo, para nosotros no tiene relevancia.

²⁶⁵ Lo cual no significa *coherencia absoluta*, una misma *lógica* unitaria, o que, como piensan los funcionalistas, una unidad adaptada en buena medida a su reproducción y supervivencia, capaz sostenerse en equilibrio o tender hacia él.

atributos esenciales. Por consiguiente, un individualismo genuino no puede ser compatible con el atomismo.

3.1. *El individuo como una microinstitución social*

Para el desarrollo posterior de una teoría de la solidaridad deontológica, quisiéramos mostrar que el individuo mismo es una *microinstitución social*, puesto que su sola existencia como cuerpo psicobiológico no es suficiente para hablar de individuo; pues no capta lo relevante que nos convierte en tales en un escenario social y que procede de las instituciones y las normas que gobiernan ese entorno. La individualidad tiene que concebirse en dichos términos institucionales, por ser básica en la constitución de las sociedades, aunque sus rasgos normativos particulares tienen encarnaciones distintas y cambiantes. Contra el intento de naturalización empirista y reduccionista, justificaremos, en la línea de la ontología institucional searleana, que el individuo es una creación social y, por ende, una microinstitución.

3.1.1. *El individuo como una extensión de la unidad psicofísica natural*

Las ciencias humanas e históricas poseen consciencia cabal de qué lo que un individuo es, y aquello que se le atribuye, depende del contexto sociocultural e histórico. El individuo existe siempre y en todo lugar, sólo que los rasgos más *individualizadores* en derechos y potestades no siempre han estado igualmente distribuidos. Como la individualidad es una institución social, le es aplicable el esquema ontológico searleano. Veámoslo: según la asignación de función “X es un *individuo* en el contexto C”, donde X es una unidad psicofísica humana y el contexto C es cualquiera en que esté definida la institución de la de la individualidad. ¿Por qué X e *individuo* no son directamente equivalentes? La respuesta es que una unidad psicofísica *per se* no tiene las propiedades socio-normativas que estipulamos para la individualidad.²⁶⁶

El liberalismo, como producto de una determinada modernidad filosófica subjetivista, tiende a considerar que el yo es una entidad constituida *ab initio et ante saecula* (Domènech 2002). Sin embargo, las relaciones intersubjetivas y los marcos normativos e institucionales que rodean nuestra vida coadyuvan a la conformación de nuestra identidad personal, que consiste en un proceso de cocreación entre uno mismo y los demás. La formalidad del concepto de individuo debe ser rellenada y singularizada con el desarrollo de una identidad personal, que depende del orden social e institucional. En este sentido, dada igualmente la dependencia con la estructura normativa y de poder de una sociedad, la identidad personal es una cuestión eminentemente ético-política material (Domènech 1995).

Abandonado el mito solipsista cartesiano y el atomismo liberal, en las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas existen dos modelos ideales de individuación que expresan cada uno

²⁶⁶ La palabra *individuo* se utiliza en referencia a persona identificable y separable en un grupo (como sinónimo de un *yo*). *Individualidad* se refiere a un conjunto de preceptos sociales que convierten a cualquier unidad psicobiológica humana en un individuo. *Identidad personal* recoge los rasgos distintivos de alguien que lo singularizan en relación con otros. El término *subjetividad* se comprende en vinculación con la propiedad esencial de los seres humanos como agentes intencionales y psicológicos, es decir, la *autoconciencia*.

de los polos en que encajaría cualquier proceso real de convertirse en uno mismo: a) La *individuación como subjetivización del poder* (Foucault y Bourdieu abanderarían esta posición) y b) la *individuación socio-comunicativa* (abanderada por Mead y Habermas).

Ninguna de las dos es empírica y completamente cierta, el yo es suficientemente singular para ser producto de un único dispositivo de poder; tampoco, para convertirnos en lo que somos en un instante dado, han intervenido condiciones biográficas equiparables a las de la *situación ideal de diálogo*. No obstante, Mead-Habermas tienen más razón, en cuanto apuntan a una identidad lograda o equilibrada, cuyos rasgos prominentes funcionarían como marco ideal, con las condiciones indispensables para la constitución de la personalidad:²⁶⁷

Ahora bien; ni existencia separada ni autónoma, el ser yo individuo, no sólo es el posible resultado del impacto que una determinada ontología social produce en mi programa de desarrollo ontogénico cognitivo (...). Es que la formación de existencias separadas y autónomas no es una cosa de sí o no: sí a partir de un determinado punto que, después del inicio, se alcanza ineluctablemente en el transcurso del siglo; no, antes de ese punto. La cristalización de una existencia individual, separada y autónoma, es harto más compleja, procesual y de grado que eso (Domènech 2002, 32).

El yo y su *identidad* son asuntos que competen a la ética y a la política de un modo fundamental. La identidad personal no coincide en exclusiva con rasgos descriptibles, es una cuestión normativa, y no desde una mera ética individual, puesto que tiene que ver con el modo en que se distribuyen las posibilidades de interrelacionarse socialmente en igualdad con los demás, en contextos libres de dominación constituidos institucionalmente (Domènech 1995).

El *reduccionismo*, ejemplarmente representado por el pensamiento de Derek Parfit (Domènech 1995), heredero de la tradición empirista lockeana y humeana, sostiene que la identidad personal, y su permanencia temporal, es cosa que involucra exclusivamente hechos de orden psicológico y neurofisiológico de naturaleza ontológica y epistémica objetiva. La concepción de la identidad que mantiene, por tanto, se halla circunscrita al campo de lo objetivamente describible, se trata de una tesis *descriptiva* de la identidad personal. Si tomamos a un *mismo individuo* en dos momentos temporales distintos, ¿cómo asegurar materialmente la *mismidad*, esto es, que sigue siendo la misma persona que era en el pasado?

¿Qué hechos son los que proporcionan suficiente garantía de esa continuidad temporal del yo? Si A en t_1 y B en t_2 (donde $t_1 < t_2$) son la misma persona, quiere decir que son suficientemente indiscernibles en algún nivel de descripción intersubjetiva. Los requisitos que deben cumplir A y B son los siguientes y son suficientes para asegurarnos de que se trataría del mismo individuo: (i) B debe satisfacer una serie de requisitos de *continuidad* psicológica y

²⁶⁷ El propio Habermas reconoce esto sin ambages. Habermas (1991, 238): *La individualización social puesta en marcha desde hace mucho tiempo por la diferenciación sistémica es objetivamente un fenómeno ambiguo; tanto más importante resulta entonces una descripción que no lo reduzca solo a uno de sus aspectos. Solo en la medida en que se produzca una racionalización del mundo de la vida puede significar ese proceso individuación de los sujetos socializados, es decir, algo distinto que la liberalización singularizada de sistemas de personalidad autorreflexivamente regulados. Mead puso al descubierto el núcleo intersubjetivo del yo. Con ello pudo explicar por qué una identidad postconvencional de yo no puede desarrollarse sin, a lo menos, la anticipación de estructuras comunicativas transformadas; pero tal anticipación, cuando se convierte en hecho social, no puede dejar a su vez intactas las formas tradicionales de integración social.*

neurofisiológica con respecto de su predecesor, A; (ii) los estados psicológicos y neurofisiológicos de A y B están psicológica y neurofisiológicamente *conectados* entre sí (no sólo esos estados son persistentes o continuos, sino que también se superponen en un cierto grado). Ahora bien, sucede que estas condiciones no son suficientes para asegurarnos que A y B son el mismo ente contemplado en dos momentos distintos (Domènech 1995, 31). Las que razones bloquean el éxito del reduccionismo en su intento de ofrecer criterios *puramente descriptivos* de identidad son los siguientes: (a) aun asegurándonos que un ser biológico humano, en dos momentos de su evolución, son el mismo, no nos permite determinar si poseen la misma identidad personal, puesto que podrían haberse producido circunstancias que introdujesen discontinuidad como, por ejemplo, que un trauma hubiese causado amnesia permanente o disociación de la personalidad (no se cumple la condición de continuidad que presupone el reduccionismo, lo que conlleva que un mismo cuerpo biológico pueda estar *ocupado*, en dos momentos distintos, por dos identidades diferentes y sucesivas);²⁶⁸ (b) también es compatible con el reduccionismo que coexistan dos personalidades o más, al mismo tiempo, en el mismo cuerpo físico. El reduccionismo no elimina la posibilidad de un fenómeno de identidad múltiple. No hay forma que el reduccionismo determine en qué hechos y mediante qué mecanismos se mantiene intertemporalmente la identidad del yo, se entiende que Parfit concluya que la *identidad no importa* (Domènech 1995, 32).

La tesis descriptiva de la identidad personal nos conduce a un callejón sin salida en el cual es imposible que algo tan mudable sea idéntico a sí mismo, puesto que las condiciones introducidas son tan exigentes que casi se estaría afirmando que la persistencia de la persona a lo largo del tiempo es prácticamente quimérica. Si la identidad personal en su sentido descriptivo es tan esquiva y tan complicada de asegurar, entonces o bien, como sostiene Parfit, se trata de algo que no tiene la menor relevancia (lo cual no deja de ser sorprendente, puesto que tenemos un firme sentimiento de continuidad y persistencia yoica a lo largo del tiempo), o bien, y esta es la salida que nos propone Domènech, es que el concepto no tiene sentido descriptivo y se trata, más bien, de una cuestión de *normatividad*, a lo cual nos adherimos.

Una imputación aristotélica de identidad ética personal podría obedecer a una historia de este tipo: la sociedad concede un derecho de existencia prima facie a un individuo biológico; según la naturaleza de ese derecho de existencia social el individuo biológico podrá o no desarrollar una identidad personal ética; si le es socialmente permitido, entonces el que la desarrolle o no depende en principio de él mismo, depende de que sea capaz de actuar autotélicamente, no instrumentalmente, tanto en su actividad práxica, como en su actividad técnica o poiética (Domènech 1995, 37).²⁶⁹

3.1.2. Identidad personal e intersubjetividad

²⁶⁸ Ya vimos como este supuesto llevaba a Leibniz a determinar que la continuidad de un individuo tenía que apelar, en circunstancias como las descritas, a la opinión de observadores externos (Zarka 2003).

²⁶⁹ De lo anterior, se extraen dos supuestos básicos para la construcción de la identidad personal: (i) hay un marco institucional y social que permite o no que los individuos encuentren la capacidad de elegir y los medios para hacerlo, no es una tarea solipsista; (ii) el agente debe desarrollar cierto control de sí, social y educativamente mediado, para posibilitar su automodelación, que tiene siempre una dimensión colectiva, de contacto o comunicación con otros individuos relevantes de nuestro entorno). Domènech (1995, 39): *Aristóteles sostiene que alguien que sólo ejecuta acciones instrumentales no consigue llegar a ser “uno e indivisible”, es decir, no consigue construirse una identidad ética personal.*

La identidad personal *qua* instancia normativa no es constituible monológicamente. Somos resultados de los procesos empíricos psicológicos, sociológicos y antropológicos y de los vínculos sociales e institucionales. Para nosotros revisten mayor interés las condiciones normativas de la identidad personal, la construcción del yo como cuestión político-moral. Analizaremos de qué forma la identidad personal involucra ya relaciones intersubjetivas (tanto cara a cara, como institucionalizadas), de modo que lo social ya está incluido en la noción misma de individualidad.

Por eso para Aristóteles –y para el grueso de los filósofos antiguos- hay una simetría en el modo como nos tratamos a nosotros mismos y el modo como tratamos a los demás. Nuestra existencia separada y autónoma se construye en el troquelamiento mutuo entre libres, pero ese troquelamiento incluye el autotroquelamiento. No se puede entender de otro modo la concepción aristotélica de la virtud y de la amistad. La amistad se da entre libres que buscan la virtud o la excelencia, la formación del buen carácter, modelándose mutuamente y, así, automodelándose (Domènech 2002, 33).

La amistad entre iguales produce nuestra conversión en individuos autónomos y autorrealizados en contacto con otros individuos que sólo dependen de sí mismos; es imposible que adquirimos un buen carácter cuando nos involucramos en relaciones con subordinados o gentes no libres. No sólo por sus rasgos de carácter, que podríamos atribuir a un Aristóteles elitista y despreciativo con los miembros del *démos*, sino porque de ellos no aprenderíamos a ser autónomos, puesto que no lo son, y, por consiguiente, no alcanzaríamos a tener posiciones simétricas, necesarias para la amistad y la mutua codeterminación. Un subordinado no criticaría nuestras acciones, ya que depende de nosotros, pero alguien independiente puede elevar un juicio negativo o positivo sin buscar ninguna clase de recompensa o temer un castigo; un *inferior* no nos confrontaría con la verdad, por lo que nos impediría hacernos el carácter más adecuado o satisfactorio, ya que cualquier vínculo sería, necesariamente, instrumental o condicionado. Por eso, en un entorno de individuos libres e independientes, gracias a las instituciones que garantizan las condiciones materiales y normativas para dicho fin, los agentes aprenden a serlo, por cuanto gozan ya de los instrumentos indispensables, y desarrollan visiones personales del bien y se singularizan los unos en relación a los otros. De ahí el carácter ético-político de la constitución de la identidad personal. Justifiquemos por otro camino este aserto:

El análisis strawsoniano de la *metafísica descriptiva*²⁷⁰ desvela la existencia de dos entidades básicas, los objetos y las personas (Naishtat 2007). En relación a las personas, cabe sostener que le son adscribibles tanto predicados referentes a propiedades físicas como propiedades mentales, irreducibles a los primeros: [E]l *concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único* (Strawson, citado por Naishtat 2007, 273). Strawson sostiene que cualquier ejercicio de autoadscripción de rasgos de conciencia, mentales, supone que sólo, porque los observamos en los demás, estamos en

²⁷⁰ El proyecto filosófico de la metafísica descriptiva de Strawson es una vertiente de la ontología a partir del análisis lingüístico. Se trata de describir los esquemas conceptuales más generales que subyacen al uso ordinario del lenguaje y, por ende, según los supuestos de fondo de la filosofía del lenguaje analítica, al propio pensamiento.

disposición de atribuirnoslos también. Por tanto, de modo anticartesiano, la intersubjetividad es previa a la subjetividad en el orden ontológico.²⁷¹

Ricoeur, admitiendo las tesis strawsonianas, introduce la dimensión práctico-moral, que él identifica *in nuce* en la metafísica descriptiva de la noción de persona. Para el autor francés, Strawson sólo habría tematizado el establecimiento de una identidad como particular identificable, lo que él denomina *idem*, en asunción de una perspectiva objetivante, mientras que se hace preciso otra dimensión de la identidad, la del *ipse* o *sí mismo*, en la que el sujeto se cerciora de sí como autor y agente reflexivo (Naishtat 2007). Este es el giro ético que Ricoeur introduce en la cuestión de la identidad personal, pero la discusión acerca del *ipse* prosigue en el vacío institucional, sin reflexionar explícitamente acerca de qué marcos son aquellos que permiten el florecimiento de la identidad personal en condiciones adecuadas.

G. H. Mead entiende que el *sí mismo* (*self*) es el resultado de la interiorización, por parte del agente, de las interacciones socio-comunicativas que mantiene con los demás, primero con sujetos particulares (el *yo concreto*), después con instancias supraindividuales que implican normatividad social, que se manifiesta como expectativas de comportamiento (el *yo generalizado*) (Mead 1991).²⁷² La subjetivización es un proceso social de comunicación con otros individuos ya integrados en una sociedad (Habermas 1991, Mead 1991).

El individuo (que interviene) en un acto de este tipo es un self. Si el córtex ha venido a ser un órgano de la conducta social, y ha hecho posible la aparición de objetos sociales, lo ha hecho, porque el individuo ha venido a ser un self, es decir, un individuo que organiza su propia respuesta con la tendencia a responder a su acto por parte de los otros (...). Si se prueban sostenibles las sugerencias que he hecho más arriba, el self, que es central para toda la llamada experiencia mental, solamente ha aparecido en la conducta social de los vertebrados humanos. El individuo se convierte en un objeto para sí mismo, precisamente, porque se descubre adoptando las actitudes de los otros que están implicados en su conducta. Únicamente adoptando los roles de otros hemos sido capaces de volver sobre nosotros mismos. Hemos visto más arriba, que el objeto social sólo puede existir para el individuo, si las varias partes del acto social completo que los otros miembros de la sociedad llevan a cabo, están de algún modo presentes en la conducta del individuo. Es verdad, además que el self sólo puede existir para el individuo si este asume los roles de los otros. La presencia en la conducta del individuo de las tendencias a actuar como los otros actúan puede, por consiguiente, ser responsable de la aparición de la experiencia del individuo como objeto social, i. e., de un objeto que responde a complejas reacciones de cierto número de individuos, y, asimismo, serlo de la aparición del self. Realmente, las dos apariciones son correlativas (...). Adoptamos el rol de lo que puede llamarse el "otro generalizado" ("generalized other"). Y hacerlo, aparecemos como objetos sociales, como selves (Mead 1991, 178-179).

²⁷¹Strawson indica que para cualquier autoidentificación de estados de consciencia hace falta el cumplimiento de tres condiciones epistémico-ontológicas: i) Uno puede adscribirse estados de consciencia sólo si también puede hacerlo con respecto a otros; ii) Uno puede adscribir estados de consciencia a otros individuos sólo cuando pueda identificar a otros sujetos de experiencia; iii) Uno no puede identificar otros sujetos si sólo puede identificarlos como poseedores de estados de consciencia. Esta última cláusula nos enseña que para identificar los estados de consciencia de otros es preciso que identifiquemos espaciotemporalmente un ente del cual podamos decir que posee características mentales aparte de corpóreas (no existen yoes desvinculados) (Naishtat 2007).

²⁷²Mead (1991), pág. 174: *También está implicado que ese desarrollo ha tenido lugar exclusivamente en un grupo social, puesto que los selves sólo existen en relación a otros selves, del mismo modo que el organismo, en cuanto que es objeto físico, sólo existe en relación con otros objetos físicos.* La autoconciencia o la consciencia de sí emerge en relación con otros, cuando nos observamos reaccionando conductualmente a lo que los demás hacen o dicen, o a las valoraciones que hacen acerca de lo adecuado de nuestra acción, según sus expectativas.

Habermas interpreta la explicación genético-evolutiva meadiana del yo como un proceso socio-dialéctico que principia con las relaciones entre un yo inmaduro por constituir con un tú no abstracto, pero ya conformado, y pasa luego a una integración de la perspectiva del otro y de sus expectativas, como regulaciones normativas para uno mismo (el *otro generalizado*) (Habermas 1991). El *Me* es la forma del *I* empírico, puesto que el agente interioriza la *imagen* que los otros se hacen de él, cómo reaccionan a sus actividades, hasta que se ve a sí mismo según los ojos de la sociedad.²⁷³ Sólo entonces emerge el *self*, el núcleo social de la identidad personal, como amalgama e internalización de las perspectivas sociales, pero sin menoscabo de la singularidad del agente, ya que ninguno es una repetición de otro preexistente.

De nuevo, tanto Mead como Habermas, a pesar de que toman como referencia el vínculo comunicativo de interlocución, todavía no tematizan el aspecto socio-institucional que enmarca el proceso comunicativo.

La perspectiva ética y político-social de Honneth acerca del reconocimiento (Honneth 1992, Honneth 1999) sí indica vínculos normativos entre la forma en que el sujeto se relaciona consigo mismo, con su propia identidad (*autorrelación práctica*), y el modo en que recibe reconocimiento de sus semejantes y en qué términos sucede. Su teoría se construye como una gramática moral según la cual el *moral point of view* coincide con la recepción adecuada de la identidad, tanto personal como colectiva, de los individuos. Los conflictos morales obedecen a la *lucha por el reconocimiento* que esperamos legítimamente de los demás.

Según la concepción honnethiana del reconocimiento hay ámbitos morales que afectan a la relación del agente consigo mismo (la identidad individual-corporal, la identidad colectiva y la identidad como miembro de pleno derecho de la sociedad); tres formas vinculadas de desprecio o menosprecio que infligen alguna clase de daño en esa identidad (daño corporal y/o moral, marginación de la identidad colectiva, despojamiento de derechos de ciudadanía) y, como reverso, tres maneras en que se da cumplida satisfacción de la demanda de reconocimiento (amor, solidaridad, reconocimiento jurídico). La antropología *moral* honnethiana sostiene una ética del reconocimiento de la cual se derivarían principios morales y obligaciones recíprocas que deberían subsanar ese vacío cognitivo (el cuidado moral de los otros, con los que nos unen lazos afectivos, obligaciones solidarias y el respeto incondicionado de la dignidad personal de los agentes). Sólo en dichos marcos normativos y/o institucionales regidos por el reconocimiento es posible que se desarrolle la autorrealización práctica consigo mismo y, por ende, que florezca la identidad personal concebida desde la perspectiva moral.

El que los criterios morales deban asumir por ello mismo el carácter de las formas de reconocimiento, está relacionado con la cualidad de las condiciones a través de las cuales deben producirse en cierta medida esos criterios. Los sujetos humanos obtienen una autorreferencia intacta solamente a través de que ven reconocidos o confirmados como un valor determinadas capacidades y derechos. Y el que el número de las formas de reconocimiento corresponda a aquellas violaciones morales anteriormente diferenciadas, resulta de la referencia común a las exigencias de integridad de los sujetos humanos (Honneth 1999, 183).

²⁷³ La terminología meadiana es la siguiente: el *I* (*yo*) representa el yo espontáneo, en gran medida nouménico, en cuanto no se puede conocer a sí directamente más que a través de la imagen que los demás nos devuelven, esto es, el *Me* (*sí mismo*) que es el que terminamos interiorizando para construir la identidad personal por socialización (Mead 1991, Habermas 1991).

El enfoque de Honneth nos sitúa ya en el camino para comprender que cualquier reconocimiento justo de los sujetos en su dimensión agentiva implica entenderlos como seres autónomos y singulares, con concepciones personales de la autorrealización, lo que, en relación con este último rasgo, compete a un tipo de reconocimiento que va más allá de la formalidad jurídica y entra plenamente en un orden institucional que garantice los medios para que cada uno *se constituya* a sí mismo.

3.1.3. Una concepción universalista y normativa de individualidad

Es necesario encontrar los rasgos formales de la individualidad, descifrar su carácter normativo y separarlos del hecho de que, en una sociedad particular, reciban mayor o menor reconocimiento en términos prescriptivos y valorativos.

La cuestión del individuo no debe plantearse inicialmente a partir del problema del conocimiento de los demás, puesto que ello da pie a una gran multitud de aporías innecesarias (como el artificial problema de las *otras mentes*) (Noë 2010). Manteniendo el enfoque principalmente ontológico, debemos ocuparnos de la individualidad en el contexto de la interacción social y de las prácticas en que se involucran otros. El contexto es intersubjetivo y se concentra en la clase de reconocimiento, no empírico, que se presupone irremisiblemente cuando interactuamos con otros y cuando nos cercioramos de nuestra propia agencia.

El paradigma de idealización de la interacción social es la habermasiana *acción comunicativa*: nos interpretamos a nosotros mismos y a los demás como agentes dotados de *autonomía práctica* y como individuos singulares, distintos (no como miembros de una masa compacta e indiferenciada), capaces de responsabilizarnos de aquello que hacemos o decimos:

En la acción comunicativa las suposiciones de autodeterminación y autorrealización mantienen un sentido estrictamente intersubjetivo: quien juzga y actúa moralmente ha de poder esperar asentimiento de una comunidad ilimitada de comunicación, quien se realiza en una biografía asumida en responsabilidad ha de poder esperar el reconocimiento de esa misma comunidad. Correspondientemente, mi propia identidad, es decir, mi autocomprensión como un ser individuado y que actúa autónomamente, solo puede estabilizarse si encuentro reconocimiento como tal persona y como esta persona (Habermas 1991, 231).

La cuestión es comprender qué presupone entender a los demás como *sí mismos*, dotados de una identidad personal propia, aunque constituida intersubjetivamente. No hay identidad sin una *comunidad de juicio normativo* (principio de la intersubjetividad de la identidad personal) y el proceso de autoconstitución de un yo identificable compete a la ética y a la política, no es una actividad del sujeto solipsistamente concentrado sin intervención de los demás. La identidad personal tiene que ver con lo que hacemos, el juicio que ello merece a los demás, y cómo ese juicio deviene en una instancia reflexiva para nuestro propio enjuiciamiento. Los otros nos reconocen como seres individuados porque nos manifestamos en nuestras *autorrealizaciones* por medio de aquello que hacemos y decimos, esto es, utilizamos nuestra autonomía para *autoelegirnos*. La singularidad y la identidad del yo se expresan a través de nuestra autorrealización meditada, reflexiva y asumida (en condiciones de autonomía

personal), por lo que podemos justificarnos ante los demás y responsabilizarnos de qué hemos hecho de nosotros mismos.

Los principios del discurso asumen que existe una codependencia entre los interlocutores, de manera que hay una imbricación entre la autonomía de unos y de otros en situaciones comunicativas. La autonomía no es una propiedad atribuible al sujeto en exclusiva, sino que depende de la ordenación normativa de las interacciones que se produzcan en el seno de la comunidad de comunicación. Por tanto, se trata de una autonomía pública, que sólo puede asegurarse mediante reglas de obligado cumplimiento por parte de los hablantes. La autonomía de cada uno es la consecuencia, como mínimo, de la institucionalización de disposiciones que bloquean la dominación de los unos sobre los otros. Sólo así hay autonomía social para el sujeto y un espacio reflexivo para meditar acerca del sentido de la autorrealización. Y esta como proyecto ético-político que va más allá de lo individual (que incumbe a la naturaleza de la sociedad, tanto en su aspecto normativo como material), tampoco tiene lugar monológicamente: en primer lugar, porque requiere de la comunidad de juicio normativo; y en segundo lugar, porque no hay autorrealización sin que las sociedades produzcan y distribuyan el tipo de bienes que son necesarios para alcanzarla en su seno.

Por otra parte, como la ideación de nuestra identidad personal, en la cual se inserta el modo deseado de autorrealización, obedece a un proceso deliberativo (*autorrealización deliberativa*), una identidad constituida atomísticamente es absurda, y la opción personal por una autorrealización antisocial, en detrimento de los demás y de lo común, es ilegítima. En tanto que la autonomía está ya presupuesta tanto en la deliberación como en la autoelección, no hay posibilidad de legitimar una autorrealización que implique, de algún modo, un menoscabo de la autonomía propia o de la de los demás (ni de sus opciones legítimas de autorrealización).

El "sí mismo" de la relación práctica consigo mismo se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de su alter ego. Estas pretensiones de identidad enderezadas al reconocimiento intersubjetivo y dependientes de él no deben confundirse con las pretensiones de validez que el actor entabla con sus actos de habla [son, por tanto, previas a estas otras pretensiones] (...). Pero este no podría contar con la aceptación de sus actos de habla si no presupusiese que es tomado en serio por el destinatario como alguien que puede orientar su acción por pretensiones de validez. Uno tiene que haber reconocido a otro como actor capaz de responder de sus actos en cuanto le exige que tome postura con un "sí" o con un "no" a la oferta que comporta su acto de habla. Así, en la acción comunicativa cada uno reconoce en el otro la autonomía que se atribuye a sí mismo (...). Pero el empleo realizativo del pronombre personal de primera persona no solo pertenece a la autointerpretación del hablante como voluntad libre, sino también su autocomprensión como un individuo que se distingue de todos los otros. El significado realizativo de "yo" interpreta el papel del hablante también en el sentido de su propia posición incanjeable en tejido de relaciones sociales (Habermas 1991, 229).

Por tanto, el escenario regulativo de la constitución de las identidades personales implica la no dominación, el derecho a un grado igual de autonomía y las mismas oportunidades de autorrealizarse sin poner en riesgo lo común (un tipo de relación de *paraigualdad*).²⁷⁴

²⁷⁴ En el texto Domènech (2002), este hace una aclaración muy interesante: el vínculo de parigualdad implicado en las relaciones de ciudadanía –él piensa, como el republicanismo en general, que la sociedad es esencialmente política en todos los dominios- sirve para moderar y equilibrar los excesos negativos que entrañan algunos grados de las relaciones sociales expuestas previamente: en la ciudadanía ideal también hay relaciones comunitarias, pero

Habermas señalaba que el individuo en la modernidad tiene que acreditarse como autónomo y como un sujeto capaz de autorrealizarse según los propios estándares de valor. Pero esta obligación social depende de los derroteros más o menos contingentes de la historia de la cultura. Por tanto, ¿la autonomía y la autorrealización que hemos instalado en el núcleo normativo de la individualidad formal, de alcance universal según los principios extraídos de la interrelación práctica, son contingentes y próximos a los requerimientos particularistas a que se ve confrontado cualquier sujeto en nuestras sociedades occidentales?

Estas tesis conducen naturalmente a una posición que llamaré relativismo metapsicológico. Los hechos metapsicológicos son aquellos hechos acerca de la identidad personal, la responsabilidad, y la unidad y el carácter del yo que están presupuestos, más que establecidos, por la psicología empírica. La tesis relativista, pues, es que podría haber dos sociedades, ninguno de cuyos miembros estuviera desinformado o fuera irracional, pero cuyas prácticas sociales establecieran de modos radicalmente distintos sus nociones metapsicológicas (Stephen L. White, citado en Domènech 1995, 41).

Si la identidad personal es una cuestión de ética social y, en la primera, se involucran nociones metapsicológicas referentes a la definición normativa de persona, y dichas nociones manifiestan variabilidad social y cultural, ¿hay un concepto normativo de persona o identidad personal que sea universalmente prescriptible como los principios ético-sociales a los que aspiramos? Es un hecho que las sociedades describen lo que es ser una persona (o un individuo) de formas distintas, y otorgan a este una relevancia social también disímil. Para salvar este escollo, las éticas universalistas tienden al minimismo antropológico, a separarse de cualquier antropología normativa, presentándose sólo como éticas sociales públicas que no se adscriben a teoría alguna de la identidad (el caso de la ética del discurso); empero, esto no parece especialmente viable cuando deben presuponer, aunque sea de forma implícita, alguna clase de noción de individuo, persona moral, psicología moral e identidad personal. Sin embargo, todas estas constataciones relativistas atañen a la dimensión fáctica de la individuación y de la personalidad, no a la concepción normativo-formal que estamos persiguiendo (por lo que la noción de *persona moral* se eleva a instancia que permite la crítica a cualquier encarnación fáctica de lo individual que no cumpla con ciertos estándares prescriptivos):

La crítica normativa de las nociones metapsicológicas no solo es, pues, posible, sino que parece ineludible. Y espero al menos haber mostrado que una tarea central de la ética social y de la filosofía política es buscar conceptos metapsicológicos normativamente adecuados de identidad personal (Domènech 1995, 42).

Debe existir alguna concepción genérica de *persona* que no sea normativamente relativizable y que sea uno de los objetivos a construir, no presuponiéndola *ante saecula*, de una ética normativa para cumplir con sus orientaciones prácticas. La universalidad de los supuestos comunicativos del discurso nos asegura la no relatividad de la noción moral de individuo que hemos pretendido delimitar, que es suficientemente formal y, por tanto, universalizable.

se aminoran los rasgos excluyentes, hay espacio para el interés propio, pero no se permite que este ponga en jaque el bien colectivo y la libertad republicana (cuando el afán de lucro determina que alguien posea mucho más de lo que los otros tienen y, por ende, aumente ilegítimamente su influencia social y política) y también se dan ejercicios de autoridad, pero esta se basa en el reconocimiento de *excelencia* entre iguales y niega el privilegio. Por tanto, las situaciones de no dominación son las que presupone el vínculo de conciudadanía política republicana y, en el lenguaje habermasiano, caracterizadas siempre por la primacía de la racionalidad comunicativa.

3.2. *Autonomía y autorrealización desde la perspectiva socio-institucional*

Cualquier concepción moral del individuo debe rescatar la autonomía personal y la autorrealización distintiva como rasgos normativos ineludibles. El individuo es éticamente valioso porque tiene la capacidad de erigirse en un ser autónomo (capaz de formarse una noción de lo correcto, de vincularse conductualmente a esta visión, de justificarla ante sus interlocutores, en caso de que no estén de acuerdo, de responsabilizarse de las consecuencias de sus acciones), de desarrollar una identidad diferenciada mediante la construcción de una forma de vida particular, aunque no solecista.

Toda concepción de la *autonomía* y de la *autorrealización* normativamente válida debe tener en cuenta el carácter sistémico, institucional y socio-estructurado de ambas, a causa del tipo de seres que somos y de cómo se construye nuestra identidad, con un vínculo interno indisoluble, ético-político, entre las dos. Por consiguiente, tanto la autonomía como la autorrealización adquieren, como fines que solo los individuos pueden desarrollar en una sociedad *bien ordenada*, un carácter eminentemente político. Nuestro propósito es justificar esta convicción. Lo haremos a partir del análisis de sus condiciones de posibilidad material, a la luz de las distintas visiones que de ambas nociones prácticas ha elaborado la tradición filosófico-normativa.

La autonomía individual y la autorrealización personal son productos sociales. Por tanto, quien se quiera autónomo y pretenda autorrealizarse deberá tener en cuenta las raíces sociales de ambos propósitos y pagar alícuotamente, en términos de obligaciones y deberes morales, su parte correspondiente. Las dos presentan una estructura social ineludible, que tiende a opacarse en las concepciones individualistas contemporáneas. No hay autonomía y autorrealización *en contra* de la sociedad, promoviendo su atomización o la desvinculación egocéntrica de unos con respecto de otros.

La autonomía no es una propiedad *disposicional*, sólo predicable de los individuos, sino que posee una naturaleza *relacional* intrínseca, social, ya que se produce y reproduce mediante mecanismos, normas e instituciones cuya procedencia es netamente colectiva, aunque después su disfrute (en parte) devenga privado e individual. El economista griego Yannis Varoufakis hace una interesante analogía:

[Es] *fácil sucumbir a la idea de que la riqueza se produce de forma privada y luego un Estado poco menos que ilegítimo se la apropia a través de los impuestos, a no ser que uno haya tenido contacto con el sorprendente y punzante argumento de Marx de que es precisamente lo contrario lo que ocurre: la riqueza se produce colectivamente y luego es apropiada privadamente a través de unas relaciones sociales de producción y unos derechos de propiedad que, para su reproducción, se fundan casi exclusivamente en una falsa conciencia. Dígase lo mismo del concepto de autonomía, que también suena en nuestro mundo “postmoderno”. También ella se produce colectivamente a través de la dialéctica del reconocimiento mutuo, para ser luego aprovisionada privadamente* (Varoufakis 2015, 133).²⁷⁵

²⁷⁵ Estaríamos tentados a sostener que las leyes sociales de aprovisionamiento privado de la autonomía siguen, en gran medida, la misma gramática que las leyes que nos hablan de la apropiación privada de la riqueza y de la propiedad, inscritas en la economía política.

De la misma manera que el capital se crea colectivamente y luego se apropia privadamente según las reglas de la economía política de cada lugar y época, la autonomía también es una creación social que después se apropia subjetivamente, según los procesos de reconocimiento recíproco vigentes en una sociedad. La sentencia de Varoufakis expresa de manera compacta las tesis substantivas que pasaremos a justificar a continuación.

3.2.1. *El hiato entre autonomía y autorrealización según la hermenéutica liberal del pensamiento filosófico-práctico*

En la historia de la ética resuenan como hitos fundamentales la filosofía moral aristotélica y la filosofía moral kantiana, cada una nucleada entorno a dos conceptos capitales: la *autorrealización* y la *autonomía* que, como decíamos, son los rasgos normativos de la identidad individual. Ambos ideales se erigirían como horizontes morales irrenunciables para los sujetos, pero apuntarían en direcciones distintas, puesto que en sus marcos conceptuales la primacía normativa residiría o en el agente cuya voluntad es libre (contrapuesto a lo empírico) de cualquier atadura no racional, o en un individuo socializado en una tradición común acerca de lo bueno.

Sin descartar cierto poso de verdad, estas aserciones obedecen a una hermenéutica liberal que se aplica anacrónicamente sobre ambos gigantes del pensamiento moral. Según esta, entre la ética antigua y la moderna existe una ruptura conceptual que produce que los individuos se independicen de los mandatos de su comunidad de pertenencia (la matriz valorativa en la cual se han socializado y que constituía su perspectiva moral), hacia una moralidad nacida de su propia conciencia (concentrada en sus fines personales y su específica e intransferible visión de lo bueno y de la autorrealización).²⁷⁶ En esta, sólo resta en pie un conjunto de principios intersubjetivos que garantizan la coexistencia pacífica, conformando una noción *mínima* de justicia independiente del *bien*. Las diferencias aparentemente irreconciliables entre una ética deontológica y otra teleológica reverdecen en esta contraposición.

La tradición ética postkantiana ha sostenido la primacía de la corrección por encima de lo bueno, esto es, ha promovido la tesis de que mientras la justicia es racional y procedimentalmente enunciable, el bien es cosa de ideales de vida privados, por tanto, completamente personales (la autorrealización, así, consiste en algo subjetivo, dependiente de nuestra concepción personal del bien, y que no puede ser universalizada sin imposición o dogmatismo). En cambio, para la tradición ética de la antigüedad, encarnada en el aristotelismo, la justicia o el bien de todos estaba inextricablemente vinculado con el bien individual, pues nadie puede tener unos intereses personales que entren en flagrante contradicción con la

²⁷⁶ El liberalismo y el comunitarismo comparten esta visión de la ruptura de los marcos morales antiguos en nombre del individualismo moderno, propiciado por la evolución histórica de las sociedades occidentales desde el fin de la Edad Media: la secularización de amplios dominios de las creencias personales y del saber, el giro subjetivo auspiciado por nuevas formas de religiosidad y por la filosofía postcartesiana, el individualismo nacido de la importancia creciente de los mercados, el debilitamiento de la sociedad estamental feudal que componía económico-políticamente el medio para este tipo de orden colectivo, etc. Los liberales lo celebran como una emancipación, algo que también ocurre en el socialismo, mientras que los comunitaristas lo lamentan. Esa individualización, advierte Dürkheim, existe, pero no debemos dejarnos engañar por su apariencia: es más una *diferenciación* que una ruptura de los lazos sociales en sí, por tanto, no es tanto una atomización real como la paulatina pérdida de vigencia de los idearios de las sociedades preindustriales.

felicidad colectiva, en tanto que todo sujeto se encuentra enraizado en un entorno social, del cual depende su desarrollo personal en pos del bien y la felicidad.

Se nos asegura que las condiciones consensuales acerca del bien que regían en esas sociedades, moralmente homogéneas, no son posibles en el mundo moderno, donde existe una pluralidad ética, impidiendo cualquier *eticidad* compartida (Domènech 1989). Ahora bien, la autonomía y la autorrealización son ideales irrenunciables para cualquier sujeto moral, puesto que constituyen los dos pilares fundamentales sobre los cuales se asienta una vida ética, donde tanto la justicia como el bien juegan papeles insubstituibles.

El liberalismo académico, como el que singularizan Rawls y Habermas, ha optado por favorecer esta interpretación del *hiato* que procedería de los marcos introducidos por Kant. Este impondría, por su formalismo universalista, una separación tajante entre lo justo y lo bueno: la justicia consiste en aquello que merece asentimiento universal, pero que para lograrlo su primacía paga el precio de no involucrarse en el recinto del bien, que se reserva para la conciencia personal de los agentes, que tienen derecho a buscar sus propios fines, aunque no sean compartidos por una mayoría social. El resultado no es difícil de adivinar: un individuo escindido entre un comportamiento moral público y sus preferencias privadas, cuya orientación es eminentemente autocentrada.

En este marco comprensivo, la autonomía representa la ausencia de constricciones que no sean las provenientes de la razón en el momento de escoger y tomar decisiones éticas (y el poder de la voluntad para imponerse sobre cualquier otra instancia presente en el sujeto);²⁷⁷ mientras que la autorrealización es el estado final de un carácter moral logrado. Una representa la posición de salida, el estado que debe ser garantizado para que la solución a cualquier problema moral sea éticamente correcta, sin establecer, extrínsecamente, ningún fin prefigurado. La otra posee una carga metafísica²⁷⁸ y psicológico-moral²⁷⁹ que hace difícil la armonización con la primera, además, contempla la consecuencia de los hábitos y las decisiones éticas que ha ido adquiriendo y tomando el sujeto, por lo que mira a un *télos* que se alcanzaría al final, culminando en la identidad moral.

Nos referimos en estos términos a una *comprensión liberal* de Kant y de Aristóteles y, en general, de la historia del pensamiento ético y político elaborada académicamente, un *paradigma liberal* que realiza una interpretación histórica según unos fundamentos que se retroproyectan anacrónicamente hacia las doctrinas morales del pasado. Las tesis de mayor relevancia *liberalismo académico* son las incumben a la dicotomía entre autonomía y autorrealización, ética pública y moral privada, justicia y concepciones comprensivas del bien, etc.:

²⁷⁷ Nos mantenemos en el seno de la hermenéutica liberal de Kant a la que nos referíamos.

²⁷⁸ El concepto de *metafísica* que tenemos en mente se refiere a aquello que ya no nos parece sostenible en el aristotelismo, como su concepción teleológica de la realidad.

²⁷⁹ Esta carga psicológico-moral que produciría el contraste entre la concepción de la moralidad aristotélica y la kantiana obedece más bien a la lectura empirista que realiza la tradición académica liberal a la cual nos referimos, que se decanta hacia el subjetivismo y, por consiguiente, hacia el psicologismo, en términos motivacionales que son adscribibles al yo, y que, por consiguiente, se aleja de la visión más estructural-institucional de la virtud por la que se habría decantado Aristóteles.

La autonomía y la autorrealización se conciben de manera ainstitucional, no siempre se acepta un individualismo extremo y egoísta (atomismo), pero sí la desvinculación de ambas de un marco de relaciones socio-normativas que nos acercan o alejan de la dominación o el ejercicio del poder (favorable o no a la libertad del agente).

La separación entre autonomía y autorrealización es una consecuencia de un rígido desacoplamiento entre el dominio de lo público-político y la esfera de la privacidad, prepolítica e, incluso, apolítica. Este último espacio representa la idiosincrasia de lo individual, allí donde los poderes públicos no se inmiscuyen ni deben hacerlo, a menos que se abogue por alguna clase de *intervencionismo* antiliberal. Una consecuencia fundamental de dicha delimitación es la fatal escisión entre la autonomía pública y la privada, esto es, entre el ejercicio político de la libertad y sus precondiciones de carácter privado o doméstico (como indica el feminismo teórico contemporáneo, así como el grueso de la tradición política republicana).

La construcción de la *neutralidad liberal* del espacio político, en el que no cabe la defensa de ninguna concepción *comprehensiva* del bien, puesto que ello implicaría establecer dogmáticamente una noción de *bien colectivo* que limitaría la autonomía individual de los agentes y prejuzgaría sus distintas orientaciones morales. En orden a compatibilizarse con la neutralidad moral de lo público, el espacio de interacción social debe regirse por unas reglas mínimas universales que *trascienden* las visiones particulares del bien, cuya naturaleza obedecería, según el segundo Rawls,²⁸⁰ a un *consenso entrelazado* o *solapado* (el *overlapping consensus*)²⁸¹ entre concepciones morales de lo bueno suficientemente *razonables* para que hubiese una intersección entre ellas (ese espacio común alumbraría una ética política mínima de la justicia, cuyo objetivo es ordenar las interacciones entre agentes cuyos fines privados son potencialmente distintos). La noción de justicia nace desconectada de cualquier motivación individual, puesto que se desentiende de las prefiguraciones subjetivas de lo bueno o de la felicidad personal. Por lo general, los liberales adoptan la estrategia contractual para construir los principios de la justicia y el resultado son un conjunto de reglas procedimentales que permiten, siempre que se sigan convenientemente, *realizar la justicia* sin necesidad de una concepción substantiva de la misma. El concepto de justicia tiene así un aire artificial, en contraposición a las moralidades particulares, que son los materiales reales para el desarrollo de una vida personal plena. De hecho, nadie es *partidario* expreso de los valores morales que emanan de la noción de justicia, porque los individuos no se han socializado en ese marco ético.

Las sociedades liberales contemporáneas se representan como dotadas de un amplísimo *pluralismo moral*, esto es, con una gran variedad de concepciones no convergentes de la vida buena. Esta tesis se presenta como un *hecho* que cualquier teoría normativa debe asumir sin mayor exploración sociológica o histórica. Como mucho, se atribuye al proceso de

²⁸⁰ Hay un último Rawls que ha emergido con la publicación de algunas de sus lecciones en Harvard, específicamente con *Justicia como equidad. Una reformulación* (Barcelona, Paidós, 2002), el cual se aproxima, por abandono de cierta teorización ideal, a una forma de institucionalismo de la justicia que lo hace próximo al republicanismo o *protorrepublicano*, como sostiene De Francisco (2007). En este caso, el autor liberal reflexiona sobre los posibles escenarios no ideales que implementasen su noción de justicia distributiva.

²⁸¹ Rawls, John: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

individualización y secularización crecientes que han acompañado al advenimiento de los tiempos modernos y sus consecuencias morales.

Se nos hurta parte de la comprensión de los mecanismos sociales que están en el fondo de la constitución de las diferentes formas de vida que pugnan en la misma sociedad. Este apunte de pluralidad es insatisfactorio, ya que no sólo desconocemos qué fuerzas sociales han configurado la geografía axiológica de la sociedad, sino que tampoco aquilata su alcance y su nivel de *razonabilidad*, lo cual es imperativo para la propia teoría liberal y las esperanzas de construir el acuerdo entrecruzado. Sociológicamente, los valores individuales se conforman según la hegemonía ideológica de una sociedad, y su capacidad de impregnación depende del control de los medios de socialización de los individuos en un contexto particular (medios de comunicación, educación, etc.), es decir, las instituciones que garantizan la dominación mediante los discursos sociales. Existe un grado de coherencia entre los intereses que rigen la esfera de la producción y la de la reproducción sociales y los valores que garantizan la estabilidad de la sociedad para funcionar según esos intereses dominantes (lo cual es indicativo de que no todas las instancias sociales cuentan lo mismo para la configuración de los valores últimos de los agentes, sino que de la misma manera que hay instituciones más centrales que otras para los derroteros que toma la sociedad, también las hay en el momento de marcar la orientación vital y axiológica de los individuos).

Por otra parte, y esto es más fundamental, el rasgo pluralista que aduce el liberalismo académico aparece como totalmente desvinculado del orden institucional en el cual despliegan sus vidas los agentes socializados, así como sus planes de autorrealización. Por consiguiente, al no brindar una exploración que relacione el aspecto cognitivo-moral de los individuos y su entorno socio-institucional, se hace imposible que los fines últimos de estos se vean modificados por ningún tipo de razón, bien conceptual o normativa, bien fáctica: las concepciones privadas del bien –que anidan en los individuos como si hubieran florecido en sus mentes- no son juzgables, ni debatibles, ni deliberables a la luz de ninguna clase de información adecuada, ni, obviamente, en contraste con alguna consideración del bien colectivo. Sólo se puede limitar legítimamente la actividad que persiga unos fines que se opongan frontalmente a los derechos de los demás, por la primacía de la justicia sobre el bien individual. Acerca de los deseos (ya sean meditados o no) y su constitución, debe existir una voluntaria suspensión de juicio, acompañada por la virtud de la tolerancia. No hay vindicación de un bien público de carácter substantivo que pudiese restringir las acciones privadas de los agentes, puesto que ello significa lisa y llanamente un espacio público no neutral, en el cual se pretende hacer valer dogmática e ilegítimamente una concepción privada del bien que se presenta como beneficiosa para todos (lo cual implicaría, como mínimo, paternalismo). Se trataría de un ataque a la autonomía privada de los agentes, a los cuales se pretendería *hacer mejores* según alguna clase de baremo no aceptado por ellos.

Como el espacio público se presenta inarticulado material e institucionalmente (no existen fuentes de poder o dominación sociales anteriores o ajenas a la formación de la autoridad pública, ya que se concibe a los miembros de la comunidad política como *equipotentes*), no se puede distinguir entre aquello que cabría esperar que fuera *bueno* para todos, constitutivo del bien público, y los fines que pertenecen en exclusiva a las orientaciones morales de los

individuos. Por consiguiente, el ámbito político es un mero lugar de concurrencia (como un *mercado*) en que la interacción se fija según unas reglas mínimas, de naturaleza procedimental, que representan lo consensual, lo *justo* por antonomasia. En tanto que los cimientos y las precondiciones materiales e institucionales de la justicia no se tienen en cuenta en su dilucidación normativa, no es posible referirse a las injusticias a que aboca su lógica operativa, esto es, las consecuencias que tiene la aplicación de sus reglas a una distribución inicial de medios de existencia *fácticamente* dados. Muchos de las inequidades que hay en la vida cotidiana se tornan invisibles para el enfoque académico normativo liberal.

El resultado de la aplicación de estos supuestos liberales a las concepciones morales a lo largo de la historia radicaliza la ruptura entre las cosmovisiones éticas y políticas de la antigüedad y la modernidad, hasta convertirlas en dos arquetipos universales de teorías éticas. Junto a la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos* que Benjamin Constant propuso para explicar las diferencias entre la política de esos mundos históricos, habría una *ética de los antiguos* y una *ética de los modernos*, que obedecerían a dos formas de sociabilidad distintas: la sociedad comunal de los griegos y la sociedad individualizada de la modernidad. La clave de esta disyunción radica en la tesis sociohistórica de que hay una pérdida de unidad (de consenso moral) entre las ciudades-estado antiguas y las sociedades estatales actuales, que se traduce en una disminución de la densidad moral en la convivencia común en estas últimas.²⁸²

La hermenéutica liberal de la historia de la filosofía moral y política señala que, de la autonomía, asimilada a la libertad negativa, se puede hablar, mientras que de la autorrealización (*lo bueno*, la *felicidad*, etc.) se debe callar públicamente, ya que es competencia personal del individuo. En la privacidad reside lo que convierte a la vida en satisfactoria, mientras que el espacio público y sus deberes son un mal necesario para gozar del espacio íntimo de desarrollo personal (la actividad pública no sería en sí misma satisfactoria o *autotélica*).

La esfera político-social debe garantizar el disfrute de la autonomía necesaria para realizar los planes de vida en el ámbito de la privacidad, donde el individuo actúa de modo *auténtico*, según sus preferencias personales. Como habitantes de dos mundos, el sujeto padece una escisión interna, no termina de articular sus preferencias privadas con sus obligaciones públicas que incluso pueden apuntar en direcciones divergentes.²⁸³ Por consiguiente, la teorización

²⁸² El mejor tratamiento de este asunto se encuentra en Domènech (1989), que aboga por recomponer cierta unidad perdida entre ambas formas de bienes, en tanto que es imposible una noción general de justicia que no tome tierra en las preferencias individuales convenientemente meditadas. En este sentido, el diagnóstico sobre la ética moderna de Domènech afirma que las doctrinas morales que mejor se ahormarían al vacío moral de la modernidad serían no el kantismo, todavía dependiente de que haya un interés racional por conducirse moralmente frente a las presiones de los impulsos autointeresados y las inclinaciones personales, sino el utilitarismo y algunas formas de contractualismo moral, ejemplificadas por la estrategia *rational choice* de Gauthier. Sobre el absoluto desinterés por la común, emergería una cuasi moralidad fundada en el más puro autointerés egoísta.

²⁸³ El liberalismo sueña con un orden institucional construido sobre la ausencia de virtud de los agentes que, por otro lado, están cortados según patrones de personalidad monomotivacionales congruos con el autointerés. Es decir, los agentes tienen pocos incentivos para ocuparse de los asuntos públicos, y muchos para no hacerlo y que otros carguen con ese esfuerzo. El extremo se encontraría en unos egoístas racionales que fueran capaces de sostener un sistema de deberes y derechos, de reciprocidad y cooperación. Esta ausencia de *virtud*, cuya interpretación desde postulados psicólogos equivale a disposiciones favorables al bien común, intrínsecas a los agentes y próximas al altruismo, el liberalismo perfeccionista (Raz, Dworkin, Larmore, Macedo, Berskovits, etc), confundido en ocasiones con el republicanism, quiere contrarrestarla desde con una apelación a la virtud, sin la cual no funcionarían los mecanismos sociales más básicos, especialmente los deberes en relación a la comunidad.

normativa termina a las puertas del espacio privado, en el cual cada uno goza de derecho pleno para escoger qué es lo que le satisface íntimamente.

El enfoque postkantiano liberal, desde el diagnóstico sociológico del amplio pluralismo moral de las sociedades *complejas* de nuestro tiempo, sostiene una noción *minimista* de la justicia, pero no ha lugar a la deliberación universalista acerca de la autorrealización. Ello se debe fundamentalmente a una concepción ainstitucional y ahistórica de las concepciones de la autonomía y de la autorrealización. También se explica por la ausencia de una reflexión acerca de la ontología conveniente para representar lo social, de no querer enfrentarse al problema de la condición humana en el contexto de la teoría normativa. Se practica el agnosticismo metodológico en la ontología social o la antropología filosófica, por miedo a contaminar con elementos *metafísicos* el purismo *meramente político* (Rawls) del pensamiento social.

Al mantener esta *suspensión del juicio*, se rellena con contribuciones del ambiente ideológico de la época los huecos que la teoría deja, para mantener la pretensión de neutralidad *cosmovisiva* de las prescripciones filosófico-políticas.

En el enfoque teórico liberal académico, existe una disociación entre autonomía y autorrealización, cuya imbricación interna sólo se recuperaría hipotéticamente si devolviésemos el sentido estructural, social e institucional a ambos conceptos, rescatando su aspecto *relacional*, esto es, si desvelásemos que son dilucidables sólo en el horizonte de la relación con los demás miembros de nuestra comunidad de pertenencia y con el orden institucional que nos acoge. Esto no significa, una sociedad mucho más densa moralmente de lo que son las sociedades actuales, repletas de divergencias de carácter ético y político. Efectivamente, el contenido de la autorrealización compete a los individuos y a sus valores morales, y los comunitaristas no tienen razón en su *determinismo socio-cultural*. La autonomía tiene ese efecto pluralizador, pero ello no significa su independencia radical en relación a la segunda, lo que, en definitiva, nos conduce a considerar algún tipo de bien público que debe formar parte de las disposiciones personales de los individuos para protegerlo o producirlo.

Recuperando la dimensión *socioestructural e institucional* es posible recomponer, en las condiciones pluralistas de la modernidad, la unidad entre bien público y bien privado. El ejercicio de arraigamiento socio-institucional nos permitiría entender que la autonomía y la autorrealización se dan dentro de un marco de funcionamiento institucional adecuado, que ambas dimensiones de la individualidad no son ajenas la una a la otra, y que los agentes tienen que pagar peajes en términos de deberes sociales para gozarlas en plenitud.

La autonomía es una condición estructural de libertad positiva, pero a esta agencia libre le hace falta un *télos* que la dote de contenido, en cuanto el ser humano trasciende la dimensión puramente instintiva de mantenerse con vida gracias a su mente social y simbólica y el comportamiento engendrado por ella. La autorrealización proporciona ese sentido *existencial* a la autonomía. Sin embargo, se precisa ir más allá de la concepción liberal arquetípica, que

Sin embargo, ¿cómo conseguirlo si no se modifica la visión que se tiene de las motivaciones subjetivas? En ocasiones se apela a la educación. Pero sin la naturaleza motivacional humana adecuada no se ve cómo la educación obraría tamaño milagro (por otra parte, ¿dónde quedaría la libertad como no interferencia?).

entiende que es ilegítimo que la sociedad, y el Estado, prescriba nada a los ciudadanos sobre sus concepciones del bien (en nombre de la *neutralidad liberal*).

La autonomía tiene precondiciones sociales y materiales que suponen un conjunto de derechos y deberes que rompen la dicotomía liberal *positivo/negativo*, por lo que los agentes no sólo se verían enfrentados al Estado como limitador de su acción (como sugieren los liberales), sino a un sinnúmero de estructuras generadas socialmente que les cortan el paso o, al contrario, que aumentan la libertad que disfrutaban.

La lucha por la autonomía en las sociedades reales tiene importantes consecuencias para las formas de autorrealización subjetivas, ya que es imposible separar entre lo justo o bueno colectivamente y nuestra propia concepción del bien. En concreto, proscribiremos modos de vida antisociales o asociales despreocupados por la suerte común de unos agentes completamente centrados en sí mismos. Quien solo se vuelca en sus intereses personales, aun a costa de los intereses de colectivos, no paga su porción alícuota en el esfuerzo común de mantener las estructuras de la autonomía (por la inexistente desconexión entre la autonomía pública y la autonomía privada), requisito indispensable para la autorrealización. Y se granjea entre sus iguales la consideración de insolidario y corto de miras, en cuanto atenta contra sus intereses *objetivos* mediante su concentración en intereses de cortos vuelos, subjetivos. La autonomía y la autorrealización presuponen *codependencia social*, estructural. La habitual concepción liberal las comprende como si *mi* autonomía y *mi* autorrealización nada tuvieran que ver con las condiciones en que desarrollamos nuestra existencia social común.²⁸⁴ Esta visión *asocial* de la individualidad y sus atributos es la típica del individualismo *atomista*.

Este vínculo de codependencia invisible para el liberalismo académico forma parte del acervo compartido de la filosofía moral y política. En consecuencia, Aristóteles y Kant, a pesar de que median entre ambos dos milenios y una multitud de diferencias filosóficas comparten una concepción similar del *espacio político-social* en el cual se despliega la existencia humana. Aun si admitiéramos la *vulgata* liberal de un Aristóteles concentrado en el bien y la felicidad, y de un Kant teórico de la autonomía moral y precursor de las teorías contemporáneas del discurso y de la justicia distributiva, cometeríamos graves deformaciones hermenéuticas al creer que ambos abstraerían la dimensión social.²⁸⁵

²⁸⁴ Es posible que la condición de la codependencia de unos con otros fuera mucho más transparente para los miembros de las sociedades premodernas, puesto que se concebían como ocupando posiciones en un orden social más simple, pero extremadamente jerárquico, que los miembros de las sociedades complejas de la modernidad, en la cual se plurifican y diferencian las posiciones sociales y los vínculos intrasociales que unen a las personas entre sí. En este sentido, la opacidad en relación a la codependencia social, que no ha disminuido en absoluto, incluso se ha hecho más amplia y más estrecha en algunos aspectos, es lo que establece las bases del individualismo contemporáneo, en cuanto los sujetos no conciben correctamente en qué dependen de los demás. Este autocentramiento debido a las dificultades de objetivar los vínculos intersubjetivos proporciona verosimilitud a la ilusión atomista.

²⁸⁵ Un ejemplo de ello son las palabras de Rawls citadas por Bertomeu (“Kant: una concepción republicana de la justicia pública”, Las Torres de Lucca, vol. 7, núm. 13, Julio-Diciembre de 2018, 109): *Aunque considero a la concepción de la justicia como equidad como una concepción kantiana, difiere de la doctrina de Kant en importantes aspectos. Hago notar aquí que la concepción de la justicia como equidad asigna cierta primacía a lo social [...]. En contraste con ello, el tratamiento kantiano del Imperativo categórico se aplica a las máximas personales de los individuos sinceros y conscientes en la vida diaria. Claro que en el proceso de poner a prueba esas máximas tenemos que comparar mundos sociales, esto es, comparar el mundo social que resulta cuando*

La filosofía republicana (histórico-conceptualmente orientada) recuerda que existe un hilo de continuidad, lo cual supone que la dimensión social e individual de la existencia humana se encuentran estrechamente entrelazadas por una ontología social genérica que se vislumbra en la noción de autorrealización y de autonomía. No olvidan en ambas ni su anclaje comunitario ni sus condiciones de posibilidad. En Aristóteles, la autonomía de juicio y el autodomínio, la conducta prudente, son inextricables de la pertenencia a una comunidad de juicio. Recuértese que ello se encuentra sólo en manos de los hombres verdaderamente libres, esto es, aquellos que no trabajan para otros de los cuales dependerían para asegurar su subsistencia, convirtiéndose en *esclavos a tiempo parcial*:

[R]esulta evidente que en la ciudad óptimamente gobernada y que posee hombres justos absolutamente –no relativamente al tipo de régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual ni de mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud), ni tampoco han de ser campesinos los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud, como para las actividades políticas, es indispensable el ocio) (Aristóteles, *La Política*, 1328 B, citado en Domènech 2004, 50).

Sólo la clase propietaria presenta las condiciones indispensables para la virtud pública, para que se desarrollen las virtudes morales que ornan al individuo éticamente intachable (el sabio). Obviamente, en este punto, se encuentra el nexo entre autonomía, en sentido socio-institucional y en sentido personal, y la autorrealización o *eudaimonía*, que consiste, para el ser humano libre, la vida especulativa (no es posible la virtud ni la vida buena para los trabajadores por cuenta ajena y que no gocen de ocio para departir con los demás en el espacio del ágora). En la filosofía kantiana, aunque la virtud y la felicidad ocupen un lugar subsidiario en relación con el deber moral, la autonomía tampoco es solipsista, sino que tiene una condición político-institucional reconocible en los textos político-jurídicos del filósofo de Königsberg. Si bien, en ellos existe una separación entre la moralidad y la política; en la primera, la autonomía es interna y consiste en una domesticación del libre arbitrio por parte de la razón para que el sujeto moral sea moralmente libre. La autonomía político-jurídica, en cambio, es externa y viene protegida por el derecho positivo que sigue aquí al derecho natural, según el cual cada individuo es acreedor del mismo grado de libertad en reciprocidad con los demás. Aunque, ¿es posible pensar en una autonomía moral sin las condiciones externas adecuadas? ¿Es posible la autonomía moral sin la autonomía jurídica interpretada republicano-kantianamente?

Aun con sus diferencias, tanto el griego como el prusiano comparten una concepción socioestructurada e institucional de la libertad, la individualidad y todos sus *productos*.

Las nociones de autonomía y autorrealización se abren a una interpretación *no liberal* que se fundamenta en dos aspectos esenciales: no son concebibles en términos ainstitucionales, y ambas poseen una naturaleza dinámica y procesual dentro de espacios sociales de codependencia recíproca entre personas y de interacción entre estas y los marcos

todos siguen la máxima propuesta, como por ley natural, con el mundo social en el que se sigue la máxima contradictoria de aquélla. Pero esta comparación entre mundos sociales se emprende individualmente por cada persona y para juzgar una determinada máxima personal. Bertomeu señala que la hermenéutica rawlsiana de Kant interpreta que su noción de la justicia es una extensión de la ética del imperativo categórico a un *escenario social*; sin embargo, la noción de justicia kantiana no consiste en eso (es plenamente social) y no trata de comparaciones solipsistas de escenarios sociales en que veríamos qué consecuencias tiene el seguir un mandato imperativo particular. Esta lectura es paradigmática del liberalismo académico y acarrea malas lecturas del autor germánico.

institucionales (que son colectivamente modificables para que los agentes inscritos sean cada vez más autónomos y se autorrealicen bajo mejores condiciones materiales).

3.2.2. Visiones filosóficas de la autonomía

El ideal ilustrado de la autonomía se debe, como es sabido, a Kant: remite a una subjetividad que se emancipa de la tutela de la autoridad tradicional y se atreve a actuar y pensar según sus propios principios, sin otro límite que su coexistencia con otros sujetos que poseen la misma disposición e idénticos derechos. La autonomía, como hemos sostenido, tiende a concebirse como perteneciente a la esfera de lo público, mientras que el bien se reserva para la esfera privada. Según esta dicotomía, la autonomía es una, los bienes privados, plurales, múltiples, y cada uno tiene el derecho a perseguirlos siempre que respete los límites determinados por la presencia de otros. La autonomía se entiende así, más que como un estado del que se puede disfrutar *in actu*, como una facultad que se puede ejercer. Nadie es autónomo desde el comienzo, se convierte en ello por la acción de su voluntad y por el reordenamiento de los vínculos de dominación que le mantienen sometido a instancias más poderosas.

Los ilustrados, especialmente Kant, pensaron la autonomía en términos públicos, políticos e ideológicos: nos volvemos sujetos autónomos cuando nos liberamos de las cadenas de la ignorancia y la servidumbre (*sapere aude*), así nadie puede ser autónomo en aislamiento, ajeno a lo que sucede fuera de él, por la mera acción de su voluntad. La visión monológica de la autonomía es propia del liberalismo, en concurso con las concepciones mentalistas corrientes en la filosofía moderna racionalista y empirista. Aunque Kant se inscriba en la filosofía de la consciencia y la subjetividad, no propuso una noción *privada* de la autonomía, ainstitucional: para ser plenamente autónomo se precisa de la creación de un tejido de relaciones intersubjetivas que respeten los márgenes de decisión de los sujetos (y que hagan posible la existencia política de dichos márgenes y su ampliación paulatina) (Vilar 1999, 191-192).

Estudiaremos, con la ayuda de Vilar (1999) y Valdecantos (1995), diversas concepciones históricas de la autonomía, dividiéndolas según su naturaleza ontológica:²⁸⁶ 1) El *paradigma epistémico*; 2) El *paradigma práctico-moral*; y 3) El *paradigma asocial* o *atomista-expresivo*.

1) El *paradigma epistémico* de la autonomía tiene una raigambre aristotélica, en el pensamiento actual se debe a Harry Frankfurt y Gerald Dworkin. Se concibe como la capacidad de *segundo orden* de los individuos para juzgar críticamente y someter los estados intencionales de *primer orden* (deseos, preferencias, creencias, etc.) a un control voluntario según expectativas del orden preferencias superior. Esta facultad enjuiciadora se acompaña de la voluntad de modificarlos, cambiarlos o reorganizarlos a la luz de la información que el sujeto posea sobre las circunstancias del mundo, sus deseos meditados o sus valores de orden superior.

Se trata de una autonomía asentada en la metacognición y la reflexividad de los sujetos, que no se hallan atrapados por sus estados intencionales más básicos. Se vincula prevalentemente con el ámbito cognitivo y racional-formal del sujeto, insistiendo en el aspecto de *autocontrol*,

²⁸⁶ El uso del término *paradigma* en el poco preciso sentido kuhniano estaría justificado, tanto en Vilar como en Valdecantos, porque cada una de estas concepciones entraña una cosmovisión ontológica, metafísica, antropológica y axiológica particular e inconmensurable con las del resto.

automodelación y gobierno de sí presupuesto siempre en el comportamiento autónomo de los agentes. Su antagonista es el individuo sometido a las pasiones, las emociones o los deseos espontáneos y que no es capaz de dirimir entre sus preferencias contradictorias, para ser *uno y el mismo* como diría Aristóteles.²⁸⁷

En su visión clásica, la autonomía aristotélica como *gobierno de sí mismo* posee dos vertientes: el *enkratés* tiene la facultad de gobernar su propia voluntad, el *sophrós* (quien está dotado de la virtud ética de la *sophrosiné*) es el moderado, poseedor de la virtud de la templanza, difícil logro para cualquiera que sólo está en manos de los sabios.²⁸⁸ Ambas encarnan los rasgos de un sujeto aristotélicamente autónomo.

Los prerequisites de esta concepción de la autonomía, apunta Valdecantos, son los siguientes (Valdecantos 1995, 102): una teoría de la virtud para explicar el comportamiento autónomo del individuo como consecuencia de la preexistencia de motivaciones sociales o procomunitarias, que serían la fuente última de la virtud. Un marco ético y metafísico *denso* para justificar que la autonomía, como dominio de sí, es el *télos* de una vida humana lograda, y un fin ínsito en la naturaleza humana racional.

No obstante, la virtud aristotélica tiene un anclaje social e institucional claro, porque no son las características psicológicas del sujeto las que lo convierte en autónomo y capaz de participar en el gobierno de la ciudad con otros, sino la actividad a que se dedica, su independencia material, que le permite desarrollar las capacidades epistémicas, motivacionales y emocionales para alzarse con el control sobre sí y comprender la dependencia entre su propio bien y el de la sociedad que lo ha convertido en ciudadano (Domènech 2004). Los hábitos o las virtudes derivan así de la posición social y del tipo de actividad que un individuo libre (*sui iuris*) desarrolla frente a otro dependiente (*alieni iuris*).

2) El *paradigma práctico-moral o normativo* de la autonomía, de inspiración kantiana, parte de una voluntad que se hace autónoma por la superación del punto de vista egocéntrico, por lo que es capaz de tomar la perspectiva de lo general, universal, desinteresado, imparcial, etc., coincidente con el *moral point of view*. El núcleo moral paradigmático es el de un sujeto, con una voluntad libre, que sólo se deja vincular en la acción por el interés general, si bien podría no hacerlo y dejarse llevar por sus inclinaciones particulares. Por tanto, la autonomía consiste en el compromiso subjetivo con la perspectiva moral universal, lo que todos podrían querer racionalmente; cualquier otra posibilidad se considera heterónoma. Aunque esta formulación se corresponde con la ética kantiana, otras versiones neokantianas defienden una concepción de la autonomía moral menos escorada hacia la de un el sujeto solitario y solipsista que se

²⁸⁷ El paradigma Dworkin-Frankfurt de la autonomía (Dworkin, *The theory and practice of autonomy* y Frankfurt, *La importancia de los que nos preocupa*) se encuentra próximo, hablaríamos incluso de una reconstrucción analítica contemporánea, del ideal de *autodominio* que Aristóteles, siguiendo una tradición helénica previa, codificó en su *Ética Nicomáquea*. La principal diferencia entre ambas formulaciones radica en que la concepción “neoristotélica” de Dworkin-Frankfurt está elaborada con los medios de la psicología cognitivo-conductual, y no se refiere al medio social, comunitario, que permitía el ejercicio clásico del *dominio de sí* de la ética clásica.

²⁸⁸ Evidentemente, la *enkrateia* y la *phrónesis* no van desligadas, entre otras cosas, porque la *sabiduría práctica* es una condición indispensable para el buen desarrollo de una racionalidad de *segundo orden*, que es la clave del adecuado *gobierno de sí*.

autolegisla, sin comprometerse con un purismo de la razón tan exigente (la ética del discurso) (Vilar 1999, 194).²⁸⁹

La autonomía de Kant como *autolegislación racional* es la pretensión de la voluntad del sujeto de actuar conforme la ley moral y no según sus inclinaciones personales o sus intereses individuales. Una ley moral, en cuanto universal o general, es estructuralmente similar a una ley natural, en el sentido de que es independiente de la voluntad del agente (Valdecantos 1995, 105). Ahora bien, su concepción normativa de la autonomía arrastra una serie de problemas. Por ejemplo, el sujeto moral no es explicable en términos naturalistas ni reductible a ninguna clase de entidad material gobernada por leyes físicas. Eso desemboca en un dualismo que abre las puertas al escepticismo acerca de la capacidad de autoconocimiento de los verdaderos móviles de la acción.²⁹⁰ Aparte, sólo cabe utilizar un lenguaje estrictamente deontológico, abandonando cualquier referencia al bien humano o a la felicidad subjetiva (lo que complica su coordinación con la *autorrealización*) (Valdecantos 1995, 102).

En una visión intersubjetivista, la autonomía es un presupuesto de principio que nos atribuimos unos a otros, que solo puede ser suspendido ante la evidencia de la falta de libertad del individuo que actúa –por coacción externa o porque manifiesta poco control de sí-, según unos patrones compartidos de racionalidad que no pertenecen a nadie en particular. De hecho, siguiendo la concepción intersubjetiva del yo de Mead (Mead, 1991), sólo si los demás nos atribuyen autonomía podemos autoadscribírnosla nosotros mismos. Ante la reacción de los demás, el *Me* se cerciora, en la autorrelación práctica consigo mismo, de si es un sujeto que quepa considerar autónomo o no.

3) El *paradigma asocial* o *atomista* de la autonomía se pueden subdividir en dos: el nietzscheano *paradigma estético* y el *liberal*. Tanto en uno como en el otro, el influjo de la sociedad se entiende como el más severo obstáculo a la autonomía individual. Comparten un fondo *sociofóbico* que desconfía de la alteridad, las instituciones sociales o los vínculos intersubjetivos, puesto que el modelo de la libertad coincide, en mayor o menor grado, con la *no interferencia*.

3.1) La noción nietzscheana de autonomía es una de las señeras de la filosofía contemporánea, integrada en el *paradigma ético-estético*. Esta dependerá de las posibilidades de autorrealización fuera de cualquier canon o normatividad social de lo que se considera una

²⁸⁹ La ética del discurso aboga por una legislación colectiva y no fía la corrección normativa a la decisión que un sujeto pudiera tomar en su fuero interno, aun pretendiendo adoptar el punto de vista de la generalidad. Sólo el contacto con las razones de otros, en un espacio libre de coacción, en el cual los interlocutores gocen de autonomía discursiva, garantiza que la decisión final se aproxime lo más posible al punto de vista imparcial o justo, puesto que se filtran las opiniones que son más idiosincráticas.

²⁹⁰ El dualismo se manifiesta en la existencia de la doble dimensión del yo que actúa: el yo *fenoménico* está regido por principios naturales, frente al yo *nouménico*, que es el que puede actuar sólo vinculado por razones, en tanto que sujeto trascendental siempre presupuesto en la conducta del sujeto empírico. Pero, en el momento en que este último rebusca en sí para encontrar los auténticos motivos de su comportamiento, lo único que encuentra es el yo fenoménico y, por tanto, no sabe con certeza si los motivos que lo asistían al realizar la acción, aunque se determinase a partir de una reflexión universalizante, son idénticos a las razones morales (el deber por el deber mismo) o solo son *conforme al deber* (aunque la acción siga la norma moral, ello no significa que la intención de realizarla sea igualmente moral, los motivos últimos nos son ignotos). Por tanto, para salvar una instancia práctica que actúe de modo no determinista, el sujeto es irremediamente opaco para sí mismo.

vida lograda. Aunque sobrepuja la división liberal entre autonomía y forma de vida, lo hace a cuenta de su *anormatividad*, el rechazo a la universalidad. En el proceso de llegar a ser uno mismo, poseer una identidad valiosa, se rechaza cualquier tipo de regla social, ya sea a priori, consensuada o contractual. Este concepto de autonomía debe mucho al *nietzscheanismo* francés contemporáneo, según el cual se trataría de hacer de la propia vida una obra de arte: apunta a una *autoestilización* ubicada más allá del bien o del mal y de cualquier prescripción extrínseca al propio sujeto, que es el autor de los valores según los cuales debe medirse su vida. El proceso de labrado de la personalidad y de la biografía, y las mismas instancias de control evaluativo, conforman una unidad de sentido desentrañable sólo desde dentro, sin posibilidad de enjuiciamiento universal que verifique si se ha alcanzado o no la vida satisfactoria. Tal ideal de sujeto autónomo es el que mejor encaja con el *individualismo expresivo* antisocial y anormativo, que forma parte de las matrices sociales a las cuales se ahorman los sujetos en las sociedades postmodernas actuales tratadas en el primer capítulo (Vilar 1999, 192).²⁹¹

Por la naturaleza egocéntrica de tal concepción, se rechaza cualquier dimensión *pública* o *ejemplar* de la personalidad y del comportamiento autónomo, lo cual choca profundamente con el objetivismo y el intersubjetivismo morales. Cualquier límite social, por leve que sea, se entiende como un pisoteo de los derechos subjetivos y de la sacrosanta libertad individual – entendida como un libre arbitrio sometido al albur del capricho-, por lo que la autonomía no puede más que pensarse como una *ausencia de límites* ante la expresividad subjetiva y el rechazo de cualquier deber externo, la forma de una *ética postmoderna* al estilo de la *ética débil e indolora*, supeditada a la aceptación voluntaria del yo, que propugna Gilles Lipovetsky (*El crepúsculo del deber*).²⁹²

3.2) La autonomía como *ausencia de constricción para elegir el propio plan de vida* se debe al marco ético-político liberal, que surge en los albores del siglo XIX. Las doctrinas liberales conciben la autonomía como *libertad negativa*, conforme la definición berliniana de los tipos de libertad política; por ese motivo, el liberalismo tiende a ser muy laxo con las condiciones para reputar al sujeto como autónomo. Este no tiene que hacer casi nada, más que verse libre de coacciones o interferencias a su voluntad de actuar. El liberalismo atribuye a los sujetos

²⁹¹ Un estudio sociológico-cultural hallaría las raíces del presente concepto de autonomía en una evolución del tipo ideal del individualismo privado del liberalismo, por lo que no sería más que un sobrepujamiento de sus rasgos más individualistas y antisociales, una vez se ha desechado el último poso de la *ética del trabajo* del primer capitalismo industrial y se ha substituido por lo que conviene a los tiempos del capitalismo consumista y financiarizado que ha tomado el relevo tras los *treinta gloriosos*. El individuo postmoderno del neoliberalismo es un *idiotés* político que se encuentra siempre centrado en sus asuntos y en sus preferencias personales, y apenas guarda recuerdo de vida pública, política o colectiva, por lo que incorpora los supuestos *sociofóbicos* (y *demofóbicos*) del liberalismo. Desde un punto de vista histórico-político, esta formación particular del yo viene estimulada por la economía política del mundo globalizado actual, cuya producción de beneficio económico se ha sustentado en el consumo desaforado por parte de los habitantes de los países centrales del capitalismo, financiado a través de montañas de crédito, lo cual ha multiplicado la deuda hasta niveles nunca vistos. Pero este enriquecimiento (real para pocos, aparente para la clase media occidental) ha tenido que sustentarse sobre un cambio en los valores tradicionales del capitalismo industrial (una ética más austera y una forma de vida más estandarizada), para adoptar valores hedonistas y antiautoritarios del 68 (su dimensión más apolítica), que se manifiestan como una exhortación a satisfacer a toda costa nuestros deseos y preferencias y a sublimar los deseos mediante un consumo diferenciado (el consumo de la *diversidad*) sin límite.

²⁹² Este es el diagnóstico que nos brinda Sadin (2022) del individualismo contemporáneo, como deriva consumista y, luego, airada por el sufrimiento de impotencia social en que vive sumido el sujeto actual en el ocaso del neoliberalismo, del individualismo más igualitario o formal del primer liberalismo (individualismo isonómico).

humanos una identidad apenas definida por la autoconciencia y el autointerés: lo único que se pedirá es que sus preferencias personales sean coherentes entre sí y cumplan unas condiciones mínimas de racionalidad (consistencia). El autointerés supone el motor único y exclusivo de la acción, por lo que el liberalismo asume una concepción monomotivacional de la conducta humana (Valdecantos 1995, 109-110).

Por adoptar como único y singular rasgo definitorio la *no interferencia*, esta descripción de la autonomía hace del liberalismo, como doctrina política, un terreno yermo para una concepción robusta de autonomía normativamente exigente.

Al decir de la doctrina liberal canónica, la libertad positiva –la capacidad para obrar– es una falsa autodeterminación, que propiciaría una reducción de la libertad negativa por las demandas excesivas de intervención del poder público para que modifique las condiciones materiales de la mayor parte de los ciudadanos en detrimento de su derecho a no ser interferidos.²⁹³

De los autores adscritos al liberalismo, quien posee una perspectiva más proteica de la autonomía es John Stuart Mill, un liberal *atípico*, más igualitarista que otros liberales de su tiempo. Desde su punto de vista, la autonomía no sólo está en peligro por la acción del Estado, como tienden a pensar los liberales ortodoxos, sino también por la existencia de una *opinión pública*, una incipiente cultura de masas adocenada, que tiene capacidad para interferir en las decisiones de los sujetos, en su autonomía o su autorrealización. Atendiendo a la concepción milliana de la autonomía, es posible distinguir un ideal más rico que la mera libertad negativa: en primer lugar, porque no sólo es que el Estado, como Leviatán, no interfiera en la voluntad individual de los sujetos, sino que impida hacer lo mismo a colectividades sociales dominadas por la *opinión común*. En segundo lugar, en Mill se atisba una noción de autonomía como *autorrealización*, *autoperfeccionamiento*, que le convierte en el mentor filosófico del *perfeccionismo* liberal, posición moral que muchos pensadores liberales rechazan por paternalista u opuesta a la libertad subjetiva (Valdecantos 1995, 110-111). Ya sea por su igualitarismo o por su proximidad al socialismo, la libertad en Mill es compatible con la justicia social, por lo que es un liberal que no exhibe los rasgos antidemocráticos tan característicos del liberalismo clásico.

Como dijimos, la autonomía esteticista y apolítica de Nietzsche y la liberal se construyen sobre un individualismo de carácter atomista, aunque el individualismo liberal es más genérico, abstracto e igualitario, mientras el nietzscheanismo no admite clase alguna de *igual consideración de fondo*, porque es elitista y aristocrático; en este sentido, se torna un *individualismo expresivo*. El liberalismo entiende que debe existir, aunque sea en su forma mínima, alguna clase de orden social para permitir la coexistencia de modos de vida autoelegidos sin interferencias ajenas; pero el nietzscheanismo deriva hacia alguna clase de *anarquismo individual* que sólo es compatible con el liberalismo en uno de sus extremos, el

²⁹³ Lo cual puede ser cierto, pero ello no significa que la autonomía individual disminuya si nos acogemos a un concepto más potente de esta, según el cual no cualquier interferencia en nuestro plan de vida personal es arbitraria, sino que puede estar racionalmente motivada. Por otro lado, libertad negativa y positiva no están netamente separadas como querría Berlin: la libertad negativa muy pronto exige la acción positiva y la reestructuración de los lazos político-sociales por parte de la ley para decantarse hacia una concepción más proteica de la libertad (ver cap. VII).

libertarismo ultraindividualista (que deja atrás cualquier impronta igualitaria). El liberalismo concibe la identidad de forma más bien natural, con poco sentido normativo, preconstituida antes del ingreso en la sociedad (*ante saecula*); el esteticismo de corte nietzscheano, la entiende como construida por la voluntad de los sujetos que tienen un alma superior, que mientras hacen de sí su propia obra maestra, simultáneamente crean los valores que han de juzgarla como lograda (*autonomía como autocreación*). Son, por antonomasia, constructivistas no universalistas.

Entre ellas hay afinidad de fondo, en tanto que comparten unos supuestos antisociales, atomistas y *demofóbicos*.

El liberalismo y el individualismo expresivo, como *ethos* social, mantienen una alianza contingente bajo las condiciones culturales del capitalismo neoliberal.²⁹⁴

[S]e vuelve indispensable volver al origen y los desarrollos del individualismo liberal que proponía, de modo teórico –incluso falaz– conciliar la libre expresión de las personas y el interés general, pero no hizo sino desmentir ese juramento y alimentar una desconfianza que crece sin descanso ante un pacto social que pierde, generación tras generación, su sustancia. Es imperativo incluso discernir la combinación de acontecimientos políticos, económicos, sociales y técnicos que, en el transcurso de los últimos veinte años, engendró una proliferación de conductas que provenían de un rechazo cada vez más virulento de las instituciones –también de los referentes compartidos–, así como la multiplicación de formas de suficiencia satisfechas de sí, y a veces competitivas (Sadin 2022, 39).

El paso de un tipo de individualismo liberal a otro de carácter *expresivo*, una versión sociológica del individualismo postmoderno e, incluso, del esteticismo nietzscheano (filtrado por la promesa social de universalización del goce y de la singularidad que brinda la sociedad de consumo), obedece a dos fases distintas de la acumulación capitalista: en la primera, la fase industrial, el subdesarrollo del consumismo –bajo unas condiciones materiales que obstaculizaban el crecimiento económico capitalista– promovía una estandarización de los productos y, por tanto, una concepción de los individuos más acorde con la concepción liberal clásica; en la segunda, en la ola de crecimiento económico de postguerra, los *Treinta Gloriosos*, la sociedad de consumo masivo despegó y se desarrolla a medida que el nivel de vida de las clases populares y medias también remonta. Sin embargo, la excesiva estandarización chocó con las nacientes ansias de diferenciación que tuvieron diversas manifestaciones políticas, sociales, económicas y culturales a lo largo de la década de los sesenta. Ahí nace la voluntad de personalización, de que el objeto a consumir se adapte a la particular diferencia idiosincrática del consumidor y le ayude a expresar su identidad no adocenada. La autonomía deviene así la libertad para expresarse y comportarse más allá de la conveniencia marcada por las convenciones y reglas sociales. Es, por consiguiente, el descrédito postmoderno de la institución.

²⁹⁴ La mentalidad social de nuestro tiempo, constituida alrededor del individualismo expresivo, tiende a estetizar la existencia según patrones de la autorrealización consumista y narcisista, aunque no elitistas, ya que promete a cada uno que, el hecho de comprar tal o cual producto *exclusivo*, le proporcionará una diferencia respecto de otro, le singularizará. No obstante, tales productos individualizados no dejan de ser tan masivos y homogéneos como los de cualquier otra época menos individualista. Bajo estos supuestos culturales, el individualismo neoliberal es un híbrido extraño entre el atomismo liberal y el individualismo elitista nietzscheano.

Tanto la autonomía epistémica como la normativa, la de Aristóteles y Kant, se pueden encajar en una concepción socio-institucional en que las instituciones sociales procuren brindar las mejores condiciones normativas, simbólicas y materiales para la autonomía en esa doble vertiente: doten a los agentes de suficiente independencia social para que puedan usar sus instrumentos reflexivos para decidir qué clase de individuos quieren ser y orientarse según ese horizonte valorativo, y puedan codecidir, con reconocimiento pleno de sus derechos, los asuntos concernientes al autogobierno común.²⁹⁵ La visión asocial típica del expresivismo esteticista o del atomismo liberal no tienen redención posible por su propia naturaleza ideológica.

Nuestra pretensión es armar una concepción alternativa de la autonomía frente a la visión escorada hacia el individualismo y el monologismo que terminamos de ver. Hay que hacer verosímil que las intuiciones básicas presuponen irremediabilmente un conjunto de instancias cuya naturaleza es abiertamente relacional, social, colectiva e institucional, que escapen al angosto espacio del subjetivismo y del atomismo. Tanto la autonomía práctico-moral con la epistémica siempre deben presuponer un medio institucional que las favorezca, de manera que cualquier pretensión de alcanzarlas de forma solitaria es una mistificación. Lo esencial en la autonomía se encuentra en el proceso de *llegar a ser autónomo* con la ayuda de un conjunto variado de mecanismos de esa naturaleza y en ausencia de los cuales es imposible.

3.2.3. *Devenir un agente autónomo (interacción social y comunicación)*

Gerard Vilar nos muestra cuáles son las condiciones para reputar a alguien como autónomo (Vilar 1992), en una aproximación a la autonomía que bebe de Kant, pero que no se olvida de la autorrealización como dimensión integrante de esta. Para ser *individualmente autónomo* deben cumplirse las siguientes condiciones: ser *discursivamente responsable*, poseer una *personalidad autónoma* y ser *moralmente autónomo*. Especificaremos cada una de ellas y su fundamento socio-institucional:

Ser *discursivamente responsable* consiste en tener la capacidad de brindar razones de las decisiones que uno toma y de las acciones que emprende. Alude a la facultad de discurrir y actuar conscientemente, con pleno discernimiento y juicio acerca de las consecuencias. Presupone la capacidad de tomar distancia crítica respecto de uno mismo y valorarse con imparcialidad, según principios normativos también aplicables a otros (Vilar 1992, 109). Esta forma de juicio ponderado hacia sí mismo no es un logro al alcance de un sujeto aislado, sino

²⁹⁵ Aquí no podemos ahondar en ello, pero es muy relevante entender cuál es el vínculo entre el espacio institucional de reconocimiento material de los derechos individuales y las virtudes morales y epistémicas necesarias para desarrollarse en la esfera pública y constituir un *foro de la razón*, como aspiran los republicanos. No se trata de dos dominios separados, como nos muestran las nuevas corrientes epistemológicas que abogan por visiones éticas, políticas y sociales del saber (la epistemología de las virtudes, la filosofía política de la ciencia y del conocimiento, la epistemología social normativa, la crítica a las injusticias epistémicas, etc.). Como seres sociales, las condiciones institucionales, en todas sus dimensiones, afectan a nuestra capacidad para hacer un uso correcto de los instrumentos cognitivos, formarnos creencias verdaderas, actuar moralmente, desarrollar comportamientos virtuosos de participación pública, promover las emociones prosociales, aumentar el control de nuestras pasiones, modelar nuestra personalidad a la luz de los contactos y compromisos que mantenemos con los demás, etc. En definitiva, eso mostraría la *institucionalidad* de las condiciones que nos convierten en miembros autónomos de la sociedad, capaces de formar creencias por nosotros mismos y de actuar racionalmente en muchos dominios de la vida común.

que solo puede resultar de una interacción social en la cual, como sostenía Mead (1991), uno aprende a verse como los otros lo hacen e interioriza los principios normativos encarnados en la figura del *otro generalizado*. El acto social de pedir responsabilidades o razones a un sujeto por sus acciones permite que evolucione, a caballo de formas cada vez más sofisticadas e impersonales de interacción, el juicio de carácter moral que, según Piaget y de Kohlberg, tomará la forma, en su culminación madura, del punto de vista ético de la imparcialidad (Habermas 2000).

Todo ello es impensable con una sociedad y un sujeto concebidos de manera atómica y monológica, ya que cualquier evolución psicocognitiva se entendería como resultado de la programación innata interna, sin que precise de un contacto social prolongado y fecundo con otros agentes en el seno de estructuras institucionales que aseguren *libertad real* para todos.

El segundo rasgo señalado por Vilar consiste en la capacidad que muestran los sujetos para elegirse a sí mismos, esto es, acercarse a la clase de autonomía que Vilar denominó *epistémica* (Vilar 1999), cuyo núcleo normativo es la selección de opiniones, deseos y disposiciones según el modelo jerárquico que se particulariza en un ideal del *yo*, que funge como un foco para la evolución personal, en pos de una identidad más racional. Queremos que exista una aproximación paulatina entre lo que somos y hacemos, y aquello que nos gustaría ser y hacer. Mediante el equilibrio entre lo que deseamos para nosotros y las preferencias inmediatas que atesoramos, estamos respondiendo a la cuestión ético-existencial prioritaria desde Sócrates que todo sujeto consciente debe formularse e intentar responder: “¿Quiénes somos y quiénes queremos llegar a ser?”

Desde las posiciones cognitivas de Frankfurt y Dworkin, el problema se resuelve a la luz de la modificación, la reorganización y la coherentización de las preferencias de *primer orden* del sujeto según el ideal que nos proporcionan las preferencias de *segundo orden*, cuyo contenido versa acerca de aquello que deberíamos preferir o creer (Vilar 1999). En última instancia, los sujetos tienen que estar dispuestos a modificar su sistema de preferencias; si se cambian las del nivel superior, aquellas meditadas, también las del inferior, las inmediatas, se verán transformadas en el mismo sentido, siguiendo los patrones de racionalidad ética o de reflexión sobre nuestros fines. Por consiguiente, el sujeto se orientará hacia las finalidades que gozarán de un estatus justificativo superior, lo cual no se puede realizar de forma monológica, como una deliberación interior del sujeto consigo mismo, sino que depende de una comunidad de juicio amplia, con la cual se mantiene un diálogo racional (*identidad reflexiva*).

Vilar interpreta esta práctica de la autonomía en términos de *autoelección* consciente, teniendo en cuenta que no hay un *yo desvinculado*, enajenado de un entorno social, que termine ejerciendo su elección desde una posición desarraigada de un contexto prearticulado socioculturalmente.

La autonomía personal se muestra en la medida en que las personas que se saben elegir a sí mismas, esto es, saben elegir sus opiniones y deseos o, lo que es lo mismo, enfrentan la cuestión ética de quién se es y quién se quiere ser. Simplificadamente, diremos que la autonomía personal se muestra en la capacidad de modificar preferencias de segundo orden (...). Por esto [para ser autónomo en sentido personal, más allá de ser responsable discursivamente] hace falta que las preferencias de segundo orden no sean fijas, sino que se sometan también a un proceso de aprendizaje, de formación, como las de primer orden; hace falta un continuo ejercicio de

automodelación y autoelección. Esto significa que cada quien se tiene que escribir y reescribir continuamente la propia vida y su propio plan de vida [La traducción es nuestra] (Vilar 1992, 109-111).

Ser *moralmente autónomo*, según Vilar, consiste en vincular la voluntad autónoma a lo que todos podrían querer, una estipulación de raíz kantiana. Por eso coincide con la capacidad de *autodeterminarse y autoelegirse* y, por consiguiente, de mirar hacia el bien común, la justicia, frente a una exclusiva decantación por el bien particular. Vilar añade que esta autonomía debe incorporar una facultad para el juicio ponderado, entendido hermenéuticamente, una aplicación de principios generales y abstractos a situaciones eminentemente concretas, que permiten hallar soluciones sensatas para dilemas prácticos dependientes del contexto donde no existen normas formales que nos faciliten una decisión.

La combinación de la autonomía moral y la capacidad de discernimiento juicioso abre (más allá del Kant de los principios hacia el Kant de la *Crítica del juicio*),²⁹⁶ un espacio para una autonomía que no viene regida prioritariamente por la subordinación a máximas, aunque sí a la validez intersubjetiva de las propuestas que los individuos formulan para solucionar las dificultades nacidas de su interacción (un espacio de razones justificatorias para las decisiones que tomamos). En este sentido, la autonomía moral implica la facultad de percibir a los demás como sujetos de intereses legítimos, de derechos y, claro está, de deberes, así como de facultades emotivo-cognitivas semejantes a las que nosotros mismos nos atribuimos, por lo que son capaces de defender argumentativamente sus puntos de vista.

El punto de vista moral abstracto que impone la autonomía moral debe ser completado, según Vilar, por el juicio que indica que vemos a los demás como individuos particulares dotados de rasgos semejantes a los nuestros, pero también singulares con respecto del resto. Ninguna de estas facultades prospera monológicamente, con lo que se precisa de un contacto permanente con otros para que nos ayuden, con su presencia e interlocución, a desarrollar esta clase de autonomía de carácter moral. Nos encontramos próximos a las tesis de Honneth: reconocemos en nuestros interlocutores una autonomía moral simétrica a la que nosotros mismos nos adscribimos y que, por tanto, debe ser escrupulosamente respetada incluso en el disenso (Vilar 1992, 111-113).

Un individuo autónomo, en los tres sentidos indicados por Vilar, es un sujeto que ha adquirido la capacidad de plantearse qué hace justa a una norma y en qué consiste una vida lograda. Ser socialmente autónomo es un bien producido colectivamente a través de la existencia de instituciones, normas, medios materiales y contactos sociales que promueven el aprendizaje de las habilidades cognitivo-emocionales para la reflexión, lo cual permite, a la postre, la eclosión de la autonomía subjetiva sobre las condiciones de la autonomía pública. Cada uno, de manera particular, se apropia de los medios necesarios para su autonomía social, para experimentarla en el logro de una forma de vida individual meditada. La autonomía pública es también condición de posibilidad del bien privado y de la autorrealización subjetiva.

De todas las formas posibles que adopta la autonomía, la que aquí nos interesa en primer lugar, por ser condición indispensable para el resto de las manifestaciones de la agencia autónoma, es la autonomía *práctica*, moral y política. La autonomía práctica es la que va

²⁹⁶ Este es el Kant *estético* del *juicio reflexionante*, que Hannah Arendt intuyó relevante para el campo político.

intrínsecamente unida a la forja de la identidad personal, la planeación de un modo de vida, la constitución de un yo singular, etc. Sin esta última, tampoco hay identidad moral, por lo que se desvanece el núcleo de la identidad personal de los agentes. Esta autonomía es el resultado de un proceso de interacción social y no una propiedad inherente a los individuos desde el inicio (*ab initio et ante saecula*) (Domènech 1993).

El análisis de la noción moral de autonomía que elabora José Rubio Carracedo (Rubio Carracedo 1991) nos va a permitir entender mejor su proceso de conformación en el ámbito del discurso práctico, como idealización de la interacción que ocurre en el mundo de la vida (siempre que asumamos que somos seres conscientes y reflexivos). Su enfoque toma como modelo la ética del discurso, que es nuestro horizonte paradigmático para la normatividad solidaria, como justificaremos más adelante, y una visión procesual e interactiva de la autonomía moral (reconstrucción de un proceso *empírico* y psicoevolutivo, como en Piaget y Kohlberg).²⁹⁷

Para el profesor Rubio Carracedo, la gran herencia moral de la Ilustración no es la universalidad de la ética, sino la autonomía del sujeto de la razón práctica. Rousseau y Kant habrían construido una noción de autonomía como *autoconstitución* del sujeto moral, que es el logro fundamental de la Ilustración en su vertiente filosófico-práctica. No obstante, en Kant, esta autoconstitución no opera sobre las subjetividades reales, sino sobre una instancia normativa, el *sujeto trascendental*, caracterizado formalmente por la racionalidad, la independencia respecto de sus inclinaciones y la voluntad de adherirse conductualmente a los principios dilucidados por el entendimiento moral. El giro inducido por la filosofía del discurso postkantiana ha substituido el yo trascendental por la comunidad de comunicación, por lo cual la autonomía del sujeto debe concebirse como la construcción deliberativa y dialógica del yo-interlocutor (según los patrones de interpretación de la *acción comunicativa*) (Rubio Carracedo 1991, 51).

Al decir de nuestro autor, para constituirse en agente autónomo el sujeto pasa por tres momentos fundamentales de un periplo de adquisición de ese carácter: el *momento pragmático universal* (o de la *ética mínima*), que consiste en la fundamentación primaria de cualquier autonomía individual (yo soy un yo porque *hablo* y *razono*); el *momento deliberativo* falible, que es indicio de la autonomía interpretativa de la comunidad de juicio, cuyos miembros cooperan en la traducción y la aplicación de las metanormas discursivas a las situaciones particulares para resolver dilemas prácticos; finalmente, el *momento autónomo individual*, a

²⁹⁷ La reconstrucción de Rubio Carracedo de las distintas fases de la autonomía a la luz de la ética del discurso es poderosa porque revela distintos aspectos implícitos en las obras de Mead, Habermas y Apel. En el primero, el objeto de estudio es la constitución de la identidad personal o *self*, no tanto la autonomía (porque se trata de un proceso entendido empíricamente, desde la psicología social). Sin embargo, la identidad que se construye comunicativamente es la de un agente socialmente autónomo, sin apelación. En los teóricos morales del discurso, la autonomía y su construcción dialógica están también presentes (sin ella, nada tendría sentido ético), pero no goza de un tratamiento detallado por cierto desinterés hacia el yo que han achacado tanto a Apel como a Habermas, contentos de dilucidar sólo las condiciones formales de la autonomía comunicativa. La perspectiva procesual-evolutiva de Rubio Carracedo sirve de matriz, aun insuficientemente institucional, para figurarse cómo tienen lugar la autonomización social del sujeto.

través del cual el sujeto toma una decisión moral intransferible mediante un *sí* o un *no* a la solución propuesta (Rubio Carracedo 1991, 52).

La asunción básica de la ética discursiva es que la autonomía del sujeto moral no viene dada, preestablecida, sino que debe construirse (procedimentalmente) a través de las relaciones intersubjetivas en las que se involucra el agente, diferenciándose, pero estableciendo lazos de solidaridad con los demás miembros de la comunidad real de interlocución. Los *momentos* del despliegue de la autonomía se leen en clave de idealización de un proceso fáctico, empírico, de desarrollo psicocognitivo y moral del individuo socializado, estilizando sus rasgos fundamentales y traduciéndolos a un lenguaje normativo (como en el caso de la constitución del *self* en Mead) (Rubio Carracedo 1991, 52).

El primer indicio de la autonomía moral se encuentra en los esfuerzos del individuo por pensar por sí mismo, formulándose la cuestión “¿qué debo hacer?” / “¿qué debemos hacer?”, más allá de los códigos morales vigentes en su sociedad, aupándose hacia el punto de vista del juicio imparcial, universalizable (*moral point of view*). Ya no cabe responderse monológicamente en nuestro fuero interno (puesto que la validez de cualquier juicio sólo puede verificarse intersubjetivamente), debemos convertirnos en partícipes de una práctica deliberativa colectiva en el seno de una comunidad de comunicación real. La autonomía del sujeto moderno, postradicional, postconvencional, individualizado, etc., supone que ya no se adhiere acríticamente a los principios morales de su comunidad de referencia, sino que los somete a juicio (Rubio Carracedo 1991, 52-53).

En la tradición kantiana, la autonomía se concibe sistemáticamente vinculada con la racionalidad, como se manifiesta igualmente en los pensadores postkantianos más relevantes (Apel, Habermas y Rawls). Por este motivo, tienden a suscribir posicionamientos cognitivistas a cuenta de la autonomía, frente a concepciones que se centran en la libre expresión de la voluntad de los agentes. La cuestión que los separa radica en el autoatestamiento de que la decisión ha obedecido sólo a la conciencia libre del agente y no se ha visto perturbada por otras fuentes ilegítimas de condicionamiento. Kant y los kantianos resuelven que sólo un individuo vinculándose por *buenos motivos* al dictamen de la razón merece la reputación de *autónomo*. Según el filósofo de Königsberg, los sujetos son verdaderamente autónomos cuando las normas que van a dirigir su proceder se conforman a la ley moral, que expresa el contenido de la racionalidad práctica en las circunstancias particulares. Ni los sentimientos ni los intereses individuales tienen cabida en el procedimiento de determinar la norma, puesto que la sesgarían (y, con ello a la voluntad del sujeto) en dirección a la heteronomía, esto es, a la irracionalidad (por no ser un principio universalizable).

Este marco conceptual se mantiene más o menos íntegro en la ética discursiva contemporánea, pero con matices. En la reconversión comunicativa de la ética kantiana, la autonomía de la razón práctica, tanto para Apel como para Habermas, se construye sobre la argumentación racional, cuya preeminencia normativa deriva de los supuestos pragmático-universales que rigen la comunicación. El diálogo público es el encargado de *filtrar* las fuentes de heteronomía. Una decisión es, por tanto, autónoma cuando coincide con la aceptación racional del contenido normativo del precepto consensuado bajo condiciones lo más próximas posibles a la idealidad.

La discursividad, la argumentación bajo condiciones de imparcialidad, viene regida por una *ética de la lógica argumentativa*, en la que enraízan tanto la racionalidad práctica como la teórica, puesto que no existiría auténtica deliberación sin los principios formales que sustentan la validez de los actos de habla aseverativos o regulativos. Habermas y Apel enfatizan la primacía de la filosofía práctica, ya que el mismo significado de las proposiciones teóricas viene apoyado por el *a priori* de la *comunidad de comunicación*; esto es, por el supuesto hermenéutico y normativo de una comunidad de hablantes potencialmente ilimitada que discute sobre el significado de las aserciones toda vez que intenta justificar su validez intersubjetiva, según los patrones de la ética de la lógica argumentativa (Rubio Carracedo 1991, 54-55).

De la lógica práctica de la argumentación, nos dirán Habermas y Apel, se deducen *metanormas* que sólo al aplicarse a la discusión de prescripciones morales, en el momento en que la razón moral traduzca los principios generales a normas que intenten resolver dilemas prácticos inscritos socio-históricamente, se convierten realmente en éticas. Esta discusión moral toma la forma de una deliberación pública orientada mediante el presupuesto irrenunciable, trascendental, de una comunidad de comunicación, *contrafácticamente anticipada* en cualquier comunidad real de interlocución.

Apel sostiene que la racionalidad moral se erige en una instancia autónoma, moralmente legisladora, que se refiere a una comunidad de seres racionales, con los mismos derechos, que se reconocen unos a otros como *finés en sí mismos* (de modo semejante a la formulación del *reino de los fines* del imperativo categórico, pero libre de su carga metafísica) (Rubio Carracedo 1991, 57). Entre los supuestos básicos, que no pueden ser rechazados sin caer en una contradicción performativa, se encuentra la idea de *autonomía racional* de los sujetos que dialogan entre sí. Por eso, *a priori*, todos los sujetos deben concebirse como autónomos recíprocamente.

Ahora bien, se trata de una idealización que incorpora autoadscribirnos el mismo estatus como asunción apriorística, pero que todavía no esclarece de qué modo nos autoconstituimos como tales en la interacción social y en el discurso práctico (una suerte de *principio de caridad* davidsoniano trascendental).

Las reglas inscritas en la pragmática formal no son de aplicación inmediata a la normatividad histórica y socialmente contextualizada, por lo que la autonomía tiene simplemente un reconocimiento principialista. Posee una dimensión contrafáctica a la cual pueden apelar los sujetos interlocutores, si entienden que no reciben la consideración prescrita. Las metanormas pragmáticas, y la autonomía que se presupone en ellas como *anticipada* en la interacción, posibilitan la discusión o deliberación real que, si se desarrollase sin dicha referencia ideal, se consideraría desorientada normativamente y estéril. Esta metarregla coincide aproximadamente con el imperativo kantiano, sólo que transcrito dialógicamente; esto es, ya no es válido como un criterio superior que el sujeto se aplica a sí mismo, sino que obliga a confrontar lo que tenemos cada uno por justo ante un auditorio que puede reaccionar admitiendo o rehusando nuestra pretensión, bajo condiciones asintóticamente tendentes a la idealidad.

[E]n lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida, que quiero que opere como ley general, tengo que presentarles mi teoría para que se compruebe discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada desde lo que cada uno puede querer sin contradicción como ley general a lo que todos de común quieren reconocer como norma general (Habermas, citado en Rubio Carracedo 1991, 58).

De un modo análogo, la autonomía pragmático-discursiva, que el agente ha admitido *ya siempre* en el diálogo consigo mismo y con los demás, debe ser garantizada materialmente y asegurada de manera recurrente, en cada ocasión, por parte de todos los miembros de la comunidad comunicativa real durante el procedimiento deliberativo.

En el monologismo kantiano, en cuanto la autonomía del sujeto moral remitía a la atribuida a su homólogo trascendental, no había forma de que el yo empírico se cerciorase a sí mismo de que realmente actuaba de forma autónoma, puesto que no tenía ninguna instancia contrastante, aparte de alguna clase de *autorreflexión* que le pudiese garantizar tal cosa hasta cierto punto, y permanecía siempre la sombra ominosa de la duda escéptica acerca de si había decidido según los principios morales o bien por alguna inclinación que le permanecía ignota. Ciertamente, la universalidad de la norma, parecía justificar, como mínimo, que no eran sus emociones o sus intereses individuales aquellos que le dictaran su resolución, sino que obedecía a una decisión meditada, puramente racional (se trataba, no obstante, de una *garantía mínima*, puesto que no disipaba por completo la niebla que ocultaría sus *intenciones últimas* al sujeto que las albergaba en un lugar recóndito).

En el giro *pragmático-lingüístico* que la teoría del discurso opera sobre la ética kantiana, la autonomía del sujeto no permanece sumida en las sombras de la duda escéptica: el sujeto se entiende como autónomo en consonancia a las reacciones que sus contrapartes toman respecto de su perspectiva, ya que se verá confrontado a sus réplicas, que incidirán sobre los puntos ciegos que no puede observar desde una posición autorreflexiva monológica. La autonomía se ve garantizada *estructural y protoinstitucionalmente* por la situación de diálogo compartido, por lo que el agente sólo puede *verificarse y autoconstituirse* como autónomo en las condiciones de interlocución de una comunidad de comunicación. Son el discurso práctico, la deliberación y la interacción social los que nos hacen autónomos.

El diálogo con otros nos permite, sin llegar a la autotransparencia, vernos a nosotros mismos bajo la luz de la imparcialidad (o de un mayor grado de imparcialidad), de manera que también podemos someter a escrutinio, mediante la interiorización de las prácticas socio-comunicativas, cuáles son nuestras verdaderas razones para hacer X o Y.

La arquitectura de la ética del discurso muestra la presencia de dos niveles indispensables: el *pragmático-trascendental* (para Apel, o el *pragmático-universal*, para Habermas) y, después, el instante en el cual hay que justificar la norma moral concreta a través del discurso práctico que tiene lugar en la comunidad real de interlocución; este *segundo momento*, en tanto que no se realiza nunca bajo las exigentes condiciones que marcan las metanormas del discurso, debe considerarse como falible y revisable de modo ilimitado. Se trata, por tanto, operativamente, de la traducción de las normas ideales del diálogo al procedimiento de decidir qué normas son materialmente adecuadas, situándolas socio-históricamente en el contexto que deben regular.

Además, los agentes se enfrentarán a la disyuntiva, enormemente difícil de calibrar *en abstracto*, entre los requerimientos, muchas veces contrapuestos, de una *ética de la intención* (*a là Kant*) y de una *ética de la responsabilidad* (*a là* consecuencialista o *a là* weberiana). En ese contraste, se juegan su consideración como autónomos en otro sentido, en términos cognitivos o epistémicos, cuando enjuicien la situación en la que están sumidos y ponderen deliberativamente cuál es la norma más prudente en este contexto, para no empeorar con su decisión aquello que les gustaría rectificar de la realidad (Rubio Carracedo 1991, 58).

Para descender de un nivel a otro, se precisa de un *principio-puente* que toma la forma de un imperativo categórico al modo kantiano, el cual regirá la argumentación moral y determinará cuándo hemos alcanzado o no un *acuerdo racional*. En este principio, sea cual sea su contenido final, se pretende la unificación de la autonomía de los hablantes con la universalidad moral de la decisión, de manera que constriñe qué normas tienen validez o corrección normativa: deben suponer un acuerdo racional, para que sean universalmente admisibles o justas, y este sólo puede producirse a cuenta de un procedimiento que respete escrupulosamente la dignidad humana, que reconozca a todos y cada uno como fines en sí mismos (Rubio Carracedo 1991, 60).

El *cognitivismo* es una postura metaética que supone que, en última instancia, reconocer cuál es la solución a un problema práctico –qué norma es de aplicación correcta- es una cuestión de conocimiento, de justificación epistémica y racionalidad de las visiones alternativas. Asimila, por tanto, la validez práctica de las normas con la verdad teórica de las aserciones epistémicas. Estos supuestos metaéticos se encuentran ya en Kant, pero están especialmente realizados en la ética del discurso, que parte de los avances filosóficos de la teoría pragmática de los actos de habla (Austin, Searle). Es la contrafigura del *decisionismo*, en que se supone que la decisión final es una suerte de salto al vacío porque nunca hay razones suficientes que justifiquen la aplicación de tal o cual norma moral. Los cognitivistas acusan a los decisionistas de irracionalistas, mientras que los decisionistas acusan a los cognitivistas de negar la autonomía última del sujeto que debe decidir con un *sí* o con un *no* sobre qué hay que hacer. Las razones no alcanzarían a este último reducto decisivo de la voluntad, donde nace la convicción. Sin embargo, en este punto reside la confusión, puesto que los cognitivistas no están sosteniendo que la racionalidad desencadene automáticamente la acción del agente, sino que simplemente una voluntad *racional* se adhiere a las buenas razones, esto es, a la norma mejor argumentada. Sin embargo, es perfectamente posible que ocurra la debilidad de la voluntad o la falta de motivación, más allá de la calidad de las razones de para actuar.

Rubio Carracedo señala que, aparte de la autonomía trascendental discursiva y la autonomía moral, hay un *tercer momento* de la autonomía del individuo que comparece cuando la *voluntad individual* debe decidir si asiente o disiente al acuerdo moral que surge de la deliberación de la comunidad real. En contraposición al cognitivismo, Rubio Carracedo concede que el sujeto es el mejor tribunal para juzgar sus propias necesidades y sus intereses, por lo que sólo él puede hablar por sí mismo y decidir si está o no de acuerdo con lo que la comunidad de comunicación le propone como acuerdo vinculante.

Discrepamos de Rubio Carracedo en la comprensión del último estadio en el cual la autonomía del sujeto se realiza en el discurso práctico. Desde su perspectiva *casi decisionista*,

la autonomía del agente se completa mediante la opción abierta de adherirse o no al consenso que la comunidad ha alcanzado, pero, en última instancia, la explicación de la decisión obedece a la libérrima voluntad del agente. Para que no haya confusión con un uso arbitrario de la autonomía (una voluntad no regida mediante razones), fácticamente poco autónoma, la negativa o el asentimiento hay que justificarlos ante la propia comunidad, asistido por razones que también los demás pudiesen compartir, indicando en qué lugar el procedimiento decisorio no se ajustó a los principios éticos del discurso (que generan *procedimentalmente* la corrección de la norma).

Aunque sea evidente que el resultado de una deliberación colectiva correcta puede verse rechazada por cualquier participante, ello sólo demostraría que la naturaleza de las normas necesita del reconocimiento del deber como móvil de la acción. Sin embargo, eso no es indicativo de un tercer avatar de la autonomía práctica. Se ha producido una confusión entre el libre albedrío y la autonomía (que, si bien, el primero es condición necesaria para el segundo, mantienen un vínculo diferente con las normas y su seguimiento). El margen con que cuenta el tercer tipo de autonomía es estrechísimo: habría que justificar nuestra negativa a suscribir el acuerdo alcanzado manteniéndonos dentro del espacio cooperativo de las razones, apelando a un razonable pluralismo interpretativo que justificase intersubjetivamente nuestra posición de disenso, de manera que el agente se acogiese legítimamente a una alternativa y pudiera defender su opción como un acto que no incurre en el *decisionismo* irracional.

Los cognitivistas discursivos sostienen que el consenso debe ser ya siempre supuesto como *télos* de la comunicación humana y de la práctica de las comunidades de interlocución. Los acuerdos o desacuerdos fácticos de las comunidades empíricas no interfieren sobre el principio trascendental, metanormativo (que la corrección normativa es la *ultimate opinion* consensuada en una comunidad ideal de comunicación), que alimenta el sentido de las prácticas discursivas. Pero sí que tiene una importante consecuencia que constriñe el alcance del pluralismo y el disenso fáctico, a saber: sólo es posible validar la crítica discrepante a la luz de los principios pragmáticos y éticos del discurso,²⁹⁸ que se expresan en las normas procedimentales que determinan idealmente cuándo los consensos son legítimos.

Sólo cuando haya una vulneración de algún principio fundamental, algún derecho, o no se nos haya reconocido con equidad, estaremos racionalmente habilitados para decir que *no* a cualquier resolución propuesta por el resto de los hablantes. De hecho, cabría afirmar *a là* Rousseau, que, si cumpliéndose razonablemente lo que estipulan las normas del discurso, nos mantenemos en nuestra negativa discordante, en cuanto hemos participado en la formación argumentativa de la propuesta de solución (lo contrario impediría que hubiese sido justa), nos

²⁹⁸ Los principios pragmáticos de una lógica de la argumentación se convierten en principios éticos de validez social y rectores de cualquier interacción entre personas: los que se comunican entre sí para determinar cuál es la norma aplicable en el mundo de la vida para solucionar problemas prácticos, han admitido ya *in actu* que forman parte de una comunidad ideal de comunicación que funge como *horizonte normativo* de su interacción empírica. Los principios morales que están comprometidos a respetar son: todos los afectados por las consecuencias razonablemente dilucidables de la aplicación de la norma deben ser escuchados y codecidir con los demás cuál tiene que ser esta; el espacio dialógico debe verse libre de cualquier coacción, hay que respetar la igualdad y la simetría entre todos los interlocutores y su libertad para expresar verazmente su opinión (se corresponde con la versión de Apel 1992). Más adelante se volverá a ello (cap. VI).

estaríamos desobedeciendo a nosotros mismos, por lo que cabría preguntarse en qué sentido continuamos siendo autónomos.

Tenemos el deber de adherirnos de manera revocable a la norma consensuada hasta que seamos capaces de articular una respuesta en la que mostremos dónde reside el error que la convierte en inadecuada, con la pretensión de que también los otros terminen por compartir nuestro juicio. Hay una *obligación de lealtad* que ninguna autonomía individual puede desconocer. Todo disenso presupone siempre un consenso alternativo al presente del cual se discrepa.

La autonomía del sujeto moral se adquiere o se construye, no viene dada. La validez de las normas morales debe merecer también el visto bueno del sujeto, pero su punto de vista ha emergido de la reflexión conjunta con el resto de miembros de su comunidad de comunicación, no es algo dependiente de una pretendida individualidad *presocial* de los agentes, ni de su modo idiosincrático de ser, previo a la socialización y al contacto con el grupo. Por ello, cualquier decisión moral del sujeto autónomo tiene una doble vertiente: ha pasado por el tamiz de la reflexión colectiva, pero ha sido validada también por la conciencia subjetiva, siempre que la entendamos como fruto de un intenso contacto social (Rubio Carracedo 1991, 70).

La autonomía no coincide con la *espontaneidad del yo*, como creen los liberales atomistas. Se constituye normativamente y de cuyo resultado final sólo nos cercioraremos mediante nuestros interlocutores. La autonomía, en consecuencia, tiene que ver con la prescriptividad, no con una actuación sin reglas, de la cual ni tan siquiera sabríamos si se corresponde con la libertad o con una inclinación prerracional. Hay, por necesidad, un nexo interno imprescriptible entre racionalidad práctica y autonomía, como mostró Kant. No es por ello menos autónomo quien se ahorma a las reglas válidas si estas se han dilucidado argumentativamente y el sujeto ha participado en su conformación deliberativa.

La deliberación pública, el intercambio intersubjetivo de razones, implica la remodelación de las preferencias de primer y segundo orden del sujeto, cuanto más racional quiera ser, mayor necesidad de incorporar la información de los demás: sólo así puede evaluar la lógica o racionalidad de sus deseos y preferencias, la calidad de sus creencias, etc. Por otra parte, la interiorización de los patrones normativos de interacción le permiten construir pautas de autocontrol consciente de sus impulsos primarios, tras meditar acerca de cómo debería ser y comportarse.

Para que la autonomía personal emerja se ha precisado de un largo desarrollo de la identidad que solo tiene culminación o cumplimiento mediante una intensa interacción socio-comunicativa y no está preconfigurada *ante societatis*. Por eso siempre es una identidad cuyo aprendizaje requiere de un contacto permanente de carácter deliberativo-racional, dialógico, intersubjetivo.²⁹⁹ Es un logro nacido del intercambio comunicativo con los otros, en los que aprendemos a situarnos en la posición de nuestros interlocutores gracias a las propiedades simbólicas del lenguaje. La constitución de nuestra personalidad, incluso en lo concerniente a nuestra agencia autónoma, se desarrolla mediante estas relaciones intensas con nuestro círculo

²⁹⁹ Estas tesis no son privativas de los autores discursivos, sino que se encuentran en cualquiera que adopte una perspectiva pragmática o interaccionista de la identidad personal, como es el caso de Mead, Ricoeur o Taylor.

próximo de interlocución, y en ellas se revelan y moldean las diferentes idiosincrasias de los sujetos involucrados (a través de mecanismos cooperativos, crítica razonada, instrucción y orientación conductual, aprendizaje cultural, etc.).

Aunque la socialización y la autoconstitución del sujeto se guíen normativamente por las prescripciones comunicativas, ello no implica que estén vigentes. En el mundo real, ninguno de los procesos indicados se realiza bajo las estrictas condiciones ideales del pleno reconocimiento intersubjetivo, sino en contextos normativamente inadecuados en grados diversos, e incluso, netamente patológicos. La orientación moral de la subjetivación no es infalible, sino que tiene un cumplimiento fáctico diferente según el caso.

Los psicólogos del desarrollo moral, como Piaget y Kohlberg, demostraron que la experiencia de la interacción social satisfactoria resulta indispensable para la adquisición de la autonomía moral por parte de los individuos, más allá de los conflictos o los errores que se produjesen en los procesos reales de socialización. No existe, por tanto, un mecanismo funcionalmente alternativo a la socialización moral (en condiciones suficientemente adecuadas) para generar la autonomía subjetiva (lo que nos hace ser *personas*) (Rubio Carracedo 1991, 66). Esta *autonomización* creciente dependerá estrechamente de las condiciones socio-institucionales del entorno en el cual se socializan los individuos (frente a la visión todavía demasiado internista o interaccionista de los enfoques de la psicología cognitiva del desarrollo moral, a los que les falta sociología de la moral).³⁰⁰

No cualquier sociedad proporciona el mismo campo para el acrecentamiento de la autonomía personal de los agentes socializados. En las sociedades modernas, como muestra la interpretación teórico-comunicativa que Habermas ofrece de la psicología social meadiana, la diferenciación social y la plurificación de los marcos normativos han abierto inusitadamente esa posibilidad (Habermas 1991) (aunque no consiguen asegurar materialmente para toda la población, en cuanto *también*, histórico-contingentemente, son sociedades *capitalistas*).

Nadie puede aspirar a convertirse en autónomo con independencia de las costumbres o las facilidades que les proporcione su comunidad. No existe, por tanto, una agencia o una identidad autónomas sin el oportuno apoyo social. El atomismo, por consiguiente, no tiene capacidad para dar cuenta del modo en que se construye la autonomía subjetiva. Ahora bien, admitir la visión comunicativa que hemos expuesto, no significa tener que dejar de lado el *individualismo ético*, porque este no está necesariamente vinculado al *individualismo metodológico* u *ontológico*, sino todo lo contrario. El individualismo ético que se propugna a partir de postulados intersubjetivistas es muy distinto del se derivaría del liberalismo atomista o incluso del individualismo expresivo postmoderno.

3.3. Ontología social de la autonomía y de la dominación

³⁰⁰ Las etapas del juicio y del desarrollo moral que señalan ambos psicólogos cognitivo-evolutivos apuntan hacia una adquisición de mayores cotas de autonomía y de imparcialidad en el juicio, en relación a las convenciones sociales, que sería aproximadamente reconstruibles mediante una filosofía práctica kantiana (especialmente por lo que se refiere a la teoría de Kohlberg, que adopta explícitamente la filosofía moral de Rawls). No obstante, por sus hipótesis, que nos parecen todavía demasiado internistas (y, por tanto, innatistas), dejan poco espacio para la interacción social como factor determinante de la construcción de la autonomía personal/moral.

La representación de la realidad social es fundamental para definir adecuadamente la noción de autonomía y su némesis, la de dominación. Sobre esa estructura primaria hay que colocar los hechos y los procesos que o sentencian a los agentes a verse restringidos en sus actividades, o bien les facilitan esas mismas acciones en libertad. Ya nos referimos a la relevancia de la ontología para encontrar las raíces de la dominación social y las fuentes de la autonomía al inicio del capítulo anterior, aplicaremos tales enseñanzas para determinar qué concepción ontológica es la más ajustada a la experiencia cotidiana de la libertad y su carencia, los obstáculos estructurales de dominación, para los agentes insertos en entornos sociales.

El *atomismo ontológico*, que sustenta el *individualismo metodológico* que ya fue objeto de nuestras críticas, afirma que sólo hay individuos y propiedades individuales y que, en todo caso, los entes supraindividuales son fruto de dos mecanismos básicos, uno espontáneo (la combinación de consecuencias inintencionadas de acciones individuales descentralizadas), y otro intencional (el contrato social que crea sistemas institucionales). Los agentes son libres si no se ven perturbados por ningún tipo de injerencia de otro, lo que coincide con la definición *negativa y liberal* de la libertad. El mundo social es un espacio vacío, sólo lleno de individuos portadores de preferencias sujetas a su arbitrio, la única fuerza que restringe los movimientos de un agente es la acción de los demás (o bien el ente *sui generis* del Estado). Con un plexo de reglas que moderen tales interferencias, se aumenta la libertad de los agentes. Si bien, la visión negativa de la libertad parece ajustarse a muchas experiencias de fracaso de nuestros emprendimientos individuales, la ilibertad que nos atenaza no responde siempre a la existencia de otros agentes que nos obstaculicen *ex professo* nuestros empeños. Tiene que ver con la falta de poder o capacidad para alcanzar un objetivo, aunque nadie nos interfiera directamente en su consecución. La libertad a la cual aspiramos encaja mejor en un tipo ideal no negativo, según el cual la autonomía se corresponde con la “capacidad para hacer” o *libertad positiva*.

El *modelo holista* no va ser considerado porque es incompatible con la autonomía, aun parcial, de los agentes. Entre sus principales rasgos está el determinismo causal de la acción de los individuos producido por las estructuras sociales que moldean sus poderes agentivos. Sin embargo, antes de introducirnos en el tercer marco ontológico que vimos en el capítulo II, el *sistemismo*, es necesario proponer un modelo intermedio entre el individualismo metodológico y este último, una suerte de esquema casi sistémico de la acción social, pero aún no satisfactoriamente institucional.

Con el modelo *relacional, intersubjetivista o comunicativo*, que se halla implícito en la ética del discurso de Habermas y Apel, y en otros marcos en que la primacía la posee la interacción, avanzamos hacia posiciones no son atomistas, pero todavía un poco alejadas de la complejidad de los vínculos sociales. La autonomía en la comunidad de comunicación, la *libertad comunicativa* (y su gemelo el *poder comunicativo*), se expresa como la capacidad y el derecho asociado a tomar la palabra y exponer nuestras creencias e intereses en una comunidad de comunicación en ausencia de coacciones, tanto personales como, por cuanto se adscribiría a un tipo ideal *positivo* de la libertad. La interacción, frente a lo que ocurre con el atomismo, no disminuye la autonomía de los agentes que se encuentran, sino que pueden esperar que sus libertades se refuercen mutuamente; su relación en el seno de la comunidad de comunicación les podría reportar, por ejemplo, una mayor claridad acerca de sus intereses genuinos (de la

misma manera que un comportamiento dominante por parte de un grupo de interlocutores desbarataría la libertad comunicativa de otros).

La noción de *comunidad de comunicación* tiene ya un aspecto protoinstitucional y sistémico, puesto que liga algunas de las posibilidades de acción y discurso de los agentes involucrados a un cierto orden normativo común que tiene que ser garantizado. Nos provee de un esquema de interacción más recíprocamente *adherente* que el del atomismo. Pero la dominación es expuesta de manera sociológicamente débil entre los teóricos del discurso, en tanto que se la trata como *comunicación distorsionada* o como *patologías comunicativas*, sin que nos iluminen acerca de las posibles causas de estos efectos liberticidas o de las precondiciones materiales de la comunicación virtuosa (en todo caso, se apela a una interferencia de los sistemas de poder en el mundo de la vida).

El *realismo ontológico sistémico* o *institucionalismo*, que defendimos en el segundo capítulo como la mejor opción, define un espacio social en el cual los agentes se encuentran insertos en estructuras que se han generado de manera evolutiva mediante mecanismos intencionales y contingentes, gracias al tipo de psicología normativa y vida cultural que nos caracteriza como seres sociales. Las prácticas sociales y el efecto de las estructuras se entreveran y se sistematizan dando lugar a formas de dominación social que los individuos experimentan como límites objetivos, o bien les abren mayores cotas de autonomía. Esta no se predica de los individuos como capacidad que dependa de sus facultades, sino que es una consecuencia del funcionamiento de los entramados sociales que se garantizaría mediante la provisión institucional de los medios para su disfrute.

El diseño institucional permite que los miembros de la comunidad sean más libres e independientes unos de los otros, y estén más protegidos de la dominación que se produce y reproduce mediante los procesos sociales. En resumen, la autonomía es genuinamente social, y no es un estado definitivo, sino que se amplía mediante el establecimiento de las medidas adecuadas para distribuirla y fortalecerla, de modo que se asegure colectiva e individualmente. En este contexto ontológico, la libertad no peligra por la interferencia de la ley, sino que solo mediante la ley *adecuada* es posible su protección y mantenimiento. No hay una contradicción entre instituciones e individuos, la acción autónoma sólo es posible porque las primeras proporcionan los medios para que los segundos gocen de las capacidades que son necesarias para la libertad. En este sentido, la concepción adecuada de la libertad supera la dicotomía liberal, ahormada al atomismo, entre libertad negativa y libertad positiva. Ambas son indistinguibles al nivel de las prácticas sociales, decantándonos hacia una visión más proteica, mucho más semejante a la libertad positiva.

Este modelo nos parece superior desde la perspectiva de la experiencia de la vida en sociedad y para la explicación del funcionamiento de la misma. Las razones tienen tanto que ver con la comprensión de las formas de dominación, que no son enteramente *representables* en términos de interferencias intencionales, como con la posibilidad de establecer mecanismos compensatorios necesarios, que aumenten la libertad positiva. La falta de autonomía no se debe en exclusiva a conductas individuales o a los excesos del Leviatán que construimos para evitar tales desbordamientos, sino que está inscrito en las formas sociales complejas que se estructuran a través de las prácticas sociales.

¿Qué sucede con el segundo de los modelos introducidos, el *comunicativo*? Desde un punto de vista normativo, de fundamentación deontológica, nos valdremos de la ética discursiva para justificar la solidaridad. Sin embargo, su ontología subyacente, como descripción de la realidad social, que, por otro lado, no es su intención primaria, es claramente insuficiente, no todos los obstáculos para la autonomía individual se dejan delinear como problemas comunicativos.³⁰¹ La dominación social no es solo cuestión de franquearnos el acceso a tomar la palabra en la comunidad de comunicación. Aunque se nos la otorgase sin problemas, podríamos no estar en las mismas condiciones que los demás, a causa de las múltiples consecuencias que conlleva la desigualdad estructural, o la falta de información sobre nuestros intereses objetivos. La concepción comunicativa de la sociedad, aun normativamente útil, adolece de realismo sociológico e histórico.

Según la perspectiva comunicativa, encontramos el punto de conexión entre la autonomía pública y la autonomía que gozamos individualmente (incluida la autonomía privada) en el respeto escrupuloso de las condiciones éticas que impone la interacción discursiva. Ahora bien, todo ello pertenece a una comunidad ideal, por lo que si queremos avanzar hacia el análogo realista hay que desvelar las estructuras de dominación y las intervenciones necesarias para bloquearlas en situaciones cortadas según ontologías más sistémico-institucionales. De hecho, los principios éticos que velan por la libertad comunicativa se transforman en preceptos de ética política que protegen la autonomía social de los agentes en las comunidades reales. Por tanto, ahora las formas individuales de autonomía están vinculadas a los mecanismos institucionales colectivos de preservación y aseguramiento colectivo de la libertad.

En ambas dimensiones de la autonomía (pública/privada) tropezamos, como condiciones para el ejercicio adecuado y correlativo de nuestras facultades cognitivas y volitivas, con la necesaria presencia de una comunidad de juicio y, de forma congrua, con la libertad comunicativa imprescindible para hacernos igualmente partícipes en la toma de decisiones colectivas. Por tanto, el *autogobierno individual* es inseparable del derecho a involucrarse en el *autogobierno colectivo*. El concepto de autonomía alude también a la facultad de los agentes socializados para decidir su forma de vida personal, su particular modo de autorrealización, según sus preferencias meditadas; lo cual implica simultáneamente, y en conexión ineludible, la existencia de autonomía en las esferas privada y pública (ya que todos los sujetos deben participar alicuotamente en el gobierno de lo común para asegurarse la *libertad*). Esa capacidad de intervención en los asuntos colectivos es el verdadero sentido último de la autonomía, pues permite protegerse de los agentes que tuvieran poder de intervenir ilegítimamente, a su puro arbitrio, para hacer valer sus intereses por encima de aquellos que son considerados propiamente comunes.

Sólo las instituciones, como sistemas de normas sociales y prácticas asociadas, garantizan la existencia de un adecuado nivel de autonomía subjetiva, porque ejercen el poder limitador

³⁰¹ Nuestra solución consistirá en modificar el marco ontológico casi sistémico de la ética del discurso para acercarlo a uno plenamente sistémico en el plano de la aplicación de los principios éticos fundamentados. Ver capítulo VI.

de la dominación como el de proveedor de los medios que los individuos necesitan para *existir* socialmente.

La autonomía personal es la consecuencia de la distribución social de los instrumentos, las capacidades y los bienes entre los distintos componentes de la sociedad. Consiguientemente, el origen de la autonomía individual se halla en la ordenación adecuada de las relaciones sociales encomendada a unas instituciones que deben velar por maximizar igualitariamente la libertad de los sujetos (para cualquiera, en el mismo grado). El papel de las instituciones es el de otorgar el *reconocimiento* público a todos por igual, de manera que cualquier agente encuentre y tenga a su disposición las herramientas que han de permitirle una actividad autónoma, tanto en la esfera pública como en la privada, a resguardo de los poderes salvajes que ejercen una ilegítima dominación social.

La autonomía política presupone mecanismos socio-institucionales de *refuerzo* de los socialmente débiles, esto es, la garantía de acceso a los bienes necesarios para el ejercicio efectivo de los derechos a ella vinculados. Con lo cual la autonomía muestra su dimensión positiva, en tanto que capacidad de agencia y acceso a los medios oportunos para facilitarla. En términos de la *libertad comunicativa*, los individuos deben gozar de las facultades expresivas necesarias en la comunidad de comunicación, pero también hay que asegurarles la posibilidad de entender cuáles son sus verdaderos intereses –por ejemplo, mediante educación e información adecuada –, y dotarlos de los instrumentos materiales para vivir independientemente. Ello permite que en la argumentación orientada a la dilucidación de los *intereses generales* (que es el fin del discurso práctico) estén a la misma altura que cualquier otro interlocutor, *sosteniéndoles la mirada*.

Incluso en Kant, por no referirnos a Aristóteles, la autonomía moral es inseparable del ordenamiento institucional de la comunidad política: no es absurdo conceder que el lema que atribuye a la Ilustración, *sapere aude!*, es también una divisa que recoge la aspiración no sólo de la emancipación intelectual del sujeto de las garras de la tradición y de la superstición, sino que supone una demanda ineludiblemente por la racionalización del orden social, por cuanto la autonomía subjetiva es realmente posible sólo en el marco de la autonomía política.³⁰² Así que es verosímil interpretar la autonomía moral kantiana en vínculo con la autonomía pública del sujeto, es decir, que la autolegislación ética dependerá de las condiciones socio-institucionales en las cuales los agentes se encuentran sumidos (por eso no hay una continuidad estricta entre la ética kantiana y la filosofía política y del derecho,³⁰³ no sólo porque el espacio

³⁰² Así lo entendían los gobernantes autócratas de Prusia cuando conminaron a Kant a dejar de publicitar sus ideas ilustradas en sus obras y recortaron su libertad de expresión, fundamentalmente aquellas referentes a la religión (1792). Si simplemente hubieran sido ideas concernientes a la interioridad del sujeto, ¿qué motivo había para su prohibición? Evidentemente, porque el Rey de Prusia entendía, en tiempos de la revolución francesa, que no había una liberación del individuo, incluso moral y mental, sin el cuestionamiento y derribo del orden sociopolítico existente (de lo cual tampoco desconocía Kant y, en general, los pensadores ilustrados). Domènech (2004) nos recuerda que Kant, como el grueso de estos intelectuales revolucionarios o reformistas, fue un *doméstico*, por tanto, un miembro de la clase de subalternos dependientes de un señor del Antiguo Régimen. Su llamada a la ilustración solo era un primer paso para derribar la dominación social de los poderes absolutistas que impedían el desarrollo de la racionalidad humana (y ambos aspectos eran inseparables).

³⁰³ Bertomeu, M. Julia: “Kant: una concepción republicana de la justicia pública”, Las Torres de Lucca, vol. 7, núm. 13, Julio-Diciembre de 2018, págs. 109-126. Valga la declaración de intenciones de la autora (pág. 117): *En lo que sigue analizaré ciertos aspectos de estas tríadas, por separado y de consuno, para concluir con el examen*

público no sea un ámbito moralizado, que también, sino porque el ordenamiento justo del dominio político es una condición *sine qua non* para que los agentes actúen con plena autonomía moral y que, gracias a ello, les quepa la posibilidad de autolegislarse).³⁰⁴

En el caso de Aristóteles, esta ligazón todavía es más estrecha, por cuanto no todos los miembros de la sociedad están llamados a la excelencia ética, como en el caso de Kant, ya que adopta también el elitismo moral de su maestro Platón (sólo los sabios se autorrealizan completamente según los principios de una vida contemplativa que les permite alcanzar el nivel más alto de virtud). La psicología moral del Estagirita está en conexión con una suerte de sociología de la polis: las clases subalternas, *alieni iuris*, dependientes de sus patronos, no son capaces de elevarse virtuosamente como podrían hacerlo los agentes completamente libres. El motivo se encuentra en la forma de vida y las prácticas sociales de supeditación a las cuales se ven sometidos,³⁰⁵ que los hacen incapaces de conducirse autónomamente en su vida pública y privada. En estos clásicos morales nos hallamos ante una concepción socio-institucional de la ética individual, la diferencia se encuentra en el universalismo que Kant hace suyo, y Aristóteles no.³⁰⁶

La autonomía como autolegislación kantiana y como gobierno de uno mismo aristotélica tienen un punto de confluencia en la concepción comunicativa por lo que abogamos: el legislador moral autónomo kantiano es imposible sin el tipo de capacidad autorre restrictiva que privilegia el enfoque aristotélico. Nadie puede tomar decisiones morales autónomas sin capacidad de reordenar sus preferencias de primer orden a la luz de las de segundo orden. Si no hay armonización filosófica entre ambas es a causa de la preeminencia del postulado de una identidad personal configurada antes y con independencia de la sociedad, que jamás estuvo en el horizonte del Estagirita, pero que Kant adoptó con el marco moral cristiano de la ética postclásica. La concepción comunicativa de la identidad y de la autonomía logran establecer una continuidad entre ambas capacidades, toda vez que rechazan el postulado de una subjetividad presocial. Su insistencia en la interacción a través del lenguaje y de una autonomía construida en contacto comunicativo con otros, desvela que aquel que se convierte en legislador moral con los demás, adquiere la necesidad, si debe sentirse auténticamente preocupado por la

del papel fundante de la libertad, al punto de poder afinar la idea de que la filosofía práctica kantiana —y muy especialmente su filosofía moral (ético-jurídica) — es una filosofía de la libertad práctica externa, y que esa libertad es republicana.

³⁰⁴ En este sentido, el republicanismo de Kant cubre la cuestión de la justicia que tiende a moralizarse en un sentido individualista en la filosofía práctica postarawlsiana. La filosofía política republicana cubre también el aspecto ético-político y ético-social de manera que se obre institucionalmente el marco de plenitud moral para los agentes, que tendrán en él más posibilidades de autolegislarse con autonomía.

³⁰⁵ Aristóteles, *Política*, 1328 B, citado en Domènech 2004, pág. 50: [R]esulta evidente que en la ciudad óptimamente gobernada y que posee hombres justos absolutamente —no relativos al tipo de régimen—, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual ni de mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud), ni tampoco han de ser campesinos los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud, como para las actividades políticas, es indispensable el ocio).

³⁰⁶ Sin embargo, para Bertomeu, esta postura no llega a su natural culminación tampoco en Kant, puesto que hubiera implicado tomar partido por la democracia republicana, como hizo su admirado Robespierre. Este paso se vio bloqueado por los prejuicios que el autor compartía con muchos de sus contemporáneos acerca de las posibilidades de participación en el gobierno de las clases populares e, incluso, las mujeres (no digamos ya los no europeos). Hay otra pieza que tampoco se puede descartar que bloquee la culminación política de la ética kantiana: el supuesto de una identidad personal preconstituida e irreformable, típica del cristianismo paulino (ver cap. V).

decisión común, de contemplarse imparcialmente y deliberar consigo mismo sobre la consistencia y justificación de sus preferencias. Sin embargo, una lectura apresurada de Aristóteles podría conducirnos a caer en un déficit institucional. La amistad cívica que el griego coloca de modelo político es todo punto producto del espacio político institucional, como ya hemos insistido. Así, el neokantismo discursivo debe aprender esta lección: el marco social adecuado de autonomización discursiva de los agentes es aquel que se ve favorecido por unas instituciones que regulan un espacio público igualitario y participativo, que tiene efectos subjetivos sobre los que están en su seno, ya que se tornan autorreflexivos y deliberan sobre sus propios fines según una concepción pública y robusta del bien común democráticamente determinado.

La creación colectiva de la autonomía se encarna en una capacidad y unos medios que los individuos aprovisionan privadamente y también los usan en ese ámbito. Aunque la autonomía en la esfera privada, como la autonomía subjetiva, es fruto del esfuerzo colectivo de reconocimiento recíproco de los derechos de cada uno, a la vez que, por otra parte, de la ordenación social de los vínculos intersubjetivos, ello no concede a las instancias sociales que son responsables de garantizarlas, la potestad de negárselas arbitrariamente a nadie. Se trata de un derecho individual que emana del requerimiento de participación en pie de igualdad en la comunidad de comunicación, ahora materialmente encarnada. La autonomía depende de la estructuración social del poder y de los medios materiales asegurados institucionalmente. No se puede ejercer la autonomía, ni pública ni privadamente, si no somos capaces de vincularnos por normas públicas y racionales, si no hay opción de actuar sobre nosotros mismos y nuestros fines particulares (el *dominio de sí* aristotélico), y capacitarnos para la formación de juicios imparciales (ponernos en situación de interlocución discursiva). La autonomía garantizada socialmente no sólo revierte, pues, en la esfera pública, sino que se dirige hacia la construcción consciente de nuestro vivir particular, la puesta en práctica de nuestra concepción de lo bueno, la propia autorrealización. Por consiguiente, la constitución de una identidad íntegra presupone esta autonomía puesto que, en presencia de coacción, no hay auténtica libertad para elegir nuestras preferencias, ni el modo en que queremos vivir (ni el tipo de autoestima y coraje para no caer en el peligro de las *preferencias adaptativas*).³⁰⁷

A la luz de los argumentos sucintamente desplegados, hay que concebir la autonomía social como autonomía política de los agentes, que es la materialización del principio de igual libertad comunicativa una vez se trasciende el plano de la situación ideal de diálogo. Esta autonomía deviene en un prerrequisito de otros ejercicios de la libertad que son necesarios para una vida digna y significativa. La autonomía política, en cuanto que se halla socio-estructurada e institucionalizada (desde la ontología antiatomista como interpretación adecuada de la naturaleza de lo social) requiere de *libertad positiva*. Para contextos sociales históricos, más adelante la asimilaremos a la libertad *republicana* (cap. VII).

³⁰⁷ Las *preferencias adaptativas* son un producto de un mecanismo psicológico conformista, según el cual las preferencias de los individuos se adaptan a aquello que es factible en su situación, no aquello a lo que aspirarían si las circunstancias fueran otras y gozasen de mayor poder de intervención en su contexto.

4. Sistemismo ético: responsabilidad individual, colectiva e institucional de las condiciones estructurales de autonomía

En el modelo ontológico sistemista, las oportunidades de elección y acción de los individuos son harto sensibles a la estructuración de los marcos colectivos, determinantes de los márgenes de poder que logran los agentes en su interior. La autonomía es tributaria de las configuraciones institucionales, según el entramado social que gobierne el funcionamiento de la comunidad política. La *estructura social*, comprendiendo en ella el tejido de leyes y la distribución de los bienes materiales básicos –como la propiedad o cualquier equivalente funcional que garantice la independencia económica–, es la que determina si los agentes serán socialmente autónomos en mayor o menor grado y, por tanto, individualmente libres. Esta perspectiva institucionalista y estructuralista de la libertad es cabalmente republicana, y entra en colisión con la visión de la autonomía liberal, que abstrae cualquier referencia a sus condiciones materiales e institucionales.

La libertad depende del *entorno institucional*. Ahora bien, en él habrá instituciones expresamente diseñadas para un fin determinado y otras que son producto de la evolución histórica contingente. Estas contribuciones de origen heterogéneo marcan los *espacios* de autonomía individual de la cual disfrutarán los sujetos en su campo social. Existen regiones de la vida colectiva cuyas normas estructurantes son modificadas por la acción conjunta y la coordinación de los individuos, a la vez que sufren sus efectos. Según cómo evolucione el cambio institucional y normativo, hallaremos marcos sociales más o menos respetuosos con la libertad subjetiva, o directamente liberticidas y potenciadores de la misma para un grupo de privilegiados. La ampliación de la libertad de los agentes es vicaria de su capacidad para diseñar colectivamente funcionamientos institucionales que permitan que su autonomía se acreciente, de manera que no hay contradicción, prima facie, entre la libertad agentiva y las leyes sociales vigentes (el *campo de posibilidades de la autonomía social*).

La libertad social de los agentes es un efecto del marco institucional y social, por lo que una descripción atomística corre el peligro de dejarnos sin comprensión de las formas y las causas de injusticia que se producen en una situación de dominación.

Las reflexiones acerca de la justicia social deben concentrarse en las estructuras sociales, institucionales, normativas, etc., cuyas consecuencias configuran el terreno de juego en el que se desplegarán los lazos sociales y la capacidad de los agentes para decidir sobre sus acciones y los poderes de que dispondrán para ejecutarlas.

Sólo es posible concebir la autonomía mediante una explicación *sistemista* o *individualista holista*; por consiguiente, hay que emplear teorías morales ontológicamente análogas, lo que denominamos *sistemismo ético* o *moral*.³⁰⁸

³⁰⁸ Utilizamos las definiciones académicas habituales de *ética* y *moral*: la primera es la reflexión filosófico-crítica normativa sobre la moralidad individual o social, que son, por su parte, las normas vigentes en un contexto particular referidas a la distinción bueno/malo, correcto/incorrecto y debido/prohibido.

Con mayor finura ontológica que la proporcionada por el individualismo metodológico, nos facultamos para distribuir la responsabilidad por las injusticias entre lo que, de facto, hacen los agentes y lo que viene *orientado* por las estructuras que crean desigualdades de poder; y entre los que se benefician de esa estructuración y los que se ven perjudicados. Ampliamos así la perspectiva habitual sobre la injusticia, lo que nos habilita para pensar en formas de acción colectiva e institucional que terminen con ese estado de cosas incorrecto. Esto conducirá a una reevaluación de la primacía académica relativa entre lo político y lo ético, las cuestiones que conciernen a la ética social y las de la ética individual.

Es necesario un marco ontológico nuevo para reflexión moral, que en nuestra tradición más o menos liberal se construye a partir de la ética personal y el ámbito de la conciencia moral (privada) de los agentes, ignorando en gran medida su entorno social y las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo de una vida moral y un razonamiento ético responsable.

4.1. Un 'nuevo' marco ontológico para la ética y la reflexión moral

La ontología social tiene un papel que nos obliga a replantear la prioridad del objeto de preocupación de la filosofía normativa (la ética, la filosofía política o la filosofía jurídica), que se desplaza desde la pregunta de qué debe hacer un sujeto en un contexto práctico para cuestionarse qué entorno institucional debe construirse (colectivamente) para que ese sujeto sea capaz de elegir moralmente y razonar con autonomía, es decir, para que tenga la opción de conducirse *éticamente*.

Es habitual sostener que, ante el escenario de las consecuencias estructurales desigualitarias del capitalismo, la tradición marxista decidió no fundamentar la política en ningún tipo de filosofía moral ni concepción específica de la justicia. Se presentaría como un programa sociopolítico y económico que propone la superación del capitalismo, el advenimiento de una nueva sociedad, pero sin un marco ético claro. ¿Consiste, pues, el marxismo en un *pensamiento amoral* nacido de una filosofía de la evolución histórica en la que la llegada del postcapitalismo socialista es tan ineludible que no precisa de una defensa de su *superioridad normativa*?

¿Qué papel juega la ética en esta gigantomaquia que es la lucha de clases? La respuesta clásica del marxismo es que muy pequeño: que en este campo de batalla de pulgas frente a colosos la ética, queda de algún modo absorbida por las grandes relaciones sociales (Rendueles 2013, 128).

Quizá algunos autores de esta corriente se autointerpreten así, pero ese desistimiento ético no tiene por qué estar en la esencia del marxismo. Desde otro punto de vista, esa filosofía es una suerte de concepción sobre qué transformaciones son necesarias para que sea posible siquiera el comportamiento ético, y su respuesta es que bajo el capitalismo este es impensable para muchos vínculos interpersonales, puesto que, comportarse moralmente bajo las presiones sistémicas competitivas que desencadena, nos aparta de las condiciones para la moralidad más elemental. Más adelante justificaremos históricamente que el socialismo marxista bebe de

fuentes republicanas y, en esta concepción política de la sociedad justa, la prioridad la tiene la garantía institucional y material, política, de la libertad y sólo, tras estas garantías, es posible plantearse la cuestión moral de la virtud. La preocupación por las estructuras de la dominación y sus consecuencias sobre la agencia individual sobrepasa a la cuestión personal de preguntarse, sin referencia al marco socio-institucional, *qué debo hacer*. Pero el republicanismo no es una filosofía política sin ética, como tampoco el marxismo, sólo que no se refiere, *prima facie*, a la conciencia individual. El supuesto desprecio socialista, republicano o marxista de la ética no es tal, sólo reubican el problema. Esto es lo que pretendemos por un camino ontológico-social: mostrar que es necesario primero enjuiciar las posibilidades de autonomía que las estructuras dejan a los agentes, no para irresponsabilizarlos, sino para medir mejor cuál es su obligación.

4.1.1. *Ontología social y obligación moral*

Con la noción socio-estructurada e institucionalizada de la autonomía sobrepudamos el marco individualista para atender también a las entidades de las que somos responsables. El abandono de un marco atomista para la autonomía nos arrastra hacia otra clase de obligaciones, ya no sólo relativas a otros sujetos. Nos hacemos acreedores de responsabilidad ante entes sistémicos, como instituciones o marcos normativos que hacen posible que los sujetos devengan individuos autónomos. Tales instancias colectivas o supraindividuales nos incitan a responsabilizarnos de ellos en tanto que medios indispensables e insubstituíbles para el logro de ese estatus tanto para sujetos actuales o futuros. Las obligaciones inmediatas con instituciones y configuraciones de los vínculos sociales responden a deberes contraídos de modo mediato con individuos presentes o futuros, a los cuales debemos garantizar los instrumentos para el desarrollo autónomo de su personalidad. Esta obligación específica se condice con la ontología social de las relaciones humanas, nacida de nuestra sociabilidad y de la evolución de la cooperación social, que nos hace tan estrechamente tributarios de los demás y sus actividades, así como de un mundo institucional resultante compartido.

Una *sociedad decente* es el tipo de colectividad *bien ordenada* que promueve la autonomía social de sus miembros y les *reconoce* en igualdad, como es éticamente debido. En ese sentido, la *estructura básica de la sociedad bien ordenada* que permite la autonomía de los ciudadanos adquiere un valor extraordinario para la vida buena de estos, por lo cual, la sociedad y las instituciones –como un todo– están legitimadas para demandar lealtad y compromiso para que la vida en común prosiga por la misma senda óptima y que repercuta ese orden comunitario justo en las generaciones próximas.

Aunque el orden social no se caracterice precisamente por tal estatus ideal y presente amplias patologías y aspectos disfuncionales, los agentes no están legitimados para desentenderse del derrotero desastroso que ha tomado su comunidad. La responsabilidad por la justicia común y la autonomía de cada uno de los miembros de la sociedad supone la obligación recíproca de embarcarse colectivamente en acciones que razonablemente mejoren el estado de cosas y nos aproximen a la realización de los principios de justicia. Corregir las disfuncionalidades del contexto de convivencia o preservarlo en buen funcionamiento es un

deber que todos los individuos socializados deben asumir si viven en una sociedad que se quiere decente. Se trata de deberes individuales que sólo se honran en connivencia con los demás, colectivamente.

Tanto los individuos que se ven sujetos a dominio como aquellos que se erigen en autónomos dependen de la concurrencia de una misma clase de *procesos sociales*. La diferencia entre ellos se debe exclusivamente a las circunstancias en las que operan los mecanismos socializadores y el funcionamiento general de la sociedad en cuestión. Maximizar la posibilidad de que se hagan más frecuentes las *buenas condiciones* es algo que no solo compete a las instituciones directivas de la sociedad (las instituciones nucleares de la estructura básica), sino también a los ciudadanos que viven dentro de ella, ya que son *corresponsables* de sus conciudadanos y de que, en su comunidad, arraigue la libertad. Si la autonomía de los individuos es producto de la configuración específica de los mecanismos de socialización y de reconocimiento de la identidad personal, tal *configuración social* que da lugar a individuos libres posee un valor moral extraordinario. Las sociedades *decentes*, las que merecen el respeto y la lealtad de sus miembros, son las que de un modo privilegiado son capaces de crear las condiciones mediante las cuales los ciudadanos adquieren la clase de identidad moral autónoma que hemos defendido como deseable.

Existen *marcos sociales* privilegiados capaces de asegurar la clase de relaciones intersubjetivas e institucionales que permiten madurar individualidades autónomas. Tales serían los que deberían concitar mayor aprobación moral a causa de su *valor ético* intrínseco. Los individuos estarían obligados racionalmente a preservar ese carácter favorable a la autonomía, porque ellos mismos, como sujetos socialmente autónomos, serán su *resultado*.³⁰⁹ Por ello les alcanzará el imperativo de protegerlos para las generaciones venideras, del mismo modo que hicieron normativamente sus antecesores, aunque sin incurrir en el tradicionalismo. La responsabilidad se establece inmediatamente con otros individuos (presentes o futuros) y *mediatamente* con los *marcos sociales* claves de la reproducción colectiva de la autonomía de los sujetos. No sólo existen deberes para con los individuos, aceptable de buen grado por cualquier ética individualista, también los hay hacia una *amalgama* de entes colectivos que tanto pueden ser *instituciones* como *relaciones* intersubjetivas normadas que permiten la producción y la distribución de los bienes públicos de la *autonomía social*. Dada la naturaleza intrínsecamente social de la individualidad, no hay existencia subjetiva *plena* sin el entramado conveniente de las relaciones intersubjetivas. Hay pues un *nexo deóntico* entre individuos y contextos socio-institucionales (los entornos *decentes*) que median las obligaciones más amplias de los individuos con los demás. La relación de responsabilidad entre dos personas se amplía deónticamente hacia instancias holísticas (a causa de la combinación de ontología y desarrollo ontogenético).

³⁰⁹ Hay que tomar precauciones con nociones que impliquen algún tipo de causalidad cuando estén referidas a la personalidad o características personales de los sujetos, ya que inducen a error porque eliminan, de un modo afín a lo que sucede con el *determinismo* subyacente en una ontología social colectivista, el horizonte de la libertad humana y los poderes de la agencia individual, consciente e intencionada, que también tiene que ver con lo que los seres humanos terminan por hacer y aquello en lo que devienen. Aquí esta clase de *causalidad* es mucho más cercana al condicionamiento o a la generalización que suele encontrarse en las ciencias sociales, en las cuales no hay leyes causales estrictas.

La ontología social atomista es ajena a cualquier *relación* que se establezca entre individuos y entes no individuales. No puede *representar* estas formas de normatividad social *complejas*, en cuanto que esta clase de vínculos no es reducible a deberes entre individuos, con lo que se invalida cualquier esquema *microrreductivo*. Esta deontología entonces es imposible de *reproducir* con las herramientas atomistas, por lo que este marco apropiado para la filosofía práctico-social debe ser el *sistemismo ético*, que sí habilita deberes para entidades supraindividuales o socio-institucionales.

4.1.2. La dominación sistémica y las estructuras sociales como fuentes de injusticia

El enfoque antiatomista relativo a la injusticia social nos aproxima a *Responsabilidad por la justicia* de Iris Marion Young (Young 2011). Aparte de seguirla en la concepción estructural de la injusticia, nos ayudaremos de su concepción de la responsabilidad colectiva para elaborar nuestra propia concepción para vincularla con la noción de *solidaridad deontológica*. Nos abrirá la puerta a plantearnos, en sucesivos apartados, las insuficiencias de fondo de la filosofía política todavía hegemónica, la rawlsiana, que muy difícilmente puede alumbrarnos acerca de cómo modificar las circunstancias para erradicar injusticias de carácter sistémico, estructural y más originalmente institucional (en otras cosas, a causa de que la definición de *estructura básica* de la sociedad es demasiado restringida y todavía poco articulada socio-institucionalmente).

Para empezar, ahondaremos en el concepto de *estructura básica de la sociedad*, foco de atención de la teoría de la justicia de Rawls, y las razones de Young para dotarla de una definición más amplia, aunque concuerde con él en que es el *objeto* privilegiado de la normatividad filosófico-política.

Young defiende la postura rawlsiana de concentrarse primariamente en la *estructura básica* de la sociedad, que abre o cierra opciones en la perspectiva vital de los individuos en su seno:

He planteado que cuando hacemos juicios sobre la injusticia social, muy a menudo éstos se refieren a las vulnerabilidades a la dominación y privación que algunas personas experimentan debido a los procesos socio-estructurales. Mi argumento coincide en gran parte con la teoría de John Rawls de que la estructura es el objeto primario de la justicia. Rawls distingue un nivel institucional de análisis y juicio moral de un nivel de análisis y juicio que se refiere a la acción e interacción individual (Young 2011, 80).

Las condiciones distributivas iniciales de los individuos, la *distribución originaria*, sesgan las opciones distributivas ulteriores de la gente, desigualándolas de buen principio, y las posteriores transacciones, aunque se produzcan bajo principios justos, no eliminan el rastro de la injusticia *estructural* previa (Young 2011, 80). El núcleo de la discrepancia radicará en el déficit institucional de la descripción rawlsiana de la estructura básica.

Aunque Young acepte el punto de partida rawlsiano, no lo hace de manera acrítica. La autora señala que Rawls introduce un *dualismo* inaceptable acerca de lo que es analizable en términos de justicia o corrección: de un lado, los actos privados de los agentes escapan al foco de la

justicia distributiva, social o política; de otro, sólo las estructuras sociales y las conductas públicas de las instituciones o de los funcionarios son el objeto de análisis y enjuiciamiento según los criterios normativos desvelados. Como teórica política crítica, Young impugna el límite divisorio capital del liberalismo político: el hiato que separa lo público –susceptible de ser normado para hacerlo más justo- y lo privado, que tiene su propia especificidad y que no requiere, sino más bien lo contrario, de la intervención institucional (porque se rige según el *ethos individual* de cada uno). Si no cabe dividir el mundo de la existencia social entre lo público y lo privado, entonces tampoco tiene sentido hablar de una esfera pública donde tiene lugar la acción política, en la cual son de aplicación los principios de justicia, y un ámbito privado en que nos rijamos solo por nuestras concepciones personales del bien. También en la región de lo *privado* se engendran injusticias y se colocan los cimientos para la dominación, por lo cual no es posible escindir la moralidad entre una ética de la justicia política y un *ethos* de la conducta privada. Hay, por consiguiente, que alimentar la lucha por la justicia en todos los ámbitos a la vez porque que se hallan estrechamente imbricados entre sí, mucho más de lo que Rawls admitiría.³¹⁰

Young añade que ella y Rawls no se refieren a lo mismo cuando hablan de *estructuras básicas*, pues el sentido más restringido otorgado por Rawls proviene del dualismo

³¹⁰ Aunque esta recriminación a Rawls no deja de ser oportuna, expresa una confusión de sus críticos que produce consecuencias mayores y mucho más erróneas en aquellos planteamientos que intentan alejarse de la fuerza de gravedad del *paradigma rawlsiano* y establecer legítimamente las bases de teorías no ideales. Rawls nos advierte de que sus principios de justicia se aplican sólo a relaciones y transacciones en la esfera pública y a las condiciones de fondo de la sociedad –especialmente institucionales- y, por tanto, no son oportunas para tasar los vínculos intersubjetivos de la esfera privada (pertenecientes a la aristotélica *justicia commutativa*). Esta posición ha recibido críticas de autores, entre ellos G. A. Cohen, que entienden que la modestia de Rawls en el momento de determinar qué región de las relaciones sociales será directamente objeto de sus principios de justicia, hace que su teoría normativa se quede normativamente muy corta para producir una reducción de la injusticia de los vínculos intersubjetivos e institucionales. Por lo general, los críticos nos hablan de esta insuficiencia en el campo de la vida privada, las relaciones familiares y otros ámbitos microsociales, el interior de la empresa, y tienden a concluir que es necesaria la extensión también a esos dominios de los principios de la justicia. De hecho, Cohen enfatiza que la teoría debe enfocarse igualmente al desarrollo de un *éthos* justo que facilite la vigencia de los criterios de justicia en el ámbito social. Tal crítica, así formulada, yerra el tiro: Rawls ya había anunciado, al plantear los supuestos de su teoría de la justicia, que su obra versa acerca de la *justicia distributiva* y no sobre otras formas de justicia, que son las que Cohen echa en falta. Esto no es una mera discusión bizantina, muestra algo muy relevante: que las reflexiones normativas acerca de la justicia se produzcan dentro del paradigma rawlsiano distributivo deja fuera el tipo de problemas no distributivos que tratan desde la perspectiva crítica. Hay asuntos distributivos muy relevantes que merecerían ser tratados en una concepción de la *estructura básica* de la sociedad más rica y articulada institucionalmente, de modo menos ahistórico y formalista. Pero, eso significa el abandono del *rawlsismo metodológico* y la teorización ideal que propugna. Aunque no toda defensa rawlsiana puede acogerse a lo anterior cuando se observan críticamente sus impotencias como teoría de la justicia: no todos los asuntos de injusticia estructural tienen que ver con la justicia distributiva, ni la distribución tiene por qué ser lo más fundamental (aunque pueda importar de modo instrumental). El núcleo de la injusticia está en la falta de posibilidades para actuar autónomamente dentro de la sociedad en contraposición a lo que pueden hacer otros agentes que están mejor situados (Young 2011, 80-83). Por otro lado, el enfoque de Rawls de lo que se incluye dentro de la *estructura básica* de la sociedad tiene que ser rectificado, para que tenga visos de influir en la corrección de injusticias del mundo real. Una empresa, aunque sea de propiedad privada, debe incluirse en el seno de la estructura básica por cuanto es un ámbito en el cual la libertad de los trabajadores se encuentra amenazada de continuo, así como las posibilidades de existir autónomamente también en el espacio público-político (aunque no sólo puede encararse como problema distributivo). Por tanto, no se trataría tanto de, como reclama Cohen, que la teoría de la justicia distributiva se extienda también hacia los vínculos privados, sino que una concepción más sociológicamente ilustrada de las instituciones básicas de la sociedad y la aplicación de los principios de la justicia ayudaría más a solventar las deficiencias del enfoque rawlsiano.

anteriormente indicado. Para él, la *estructura* remite a un conjunto reducido de instituciones sociales y políticas –las leyes, los tribunales, las agencias gubernamentales, etc.- que rigen la vida social y que se encargan de regular los marcos normativos en los cuales se desarrolla la vida pública, dentro de los cuales los ciudadanos tienen acceso a un número determinado de bienes sociales necesarios para garantizar su estatus como tales, en pie igualdad con cualquier otro. Para Young, la estructura básica de la sociedad no es necesariamente estatal, la conforman muchos otros elementos y vínculos sociales que producen asimetrías y desigualdad, tanto en el dominio público como en la vida privada. Todos ellos disminuyen o acrecientan las posibilidades de actuación de los agentes.

Rawls va a la búsqueda de una *parte de la sociedad*, un reducto o subconjunto de instituciones que son especialmente relevantes para el funcionamiento de la sociedad y una teoría de la justicia distributiva. Esto es la *estructura básica* rawlsiana. Sin embargo, la autora norteamericana acusa a Rawls de reduccionismo, de no tener en cuenta las injusticias que se engendran más allá de esta esfera institucional básica y que repercuten igualmente en las opciones disponibles para los agentes. Los procesos socioestructurales que concentran la atención de Young pueden ser el resultado de los hábitos cotidianos y de las acciones perfectamente conscientes, aunque ejecutados sin voluntad de obtener una ventaja sobre los demás.

Este tipo de injusticias comparecen sólo cuando adoptamos un punto de vista sistémico-estructural de las relaciones sociales, de manera que contemplamos las consecuencias agregadas e inintencionadas de las actividades de las masas humanas cuando se despliegan dentro de marcos institucionales y normativos tenidos por legítimos, lo que a la postre, supone una convergencia hacia la reproducción social de los patrones de injusticia estructurales. Es en este sentido que, para Young, dicha concepción de la *estructura social de la injusticia* es distinta a la *estructura básica* rawlsiana, puesto que es ubicua en el operar del sistema social entero y no sólo de un centro privilegiado.

Young mantiene que sigue siendo relevante distinguir los juicios normativos que tienen que ver con la crítica a la injusticia de las estructuras de aquellos que se dirigen a las interacciones individuales, microsociales en cuanto a sus consecuencias (Young 2011, 86-87). La autora concluye que las injusticias que sufren algunas personas se deben tanto al trato inadecuado que reciben por parte de otros individuos en la interacción directa, como a los efectos estructurales acumulados que les colocan en posiciones de vulnerabilidad social, a pesar de que no tengamos forma de identificar qué vínculos directos les han puesto en esa posición social (Young 2011, 84-85).

Por ello, advierte Young, debemos aceptar el dualismo rawlsiano como, hasta cierto punto, inevitable y guardar los supuestos de justicia para la crítica y la transformación social de las estructuras, más que para prescribir los tratos más adecuados de nivel interpersonal. Aún así, el dualismo no deja de resultarle molesto a Young, con que la tesis que defiende a la postre coloca las microinteracciones sociales bajo la perspectiva de justicia macroprocesual: la cuestión a enjuiciar, por consiguiente, es en cuánto contribuye mi comportamiento privado a

situar a determinadas personas y colectivos en entornos de injusticia y vulnerabilidad, aunque en apariencia no haya hecho nada que los demás no hagan o que se considere socialmente ilegítimo. Este es el fundamento de lo que Young denomina *responsabilidad a causa de la conexión social* con la injusticia: si participamos de vínculos y prácticas sociales que, por muy legítimos que parezcan, cuando se agregan sus consecuencias con las de muchos otros comportamientos análogos terminan por desarrollar inequidades sociales, entonces debemos responsabilizarnos de ellos e intentar mitigar sus efectos injustos.

El enfoque de la profesora norteamericana no se orienta tanto a encontrar los principios de la justicia distributiva como las fuentes de las patologías sociales que condenan a los agentes a la falta de oportunidades y autonomía. Sus preocupaciones se dirigen a las diferencias de poder y de capacidades para desarrollar formas de vida individualmente elegidas, que se engendran en procesos sociales generadores de diferencias de estatus o posiciones sociales desiguales entre los actores. La producción de injusticias –no reducibles siempre a redistribución de bienes como en Rawls- tiene lugar por la reproducción de estructuras y dinámicas sociales, por la repetición consuetudinaria de las mismas pautas de acción y funcionamiento institucional, que conllevan efectos perversos sobre el modo de existencia de los más vulnerables, que ven continuamente limitadas sus libertades y oportunidades vitales:

[L]a injusticia estructural existe cuando los procesos sociales sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos capacitan a otros para abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance. La injusticia estructural es un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. La injusticia estructural ocurre como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, casi siempre dentro de los límites de normas y leyes aceptadas (Young 2011, 69).

Iris M. Young no definirá explícitamente el término *estructura*, difícil de asir semánticamente, sino que, a cambio, nos ofrecerá una descripción de los procesos socioestructurales atendiendo a cuatro aspectos fundamentales: (1) los hechos sociales son experimentados por los individuos como limitantes o capacitadores de la acción (*limitación objetiva*); (2) las posiciones que están relacionadas unas con otras en el espacio macrosocial (*consideración de las posiciones estructurales*); (3) lo que existe o emerge de la acción conjunta de los agentes (*reproducción estructural por la acción social*); (4) los efectos cotidianos del entrelazamiento de las consecuencias no intencionadas de la concurrencia de acciones individuales múltiples (*sedimentación de las consecuencias*).³¹¹ Atendamos, brevemente, a cada uno de estos rasgos definitorios de las estructuras:

³¹¹ Esta última característica es la que aproxima a Young al individualismo metodológico *tolerante*, que linda ya con la ontología *sistemista* bungeana. El supuesto básico es que las *estructuras* emergen de la interacción dinámica de los agentes individuales como consecuencias no *intencionales*. Sin embargo, tales *acciones individuales* ya vienen *canalizadas* por (super)estructuras preexistentes que modelan parcialmente la acción de los sujetos y sus interacciones, por lo que ya no son reducibles meramente a propiedades de los agentes individuales.

(1) *Limitación objetiva*. La metáfora cognitiva de los *canales* evidencia el efecto limitante de las estructuras sociales: los actos de los individuos se producen en los canales que abren las estructuras, de modo que dirigen las acciones individuales, pero sin detener el flujo. Tales espacios de posibilidades de actuar se hollan por la acumulación efectiva de consecuencias de la acción de miríadas de individuos a lo largo del tiempo, que se depositan y sedimentan, de manera que facilitan que otros sigan el mismo camino y obstaculizan, total o parcialmente, a los que se internan por otros vericuetos menos transitados socialmente (Young 2011, 70-71). Las estructuras sociales no limitan bajo la forma de la coerción o la coacción directa de unos individuos sobre otros, sino de una manera acumulativa e indirecta, como barreras u obstáculos que nos facilitan seguir una vía y nos impiden escoger, e incluso pensar, en otras que, quizá, nos serían más beneficiosas.

No son por sí mismas las instituciones o las leyes el primer causante de las obstrucciones a la libertad subjetiva, sino el modo en que interactúan con la acción de muchos otros individuos en el mismo escenario público. En el momento en que las personas se ahorman a los límites percibidos como normativamente infranqueables, en tanto que entienden que las instituciones les obligan a realizar las prácticas sociales de un modo determinado de antemano e interactúan con los demás, producen la coacción efectiva y dirigen el río de la acción en el sentido en que indican las *estructuras*; y a los agentes que no se adaptan a ellas, les resulte muy difícil *nadar contra la corriente*. La limitación se desencadena por la acción conjunta de los individuos con las instituciones y las particulares condiciones físicas en que tiene lugar, en la medida que afectan a las posibilidades de actuar de un modo distinto.³¹²

La condición limitadora de las estructuras no significa que no haya libertad o agencia libre por parte de los sujetos, sino algo mucho más sutil: los procesos socio-estructurales actúan estableciendo diferencias en los tipos y las variedades de opciones que se abren para alguien. La cuestión de la justicia se suscita cuando los individuos se ven expuestos a una restricción estructural de la oferta de alternativas elegibles, puesto que aquellas que les podrían ser más convenientes, o socialmente más justas, no están contempladas o tienen un coste personal prohibitivo. La experiencia de la confrontación con las estructuras, tanto para la agencia individual como colectiva, consiste en que los agentes suelen afirmar, incluso cuando el resultado les es especialmente beneficioso, que no *tenían elección*, que casi fueron forzados a tomar una senda en vez de otra (por tanto, que no son individualmente responsables de su modo específico de actuar). En este sentido, las estructuras se erigen como muros intraspasables ajenos a la voluntad de los sujetos, o lo que es lo mismo, hechos sociales *objetivos* sobre las consecuencias de los cuales no tienen responsabilidad alguna (Young 2011, 72-73).

³¹²Evidentemente puede haber otro tipo de limitaciones directas, como las que surgirían si unos determinados agentes considerasen que todas las cosas debieran de ser de propiedad común e intentasen actuar bajo esta idea: inmediatamente los resortes de la violencia del Estado saltarían sobre ellos, impidiéndoles cualquier acción en ese sentido. Pero, en la mayor parte de las ocasiones, aunque pueda existir la violencia en última instancia como limitante coactiva de la acción, sucede que si hacemos las cosas de forma distinta no encontraremos suficientes personas que quieran cooperar con nosotros de esa manera, frustrando nuestra opción alternativa de actuar.

(2) *Las posiciones estructurales.* La estructura social, sociológicamente, se manifiesta en las posiciones sociales ocupadas por los individuos, que les brindan oportunidades diferentes para desarrollar su existencia, les mantienen en estados de vulnerabilidad y dominación o les franquean las puertas a cotas mayores de poder social. Es decir, las relaciones sociales implican la interacción entre las posiciones ocupadas y otras susceptibles de serlo en el seno de las subestructuras, de manera que las limitaciones padecidas en lugar estructural migran igualmente a estas nuevas posiciones sociales. Por ejemplo, los que se encuentran en una situación de pobreza tienen de media, por efecto de las estructuras de clase, un menor nivel educativo y acceden, pues, a opciones laborales de escasa remuneración o, por el contrario, les es más habitual hallarse en desempleo. Todas estas categorías sociales perfilan unos obstáculos y oportunidades subjetivas que se vinculan las unas con las otras, por los lazos que se establecen entre las distintas dimensiones de la estructura social (Young 2011, 73).

Cuando nos consideramos miembros de una sociedad en términos de posiciones sociales, nos interesan menos sus preferencias individuales, habilidades y atributos, y nos preocupan más las relaciones que ocupan respecto a otras personas. A nivel sociológico, estas relaciones posicionan a las personas con prioridad a sus interacciones y condicionan las expectativas y posibilidades de interacción. Si como teóricos sociales o normativos, nos fijamos únicamente en los atributos y acciones individuales tenderemos a perdernos gran parte del significado y consecuencias de los atributos y acciones. Para entender esto último, necesitamos un punto de vista más amplio de las relaciones sistemáticas en el contexto en el que tienen lugar las interacciones individuales y del que forman parte. El mismo tipo de interacción de hecho puede tener diferentes significados e implicaciones dependiendo de este contexto (Young 2011, 74).

Las estructuras sociales presentan cierta estabilidad, ya que los beneficiados, los que ocupan las *mejores* posiciones, utilizan su poder diferencial para mantener el orden que les privilegia y sus ventajas frente a los intentos de los peor posicionados para transformarlo en estructuras más igualitarias. Si se carece de mecanismos correctivos, las desigualdades pueden enquistarse y perpetuarse en el tiempo (Young 2011, 75).

(3) *Reproducción de las posiciones sociales mediante la agencia individual.* Aquello que reafirman las acciones individuales, que solidifican mediante el seguimiento de patrones repetidos, es la *estructura social*; esta es, en buena medida, *inercial*: cuando un agente ocupa un *lugar* adquiere también un conjunto de pautas normativas y recursos para la acción que hacen que se adecúe a una serie de expectativas sociales acerca de cuál debe ser su comportamiento (lo que Bourdieu denomina *habitus*), Young se refiera a ellas como *estructuras producidas en la acción*. El lugar ocupado en la estructura dota a los agentes de determinados *recursos* distintivos, el *capital social* o *cultural* (Bourdieu), que abre posibilidades distintas a los agentes según su pertenencia. Young no las concibe como fruto de conductas intencionales de los agentes, sino como consecuencias de acciones que buscan otros fines, muchas veces sancionados o favorecidos por la sociedad o, en todo caso, insertos en las pautas de normalidad o de convencionalidad. Ese marco de la acción, la *estructura*, receptáculo y origen de muchas situaciones de injusticia palmaria, no son atribuibles a agentes individualizados y a comportamientos concretos. Esta tesis acerca de lo social –antiatomista- tendrá importantes consecuencias normativas para la teoría social de Young:

Las personas actúan en el marco de instituciones donde conocen las reglas, es decir, entienden que otros tienen ciertas expectativas de cómo se hacen las cosas, o que algunas pautas de expresión y comportamiento tienen ciertos significados y que los individuos reaccionan con sanciones o en otras formas menos predecibles si las leyes oficiales o normas implícitamente formuladas son violadas. La acción en conformidad o dependencia de las leyes institucionales con frecuencia no forma parte de la consciencia intencionada de los actores, sino que se trata de una rutina o algo habitual. Los recursos, para Giddens, constituyen cualquier cosa en la que los individuos confían de forma implícita o explícita para desarrollar o impulsar su capacidad para producir un resultado final. Además de los bienes materiales, entre los recursos se incluyen las aptitudes y la capacidad de movilizar acciones y las aptitudes en determinada dirección, entre otros. Es decir, el concepto de recursos se refiere en un sentido amplio al poder, tanto el poder como aptitud como al poder sobre los demás mediante la activación de amenazas de sanción o la oferta de los bienes deseados. Gran parte del estudio de las estructuras, por tanto, consiste en entender los diferenciales del poder y las relaciones de poder entendidas en sentido amplio, cómo se generan y cómo cambian (...). El concepto de Bourdieu de habitus añade cierta dimensión a la teoría de Giddens sobre la producción recursiva de posiciones estructurales a través de las acciones. Por mucho que nos consideremos individuos únicos, muchos de nuestros actos mundanos manifiestan conductas y reacciones interiorizadas –el habitus- que son típicas de personas en posiciones sociales similares (Young 2011, 77).

(4) *Las estructuras como sedimentación de consecuencias inintencionadas.* Young entiende las estructuras de modo dinámico, como obra de la confluencia de la actividad de agentes individuales, que, a su turno, han adquirido una solidez coercitiva sobre los comportamientos individuales y sobre las expectativas normativas que los agentes se hacen los unos de los otros, alcanzando un carácter casi objetivo. La estructura es, valga la metáfora, una *sedimentación* a partir de las miríadas de acciones que los agentes emprenden, de forma descentralizada o parcialmente concertada, a partir de las pautas conductuales que socialmente se esperan de ellos (Young 2011, 78-79).

Young considera que las consecuencias de la articulación, más o menos espontánea de los productos de las acciones, pueden terminar engendrando injusticias que atrapen a determinados sectores sociales, convirtiéndolos en vulnerables, lo que limitará sus opciones personales: *Otras muchas circunstancias que juzgamos injustas son también resultado de acciones normales y aceptadas de millones de individuos, resultados a menudo no intencionados, a pesar de que después de décadas de repetición son predecibles* (Young 2011, 80). Estas consecuencias injustas serían el fruto, en ocasiones, de acciones guiadas por el autointerés, autocentradas u obedientes a patrones comunes de conducta, socialmente admitidos pero que, sin embargo, obstruyen las posibilidades de muchos otros, sin necesidad de que haya ninguna clase de maleficencia expresa en los actores que las llevan a cabo.³¹³

³¹³ Se entiende que la negativa marxista a juzgar en términos morales las acciones de los capitalistas, por ejemplo, proviene de una reflexión análoga acerca de injusticias que no han sido causadas por conductas subjetivas intencionadamente injustas. Por ello, paradójicamente, hay posibilidades de enjuiciar en términos de justicia las consecuencias perversas del funcionamiento *normal* del sistema económico capitalista, y el sistema entero puede ser reputado como *injusto* o *maléfico*, sin que podamos enjuiciar del mismo modo a los individuos que se mueven en sus cauces (y que al final terminan por provocar las consecuencias antecitadas). Bien pudiera ser que Marx no quisiese realizar una crítica moral de los capitalistas como agentes porque ello, de algún modo, podría absolver al *sistema capitalista* como un todo, centrándonos sólo en presuntas *conductas desviadas* de pocos individuos, más o menos cegados por el afán de lucro. No obstante, una posición política que tiene rasgos análogos con el marxismo, como la de Young, no implica, como se verá con claridad más adelante, lanzar por la borda el concepto ético de responsabilidad individual, sino al contrario: hay que reforzarlo para implicar a los individuos en una acción política colectiva para transformar las injusticias sociales.

La interacción dinámica y jerárquica de las instituciones sociales (las de la esfera económico-política) hace que las acciones se acumulen en una determinada *dirección* privilegiada, para favorecer a los miembros de las clases acomodadas en detrimento de las más pobres, de la misma manera que satisface mejor los intereses de los estamentos ricos de los países *centrales* del capitalismo que aquellos que están menos desarrollados, especialmente pertenecientes a las naciones *periféricas* del sistema mundial. Por tanto, hay macroestructuras sedimentadas históricamente que sobredeterminan el resultado injusto e indeseable de determinadas prácticas sociales que se tienen por admisibles.

Uno de los ejemplos de Young se refiere a los hábitos de consumo de los habitantes del Primer Mundo en cuestiones de vestuario: si los compradores quieren adquirir ropa barata, entonces esto implica altísimas cotas de explotación laboral en los países productores del Tercer Mundo (aunque sea más cara, la diferencia se la queda el intermediario y la empresa textil que es propietaria de la marca), incluido el trabajo infantil o semiesclavo. Ahora bien, en nuestro contexto no es irracional, ni aparentemente injusto, adquirir ropa a buen precio, en el marco del estancamiento salarial y la precarización que experimentan las clases populares de Occidente. Lo razonable en un contexto, sin embargo, causa sufrimiento e injusticia en otro, con el cual estamos conectados por las cadenas de distribución y producción del comercio global. Cuando los agentes-consumidores se hacen conscientes de ello, podrían decidir no comprar ropa tan barata. Sin embargo, la estructura económica vigente en nuestras sociedades, de la que tampoco se benefician, limita enormemente aquello que pueden hacer al respecto si disponen de pocos medios económicos, por lo que se ven *coaccionados* o *constreñidos* a perpetuar la inequidad a pesar de su voluntad contraria. Una posibilidad consistiría, como sostiene Young, en coordinarse con otros en grupos que actúen colectivamente para remediar la situación y revertir sus consecuencias injustas (que inicien campañas de presión contra las empresas que no respetan los derechos laborales de los trabajadores de los países productores y que usen mano de obra infantil).³¹⁴ Una vez nos hacemos conscientes de que nuestros hábitos de consumo causan tales estragos, intentamos responsabilizarnos de ellos colectivamente, puesto que de modo individual resultaría más bien simbólico y poco efectivo.

La perspectiva de la justicia y de la injusticia propuesta por Young supera el marco ideal del rawlsismo metodológico, pero todavía no es suficientemente institucional. Las estructuras creadas por nuestra actividad, por la agregación de consecuencias individuales inintencionadas a gran escala, se ven sujetas a y moldeadas por otras estructuras superiores que no poseen necesariamente el mismo origen agregado. Estas conjugan aspectos de diseño normativo, más o menos deliberado (leyes del mercado), con otros que dependen de la evolución histórica. Inducen *institucionalmente* una *lógica de funcionamiento social* que prejuzga la dirección de la actividad de los agentes individuales, inclinándola hacia unos resultados previsibles. El efecto será injusto (es el sistema en su conjunto el que tiende a tales consecuencias), pero disuelve también el efecto benéfico de cualquier empeño colectivo si no apunta hacia el corazón

³¹⁴ Ahora bien, hay motivos para el escepticismo, puesto que no se trata de una mera disfunción del capitalismo, sino algo anclado en su forma de operar habitual: su lógica de ampliación perpetua de los beneficios le impulsa a la explotación laboral ilimitada.

institucional que crea los problemas de injusticia estructural. Es decir, nos debe ocupar una injusticia no sólo producida por las estructuras nacidas de las consecuencias agregadas de la conducta *aceptada socialmente*, sino la generada sistemáticamente por el *operar normal* de la economía capitalista. Young nos debe todavía una concepción estructural más socio-institucional, que nos explique de qué modo el sistema opera contra la autonomía social de los agentes, haciendo que las microestructuras agregadas sesguen sus consecuencias hacia un mismo lado. Sigue adoleciendo de déficit sociológico. De hecho, parte de la ocultación de esa otra *megaestructura* -el poder económico-político capitalista- se encuentra en el comportamiento *normal* de los agentes, dependiente de marcos institucionales que engendran valores admitidos socialmente (valores favorables al capital y su acumulación). Cuando los individuos interactúan dentro de los mercados no cabe esperar otra posibilidad.

La explicación de las estructuras por el que opta Young es una combinación de la *teoría de la estructuración* de Giddens y la del *habitus* de Bourdieu, por tanto, influida por el postestructuralismo y centrada, sobre todo, en la dimensión agencial, de las prácticas, más que en la dinámica de la producción social de los estratos sociales, por ejemplo, las *clases sociales*, que es la división fundamental de las sociedades capitalistas. En este sentido, busca alternativas explicativas fuera de la economía política marxista y de su comprensión de la dinámica de formación y evolución de las clases sociales según las relaciones de producción que se dan en una sociedad. Esta posibilidad, creemos, separa a Young de la necesaria concepción institucional del poder social, puesto que, obviamente, el punto de vista del actor es importante, pero no es capaz de suministrar la información global acerca de qué modo se estructuran las posibilidades según a la clase a que pertenecen los agentes. Más claramente: referirse al *habitus* y a la acción en la cual se reproduce la estructuración social es desenfocar el asunto, que si bien ya no se expone en términos individualistas metodológicos, tampoco es capaz de explicar convenientemente el modo en el cual la acción de las instituciones sociales limita las posibilidades de los individuos; el efecto es la permanencia en un mundo, en gran medida, todavía no suficientemente *institucional* (en el cual la autonomía se define por las posibilidades que abren o cierran la actividad normativa de tales instituciones económico-políticas y sociales).

Young no distingue suficientemente qué tipo de dominación está implicada en la producción y efectos de una determinada injusticia estructural, lo cual redundará, después, en una cierta incapacidad para distinguir entre grados de responsabilidad de los agentes que están *socialmente conectados* por las estructuras inducidas por sus acciones individuales: cuando dice que los agentes dan lugar a la producción y reproducción de estructuras sociales injustas se refiere a la participación en las macrológicas y las micrológicas adscritas al funcionamiento de las dominaciones sistémica y estructural. Esto es, los individuos adaptan sus prácticas, muchas veces en prosecución de sus intereses bajo restricciones, a las formas de funcionamiento de sus contextos de interacción. En cuanto participantes, producen y reproducen la dominación, cabría aseverar con Young. Ahora bien, en este tipo de dominación, no siempre somos conscientes de que estamos dominados, ni tampoco del tipo de consecuencias que acarrea para otros más vulnerables el proceso de reproducción de las lógicas prácticas que seguimos. Si bien es cierto que Young no asume que el mundo social sea

transparente para sus miembros, ni tampoco disculpará la responsabilidad a causa de esa opacidad.

En el marco de orientación marxista-republicana, la injusticia se contemplará de otra manera muy distinta a las cuestiones distributivas que concitaban la atención de Rawls, por ejemplo. La dominación es una injusticia porque limita la libertad personal y, con ella, todo un surtido de bienes indispensables para desarrollar nuestra forma meditada de vida. Es una afrenta a nuestra dignidad personal. Algo similar a lo que apunta Young, desconectada del estricto *distribucionismo* rawlsiano y más próxima a la tradición social crítica.

Hay que ir más allá del marco de la acción younguiano y ser más *estructurales e institucionales*. En Young, no hay una jerarquización adecuada de las constricciones estructurales con las que se encuentran los individuos en sus actividades, cosa que el análisis marxista de la sociedad capitalista nos puede proporcionar: evidentemente, hay restricciones que obedecen a la voluntad de alguien y que terminan resultando actos de dominación sobre personas más o menos identificables, cuya libertad se encuentra en peligro. Otro asunto son las restricciones de carácter sistémico, que obedecen a la lógica de funcionamiento habitual de sociedades que se nuclean alrededor de los mercados, sin los cuales no hay producción social ni distribución y, por tanto, tampoco acceso a los bienes necesarios para la supervivencia individual. El tipo de constricción que se presenta en sociedades de mercado es de carácter sistémico, puesto que cualquier actividad humana económica, y muchas no directamente económicas, son producto de la interacción en diversos mercados que nos convierten a todos en dependientes de otros que también concurren para colmar sus necesidades.

Sin embargo, la lógica mercantil capitalista no es una mera consecuencia espontánea de la actividad descentralizada y autointeresada de los agentes (la *mano invisible*), sino que existe, como institución mercantil, una *visible* mano legal (aunque en muchas ocasiones quiere invisibilizarse aludiendo a órdenes espontáneos y de libertad sin interferencia) que beneficia a unos y perjudica a otros, sesgando los resultados del intercambio.

Además, no todo obedece al diseño intencionado, o al poder político y económico que construye los mercados según sus intereses, sino que a lo largo del tiempo han cristalizado estructuras de dominación que surgen de la combinación de decisiones premeditadas y la contingencia evolutiva, adquiriendo una inusitada capacidad para canalizar las acciones en un sentido y establecer muros casi infranqueables para las prácticas que se escapan a esa lógica funcional.

4.1.3. Taxonomía de la dominación en las sociedades capitalistas

El desarrollo histórico de las sociedades capitalistas ha dado lugar a la constitución de dos clases sociales fundamentales, los propietarios del capital y los trabajadores que no tienen otra posibilidad que *alquilar* su fuerza de trabajo para ganarse el sustento (y así, el derecho a la existencia). Evidentemente ambas no se encuentran en una posición equipotente, sino que se establece una clara *dominación de clase* que procede de que los segundos no tienen otra posibilidad para vivir que adaptarse a las exigencias laborales de los primeros, puesto que no

hay alternativas prácticas a gran escala para escapar de la necesidad económica. La pertenencia a una u otra, aun con el despliegue de subdivisiones y subclases, determina el acceso a posibilidades radicalmente distintas en poder, bienestar, salud, recursos, capital social, capital cultural y educativo, oportunidades, formas de autorrealización, libertad de elección, etc. Esta desigualdad, que privilegia a la clase propietaria por encima de las clases populares, no es independiente de la posición jerárquica en que se encuentren una y las otras, sino que se trata del producto de la explotación del trabajo que ejecuta el proletariado³¹⁵ por parte de la clase capitalista, cuyo valor socialmente producido es absorbido de manera desproporcionada. Se trata, por consiguiente, de un juego de suma cero, en el cual el bienestar adquirido por los miembros de la punta de la pirámide social se detrae del que disfrutaban los que se encuentran en la base. Por consiguiente, hay una relación causal mediada por el poder social de unos en relación a los otros, la *dominación de clase*.

Realicemos un ejercicio de *sociología conceptual*, que refine un poco más la definición de los distintos tipos de dominación a que nos hemos referido:³¹⁶

(1) *Dominación intencional*: consistente en el dominio que establece un individuo o una corporación sobre el conjunto de oportunidades de acción de un individuo o un grupo. Autores como Skinner y Pettit han remarcado que el sujeto dominado debe ser consciente de que sufre esta interferencia injustificada, lo cual redundará en efectos moralmente degradantes para la víctima, que se encuentra en una posición de subordinación y pierde el sentido de su propia valía personal (Julio Martínez-Cava 2020, 81; Pettit 1999). Aunque es una forma de dominación que se experimenta con facilidad, y no podemos menospreciar sus consecuencias sobre la vida de las personas, muchas veces no es más que la consecuencia de la existencia previa de otras formas de dominación más estructurales, que se manifiestan en el tipo de acciones intencionales de los agentes que, de un modo u otro, reproducen y realizan ese orden social dominador. Para nosotros, son más relevantes las formas *impersonales* de dominación.

(2) *Dominación impersonal o sistémica*: este tipo de dominación dimana de la lógica sistémica del tipo de sociedad en que los individuos se inscriben, que marca una restricción generalizada para muchas de sus actividades y las condiciones indispensables para realizarlas. Sólo hace falta pensar en la compulsión social que nos liga al mercado capitalista. Como dice Ellen Meiksins Wood:

[L]a característica distintiva y dominante del mercado capitalista no es la oportunidad ni la capacidad de elección sino, por el contrario, la coacción. Bajo el capitalismo, la vida material y la reproducción de la vida están universalmente mediadas por el mercado, de forma que, para acceder a los medios que garantizan la vida, todos los individuos deberán establecer relaciones mercantiles en un sentido u otro. Este sistema único de dependencia de mercado supone que los dictados del mercado capitalista, sus imperativos de la competitividad,

³¹⁵ Mantengamos el término, aunque el perfil de los trabajadores en las sociedades desarrolladas de hoy es muy distinto al de las del siglo XIX y buena parte del XX.

³¹⁶ Para desarrollar este punto acerca de la dominación tendremos en cuenta los siguientes trabajos: Martínez-Cava (2020, pág. 81-87), Ellen Meiksins Wood (2021), William Clare Roberts (2017, 2018a y 2018b). Agradezco a David Casassas el haberme puesto sobre la pista de los republicanos del *giro social* y a Julio Martínez-Cava proporcionarme una copia de su magnífica tesis sobre E. P. Thompson (Martínez-Cava 2020).

la acumulación, la maximización del beneficio y el incremento de la productividad del trabajo, no solo regulan todas las transacciones económicas, sino también las relaciones sociales en general. Puesto que las relaciones entre los seres humanos están mediadas por el proceso de intercambio de mercancías, las relaciones sociales entre las personas son como las relaciones entre las cosas: “el fetichismo de la mercancía”, el famoso concepto de Marx (Meiksins Wood 2021, 15).

Como sostiene la historiadora marxista canadiense, las relaciones que se producen en el marco del sistema social capitalista se ahorman al tipo de relaciones de intercambio que tienen lugar en el mercado, a través de la constitución de un tipo de individualidad atómica, guiada por sus preferencias inmediatas, y por un tratamiento interpersonal que *cosifica* a los otros, los convierte en medios para nuestros fines. Lo más sobresaliente es la dependencia masiva que establece entre los miembros de la sociedad y, más allá de ella, entre todos los que participen en alguna modalidad en las redes de producción y comercio mundiales, ya que todos se ven abocados a la mercantilización si pretenden sobrevivir, también a duras penas, en este marco social y global.

La mercantilización y la extensión de las relaciones del tipo que engendra consiste en:

[U]n fenómeno social que genera una naturalización/cosificación de las relaciones sociales porque efectivamente se produce esta mediación de relaciones humanas a través de las cosas que son intercambiadas. Esta predominancia de los intercambios mercantiles en la vida social supone (y presupone) una dependencia mutua masivamente generalizada: la vida de uno queda ligada a la voluntad incontrolada (e incontrolable) de millones de personas, aunque la ficción jurídica de los contratos e intercambios “libres” haga parecer que toda persona es independiente en su sentido políticamente significativo: nadie te pone la pistola en la cabeza para aceptar un contrato de trabajo o comprar un producto (Martínez-Cava 2020, 82)

De hecho, no es necesario porque la coacción sistémica hace que, dada su ubicuidad, se torne invisible para los agentes y no se sientan en sí mismos dominados. Raramente se siente este tipo de codependencia y dependencia sistémica como una forma de dominación, ha penetrado tanto en las maneras de vivir que, a duras penas, somos capaces de distinguir el poder coactivo que supone y cómo restringe nuestra autonomía. De hecho, por la interiorización cognitiva de las lógicas mercantiles que terminan naturalizadas, llegamos a considerarnos como productores o consumidores que ejercen su poder electivo en completa libertad, tomando en cuenta solo nuestros intereses personales.

En efecto, estas lógicas de funcionamiento de las sociedades mercantilizadas no sólo atañen a las prácticas colectivas, sino que se inmiscuyen en las consciencias de los agentes que se socializan en ellas. De hecho, minan la autonomía de los agentes tanto desde afuera como desde dentro, lo cual no es extraño dada la naturaleza psicológica y la condición sociable del ser humano. La dominación *constituye*, en parte, la individualidad predominante en una sociedad determinada en un momento dado que impide crearnos como sujetos autónomos (la socialización impone subjetivaciones *propietaristas* y consumistas atomizadas).

Esta infabilidad de la coacción, que termina moldeando comportamiento y personalidad, es el motivo por el cual los liberales atomistas la rechazan sin contemplaciones, ridiculizándola como expresión de teorías conspiracionistas, vindicando los mercados como reinos de libertad.

Esta estrategia se ve reforzada por la confusión entre dominación intencional y dominación impersonal: ¿dónde están los que dominan los mercados? ¿Los amos de la sociedad y de la economía que esclavizan a millones de personas?

La dominación ubicua y casi invisible de estas fuerzas impersonales a la que se refería Meiksins Wood controla incluso a aquellos que se benefician de su funcionamiento y parecen más afortunados, los propios amos del capital: *En líneas generales, esto [los efectos de la dominación] tampoco depende de la buena o la mala voluntad del capitalista individual. La libre competencia impone leyes inmanentes de la producción capitalista, frente al capitalista individual, como ley exterior coercitiva* (Marx, citado en Martínez-Cava 2020, 85). Como sostiene William C. Roberts refiriéndose a Marx:

La innovación más importante que Marx aportó a esta tradición [socialista] fue el desarrollo de una teoría de la economía capitalista como un sistema de dominación. Para entonces los radicales –como muchos radicales hoy– asimilaban el capital a las formas previas del poder: militar, feudal o extorsionador. Veían al capitalista simplemente como un monopolista, y al gobierno como el cuerpo de fuerzas de choque de los monopolistas. Para Marx esa era una diagnosis crítica insuficiente. Los capitalistas dependen, como los trabajadores, del mercado. Deben actuar como lo hacen o serán reemplazados por otros capitalistas más efectivos. Marx vio en esa dependencia del mercado un nuevo tipo de dominación social generalizada. La permanencia de cada uno depende de decisiones impredecibles e incontrolables de muchos otros. Esta dominación impersonal media y transforma las demás formas de dominación que las personas experimentan (Roberts 2017, 2-3).³¹⁷

(3) *Dominación de clase o estructural*: el pensamiento marxista se ve en la tesitura de distinguir entre la dominación que ejerce la clase capitalista sobre la clase desposeída en la sociedad capitalista (*dominación de clase*) y la dominación sistémica. La razón obedece a que la coacción mercantil de la dominación impersonal se ejerce tanto sobre la clase privilegiada como sobre la clase subalterna, no es específica de una de ellas. En cambio, en el seno de las sociedades capitalistas, hay un control de los recursos productivos por parte de los empresarios que deja a los no propietarios en unas condiciones de dependencia respecto de los primeros para conseguir los medios necesarios de supervivencia.³¹⁸ Hay una clase dominante y otra clase dominada.

Una vez la lógica de la sociedad capitalista ha cristalizado, la mayor parte de la población se encuentra desposeída en relación a los medios que garantizarían su independencia material. Se ven obligados a alquilar sus destrezas y su fuerza de trabajo a los amos de las herramientas productivas, por lo que aparece, como resultado de dicha desigualdad, una suerte de gradiente

³¹⁷ Asumir las tesis de la dominación sistémica no implica anular la intencionalidad de los agentes ni su capacidad de volverse autoconscientes de su situación, por tanto, no hemos suscrito ningún cheque en blanco al determinismo; sólo mostramos que las formas de dominación son mucho más complejas y sibilinas de lo que quieren reconocer los atomistas y otros individualistas metodológicos. Como afirma Roberts, citado en Martínez-Cava (2020), págs. 83-84: [N]o es que estos individuos sufran un deterioro su agencia, sino que sufren un deterioro de su libertad. Los productores de mercancías en una sociedad comercial son agentes dominados, no por ello dejan de ser agentes.

³¹⁸ Marx, citado en Martínez-Cava 2020, pág. 86: *En realidad, el obrero pertenece al capital aun antes de haberse vendido a sí mismo al capitalista. Su servidumbre económica es a la vez mediada y ocultada por la renovación periódica del acto mediante el cual se vende a sí mismo, por el cambio de patrón individual y por la oscilación que experimenta en el mercado el precio del trabajo.*

de dominio desde la clase capitalista al proletariado. Si no se ha suscrito un contrato de trabajo, no hay otra forma alternativa de ganarse la subsistencia. No es una cuestión contingente o temporal, sino estructural, puesto que depende de la configuración institucional de los derechos de propiedad y la ausencia generalizada, sistemática, de opciones de supervivencia independientes del trabajo asalariado. Como dice Martínez-Cava, *con la distribución de la propiedad que existe en el capitalismo, el trabajador tiene que acabar buscándose un patrón* (Martínez-Cava 2020, 86). La salida individual, pero generalizable, mediante la conversión en *empresario*, en *autónomo*, en *cuentapropista*, etc., no es más que un ideologema, un engaño que pretende disolver una posible concertación de esfuerzos para la emancipación colectiva, para resaltar que cada uno debe salvarse a sí mismo, incluso en detrimento de los demás (una destrucción de la solidaridad de clase, por consiguiente). La coacción estructural se perpetúa porque el individuo desposeído no tiene al alcance la independencia socioeconómica por razones que son estructurales desde inicios del siglo XIX en las sociedades industriales, aunque se iniciaron mucho antes con la política de destrucción de los bienes comunes (Widerquist y McCall 2023).

La dominación de clase, como ejemplo de dominación estructural, es el producto de la existencia previa o simultánea de una dominación sistémica en las sociedades de mercado capitalista. El nivel *supraestructural* se rige por la *macrológica* autónoma, la *coacción mercantil* propia de las sociedades capitalistas. Como consecuencia de la distribución desigual de los medios socioeconómicos de supervivencia (la propiedad de los medios productivos), se engendra un juego nuevo, una *micrológica*, en la cual no hay forma de que los desposeídos puedan escapar de la necesidad de *venderse* a los propietarios de los medios de producción. Estas circunstancias son las que hacen posible la *dominación estructural* de los segundos sobre los primeros. En cuanto esta desigualdad de poder es provechosa para la clase capitalista, ya que le da acceso a la mayor parte del valor producido por el trabajo ajeno, hay fuertes incentivos para que esta mantenga el *statu quo* lo más posible. La estructura de la dominación de clase es isomórfica con la estructura de clases de la sociedad; cada una de las posiciones definidas en ella tienen oportunidades y capacidades de acción desiguales, y las que gozan los unos y los otros son interdependientes, obedecen a un juego de suma cero. Por este motivo, se verifica una disminución de las opciones disponibles a medida que descendemos por la pirámide social, a medida que el poder social del cual se disfruta también va desvaneciéndose.

Por otra parte, existen otras formas de dominación estructural que son lógica y analíticamente independientes de la dominación de clase, como las que giran alrededor del privilegio del género o la orientación sexual, la raza, la religión, la etnia, la cultura, etc. Sin embargo, en tanto que se incrustan en sociedades capitalistas, tienden a fundirse, de manera que los agentes más dominados en la estructura de clases han adquirido más números de representar los agentes que también está más discriminados en los otros órdenes estructurales de dominación. Esta congruencia o *interseccionalidad de la dominación* se debe a que históricamente las clases privilegiadas del capitalismo han tendido a utilizar los *nichos de subalternidad social* para, o lograr un mayor grado de explotación de las poblaciones afectadas (la diferencia salarial entre hombres y mujeres, la esclavitud de la población negra, las condiciones de trabajo de los migrantes ilegales, etc.), o conseguir la división dentro de las

propias clases trabajadoras para impedir la unidad de las luchas (los trabajadores nacionales vs los trabajadores extranjeros, los que poseen un nivel de cualificación educativa alto vs los que apenas tienen estudios primarios, los que pertenecen a una etnia o religión y los que pertenecen a otra, etc.).

Entre las clases socioeconómicamente dominadas también hay mayores dificultades para alcanzar el reconocimiento de otras diferencias que presentan algunos de sus miembros, como aquellas vinculadas a la orientación sexual o la identidad de género. En cuanto la dominación principal tiene que ver con la esfera de la economía, es obvio que también las otras se van a ver condicionadas por esta lógica sistémica. La macrológica de la sociedad de mercado capitalista es capaz de *modular* las lógicas de otras formas de dominación estructural.³¹⁹

El enfoque de la dominación como encarnación de la injusticia estructural que Young propone nos ha de servir para comprender mejor la autonomía social y las agencias individual y colectiva. Ser autónomo socialmente consistirá en estar libre de dominación, de cualquiera de las tres formas en que se presenta en nuestras sociedades:

1) Evadir la dominación intencional, lo cual significa que existen instituciones que nos dotan de derechos que nos garantizan que tanto los agentes individuales como corporativos no tienen poder sobre nuestras decisiones y que, por otra parte, poseemos las condiciones materiales que nos independizan de la voluntad de otros.

2) La autonomía social como control de la dominación sistémica o impersonal requiere que los agentes que la sienten y que menor beneficio obtengan de su existencia concierten acciones colectivas para atajarla y constituyan mecanismos institucionales que, como mínimo, aminoren su poder de coacción (la existencia de una renta básica universal ofrece alternativas al mercado de trabajo y aumenta el poder negociador de los trabajadores, en cuanto su existencia material

³¹⁹ De ahí surge la confusión extendida entre algunos representantes de la izquierda que claman por la vuelta al escenario de la lucha de clases clásica preponderante hasta los Treinta Gloriosos, en la cual el objetivo es derrumbar el dominio estructural de clase. En el momento en que la sociedad es más plural, los agentes se identifican mediante otras representaciones que la pertenencia de la clase, aunque esta puede ser también una identificación fundamental, en cuanto expresa sus intereses objetivos dentro de la estructura social. Sin embargo, muchas luchas por otras formas de subalternidad implican o se intersecan con las diferencias socioeconómicas y de poder de clase, por lo que el frente de los agraviados por el capitalismo y la marginación social se amplía enormemente porque mantienen intereses comunes (piénsese, por ejemplo, que la dominación estructural de género, para sociedades capitalistas, se basa en unos mecanismos que históricamente se han ido ahormando a las formas de funcionamiento del capital, por lo que enfrentando este también se consiguen avances contra el patriarcado; esto es lo que sabe el feminismo de clase y socialista y que desconoce el feminismo liberal). Valga el ejemplo siguiente: a medida que un grupo de mujeres privilegiadas han conseguido superar, hasta cierto punto, el denominado *techo de cristal* y ocupar puestos de mayor responsabilidad en instituciones y corporaciones, el trabajo de los cuidados, que continúa feminizado en las sociedades patriarcales, ha sido asumido por mujeres pobres y mayoritariamente migrantes, por lo que apenas se ha resquebrajado el dominio patriarcal. En cambio, si se aseguran, en general y en particular, los derechos laborales y sindicales de las trabajadoras domésticas y, por tanto, aumentan sus remuneraciones, es muy posible que esos puestos se vuelvan socialmente más atractivos para otros segmentos poblacionales, por lo que disminuya su carácter femenino. Más si los trabajos de los cuidados se institucionalizan y se universalizan o son proveídos por el Estado cuando sea necesario, substrayéndolos de la economía sumergida y de las condiciones laborales precarias. A medida que la desigualdad socioeconómica disminuye, la mayoría de las mujeres está en una situación mejor, de mayor independencia material para reclamar sus derechos y presionar para aumentar también la igualdad en cuestiones vinculadas al género.

quedaría desacoplada de la venta de la fuerza laboral, según los caprichos y necesidades del beneficio empresarial) (Casassas 2018).

3) Para bloquear las consecuencias de la dominación estructural o de clase se requiere igualmente de la acción colectiva, especialmente la de aquellos que ocupan los lugares de mayor vulnerabilidad social, puesto que, como sostiene Young, son los que tienen un interés más prominente en que se termine la sociedad dividida en clases o estratos. En términos socioeconómicos del capitalismo, la dominación de clases y la dominación sistémica mercantil tienen un mismo origen, la lucha contra una y la otra pertenece a un mismo movimiento emancipador que debe aumentar la autonomía *universalmente*. No obstante, el movimiento obrero sindical y las ramas no revolucionarias del socialismo entendieron, especialmente con el logro del sufragio universal y la representación parlamentaria de dichos partidos, que era posible la reducción de la dominación de clase, sin tener que enfrentarse a la coacción sistémica del mercado capitalista, sin tener que dismantelar los aparatos económicos del capitalismo. Empero, si mantienen una ligazón indisoluble se vuelve obvio que no es posible la superación de un tipo de dominación sin abordar el otro.

4.1.4. Teorías ideales vs teorías no ideales de la justicia

Tras la revisión de la perspectiva estructural y sistémica de la injusticia en Young y en el republicanismo social, ¿qué tipo de teoría social normativa es aquella que es capaz de dar cuenta de esta clase de dominación sistemática que constriñe o casi anula la autonomía de los agentes? Hay que decantarse por lo que se denomina una *teoría ideal* o una *teoría no ideal*. En el primer conjunto, brilla la teoría de la justicia distributiva que elaboró John Rawls y la metodología de la filosofía política del *rawlsismo metodológico*, hegemónicas en las corrientes académicas de tradición analítica. El segundo grupo está conformado por concepciones más heteróclitas, donde se incluyen manifestaciones de la teoría crítica, el pensamiento de la diferencia y variedades postmodernas, el feminismo radical, teorías adscritas al marxismo o el postmarxismo, el republicanismo de orientación histórico-conceptual, etc. Para ilustrar mejor la diferencia entre teorías ideales y no ideales, expondremos las líneas metodológicas esenciales del modo rawlsiano, como paradigma de la idealidad, para mostrar, en contraposición, qué debería esperarse de una aproximación no ideal solvente.

El estilo del rawlsismo metodológico se caracteriza, en palabras de Bertomeu y Domènech, por cuatro rasgos constitutivos que, en gran medida, marcan las promesas antiutilitaristas (Bertomeu y Domènech 2005, 53-55):³²⁰

³²⁰ En este mismo artículo, Bertomeu y Domènech interpretan la filosofía política de Rawls como una vuelta a un tipo de reflexión normativa alrededor de las instituciones y los derechos que se había perdido con el triunfo del utilitarismo, a mediados del siglo XIX, y con el nacimiento del positivismo jurídico a partir de Austin y Bentham, también utilitaristas. Bertomeu y Domènech (2005), págs. 52-53: *El utilitarismo maduro de finales del siglo XIX y comienzos del XX consagró –y refinó– esa ruptura [entre la filosofía política normativa y el conjunto de las instituciones históricas y los derechos] asociando la reflexión filosófica a la “revolución marginalista” y a la resultante teoría económica neoclásica. La TJ [Teoría de la Justicia] de Rawls no sólo prometía romper a su vez con todo eso, sino que, aparentemente, apuntaba a una consciente reanudación de la manera clásica –*

(1) El *nivel de abstracción elegido*: Las teorías rawlsianas se elaboran en el nivel de las *teorías ideales*, que implica la renuncia a tratar las motivaciones de los agentes para comprender el seguimiento de las normas de la justicia (se excluye la *observancia parcial* de las reglas morales) y el vínculo existente entre los agentes sociales y las instituciones (comprendidas como *diseños institucionales* que modifican o moldean los motivos para actuar de los agentes). Una teoría ideal no se plantea la motivación de los agentes sociales para acatar o someterse a un orden normativo. En Rawls se produce una *strict compliance*, una conducta de los agentes siempre subordinada a normas.

(2) El *ámbito de los problemas normativos*: En los rawlsianos, el tema capital es la justicia distributiva o socioeconómica, que ocupa casi todo el espacio de la filosofía política. Esto induce un tratamiento subordinado de otros asuntos políticos, como la democracia, que se interpreta de modo instrumental (por sus consecuencias favorables a la equidad y a la justicia).

(3) *Las circunstancias de la justicia*: El problema de las *circunstancias de la justicia* alude a en qué configuraciones sociales la justicia distributiva no es sólo necesaria, sino también posible. El concepto se debe a Hume y de él lo recibe Rawls, aunque su tratamiento es muy distinto: Hume piensa en términos histórico-particulares e institucionales, como hacía la economía política clásica contemporánea al escocés (Smith), mientras que Rawls y los rawlsianos lo hacen de modo ahistórico, en términos puramente conceptuales. En concreto, estos suponen la moralidad mínima de los agentes y la escasez moderada de recursos: la confluencia entre de dos líneas que se mueven entre extremos; en ausencia de moralidad, la justicia distributiva no es posible, por el egoísmo de los individuos y su tendencia a la envidia, mientras que en el altruismo motivacional no hace ninguna falta; en una situación de escasez trágica y generalizada, no hay justicia posible, actúan los instintos de supervivencia de los sujetos, mientras que en la absoluta abundancia, hay tanto para todo el mundo, que no hace falta encontrar criterios para su distribución equitativa o justa. Rawls se ve obligado a pensarlos en estos términos formales a causa de su elección metodológica inicial, los medios conceptuales de las teorías ideales.³²¹

preutilitarista, preneoclásica- de hacer filosofía política: derechos, contratos, clases sociales y entramados institucionales –no solo utilidades máximas por individuos atomísticamente y a-institucionalmente concebidos– volvían al núcleo de una filosofía política que se presentaba como “neocontractualista”. El utilitarismo y la economía marginalista no fueron más que una expresión de la radical desaparición del lenguaje normativo y jurídico del *Derecho Natural* revolucionario entre el ocaso de la I República francesa y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1947. Sólo entonces reaparece el discurso de los derechos humanos (sólo habían mantenido cierta vigencia entre los socialistas, herederos políticos de la I República). Otro ejemplo ilustrativo se encuentra en el desarrollo, durante ese intervalo de tiempo, del positivismo jurídico y la jurisprudencia analítica (de Bentham a Hart), como visiones hegemónicas en el derecho, que se constituyen en explícita oposición al *Derecho Natural* (Domènech 2009, págs. 16-20). El rawlsismo, aunque es un paso adelante en la recuperación del lenguaje de los derechos, desde el punto de vista de Bertomeu y Domènech (2005), no ha llegado suficientemente lejos, porque su nivel de abstracción lo haría insuficientemente institucionalista (una revolución teórica por concluir).

³²¹ En otro lugar, Domènech se refiere así al mismo problema que se trata en Bertomeu y Domènech (2005), ahondando un poco más (Domènech 2009, págs. 22-23): *La adinamicidad (a-historicidad y a-institucionalidad) en el planteamiento de lo que Rawls (...) llamó “circunstancias de la justicia”, un problema conocido ya en la*

(4) *Instrumentos conceptuales neoclásicos*: La caja de herramientas de la economía neoclásica conlleva sus servidumbres, especialmente cuando se usa para la justificación de los principios o de los mecanismos implementados en la teoría de la justicia distributiva.

A modo de ilustración, en la economía política clásica la distribución del ingreso se observa desde el punto de vista de las instituciones sociales, resultado, por ejemplo, de la distribución de la propiedad, esto es, de las relaciones de poder y dominación sociales; mientras que en el enfoque neoclásico es el producto del intercambio de bienes y servicios en un mercado por parte de individuos que se definen, no por su posición social sino por sus preferencias y por las expectativas que albergan. En el prisma clásico, el ingreso queda determinado desde fuera, según el orden institucional de la sociedad en la cual se distribuya la riqueza, mientras que, en la perspectiva neoclásica del mercado, la distribución se hace endógenamente, dentro del proceso de formación de los precios de equilibrio. Esto conduce al problema de la *distribución originaria* y su enjuiciamiento según principios de justicia: determinar qué distribución inicial de los recursos es justa y cómo modificarla, si la existente no se adecúa al ideal, o dar por buena fácticamente cualquiera que se produzca, identificando los resultados de los procesos de mercado sobre esta distribución inicial con el resultado justo, cuando los intercambios no se han visto interferidos por la acción de entidades extramercantiles, como el Estado.

Estos cuatro rasgos tienden a reforzar la ahistoricidad y la ainstitucionalidad de la teoría de la justicia y la mayor parte de problemas concernientes a la autonomía social de los agentes se mantienen en la más absoluta opacidad.

Cuando Rawls determina que el problema distributivo debe resolverse normativamente en el *espacio* de entrecruzamiento de la moralidad moderada de los agentes y la escasez moderada de recursos, deja fuera muchos aspectos relevantes que determinan histórico-institucionalmente que una sociedad, con sus condiciones particulares, se pueda convertir en una colectividad más justa. Toda vez que una sociedad posee los rasgos abstractos que le permiten encontrarse dentro del *espacio de la justicia*, no hace falta analizar en qué grado el funcionamiento de sus instituciones coadyuva a que la motivación parcial para cumplir normas se fortalezca y se acreciente la virtud cívica de sus habitantes (no hay necesidad de establecer una *métrica* que mida la confluencia de ambas dinámicas óptimas, ni tampoco determinar qué

teoría política de Aristóteles (las anankaia, las restricciones que las necesidades –morales, dinámico-sociales, tecnológicas, y en general dimanantes de la trayectoria histórica anteriormente seguida- imponen a las aspiraciones a la justicia social y política en un momento dado). Se trata del problema consistente en determinar el espacio de las configuraciones socio-morales y económico-tecnológicas en las que la justicia no solo es necesaria, sino posible. El haber planteado explícitamente este problema en su gran libro de 1971 puede considerarse un indicio más de la voluntad de Rawls de enlazar con la teoría política clásica (en la tradición utilitarista, el problema ni siquiera se plantea, porque, sean cualesquiera las circunstancias, siempre hay, en principio, incluso en la más inmoral o en las más paupérrima de las comunidades humanas, una forma de promover la utilidad social agregada). Vale, empero, la pena por observar algo que no siempre se aprecia debidamente, y es a saber: el modo de enfocar las “circunstancias de la justicia” de Rawls difiere por completo del clásico, y por lo pronto, del de Hume. El ilustrado escocés enfocó el problema desde un punto de vista conscientemente histórico-contingente (...); Rawls ahistóricamente.

trayectoria histórica conduce a la sociedad a ubicarse dentro de las circunstancias adecuadas para la vigencia de los criterios de justicia distributiva).

Así, cuando Rawls y los rawlsianos se preguntan, en ocasiones, qué tipo de sociedades históricas pueden ser *un buen lugar* para la justicia distributiva, cometen una inconsistencia metodológica, puesto que dejan atrás la teoría ideal para adentrarse en la teoría sociológica, económica, antropológica, histórica o politológica. En la tradición política clásica y la economía política, que es su heredera y complemento, se entendía por *justicia* la distribución institucional de la propiedad entre los civilmente libres o *sui iuris* (Bertomeu y Domènech 2005, 56). La reflexión sobre las circunstancias de la justicia en el seno de la tradición económico-política obedece a parámetros claramente históricos, en referencia a la justicia para un contexto espaciotemporal e institucionalmente acotado, por lo que se teoriza con la vista puesta en la distribución de la propiedad para un grupo humano particular. Frente a ello, los rawlsianos lo hacen *ex ante*, de manera completamente abstracta, y sólo consiguen demarcar un espacio conceptual en el que pueda enraizar y florecer la justicia (Bertomeu y Domènech 2005, 57).

El *distribucionismo* paradigmático de la justicia de los rawlsianos, una vez se combina con el instrumental ahistórico y ainstitucional de la economía neoclásica, conduce a problemas filosófico-normativos de envergadura que no son resolubles dentro de ese marco ideal. Para empezar, el enfoque rawlsiano es *pandistribucionista*, la justicia distributiva se ocupa de determinar los criterios de reparto equitativo de un conjunto heterogéneo de bienes sociales, entre los que se encuentran todos los precisos para llevar una vida buena: bienes materiales, derechos, libertades, oportunidades, el autorrespeto de los ciudadanos, etc. No se realizan mayores distinciones entre la dinámica que crean estos tipos de bienes y las relaciones de dependencia que mantienen entre sí y respecto de los agentes sociales (todos quedan igualados, como las preferencias subjetivas en el utilitarismo).³²²

Lo más relevante metodológica y normativamente resulta de la confluencia entre el *pandistribucionismo* y el utillaje ahistórico y ainstitucional de la *economía neoclásica*, que

³²² Bertomeu y Domènech (2005), pág. 57: *Naturalmente, la “distribución” puede entenderse en un sentido lo suficientemente lato como para que, literalmente, todos los bienes político-normativamente interesantes entren en el cómputo; no solo bienes y recursos materiales, sino derechos y libertades, el autorrespeto de los ciudadanos, etc. Si, como en Rawls, la teoría en cuestión se sirve de un procedimiento agregativo de potenciales distribuenda heterogéneos tan robustamente abarcante como el que ofrece la técnica blexicográfica leximin de agregación de bienes, entonces es difícil hacer objeciones filosóficamente interesantes al “pandistribucionismo” sin entrar en el detalle técnico del procedimiento mismo (...).* Young critica también este aspecto, porque conlleva una cosificación de los bienes que hace que se privilegien aquellos que son, de sí, más cosificables, en detrimento de otros bienes sociales que tienen que ver con relaciones o contextos. En palabras de Martínez Bascañán (2009), pág. 497: *Una concepción de la justicia que comienza poniendo de manifiesto las necesidades apremiantes de ciertos grupos de personas porque están siendo objeto de injusticias bajo la forma de explotación, por ejemplo, implica concebir la justicia como una virtud de acciones relacionales, frente a otra que se diseña como modo de evaluar las distribuciones de bienes. De esta forma, dice Young, una conceptualización de la justicia como centrada en la distribución equitativa de bienes sociales, tiende a mirar a las personas primeramente como recipientes de esos bienes sociales y, por tanto, de una forma más o menos pasiva (...). Un punto de vista distributivo de la justicia irremediamente tiende a basarse en una concepción atomista de la persona, dentro de una visión estática de la sociedad. Por ello, desde esta óptica no cabe la acción individual, ni la relación social, dictamina la autora.*

también comparte una visión semejante de la distribución. Si no se tienen en cuenta las instituciones y cómo determinan la posesión de propiedades de modo exógeno al proceso económico, se deberá suponer una distribución inicial que queda presa de una dicotomía en que se ve enredada también la teoría de la justicia: i) o la estructura de la *distribución inicial* de los recursos se adopta de una teoría positiva, todo punto sociopolítica, con el peligro subsiguiente de depender de su calidad epistemológica para establecer los criterios normativos; o ii) cuando se asume una distribución inicial arbitraria, la economía puede presentarse como completamente libre de intromisiones extraeconómicas, pero para la teoría de la justicia distributiva eso tampoco es demasiado alentador, ya que sólo puede realizar juicios acerca de las distribuciones posteriores del mercado pero no de la inicial, lo que resulta arbitrario y se asemeja a una defensa del *statu quo*, y también muy limitante, dada la dependencia de la distribución final respecto de la que se tenía *fácticamente* al principio (Bertomeu y Domènech 2005, 58).

Si quisiera modificar la situación inicial puesto que se considera injusta, los rawlsianos precisarían de instrumentos y esquemas conceptuales muy distintos a los proporcionados por una teoría ideal. Ello equivale a asumir que las presuposiciones en el marco de la idealidad, a cuenta de las motivaciones de los agentes (*el cumplimiento estricto*) y de las circunstancias de la justicia (*moralidad mínima y escasez moderada*), ya no son válidas y deben estudiarse histórico-institucionalmente en sociedades reales. En última instancia, se trata de que los diseños institucionales se acomoden a la interacción con los motivos de los agentes, explorando el comportamiento social de estos. Tampoco es suficiente con mantenerse en esquemas normativos cuyo horizonte es simplemente el *distribucionismo neoclásico*, puesto que debemos hallar también criterios normativos que permitan enjuiciar las circunstancias históricas de la justicia, las instituciones que determinan la distribución inicial de recursos y que marquen el sentido de los diseños institucionales y sus resultados (Bertomeu y Domènech 2005, 60).

La idealidad, aparte de no poder decir casi nada acerca de las instituciones sociales realmente actuantes y el efecto de su acción, se caracteriza por la adinamicidad del análisis de la vida económica y política de las sociedades reales, que significa que permanecen como teorizaciones *estáticas* o, como mucho, *estático-comparativas*, pero no *dinámicas*.³²³ La teoría económica neoclásica es incapaz de identificar los vectores causales que determinan la distribución del ingreso y otros recursos materiales, en tanto que es completamente ajena a las instituciones y a las formas del poder social, tanto económico como político. De hecho, está construida para que sea efectivamente *acrática*, no vea más que individuos de igual poder de intervención en el mercado que intercambian bienes según sus preferencias subjetivas y

³²³ Valga la siguiente aclaración realizada por Domènech (2009), págs. 24-25, n. 52: *Una teoría es puramente estática cuando sólo es capaz de identificar y describir con cierta precisión las variables de estado que definen un sistema; es estático-comparativa, cuando es, además, capaz de comparar distintos estados del sistema a lo largo del tiempo; y es dinámica cuando es capaz de identificar con cierta precisión algunas fuerzas causales que actúan en la transformación del sistema a lo largo del tiempo. Sean cuales fueren sus otras posibles virtudes, la tradición económica neoclásica no es dinámica; sean cuales fueren sus otros posibles defectos científicos, tanto la teoría económica schumpeteriana como la de ascendencia marxiana son dinámicas.*

suscriben contratos; así, *no detecta* las formas de dominación que tienen lugar en cualquier marco institucional empírico.

Bertomeu y Domènech indican otro motivo que coadyuva a esa incapacidad de detectar la dominación: el procedente de la teoría politológica reinante en el contexto norteamericano de los años 50 y 60, que influyó en el concepto de *institución* de Rawls, que después ha sido absorbido por el resto de sus discípulos. Rawlsianamente, una *institución* es un plexo de prácticas normativas que siguen los individuos dentro de determinados subsistemas sociales. Esta noción deriva directamente de la teoría del *pluralismo institucional* de la ciencia política norteamericana (la *poliarquía* de Dahl), que sostiene que la sociedad está compuesta por una pluralidad de instituciones apenas descritas en su precedencia jerárquica y articulación causal mutua, al punto de ser más o menos igual de relevantes para determinar la dinámica social, económica y política.³²⁴ Así, Rawls puede afirmar que:

Los principios de justicia política han de aplicarse directamente a esa estructura [básica], pero no se pueden aplicar directamente a la vida interna de las muchas asociaciones de que compone, la familia entre ellas (...). Obsérvese que una cuestión de todo punto análoga surge en relación con todas las asociaciones, ya se trate de iglesias o de universidades, de asociaciones científicas o profesionales, de empresas privadas o de sindicatos (citado en Domènech 2009, 25).

Si seguimos esta tesis rawlsiana, no vislumbramos la diferencia entre el poder configurador de la dinámica de dominación que tienen determinadas instituciones sociales, las económico-políticas, sobre las demás, y que este no sólo se genera en el espacio público, sino que se engendra igualmente en el reducto privado de la familia patriarcal y la empresa privada.

El descontento con las idealizaciones analíticas rawlsianas impulsó el enfoque de las teorías *no ideales*, en las cuales cupieran análisis de procesos reales cuyos efectos de desigualación de estatus entre individuos impelían a un replanteamiento general del funcionamiento de las instituciones sociales para bloquear la reproducción de las injusticias. Mostraban un anhelo por atajar las consecuencias materiales de los mecanismos de cristalización de las injusticias, concentrándose en aclarar qué otros medios opuestos contrarrestarían, en las diversas esferas sociales, cada uno de los modos particulares en que se encarna esa falta de consideración igualitaria. No obstante, el contextualismo, la historicidad y la ilustración sociológica deben pagar un tributo distinto al de las teorías ideales: no tienen la capacidad de dar cuenta de los estándares normativos que alimentan el trasfondo de la crítica contra las circunstancias sociales, por lo que su concepción de la justicia se mantiene en un estado de latencia o implicitud que las arroja a intuiciones más o menos vagas o ideológicas.

³²⁴ Bertomeu y Domènech (2005), pág. 62-63: [I]nstituciones como la “empresa privada” capitalista o la familia son de todo punto determinantes –causalmente– en la configuración dinámica (productiva y reproductiva) de un entero régimen económico-social, mientras que las asociaciones científicas, los clubs filatélicos o las iglesias, generalmente, no.

Iris Marion Young se inscribe en el ámbito de las teorías críticas y no ideales, atentas a las diferencias de poder e influencia causadas las posiciones sociales que detentan las personas en las estructuras colectivas:

[La autora] (...) *destacó las formas en que los debates tradicionales sobre la justicia entre los neoliberales conservadores y los socialdemócratas tienden a soslayar o distorsionar tales injusticias institucionalizadas, porque ellos asumen meramente un paradigma distributivo de justicia: que la justicia frente a la injusticia está determinada por la distribución equitativa de bienes, más que por el poder relativo o la pérdida de él que la mayoría de la gente tiene al no controlar los procesos políticos, sociales y materiales que gobiernan sus vidas, incluyendo la distribución de bienes y elecciones de vida. El enfoque de Young es diferente del debate hegemónico que trata meramente de derechos y de igualdad social, porque presta énfasis a valores centrales diferentes como el autodesarrollo personal y colectivo y la inclusión democrática, que las instituciones, específicamente, deberían promover* (Ferguson 2013, 118).

En la misma línea no-ideal se deshace de los supuestos individualistas onto-metodológicos que obstaculizan la comprensión de la injusticia estructural, que, si bien están matizados en la teorización de Rawls, lo están mucho menos entre los rawlsianos más adeptos a la teoría económica neoclásica. Los individuos se crean en las relaciones sociales, sostiene Young, y dependen intensamente de su naturaleza específica para el desarrollo de su personalidad e identidad, que es el producto de la intersección de un gran número de condicionamientos estructurales. Mediante el análisis del enfoque de Young que establece Martínez Bascuñán (2009), observaremos de qué modo actúa una teoría *no ideal*:

(1) Se priorizan las prácticas y las situaciones de injusticia particulares por encima de los principios normativos abstractos, que habitualmente se generan en esquemas ficticios de carácter contractualista, contrafácticos y, en muchas ocasiones, normativamente irrelevantes porque oscurecen las fuentes de la injusticia estructural. La reflexión política se incardina en la realidad particular de las sociedades modernas, industriales y económicamente desarrolladas, y en los discursos críticos y diálogos que desarrollan los agentes involucrados en situaciones de desigualdad (Martínez Bascuñán 2009, 493).

(2) Se substituye la comprensión de los individuos como átomos sociales, preconstituidos al establecimiento de las relaciones sociales, por otra en la cual los individuos *se hacen* dentro de estas, y los vínculos sociales se descosifican y se comprenden dinámicamente, como las identidades individuales que ayudan a engendrar. El agente es concebido como un actor en una malla de lazos intersubjetivos, no como un consumidor o un mero saco de preferencias idiosincráticas. Cabe tener en cuenta los procesos sociales que conllevan la producción de subjetividades y las injusticias que determinan las oportunidades vitales de los individuos socialmente constituidos. Deja de concebir a los individuos bajo un prisma *adquisitivo y propietario*, propio de la microeconomía neoclásica, para entenderlos como agentes que ocupan una posición particular, definida por una pluralidad de parámetros (renta, género, raza, cultura, diversidad funcional, nacionalidad, religión, orientación sexual, etc.), en el entramado social. En este sentido, los agravios morales ganan frente a la mera distribución del poder económico (Martínez Bascuñán 2009, 496-497).³²⁵

³²⁵ Hay que puntualizar la exposición acerca del paradigma redistributivo y la opinión que le merece a Young: en las sociedades capitalistas, la renta establece una determinada posición dentro de la estructura social que habilita

(3) Se prima la diferencia y la identidad por encima de la consideración formal de los individuos, lo que supone que estos no pueden separarse de las relaciones y comunidades de las que forman parte. Esta elección política acarrea implicaciones normativas para las cuestiones de justicia (aparte de que la redistribución deje de constituir el centro de esta), como que su identidad social pasa a tener mayor relevancia para definir a los agentes que sus preferencias individuales, o que estas sólo puedan medirse en relación a su identificación primaria: no hay lugar para criterios acontextuales y abstractos de justicia, sino que deben ser incardinados en aquellas situaciones concretas en que los agentes no se sienten reconocidos, ni gozan de las mismas posibilidades de autonomía que los otros. Younguianamente, esa falta de consideración igualitaria se adscribe a la *diferencia*, es decir, se trata de una cuestión de *identidad colectiva*. En este sentido, la autora norteamericana afirma que *los grupos son expresiones de relaciones sociales* (Young, citada en Martínez Bascuñán 2009, 497).³²⁶ Ahora bien, esto no implica comunitarismo, sino que advierte cuán preciso es pensar las relaciones sociales y las identidades en conjunción con la distribución, y que la última no se plantee de modo asocial, ainstitucional y muy abstracto. El *pandistribucionismo rawlsiano* –donde se incluyen *bienes* como capacidades o derechos– tiende a la cosificación de los bienes relacionales, no permite tampoco medir el valor social de los mismos (por ejemplo, qué capacidades van a ser más valoradas en un contexto particular y, por ende, qué consideración recibirán aquellos que no las posean).³²⁷

Hablar de grupos sociales dentro de la teoría social normativa, implica adoptar un modo general de analizar estructuras y prácticas sociales que, según la autora, puede resultar “inconmensurable con el lenguaje del individualismo liberal que domina el discurso político actual” (...). Para Young, la negación de la existencia misma del grupo social es uno de los factores que refuerza la opresión; sin la noción de grupo social, no es posible, dice Young, conceptualizar la opresión como un proceso institucional sistemático y estructural. De esta manera, el concepto de grupo social se desarrolla a partir de su encuentro con el de opresión. La necesidad de pensar la justicia en términos de opresión, antes que de distribución, fuerza a la autora a problematizar dicho

más o menos a hacer otras elecciones de oportunidad a los sujetos, dotándolos de mayor o menor autonomía (y esta es la forma por excelencia para acceder a la autonomía). Por eso, la redistribución y, quizá mejor, la *predistribución* (como una *renta básica*) siguen siendo de capital importancia, aunque sólo sea instrumental, para aumentar igualitariamente de la autonomía subjetiva. Por eso, es muy relevante Nancy Fraser, implicada en la teorización social no ideal, que expone sus críticas al paradigma del reconocimiento recordando que la redistribución forma parte esencial de la justicia y del problema de la subordinación. El dinero implica libertad, de la misma manera en que la propiedad lo era en otras sociedades pretéritas, ya que era la forma de adquirir un mayor grado de independencia con respecto a otros.

³²⁶ El enfoque youngiano de la justicia parece escorarse hacia el reconocimiento de las diferencias multiculturales, de género y sexuales, más que a las económicas, puesto que los grupos de los que habla, que tienen que ver con la formación de la identidad, no parecen ser meramente las tradicionales *clases sociales* del marxismo, aunque las diferencias de clase son la forma fundamental en la que opera la injusticia y la desigualdad en las sociedades capitalistas. El pensamiento de Young, se inscribiría en la lógica de las políticas de la *diferencia*, como reza el título de su obra más célebre. Ahora bien, el libro que estamos comentando (Young 2011), pone un énfasis especial en las relaciones que perpetúan también la injusticia económica, aunque la contempla desde la vertiente de la libertad y las oportunidades vitales de los agentes que tienen posiciones más vulnerables en estos marcos. Aquí parece disminuir la influencia del postestructuralismo en su enfoque político.

³²⁷ Para ser justos con Rawls, hay que decir que la descripción de los *bienes* que hay que redistribuir es tan amplia y están concebidos de modo tan abstracto que tales bienes son altamente heterogéneos. No hay una *métrica unitaria*, y lo único que parece unificarlos es que son instrumentos para que el individuo pueda hacer lo mejor posible su vida, según su concepción del bien. La heterogeneidad y la falta de jerarquía, para lo cual deberíamos delinear unas condiciones mínimas de la institucionalidad social, hacen que muy fácilmente se piensen en términos de *cosas materiales*.

concepto en parámetros estructurales, y como consecuencia de ello, a circunscribir a los individuos dentro de los grupos sociales (Martínez Bascañán 2009, pág. 497).

(4) Se cuestiona la distribución misma, no sólo los criterios que la rigen, sino también por qué hay que esperar a un reparto de bienes *ex post* para garantizar márgenes de autonomía a los sujetos. Se apunta a la multiplicidad de modos de poder, sometimiento y vulnerabilidad que atenazan y recortan las opciones disponibles para los agentes. Qué instituciones deciden y bajo qué supuestos, qué sucede si, aunque la distribución se considere justa según las reglas, la sociedad no ofrece instrumentos para aumentar la autonomía de los agentes hasta donde sea necesario para controlar los procesos sociales que marcan las desigualdades que obligan, con posterioridad, a redistribuir. No encajan en el enfoque distributivo cuestiones como el imperialismo y dominio culturales, la división social del trabajo, el acceso desigual a la toma de decisiones que afecten a todos los miembros de una comunidad (entre ellas qué es lo que es necesario distribuir y bajo qué criterios), etc. (Martínez Bascañán 2009, 499).

En resumen, el lenguaje paradigmático de Rawls y los rawlsianos empuja a una comprensión de la justicia que la enmarca en el *redistribucionismo*, sin que se incorporen otras nociones de justicia socialmente significativas, lo que no deja de tener amplias implicaciones conceptuales. Nos obliga a concebir a individuos parcialmente aislados e independientes entre sí, a los cuales se les otorgan un conjunto de bienes según criterios generales o abstractos de justicia (sin referencia al contexto social o a la relevancia de esos bienes para los sujetos, más allá de los que son consubstanciales a la naturaleza corporal del ser humano). Tales bienes se entienden como *objetos*, lo que se trata de un forzamiento unilateral de la consideración de aquellos elementos indispensables para construir una sociedad justa y el tipo de necesidades que poseen los individuos.

La crítica al paradigma de la redistribución conceptualizado rawlsianamente conduce a Young, como representante de las teorías no ideales, a entender prioritariamente la justicia como un asunto que atañe a la dominación o la opresión sobre unos individuos que aspiran legítimamente a gozar de la autonomía social y al desarrollo de sus capacidades e identidad. La subjetividad de los agentes es fruto de relaciones sociales de reconocimiento y comunicación, no preexiste a los procesos de socialización a los cuales se someten o en los que se involucran los sujetos a lo largo de su vida. Si las relaciones sociales conforman el medio de la individualidad y de la acción de los agentes, lo que les faculta o les obstaculiza su capacidad para conducirse con autonomía y desarrollarse armónicamente constituye el objeto fundamental de la reflexión crítico-normativa acerca de la justicia, el tipo de *estructuras sociales* que terminan por configurarse mediante mecanismos de agregación, de diseño institucional, o debidos a la deriva histórica, etc.

El republicanismo según el marco metodológico histórico-conceptual se adscribe a esta misma concepción no ideal de la justicia. Con ella comparte el contextualismo de las situaciones de injusticia, el alejamiento del distribucionismo y el énfasis en el dominio y el poder, por consiguiente, la falta de libertad.

4.2. La centralidad de la idea de responsabilidad en la ontología ética sistemista

La mudanza de escala en las cuestiones relativas a la injusticia, concentradas ahora en las estructuras sociales y los procesos sistémicos, nos obliga a modificar la perspectiva de la teoría social normativa, pues ganan peso las estructuras y las instituciones sistémicas, por el papel que juegan en las oportunidades de autonomía y autorrealización de los agentes; más el poder y la dominación y menos los aspectos distributivos. Nos situamos en las teorías no ideales, que conceden un papel muy relevante a la idea de responsabilidad de los individuos, aunque bajo una concepción que no es la más habitual. Primariamente, hay que modificar el concepto normativo de *responsabilidad individual* relevante a los casos que nos conciernen.

Al mencionar la discusión entre Young y Rawls a cuenta de lo que debía contemplar la *estructura básica* de la sociedad, decíamos que la autora norteamericana aducía que su compatriota promovía un dualismo en el seno de la filosofía ético-política inaceptable en términos generales. Young afirmaba que no debíamos menospreciar ni la dimensión individual ni la estructural, puesto que ambas afectaban a la producción de la injusticia, y que, por ende, no teníamos por qué seguir a Rawls en su desistimiento de enjuiciar el comportamiento de los individuos. Los individuos intervienen en la formación de determinadas estructuras cuyos efectos injustos son padecidos por otros (o incluso autopadecidos), lo que hace que sus responsabilidades no puedan ser desconocidas.

Incluso acciones autointeresadas legítimas, sobre las cuales no habría lugar a reproche moral en términos *estrechos* de justicia, acumulan consecuencias estructurales que producen injusticia sobre determinados sectores vulnerables de la población. Por ello, Young persiste en desligar el juicio relativo a conductas individuales del de los efectos de las estructuras que operan injustamente. Si los patrones normativos fueran los mismos para enjuiciar un tipo de casos y los otros, Young se vería abocada a aceptar, contraintuitivamente, que tales consecuencias agregadas no son injustas en sí, porque derivan de acciones individuales sobre las cuales no cabe lanzar reproches (la posición de un autor atomista como Robert Nozick, como se expone en su célebre ejemplo de Wilt Chamberlain).³²⁸ Se requiere una ampliación

³²⁸ El ejemplo de Nozick es utilizado contra las tesis de los teóricos igualitaristas o los marxistas. Lo que pretende demostrar es que no hay nada de injusto en la desigualdad económica si esta se produce como efecto acumulado de intercambios voluntarios entre individuos. Admitida la tesis nozickiana de la *autopropiedad* de uno mismo, que se extendería hacia todos los bienes que se adquieren legítimamente (según la cláusula lockeana de la apropiación justa: que no sea fruto del robo y que reste *tanto y tan bueno para los demás* una vez producida la apropiación) o que son fruto del propio esfuerzo personal, si los aficionados al baloncesto pagan entradas para ver el talentoso jugador Wilt Chamberlain en acción, y se trata de transacción económica voluntaria, entonces, ¿qué habría de malo en el enriquecimiento de este si es fruto de esos intercambios libres? Teniendo en cuenta que, según este ejemplo idealizado, va abriéndose una brecha de desigualdad económica entre el jugador y sus admiradores, no toda desigualdad de renta es ilegítima e injusta (y si el Estado quisiese cobrarle impuestos para redistribuirlos entre la población, actuaría de manera confiscatoria, negándole el derecho a apoderarse del producto de su trabajo). Nozick, sin embargo, pretende cobrarse una pieza demasiado grande para la endeblez del argumento: que la desigualdad no es, en principio, injusta. No obstante, el argumento no debería impresionar en exceso a los igualitaristas liberales o socialistas, ya que el caso propuesto por Nozick es extremadamente particular como para poder justificar la desigualdad económica y predicar su justicia. El grueso de la desigualdad no proviene del tipo de transacciones que Nozick modela, sino de procesos estructurales que él no puede teorizar a causa de su atomismo extremo. Por ello, a menos que uno sea un igualitarista absoluto, y crea que *todos debemos tener exactamente lo mismo*, el argumento nozickiano apenas puede rozar la piel de los igualitaristas no caricaturescos. La autopropiedad es un concepto un poco extraño, puesto que pone en duda el carácter *sui iuris* del agente, y la ligazón entre esta y la propiedad de cualquier objeto externo modificado por el trabajo del agente no está normativamente clara (Widerquist y McCall 2023).

del foco para incluir la legitimidad o la justicia de las acciones individuales, hasta alumbrar los productos no intencionados, pero acumulativos, de las acciones intencionadas. Pasamos así a una concepción de la responsabilidad (individual y colectiva) que no mira solo a las consecuencias inmediatas de lo que hacemos, sino también a su *estructuración*.

Si tenemos la intención de mitigar o eliminar las injusticias en que nos involucramos en tanto que agentes, debemos disponernos a realizar cambios estructurales que se dirijan a tal propósito. Deberíamos evaluar nuestros actos desde dos puntos de vista irreductibles: el interaccional (o sistémico) y el individual. Por un costado, deberíamos juzgar nuestras acciones y las de los demás en términos de la consideración que concedemos (o se nos brinda) a nuestros compañeros de interacción, con los cuales contactamos sin intermediación. También deberíamos enjuiciar de manera sistémica de qué modo nuestras actividades contribuyen a procesos estructurales que cristalizan en injusticia para otros.

Es muy probable, nos dice Young, que no haya nada que reprocharnos en cuestión de trato o respeto personal por otros; y, sin embargo, estos mismos comportamientos –aparentemente intachables- pueden coadyuvar a que otras personas vivan en situaciones claramente injustas y de infortunio, que les limiten su capacidad de decisión y, por ende, su autonomía social. En este sentido, por la posición social en la cual se ubican y las acciones que deciden emprender desde tal lugar, ayudan a producir y reproducir las estructuras limitadoras de la libertad de otros sujetos, que son poseedores, *prima facie*, de los mismos derechos que nosotros, pero que se encuentran en posiciones estructurales mucho peores en términos de autonomía subjetiva.

Esta reflexión conduce a obligaciones dirigidas a corregir y hacer desaparecer la injusticia sistémica que se vehicula estructuralmente, por lo que implica deberes referidos a instituciones y marcos sociales que abran opciones de mayor libertad para todos (Young 2011, 87-88). En esto es lo que consiste el *sistemismo ético*.

4.2.1. Responsabilidad sistémica y colectiva

Una vez ha justificado que debemos centrarnos prioritariamente en la estructura social como objeto de la teoría de la justicia, Young precisa una concepción de la responsabilidad que esté a la altura de tal diagnóstico. Observará que la concepción habitual de la responsabilidad en el sentido de *culpa* y *obligación* de reparar el daño no es adecuada para sus propósitos, ya que es muy difícil discernir, en los procesos estructurales, la contribución de cada uno de los individuos y las acciones intencionadas que llevan a cabo en los efectos globales de injusticia. Además, advierte que la culpabilización de los sujetos tiene consecuencias inhibitorias de la acción política que podrían emprender colectivamente para paliar la injusticia estructural.

Young toma la distinción arendtiana entre *culpa* y *responsabilidad* como esencial para atribuir responsabilidades por la ocurrencia de injusticias estructurales en sociedad. No se trata de afirmar que todos somos culpables de las mismas, lo cual es inverosímil a la luz de nuestros poderes de agencia reales, pero sí de indicar que somos políticamente responsables de atajar conjuntamente la injusticia por pertenecer a y vivir en una comunidad social en la cual se producen situaciones de inequidad (cuyo origen no es sólo el azar infortunado, sino el efecto

combinado de las acciones de individuos que persiguen sus fines).³²⁹ A Young le interesa analizar el sentido de la *responsabilidad política* dimanante de vivir en una sociedad en la cual se producen injusticias sistémicas.

[O]btengo una noción de *responsabilidad política* como un deber en el que los individuos asumen una postura pública mediante acciones y eventos que afectan a grandes masas de personas y organizan una acción colectiva para prevenir el perjuicio masivo o promueven cambios institucionales para mejor. En este sentido, sugiero que la distinción entre *responsabilidad* y los conceptos asociados con culpa y falta es importante para la teoría y la práctica política (Young 2011, 90).

El concepto político-público de responsabilidad demanda que los individuos se hagan cargo colectiva e institucionalmente de las consecuencias que producen sus acciones individuales – aunque estén socialmente sancionadas- en la reproducción de la injusticia estructural. El origen de la responsabilidad política se encuentra en la conciencia que los actores adquieren acerca de los efectos acumulados de sus acciones individuales que se producen dentro de una estructura social previa y que alimenta consecuencias injustas para muchos. Esta responsabilidad política recae sobre los miembros de una sociedad porque son agentes morales conscientes que no pueden despreocuparse de la fortuna de otros, en tanto que no sólo participan de relaciones sociales que dan lugar a injusticias (en según el operar habitual del sistema social), sino porque forman parte de un sistema institucional que muchas veces se muestra indiferente ante ellas o participa de modo protagónico en su causación (por acción u omisión).

Esta clase de responsabilidad pública es inevitable en el sistema social contemporáneo puesto que solemos participar y beneficiarnos de la actividad de las instituciones que organizan nuestra sociedad. La responsabilidad política posee una clara dimensión proyectiva temporal (Young habla de una responsabilidad *progresista*), debemos responsabilizarnos tanto de lo que sucede *ahora* como de lo que previsiblemente pasará en el futuro como consecuencia de nuestra

³²⁹ El ejemplo que utiliza Young para ilustrar los efectos agregados de conductas que no parecen inadecuadas a primera vista, pero que terminan por producir desigualdad, es el del mercado inmobiliario de alquileres, enormemente injusto para los pobres. Idea el caso de Sandy, una madre soltera de bajos ingresos, que se ve obligada a buscarse un alojamiento en alquiler porque su casero ha vendido los pisos en los cuales vivía a una empresa inmobiliaria, que expulsará a los inquilinos con alquileres antiguos y buscará inquilinos con mayor poder adquisitivo. Lo que señala Young del mercado inmobiliario y su injusticia con los pobres es que sus consecuencias desigualadoras respecto las personas de bajos ingresos son resultado de combinar las preferencias de individuos, ninguna de las cuales es irrazonable por sí misma (si nos atenemos a la perspectiva estrictamente subjetiva), que los individuos actúan para satisfacer, sin intención expresa de perjudicar a nadie. Por ejemplo, buscar un entorno seguro para sus hijos, con buenas escuelas cerca del vecindario, lejos de zonas residenciales peligrosas, cercanos a núcleos de transporte o al trabajo, etc., hace que produce los pobres, aun deseando lo mismo, se ven arrastrados a entornos marginales porque no pueden pagar los altos precios de lugares más acogedores. Es un proceso denominado *gentrificación* de los suburbios y los barrios residenciales que termina por expulsar a los pobres de allí, entre otras cosas, por el aumento de los precios a causa de la llegada de personas más ricas al entorno. En todo caso, sí podríamos considerar injusto el poder de las inmobiliarias para expulsar a inquilinos si se realiza una reforma integral del edificio donde viven según la ley americana. Aunque es más difícil hallar donde se encuentra la injusticia y la responsabilidad –o culpa- de los sujetos en sus elecciones y preferencias si sólo nos atenemos a las pequeñas acciones y su contexto inmediato. Estos efectos, sin embargo, vendrían canalizados estructuralmente por la constitución legal, política y económica de la sociedad, que facilita la apropiación inmobiliaria. O que permite que los barrios en los cuales viven los pobres se degraden sin remisión. Por tanto, hay que apuntar hacia la injusticia estructural vehiculada institucionalmente por la economía política capitalista del mercado inmobiliario.

actividad actual.³³⁰ Tenemos el imperativo de asumir la responsabilidad política, porque estamos involucrados en lazos sistémicos e institucionales que nos cargan con ella, tomando parte de la acción colectiva (pronunciarnos en contra de injusticias, intentar movilizar a otros para que se nos unan, cooperar para modificar el funcionamiento de las instituciones que llevan a cabo tales prácticas perjudiciales, etc.). En definitiva, debemos convertirnos en *agentes políticos* activos (Young 2011, 104-105).³³¹

El sentido político de responsabilidad en Young, confrontado con la idea moral de culpa, encuentra su origen en la *conexión social*. Si nos encontramos *socialmente conectados* con la injusticia, somos responsables de ella y hemos contraído así la obligación de subsanarla. La *conexión social* viene a decir que todos los sujetos que se involucran en un tipo de comportamiento que, por agregación, crea o reproduce una injusticia estructural, están socialmente conectados y deben responsabilizarse, en común, y cada uno en particular, por su ocurrencia y pugnar para que desaparezca. Young insiste que este hecho es más palmario cuando el comportamiento que llevan a cabo está institucionalmente sancionado u obedece a prácticas que gozan del consenso social de ser moralmente aceptables:

Juzgar que una situación es injusta implica que su causa es, por lo menos en parte, humana, y conlleva la afirmación de que hay que hacer algo para rectificarla. Por otro lado, cuando la injusticia es estructural, no existe un culpable claro al que acusar ni, por consiguiente, un agente claramente responsable de subsanarla (...). [L]a injusticia estructural la producen y reproducen miles o millones de personas que en sus actos normalmente se rigen por normas institucionales y de acuerdo con prácticas que la mayoría de personas consideran moralmente aceptables (Young 2011, 107).

Para enfrentarnos a esta clase de injusticias, la concepción de la responsabilidad como culpa nos es inútil. Muchas injusticias flagrantes no tienen culpable en el sentido *estrecho* e individualizador que implica el concepto habitual (no solo por la dificultad epistémica de identificarlo, sino porque los efectos injustos cristalizados no se deben a nadie en particular, en tanto que la acción de cada uno de los agentes concretos era prescindible para la producción de la situación de desigualdad o inequidad). Nadie juega un papel necesario para la génesis del mal y, por eso, nadie es en sí mismo culpable. Hay que buscar un concepto más abarcador de responsabilidad, que trascienda la mera culpabilidad que es, lógicamente, más reductiva (por el rasgo *particularizador* o *aislacionista* que acarrea) (Young 2011, 108). La *conexión social* es el núcleo de la responsabilidad según la autora norteamericana: entraña una comprensión *no lineal* sino *agregativa* de la contribución de cada uno a la producción de la injusticia. En otras palabras, cada uno de los agentes intervinientes da lugar a unos efectos que, colectivamente sumados, causan el estado perjudicial para algunos (que pueden ser casi todos). Por ello, la responsabilidad que cada uno contrae no es subsumible bajo la imputación de una *culpa*,

³³⁰El *cambio climático*, por su dimensión global y sistémica, no se deja ahormar a las formas más tradicionales de responsabilidad.

³³¹ La noción de responsabilidad política de Young, inspirada igualmente en Arendt, es eminentemente colectiva: *Por otra parte, en la mayor parte de los contextos sociales en los que ocurre el mal, la gente dice con razón que no hay nada que puedan hacer. Como individuos aislados no pueden hacer nada para cambiar las instituciones, los cargos de poder o las interacciones entre Estados. Sin embargo, la responsabilidad política no trata de hacer algo en soledad, sino incitar a los demás para unirse en una acción colectiva* (2011, pág. 105).

muestra otros rasgos: no se gira hacia el pasado como hace la culpa, sino hacia el futuro; no se satisface mediante una acción individual, sino que demanda que los agentes se unan en la acción colectiva restaurativa para aminorar sus consecuencias perniciosas; etc. Este concepto de la responsabilidad relativo a la injusticia social es diferente a la culpa, y mucho más adecuada para tratar los fenómenos que surgen de la agregación de consecuencias inintencionadas de la acción (Young 2011, 108-109).

Young analiza el modelo alternativo, la idea de responsabilidad como *culpa*, para comprobar que su visión de la responsabilidad derivada de la *conexión social* es más adecuada para enfrentar la injusticia estructural. La diferencia se plantea como el contraste entre un modelo político –el suyo- y uno afincado en lo moral o lo legal –el otro. La dicotomía no se expresa de modo excluyente porque Young es consciente de la necesidad de una responsabilidad emanada de la culpa, pero le resta peso para la esfera política, donde hay que atajar injusticias que no se pueden cargar sobre las espaldas de unos pocos.

Las claves del modelo de responsabilidad como *culpa* se encuentran en la conexión *causal* entre el agente y el daño producido, que existe un individuo o un colectivo identificable como autor de la acción cuestionada y, finalmente, para atribuir responsabilidad plena (ya que la culpa es cuestión de grado) es preciso que el agente actuase con conocimiento suficiente de las consecuencias de su acción y lo hiciese, además, voluntariamente, sin coacción externa (Young 2011, 109). Como dice la autora, este modelo queda recogido en lo esencial en el derecho y en la moralidad:

En lo que denomino modelo de la responsabilidad como obligación incluyo todas aquellas prácticas de atribución de la responsabilidad legal y por juicio moral que buscan identificar a las partes culpables con el fin de sancionar, castigar o exigir una compensación o reparación. Con todas sus diferencias, estas prácticas comparten un interés por identificar a unos agentes particulares como los culpables, y generalmente son de consideración retrospectiva en su propósito (...). El concepto de responsabilidad como culpa u obligación es indispensable para el sistema legal y para la idea de derecho moral que respeta a los agentes como individuos, y espera que se comporten respetuosamente con los demás. Al aplicar este modelo de responsabilidad, debe haber unas reglas claras sobre las pruebas, no solo para demostrar la relación causal entre este agente y un daño, sino también para evaluar las intenciones, los motivos y las consecuencias de las acciones. Pero el modelo de la responsabilidad como obligación, postulo, es inadecuado para atribuir responsabilidad relativa a la injusticia estructural (Young 2011, pág. 110).

No es necesario que el origen de la falta de libertad o perjuicio que padecen los agentes, que es el modo en que pensamos la injusticia, se encuentre en la mera acción de otros sujetos que causan directamente su situación de dominación o subalternidad, que les impide gozar de autonomía plena (en nuestro lenguaje, no es necesario que sea una *dominación intencional*). Si ese es el caso, hablamos de culpabilidad por una conducta reprochable de la cual son causalmente responsables, por lo que hay que atajar ese dominio injustificado sobre otros sujetos. Empero, esa obligación de poner coto a la dominación por parte de agentes que no la ejercen explícitamente y que, por ello, no son culpables de esta, no es una cuestión de reparar un daño que hemos infligido a otros, sino otra clase de responsabilidad cualitativa distinta. Si se diese la situación de que no cumplimos con el deber nacido de esa responsabilidad que no es mera culpabilidad, cabrá que nos reputen como cómplices de la dominación, y mereceremos que nos tomen, ahora sí, por culpables por inacción y dejación de nuestra obligación primaria.

La razón primordial de que el modelo de la obligación no sea de aplicación a los problemas de injusticia social es que las estructuras están producidas y reproducidas por una gran cantidad de personas que actúan de acuerdo con unas reglas y prácticas normalmente aceptadas, y es por naturaleza de estos procesos estructurales por la que no se pueden atribuir directamente a nadie en concreto que contribuya al proceso los efectos potencialmente dañinos. Explicaré más adelante que el uso de este modelo para conceptualizar la responsabilidad de la injusticia estructural es, pragmáticamente, inapropiado en el debate político, porque tiende a hacer que las personas adopten una actitud defensiva y “sacudirse la culpa”. Inspirada en la sugestiva idea de Arendt (...) que distingue responsabilidad política y culpa, planteo específicamente el modelo de la conexión social de la responsabilidad para reflexionar sobre la responsabilidad relativa a la injusticia estructural (Young 2011, 112).

Los agentes que participaran en la producción de la injusticia estructural no serían culpables de ella, sino responsables de su existencia y de la desaparición o atenuación de esta. En la medida en que nos convertimos en cooperadores en el funcionamiento de la sociedad que da lugar a injusticias sistémicas, debemos tenernos por responsables de ello. La tesis de Young es que alguien es responsable en un sentido diferente al de culpabilidad porque participa junto con muchos otros en procesos estructurales generadores de injusticias. La *responsabilidad como culpa* es ineficaz para resolver el asunto de nuestras obligaciones ante situaciones que no hemos causado exclusivamente nosotros, en las cuales nuestra contribución personal es casi desdeñable, por lo cual no recae sólo sobre nosotros la tarea de solventar la situación de injusticia, porque se requiere de una movilización más amplia, colectiva, de resarcimiento y rectificación ante las víctimas de la injusticia.

La responsabilidad procede de los roles o posiciones sociales que ocupan las personas, en tanto que ciudadanos, porque forman parte de la compleja cadena de interacciones que dan lugar a situaciones de injusticia distribuidas ampliamente. Lo que nos reclama este segundo sentido de la responsabilidad es que, como participantes de una conexión social con la injusticia vivida por otros, advirtamos qué hay de perjudicial o incorrecto en lo que hacemos conjuntamente y actuemos para atajarlo. Los efectos de lo que emprendemos, en combinación con otras conductas semejantes o equivalentes por parte de los demás, producen un perjuicio que tiene una dimensión injusta. La noción de causa no se ha desvanecido por completo (por eso podemos utilizar todavía la noción de *responsabilidad*), pero se ha difuminado, repartido y distribuido. Aun así, persisten unos agravios morales realmente *causados* por acciones atribuibles a *alguien*.

Existe una causalidad individual y otra *pseudocausalidad* por el efecto de agregación, cuya presencia es imprevisible e invisible, si no nos colocamos en el lugar de la *generalidad social*, esto es, en la atalaya desde la que se contemplan los macroprocesos (cuyas consecuencias son objetivas sobre la actividad de los agentes). Esta segunda no guarda parangón con la causalidad intencional, no es atribuible directamente a nadie, sino que forma parte constitutiva de un *nivel social emergente*.³³²

³³² Desarrollaremos en el sexto capítulo la *responsabilidad solidaria*, que no tiene que ver con nuestro papel causal en la reproducción de injusticias, sino con el simple hecho de ver que otros las padecen, aunque no sea por culpa nuestra, ni tampoco responsabilidad por *conexión social*. Esta noción está ausente de la perspectiva adoptada por Young.

En definitiva, el modelo younguiano de la *conexión social* de la responsabilidad sostiene que el individuo tiene una obligación de combatir la injusticia, en tanto que participe del complejo entramado estructural que la produce; esto es, porque contribuye a los procesos que, una vez cristalizan, tienen efectos gravosos sobre otros con menor fortuna. Nuestra responsabilidad deriva de la pertenencia, junto con los demás involucrados, a un sistema de cooperación e intercompetencia con el que buscamos alcanzar nuestros fines y conducir a buen puerto nuestros proyectos. En tales prácticas y acciones, esperamos que los demás nos respeten, nos tengan la consideración que merecemos y nos traten con imparcialidad, de la misma forma que ellos se hacen expectativas recíprocas con respecto a nuestro proceder. Por ello, todos los que están incluidos en esta esfera de actividad interdependiente, en el seno de las estructuras sociales, deben asumir irremediamente una responsabilidad relativa a poner coto a las injusticias y perjuicios que causan dentro de este sistema de incardinación de acciones individuales, aunque ningún individuo en particular, por la posición que ocupa en la estructura, pueda ser señalado ni moral ni legalmente culpable de las consecuencias. En este sentido, no es la mera compartición de un marco jurídico el que nos eleva al rango de responsables, sino la participación común en los diversos procesos institucionales que producen injusticias estructurales (Young 2011, 115).

Las características esenciales de la conexión social de la responsabilidad de Young son: *no aísla* a los individuos causantes del daño, como hace la noción de culpabilidad; *juzga las condiciones de fondo*, el contexto socio-estructural en el cual se producen las injusticias indicando que lo socialmente aceptable podría no serlo, ampliando el foco de lo que es susceptible de reputarse como injusto (frente a la tendencia de la culpa de abstraer el juicio sobre las condiciones productoras los actos); *la consideración del futuro más que del pasado*, la atribución de la responsabilidad no se proyecta hacia lo sucedido, sino que abre la opción de emprender una acción colectiva futura que permita reparar la injusticia; *responsabilidad compartida* por un gran conjunto de personas, que tendrán que promover colectivamente una transformación social que solucione los problemas de justicia; la responsabilidad se instancia *sólo a través de la acción colectiva*, no mediante los actos privados de los agente cuya capacidad de incidencia es escasa (Young 2011, 116).

Señala Young una diferencia entre la *responsabilidad compartida* y la *colectiva*: la primera es una obligación distribuida que hace que cada uno de los miembros del colectivo sea personalmente responsable de las consecuencias injustas de sus acciones. En la colectiva, la responsabilidad recae sobre el grupo, pero es posible que ninguno de sus miembros sea particular y decisivamente responsable de la consecuencia de la actuación del colectivo entendido como un todo. Esa responsabilidad nos interpela personalmente de forma directa, se dirige a cada uno de nosotros para indicarnos que cargamos con la obligación de coordinarnos con los demás para resolver las injusticias estructurales que hemos contribuido a desencadenar y que bloquean la libertad de los más vulnerables. Pero no supone un empeño que deba acarrear en soledad, sino que se nos incentiva a que iniciemos una acción conjunta para obstruir los mecanismos de producción y reproducción de la injusticia estructural. Ni aquellos que sufren más las consecuencias de la injusticia, las *víctimas*, deben ser exonerados de su

porción de responsabilidad y de las obligaciones vinculadas, por cuanto participan de la misma conexión social y contribuyen a su mantenimiento:

Un corolario importante de la idea de responsabilidad en relación con la injusticia social que comparten todos los que contribuyen a los procesos que la producen, es que muchos de los que se considera apropiadamente que son víctimas de la injusticia comparten, no obstante, la responsabilidad de ella. Según el modelo de la responsabilidad como obligación, culpar a quienes dicen ser las víctimas de la injusticia estructural normalmente hace que se exima a otros de la responsabilidad de su difícil situación. En el modelo de la conexión social, sin embargo, a aquellos de los que se puede decir apropiadamente que son víctimas de la injusticia estructural también se les puede pedir la responsabilidad que comparten con otros para que se impliquen en acciones dirigidas a transformar esas estructuras. En efecto, en algunos temas, aquellos de quienes se puede decir que están en posiciones menos favorecidas dentro de las estructuras quizás deban ponerse a la cabeza de la organización con propuesta de solución para la injusticia, porque sus intereses, se podría decir, están muchos más en juego. Además, la posición social de las víctimas de la injusticia les proporciona un conocimiento exclusivo de la naturaleza de los problemas y de los efectos previsibles de las políticas y acciones propuestas por otros situados en posiciones privilegiadas y de mayor poder (Young 2011, 123).

En conclusión, la responsabilidad dimanada de la *conexión social* se trata de una responsabilidad política que reclama que las personas se unan en un compromiso para atajar la injusticia estructural (Young 2011, 124).

La filósofa estadounidense especifica los supuestos que gradúan el nivel de responsabilidad atribuible a los agentes involucrados en una injusticia estructural: el *poder de los agentes*; el *privilegio* que les aseguran las posiciones sociales dentro de las estructuras que producen injusticias; el *interés* de los agentes en que se revierta la injusticia estructural, y la *capacidad colectiva* para *realizar* el cambio que esperan. En estos razonamientos, Young entremezcla argumentos con un sentido más normativo y otros que muestran tonalidades pragmáticas, basados en la experiencia del activismo y de las campañas de los movimientos sociales contra las injusticias.

También hay que señalar un conjunto de obstáculos que limitarían desde el exterior la agencia de los individuos responsables de transformar las estructuras de desigualdad: el poder de contrarrestar los empeños de aquellos que luchan por la universalización de la justicia social que poseen los beneficiarios del *status quo*, o la solidez misma de las estructuras, que se oponen *inercialmente* al empuje de los descontentos. Se exigiría la remodelación del poder y de sus poseedores, una redistribución del mismo (va a ser vetado por todos los medios posibles por los poderosos), así como un cambio en los hábitos de conducta por parte de un amplísimo sector de la población, lo cual significa modificar un número indeterminado de normas y modos cristalizados de proceder que, en gran medida, están interiorizados como una segunda naturaleza.³³³

³³³ Quisiéramos mencionar brevemente, siguiendo a Iris Marion Young, un *tropo* ideológico vinculado al uso de la *responsabilidad personal*, que funciona, paradójicamente, para irresponsabilizar a otros de la injusticia estructural. De hecho, es una extensión ilegítima de la *responsabilidad como culpa* en el terreno en el cual debieran salir a la luz los mecanismos sociales que ocuyen las posibilidades de los pobres. La ideología neoliberal utiliza admoniciones casi calvinistas acerca de la responsabilidad y la culpa para velar los procesos reales que producen la marginación, que son fenómenos políticos y económicos que tienden a redistribuir el poder hacia arriba, a unos pocos privilegiados –estos sí culpables– y a solidificar las estructuras de injusticia social severa. Los más

Igual que la concepción estructural de la injusticia de Young no tenía en cuenta la dominación de carácter sistémico, nos encontramos de nuevo con un problema relativo a la responsabilidad política atribuible a los agentes según su posición social. Por no identificar adecuadamente las maneras en que se estructura la injusticia como dominación y, por consiguiente, no evaluar suficientemente qué grupos o personas la padecen con mayor intensidad y quiénes salen favorecidos por la existencia de esas mismas estructuras, corremos el peligro de sobrerresponsabilizar, aunque no culpar, a determinados agentes vulnerables cuya dominación es mucho mayor que la vivida por otros, que pueden, a su vez, ser origen y beneficiarios de esas formas de opresión social. No afirmamos que se tenga que analizar caso por caso la cuota de responsabilidad de que se tiene que hacer cargo cada quien, tomando en consideración sus posibilidades individuales y sus circunstancias personales, sino que las posiciones en la estructura de dominación importan, y mucho, en el momento de distribuir responsabilidades. Y en dirección opuesta, también importa, en el momento de juzgar por qué determinados individuos no se encuentran en condiciones de asumir la acción colectiva correspondiente para bloquear tales injusticias.

La distinción entre dominación impersonal y estructural nos pone sobre la pista de los grados de responsabilidad (y también de culpabilidad en un sentido más individual):

La dominación impersonal o sistémica que obra el mercado capitalista es una coacción universal, por lo cual el grado de responsabilidad en su desmantelamiento, a priori, debería extenderse alícuotamente a todo el cuerpo social conectado por los mecanismos mercantiles. Sin embargo, ello no puede afirmarse tan alegremente, por cuanto a esta clase de dominación le sigue la dominación estructural, que ya no tiene el mismo grado de generalidad ni de beneficiarios.

vulnerables, entonces, confundidos y alienados por estos discursos ideológicos, tienden a culpabilizarse de su situación de desamparo y agotan sus energías en convertirse en individuos *competitivos* en una sociedad que es descrita como una verdadera jungla: es la tesis ideológica del *empresario de sí*, que combina la responsabilidad infinita del sujeto por cualquiera de sus fracasos, una hipertrofia del voluntarismo –las posibilidades pueden realizarse si uno realmente lo quiere y se esfuerza por conseguirlo, sin parar mientes en ninguna restricción moral o social-, un conjunto de tesis antropológicas y concernientes a la sociedad que acentúan el egocentrismo y la *sociofobia* más radical –todos son potenciales competidores, los afectos personales son obstáculos al éxito y no hay que comprometerse con nadie ni nada de forma permanente, sino adaptarse continuamente a las situaciones- y a no dirigir su indignación y su afán de justicia hacia los verdaderos hacedores de su suerte vital. De facto, eso impide las solidaridades básicas que permiten emprender acciones políticas de emancipación y reestructuración social del poder, la eliminación conjunta de las injusticias más flagrantes y el aumento de los niveles de equidad e igualdad sociales. El discurso neoliberal, como ya vimos antes, habla un vocabulario individualista y opuesto a las formas de solidaridad popular, entre otras cosas por este doble mecanismo de alzaprimar la culpa que sienten los individuos por la parquedad de sus logros, según los parámetros materiales del capitalismo, de impedir, mediante la destrucción de la confianza, las fraternidades facilitadoras de las oportunidades colectivas de reacción. Por lo demás, si la responsabilidad sólo puede ser *estrictamente* personal, entonces, no tiene sentido que se habiliten opciones de acción colectiva, que sólo podrían emanar de responsabilidades del mismo tipo (la responsabilidad política por la justicia de Iris Young). Como efecto perfectamente deseado de los dispositivos ideológicos neoliberales, las consecuencias se cifran en el reflujo del movimiento sindical y en el debilitamiento del mundo del trabajo. El fin de unos de los movimientos de solidaridad más exitosos de la historia contemporánea, el movimiento obrero. Y, por otro lado, ha conseguido la erosión del Estado del Bienestar, una de las estructuras de solidaridad social institucionalizada, con todas sus limitaciones intrínsecas, que más hicieron por la integración social y la justicia en la postguerra mundial.

La dominación estructural muestra un abanico de regalías según la posición de privilegio que se ocupe en la estructura de clases. Los ganadores de este juego social tienen pocos incentivos para perder sus lugares de dominio y muchos por defenderlos por todos los medios disponibles. El potentado capitalista, si bien no puede sustraerse a la lógica de la competencia del mercado,³³⁴ tiene un margen casi inconmensurable de acción en relación a la que posee cualquier trabajador precario del mundo, que apenas puede hacer nada para mantenerse a flote. Cometeríamos injusticia si le recrimináramos que participe de las microológicas de dominación estructural y que contribuye a su reproducción.

La responsabilidad por la injusticia, como sostiene Young, se adquiere en virtud de encontrarse conectado con otros que sufren alguna clase de dominación o perjuicio en tanto que contribuimos inintencionalmente a que esta tenga lugar. La razón de nuestra responsabilidad descansa en que estemos incluidos en el entretrejimiento de las múltiples microaportaciones que terminan por estructurarse en desigualdades e inequidades. Analizando las dinámicas de surgimiento de la dominación, distinguiendo entre una macrológica sistémica y microológicas estructurales, advertiremos que las acciones de los individuos se ven muy intensamente condicionadas en determinadas direcciones, puesto que actuar en determinados sentidos *contradominantes* requeriría unos recursos materiales y motivacionales que pueden no hallarse al alcance de los sujetos, aun actuando colectivamente.

En un plano ético-político e, incluso moral, todos los que contribuyen, aun minúsculamente a la producción de la injusticia, deben responsabilizarse de ella, por mor de reducir sus efectos sociales y vivir en sociedades más equitativas. Sin embargo, se deben juzgar las *condiciones de fondo*, como asevera Young. Cuanto más dominado se halla un sujeto, lo cual implica muchas carencias de orden material y de carácter informativo, menor es su campo de acción discrecional sin arriesgar su propia existencia social y, por consiguiente, se resiente su agencia. Los límites objetivos más estrechos deben descargarle de responsabilidad en relación a la perpetuación de su condición dominada. Por el contrario, aquellos que se encuentran en posiciones estructurales superiores, tanto por el beneficio obtenido por la dominación como por los recursos vinculados a su lugar en el orden social, tienen una responsabilidad mucho mayor, tanto política como moral, para finiquitar la injusticia estructural o aminorarla. Los argumentos younguianos parecen poco sensibles a estas situaciones diferenciadas, aunque probablemente la autora admitiría nuestros razonamientos.

Otro aspecto relevante es la *solidaridad de clase* o la *fraternidad*, el tipo de responsabilidad que cabe adscribir a aquellos que poseen un estatus similarmente *dominado* en relación con su

³³⁴ Esto es, independientemente de la voluntad o del *étos* de un empresario, aunque quisiera pagar más a sus empleados que la competencia, esta misma le impediría hacerlo, porque quedaría fuera de forma casi inmediata del mercado competitivo, puesto que sus productos serían más caros. Solo la ley le permitiría actuar de modo más generoso, puesto que afectaría a todos por igual (incluso si estuviese dispuesto a reducir sus márgenes, se encontraría que sus beneficios disminuirían, por lo que no podría mantener el negocio). Esta es la coacción estructural que nos impide juzgar a los individuos –en este caso al empresario– por su comportamiento individual, sino lo hacemos contra la estructura que le constriñe.

propia clase o grupo social, cuyas oportunidades se ven ampliamente reducidas por esa situación. En condiciones de información adecuada, son los que mayor interés tendrían en deshacer la estructura de ilibertad en la cual viven. No es sólo cuestión de encontrarse en un medio que nos hace partícipes de lógicas cuyos efectos sufrimos y sufren otros, por la conexión social, sino que ahora apunta a un deber nacido de la situación compartida y de la conciencia de que no hay nadie más interesado en destruir la jaula de la opresión que aquellos que conviven en ella. Dicha responsabilidad se moviliza a partir de una situación fáctica de desposesión y vivencia de las consecuencias de la injusticia, que permite una reacción conjunta de participación en la empresa de proteger los propios derechos y demandar reconocimiento. En la compartición de las circunstancias adversas se encontraría los recursos emocionales para el comienzo de una respuesta colectiva y la unión imprescindible para que no se disuelva solo nacer (y para superar los peligros del dilema del prisionero de la acción colectiva y la cuestión del *free rider*).

Young, aunque se aleje de la concepción *culposa* de la responsabilidad, no se desliga de la agencia de los individuos y de su campo de actividad libre. Hay también grados de responsabilidad, incluso nula, dados los contextos de vida de los individuos dominados.

Por otra parte, la dominación de clase nos ofrece un escenario para no relegar del todo la responsabilidad en el sentido de *culpa*. Aunque la dominación impersonal instaura una macrológica sistémica y todos nos encontramos sumidos en ella y, en cuanto nos adaptamos a sus requerimientos la reproducimos y la perpetuamos, también causa micrológicas estructurales que no actúan de manera homogénea en cuanto a sus consecuencias, pues libertad y bienestar no se distribuyen equitativamente. Aquí es donde emerge la intencionalidad de las acciones que los poderosos orquestan para evitar perder su privilegio y aun acrecentarlo a costa de la suerte de los que se encuentran más abajo. Si bien el capitalismo incluye la coacción sistémica de maximización del lucro y la colonización de más y más áreas de la vida social que previamente estaban desmercantilizadas, hay una dimensión colectiva de presión de clase contra las opciones de los más desaventajados que supone una dimensión intencional en la acción conjunta de los potentados: las influencias normativas que ejercen sobre instituciones estatales y supraestatales para preservar su estatus dominante.³³⁵ En cuanto agentes más libres por menos dominados que el resto, los miembros de las clases privilegiadas también tienen culpa por muchas de sus acciones, aunque se hagan en los marcos de las lógicas sistémicas y estructurales, puesto que sobrepujan la necesidad funcional para el mantenimiento de la integridad del sistema que les favorece. Su negativa a admitir su responsabilidad en sentido amplio, e incluso su oposición a que se haga colectivamente, por los efectos adversos que les podría acarrear, les dispone a actuar intencionadamente con todos los resortes de su poder de

³³⁵ La lógica capitalista quedaría preservada, aunque no existiese afán posesivo y de estatus desmesurado, por ejemplo, en lo tocante a un estilo de vida que capta más recursos naturales de los que corresponden sólo para mantenerlo: viajes continuos en jets privados, extensión de campos de golf que consumen recursos hídricos innecesarios, viajes a las fronteras de la atmósfera terrestre que cargan al planeta con toneladas de emisiones de CO₂, etc. Estas extravagancias de ricos sólo sirven para mostrar que su forma de vivir es inalcanzable para el resto de los mortales, pero no añade demasiado al funcionamiento adecuado a sus intereses del capitalismo. Este es un ámbito en el cual sí podemos hablar de culpa, porque son actos intencionales no coaccionados por la lógica sistémica.

clase contra la acción colectiva cuya pretensión es eliminar o reducir la dominación de todo tipo.

Esta perspectiva, frente a la que nos ofrecía Young, aclara mejor los distintos niveles en los cuales emerge la injusticia estructural, las lógicas dominantes en cada uno de ellos, que hacen que los individuos se terminen adaptando a los recursos sociales disponibles, amoldando sus acciones a las prácticas comunes. Comprender mejor esas dinámicas sociales nos vuelve más conscientes de las limitaciones de fondo que constriñen las acciones de los más afectados por la injusticia estructural, aunque ellos mismos sean los que tienen mayor interés en terminar con su estado de postración. Así, la responsabilización posee mayor capacidad discriminatoria, se vuelve más sutil y justa, según entendemos.

Frente a las tesis conservadoras o neoliberales, tomar seriamente la comprensión del origen de la injusticia social niega que la lógica centrada en la responsabilidad personal sea el modo específico de responsabilidad involucrada en tales contextos de desigualdad. Que haya individuos indolentes, perezosos, negligentes, adictos, agresivos, irresponsables, primarios, poco inteligentes, etc., no tiene valor explicativo para las dinámicas de formación de estructuras de desigualdad.³³⁶ Hay que estudiar las propiedades socio-institucionales y no los perfiles psicológicos de los individuos, uno por uno, para iluminar las razones de la existencia de las patologías sociales. Esta es la moraleja que cabe extraer de los razonamientos de Young y su apuesta por una responsabilidad colectiva. La culpabilización de unos es un salvoconducto para que otros prosigan con los mismos comportamientos habituales y produzcan y reproduzcan colectivamente la injusticia. Por otro lado, el propio proceso de interiorización de la culpa hace que los individuos se aislen los unos de los otros y que no establezcan solidaridades con los demás individuos que se encuentran en la misma posición social, por lo que la sociedad se atomiza y es incapaz de encarar la resolución de la injusticia.

La responsabilidad como culpabilidad generalizada y atomizada tiene consecuencias perniciosas porque hace que nos concentremos en nosotros mismos, en las desdichas que nos acaecen y los supuestos errores cometidos (*psicologizando* los problemas estructurales), y nos ciega la perspectiva, obstaculizando la comprensión y la práctica posterior para reformar las condiciones de fondo, de manera que nos conduce al quietismo, la inhibición de la *praxis*, la permanencia del *status quo* y el deshilachamiento de las redes de corresponsabilización solidaria que deberían permitirnos actuar en común. En cambio, cuando comprendemos el origen estructural de la injusticia y la responsabilidad que a todos nos alcanza por el hecho de vivir insertos en sistemas de conexión social, y producir continuamente el mismo tipo de conductas que una vez agregadas terminan por solidificarse en plexos de inequidad, podríamos

³³⁶ Esta es la cantinela habitual y secular del discurso elitista conservador, asumido por el liberalismo decimonónico y resucitado por el neoliberalismo: el éxito social y económico es ejemplo de ser superior al resto, de tener una virtud mayor, que se premia socialmente en mediante la meritocracia. No es más que la secularización del calvinismo. Por otra parte, los pobres lo son a causa de sus muchos vicios y deficiencias, por lo que nada se puede hacer por ellos (*darwinismo social*). Esto se puede revestir científicamente apelando a *test de inteligencia* (Murray y Herrnstein) o de otra forma, pero, en todo caso, se trata de una estrategia de naturalización de la desigualdad, de manera que la acumulación capitalista se substraiga de la crítica social y de las discusiones acerca de la justicia. *Nihil novum sub sole*.

reaccionar adecuadamente a los efectos indeseados que conllevan nuestras prácticas y enfrentar el crecimiento de la injusticia mediante una acción concertada.

4.2.2. *No hay responsabilidad sin solidaridad: la crítica (empática) de Ferguson a Young*

La exposición de las formas de responsabilidad que emanan de nuestra conexión social con la injusticia deja en el aire algunas preguntas que nos interesan, aunque quizás fueran menores para Young, mucho más preocupada por razonar pegada al activismo y a cuestiones pragmáticas. Son las siguientes: ¿cuál es el fundamento de la normatividad de la responsabilidad por la injusticia?, ¿es suficiente la mera conexión social y nuestra membresía a un sistema institucional del que nos beneficiamos en grado mayor o menor para reclamarnos racionalmente el cumplimiento de ciertas obligaciones por la contribución a la injusticia? ¿qué resorte nos mueve a actuar si llegamos a la conclusión de que estamos conectados socialmente con la ocurrencia de la injusticia? Este último aspecto es el que cubre la crítica simpatizante de Ann Ferguson a las tesis de Young. A nuestro entender, en lo relativo a las cuestiones normativas ligadas al deber estricto, Ferguson apenas se separa de Young, seguramente porque comparten el *postfundamentismo* por formar parte de las filas de los teóricos no ideales.³³⁷ Así, nos interesarán más los argumentos con que Ferguson complementa a las tesis de Young, que no propiamente el enfoque de esta última autora.

Ferguson se plantea algunas preguntas que convergen con las reservas que nosotros mismos albergamos sobre el paso insuficientemente justificado entre la conexión social y la obligación de la acción política (Ferguson 2013).³³⁸

La crítica de Ferguson incide en la dimensión cosmopolita de la responsabilidad por la justicia y las limitaciones intrínsecas del modelo de la *conexión social* younguiano, aplicado a la lucha feminista: la situación de las mujeres en muchos lugares –situaciones de violencia,

³³⁷ Existe la convicción de que las teorías no ideales, por cuanto están contextualizadas y apegadas a las luchas contra la injusticia concreta que emana de un cierto orden histórico e institucional, no tienen por qué justificar los estándares normativos que utilizan tanto para la crítica como para proponer salidas a esas situaciones. Como si fuera asunto exclusivo de las teorías puramente ideales. No concordamos con esta asociación de ideas, siempre que nos movamos en el plano filosófico-normativo y no el de la mera práctica emancipatoria o en la batalla ideológica. Entre otras cosas, porque las teorías ideales tampoco cumplen con las justificaciones *fundacionales* de la manera en que lo creen los teóricos no ideales, ya que en ocasiones se basan en intuiciones básicas o convicciones socialmente distribuidas (Rawls). Hay que desligar el problema de la fundamentación prescriptiva de la dimensión de implementación de los principios normativos, lugar en el cual, en todo caso, no habría que optar por desarrollar una teorización ideal para superar problemas de injusticia estructural, por ser una metodología inadecuada. El ámbito de la justificación tiene un grado elevado de independencia en relación a si estamos en contextos idealizados o bien descritos de modo socio-histórico o empírico. Sin embargo, si es verdad que entre los teóricos ideales *fundacionistas*, la conexión entre el nivel de la justificación principialista y el de la aplicación de las prescripciones fundamentadas se trata casi como una consecuencia lógico-deductiva, incluso tomando en cuenta la especificidad de la filosofía práctica. Esto no debería suceder si esa ligazón se produce dentro de una teoría no ideal, que debería optar por algún tipo de estrategia *hermenéutica*, interpretativa, que mire cómo aplicar mejor los principios según una descripción teórica de las causas de la injusticia estructural.

³³⁸ Evidentemente, Young siempre podría aducir que esa obligación política, por su carácter más bien pragmático que ético, no debe subsumirse en ningún tipo de deontología al modo de Kant. Nosotros replicaríamos que la obligación tiene que ser tratada de ese modo deontológico, aunque sea el substrato de una acción en el campo político. La obligación política tiene como presupuesto ese deber moral, aunque también contribuyan a ella razones pragmáticas adicionales, no estrictamente éticas.

sumisión y desigualdad- no encaja bien en la concepción de la responsabilidad de Young si no tenemos ninguna clase de vinculación con el contexto de injusticia estructural que sufren. Es decir, si no somos ni directa ni indirectamente responsables (porque no hay realmente nada objetable en nuestra manera habitual de actuar), ¿qué motivos deberían impulsarnos al activismo para modificar el estatus de subalternidad de esas mujeres afectados por la injusticia? ¿Qué razones nos obligarían a intervenir en contextos de grave desigualdad si no hemos participado en su configuración de ningún modo? Ferguson responde que sólo es posible hallar razones para la acción política apelando a una conexión solidaria, arraigada en la voluntad de que las relaciones de justicia cubran cualquier aspecto social. Desde un punto de vista younguiano, no tendríamos motivos para actuar si no interviniésemos en las cadenas causales que producen, por agregación, estructuras de injusticia. Si nos sintiésemos concernidos por solidaridad con los que padecen la injusticia, sí tendríamos una motivación para actuar con independencia de nuestra participación efectiva, a la que se remite Ferguson:

En este artículo, defenderé el modelo de responsabilidad política de justicia social de Young, aunque argumentaré que su proyecto de justicia, de hecho, debería estar fundado en la solidaridad, entendida esta como una base social, realizada por los individuos y los colectivos implicados en las prácticas solidarias, con el fin de sostener el mismo proyecto de la justicia social (...). El concepto de solidaridad como una disposición que implica sentimientos de conexión emocional y compromiso para apoyar las luchas de otros y desafiar prácticas de opresión, es vinculado a un nuevo concepto de justicia social global que podemos llamar “modelo de una justicia solidaria”. El modelo de una justicia solidaria es aquel que sólo llega a ser posible en un escenario histórico particular de una avanzada globalización corporativa en la cual vivimos, y puede ser contrastada con modelos ideales ahistóricos previos, tales como las visiones cosmopolitas de justicia, o como las teorías ideales de la justicia como equidad. Concluiré argumentando que la concepción de la justicia como responsabilidad política de Young necesita de la concepción de justicia solidaria sea aplicada antes de ser un mero estándar normativo realmente efectivo para criticar acciones individuales, instituciones y prácticas sociales (Ferguson 2013, 112-113).

Concordamos con Ferguson en que es la solidaridad el concepto normativo que permite superar el escollo *deóntico* que nacía de la mera suposición fáctica de una conexión social entre nuestros actos y un orden injusto, que no permitía en modo alguno obligarnos a nada, ni apelando a la responsabilidad *per se*. Ferguson nos orienta hacia una posible solución, al hacer que nuestro deber sea independiente de que estemos involucrados realmente en la cadena causal de la injusticia estructural. Somos *siempre* responsables, sea cual sea nuestra participación. La solidaridad precede siempre a la responsabilización para que *efectivamente* tengamos un motivo para actuar, aunque todavía no alcancemos la razón que sostenga un deber *tout court*. Así, tampoco la *solidaridad* que tiene en mente Ferguson es verdaderamente una fuente de obligación,

¿Cuál es el sentido de la solidaridad en Ferguson? El primer concepto con el que la identifica es el de *fraternidad*, según los ideales demócrata-radicales de los jacobinos de la Revolución Francesa. Según la autora, en este contexto revolucionario, el concepto oscilaba entre tres sentidos diferenciados: una conexión empática sentida universalmente que nos unía con todos

los seres humanos (un sentimiento de humanidad compartida);³³⁹ otra restringida sólo al conjunto de ciudadanos que constituyen la *nación*, el sentimiento de copertenencia a un orden socio-legal concreto que nos proporciona los mismos derechos a todos (patriotismo republicano que debe ser distinguido del nacionalismo); el lazo de unión que comparten las clases subalternas, el Tercer Estado y después el Cuarto Estado, que luchan en común revolucionariamente contra el poder absolutista monárquico y aristocrático. Este último es el ideal de solidaridad como fraternidad, que fue adoptado de la tradición republicano-radical jacobina por el socialismo, convirtiéndose en el estandarte de la lucha obrera contra la explotación de clase del capitalismo industrial, a favor de un internacionalismo proletario que permitiese la superación del sistema capitalista y de la división en clases sociales (Ferguson 2013, 120).

Ferguson se vale también de concepciones de la solidaridad que la filósofa Carol Gould y, en especial, Kurt Bayertz (“For uses of ‘solidarity’”) han rastreado en la tradición del pensamiento político y social. Gould, tomando pie en Bayertz, distingue entre *solidaridades fácticas* y *solidaridades normativas*. Entre las primeras estaría el sentido sociológico, como una suerte de *pegamento social* y/o *dependencia mutua* entre los miembros de una sociedad y en relación al orden institucional que los cobija. Sin embargo, ninguna variedad de solidaridad fundada en la pura facticidad es suficiente para generar un sentimiento de deber (el hecho de que dependamos de otros y de un cierto marco social no nos impone ninguna clase de obligación, ni tampoco es necesariamente suficiente para que nos identifiquemos empáticamente con el resto de personas que están inmersas en el mismo sistema de mutua dependencia).

Bayertz señala que, en cada uno de los significados asignados a la solidaridad, hay que distinguir entre aquellos vínculos que se dan socialmente y que cristalizan en sistemas fácticos de solidaridad, con el fin de mantener la unidad del grupo, de las obligaciones sociales que implican responsabilizarse de la suerte de los demás o de la integridad institucional de la sociedad. En la mayor parte de las comunidades humanas hay una cierta derivación de deberes solidarios a partir de la mera existencia de una unidad social a preservar; sin embargo, las solidaridades engarzadas en prescripciones podrían señalar más allá de los grupos que ya existen y reclamar obligaciones para con los extraños, no sólo con miembros de la comunidad ya constituida. Este gesto expansivo de las obligaciones de solidaridad debe apoyarse tanto en mecanismos que permitan la identificación y la integración de los extraños, de carácter emocional y moral, como en un modelo de normas éticamente justificables.

El *quid* de la cuestión se halla en que no es suficiente contar con una fundamentación, sino que debemos encontrar un asidero en los motivos de los agentes en el momento de actuar. La separación entre *razones en general* y *motivos subjetivos del agente* constituye un límite para lo que se puede esperar lógicamente de la filosofía moral, especialmente bajo las condiciones

³³⁹ Esta concepción tiene una fuente ilustrada cosmopolita que se modula desde el sentimentalismo de un Rousseau o de un Diderot, hasta el ideal de república universal de raíz kantiana. Su ejemplo más acabado es el poema de Schiller musicado por Beethoven en la novena sinfonía, *El Himno de la alegría*.

modernas de aplicación, por cuanto la ética sólo está en disposición de ofrecer un cimiento racional para el deber, no una motivación para su implementación. En este sentido, la supuesta *familiaridad con el otro* que Ferguson considera indispensable para el surgimiento de sentimientos solidarios universales no es una precondition para el concepto deontológico-racional de la solidaridad, pero sí que es muy necesaria para la implementación de los deberes de solidaridad, para su enraizamiento en el sistema motivacional de los individuos. Reconocer una *humanidad común* en los demás y sentirse obligado por ello permitiría el cumplimiento de las responsabilidades compartidas según los principios de la solidaridad.

Hay dos vectores de la solidaridad, uno particularista, donde la lealtad se reserva para los *nuestros*, y otro cosmopolita, en que la solidaridad abrazaría a toda la humanidad. El marco habitual de las primeras para las sociedades complejas viene dado por la institucionalidad que proporciona el Estado-nación, mientras que es el grupo étnico-cultural, lingüístico o religioso el que tiende a ocupar su posición en las sociedades premodernas (o, incluso, en el seno de las sociedades multiculturales). Esta solidaridad es interpretable como *amistad cívica*, siguiendo a Aristóteles (*La Política*).

Esta *amistad cívica* para sociedades desarrolladas bajo el marco del Estado-nación es la que se encuentra detrás de la institución del bienestar y la solidaridad social que constituye el núcleo de la ciudadanía social. Dentro de esta organización, los ciudadanos se ven recíprocamente merecedores de ayuda si han caído en una situación de infortunio o vulnerabilidad personal, por lo que cumplen determinadas obligaciones cívicas como el pago de impuestos (Ferguson 2013, 120). También esta solidaridad canalizada mediante estas instituciones del Estado social mantiene una doble faz fáctica y normativa: por un lado, puede nacer al mismo tiempo que la obligación de *reconocimiento recíproco* emanada de principios morales, o bien puede remitir a la clase de interrelaciones alimentadas por el sentimiento de copertenencia a la misma comunidad, surgida de la dependencia recíproca de unos con respecto a otros.

Bayertz y Gould distinguen también el tipo de solidaridad que nace de la defensa de los intereses comunes (como los miembros de la clase obrera que fundan un sindicato). La solidaridad funge aquí como un reconocimiento de que el bien colectivo no es divisible en términos privados o individuales, por lo que tal predisposición a cooperar conjuntamente es una barrera contra los peligros del autointerés en la acción colectiva. Cada uno de los miembros del *nosotros* grupal tiene la exigencia moral y, por tanto, la obligación de defender los derechos o intereses del colectivo, en tanto que son también los suyos propios, contra aquellos oponentes que amenazan su consecución y, por tanto, derivadamente, al grupo entero (Ferguson 2013, 121-122).

El particularismo que muestran las visiones de la solidaridad como *amistad cívica* y *defensa de intereses comunes* sobre una concepción cosmopolita de la solidaridad, como la que se plantearía a partir del enfoque de Young, las hace mucho más realistas, según Ferguson, porque son menos abstractas. Se pueden sostener sobre un sentimiento que nace de la identificación personal simbólica y el contacto cara-a-cara, lo facilita que se remitan tanto a la comunidad étnico-lingüística-nacional como a la pertenencia a una misma posición dentro de la jerarquía

social. Esto allanaría la inteligibilidad de la conexión que mantenemos con esas otras personas y, por ende, que surgieran sentimientos empáticos y de recíproco concernimiento. Sin embargo, aquello que muestra un potencial emancipatorio fundamental, en consonancia con las pretensiones feministas de Ferguson, son los modos de sentimiento compartido que aparecen en situaciones en las cuales los agentes mantienen una misma lucha contra estructuras opresivas que les afectan a todos (una lucha por el reconocimiento). En tales contextos, se originan emociones de conexión con los demás claramente solidarias. La ventaja que poseen las formas normativas y fácticas no abstractas, las que no apelan a vínculos de una humanidad común con la que deberíamos identificarnos, es que son mucho más sólidas y más factibles, puesto que movilizan directamente los recursos motivacionales de los individuos (Ferguson 2013, 121-122).

Ferguson, como teórica crítica, se aproxima a esta necesidad de participación de la solidaridad en la responsabilidad (sin solidaridad antecedente no hay responsabilización consiguiente), pero, al igual que Young, no se siente interpelada por la concepción deontológica o fundacionista de la ética y la política. A Ferguson le preocupa más la persuasión a favor y la estabilidad de un sentimiento de solidaridad que apuntale la responsabilidad cosmopolita de Young, por lo que sus fines son eminentemente pragmáticos.³⁴⁰

Si bien esta constatación no ayuda mucho a Ferguson en su defensa de las responsabilidades cosmopolitas hacia las mujeres, porque estas no pertenecen a un único grupo étnico, cultural, religioso o nacional (o de clase). Lo que ganamos en términos de motivación, se pierde por el costado de la universalidad, a menos que podamos construir una identidad compartida por todas las mujeres, lo cual no es tan difícil conociendo su general subordinación causada por la vigencia global del patriarcado. Empero, esta dificultad se muestra ubicua cuando se contraponen formas fácticas y normativas de solidaridad, incluso en muchos casos en que ambas se superponen para crear vínculos de ayuda recíproca.

En términos de consistencia teórica es grave manifestar un *déficit normativo*, como el que aqueja a la teoría de la responsabilidad como conexión social de Young (y a la apelación a la solidarización de Ferguson). Hace falta una premisa normativa que justifique un deber solidario (y que no está contenida meramente en la noción de *responsabilidad*) que conecte la constatación fáctica de la participación con el contraimiento de la obligación de reparar, del modo que fuere, la injusticia producida.³⁴¹ La premisa deontica, por tanto, debe ser fundamentada (nos ocuparemos en el sexto capítulo).

³⁴⁰ Ferguson, dirigiéndose a Gould, le reprocha lo que igualmente podríamos decirle nosotros en relación a la discontinuidad entre facticidad y deber (2013, 122-123): *Carol Gould mantiene que podemos desarrollar una noción de solidaridad transnacional que tenga como premisa la existencia de redes de solidaridad entrecruzadas, basadas en las expectativas de ayuda mutua y reciprocidad, al desafiar varias opresiones estructurales. Argumenta que tales redes de solidaridad entrecruzadas se hacen posibles debido a Internet y a otros medios de interconexión global que han sido desarrollados por los movimientos sociales globales. Aunque estoy de acuerdo con Gould, ella no enfrenta algunos de los problemas filosóficos relacionados con la noción de solidaridad transnacional, en concreto, no atiende a las condiciones sociales y materiales en las que sería posible, ni a qué clase de transformación de valores se requiere para lograrlo.*

³⁴¹ Esto es, el silogismo práctico siguiente no contiene *necesidad deontica*:

1. He hecho A.
2. A es injusto.

Las preocupaciones solidaristas de Ferguson tienen que ver con la posibilidad de articular solidaridades entre individuos *extraños* que no poseen apenas rasgos socio-culturales comunes o, como mucho, conexiones como las descritas por Young en su modelo de la responsabilidad por la justicia. Sus reflexiones tienen la virtud de enfrentarse al problema de la motivación de los agentes más allá de las razones para actuar que aportaría la fundamentación ética de las máximas de acción. La respuesta sugerida por Ferguson, inspirándose en pensadoras-activistas feministas postcoloniales (hook, Mohanty), habla de la necesidad de encontrarse cara a cara con los otros, los que nos resultan extraños, crearse una visión del otro adecuada y reforzarla mediante la empatía y el conocimiento de sus circunstancias, actuar alrededor de comunidades forjadas por fines colectivos, iniciar prácticas sociales de relación y encuentro entre personas diversas, enriquecer la sociabilidad y desterrar los valores y las conductas guiadas por el capitalismo, el consumismo y el individualismo expresivo.

Compartiendo el trasfondo de la crítica empática de Ferguson dirigida a Young, también es palpable en su artículo que la solidaridad se anhela pero que no se fundamenta; por lo que la autora no nos responde la pregunta normativa *¿por qué un deber de solidaridad?*, que nos interesaría contestar.

Ferguson señala otra carencia de la propuesta social de Young: la solidaridad o la responsabilidad no son deberes adquiridos sólo por los agentes cuando sus acciones hayan contribuido en algo, aunque sea de modo remoto e infinitesimal, al daño o la injusticia que se cierne sobre otros. También es objetivamente prescriptiva cuando no hemos tenido nada que ver con ella, en tanto que seamos sujetos morales a los que cabe atribuir razones, responsabilidades y obligaciones. Late así una noción de solidaridad universal por ser un agente responsable y moral y tener conocimiento de la presencia de situaciones ilegítimamente perjudiciales para otros iguales, lo que se denomina genuinamente *solidaridad*.

Concluamos que la solidaridad es un ingrediente indispensable para la responsabilización ético-política social que vindican ambas autoras. La construcción de un ideal no debe convertirse en todo el objeto de la teoría social normativa, ya que también es necesario explorar la factibilidad de las prescripciones, el modo en que realizarlas en el mundo social, construyendo las herramientas conceptuales adecuadas al propósito. Los conceptos de Ferguson (la *solidaridad* como *dependencia social*, *vínculo emocional*, *sistema institucionalizado de ayuda recíproca* o como *ideal político de hermandad*) son insuficientes para colmar el sentido deóntico que otorgaremos a la solidaridad, y no podemos contentarnos con la dimensión fáctica de la misma. En el capítulo siguiente desgranaremos los significados señalados por Ferguson, Gould, Bayertz, etc., para demostrar que la *solidaridad deontológica* no queda recogida en ese campo semántico (y que no puede ser soslayada).

3. Tengo responsabilidad en la producción de A
Por tanto:
C: *Debo* reparar la injusticia de A.

4.3. La orientación de la ética en el sistemismo ontológico

Recordemos hasta dónde hemos llegado hasta el momento: el desvelamiento del carácter ontológico estructural de la autonomía, la autorrealización y la identidad personal, por cuanto todas dependen de procesos sociales gobernados por instituciones y vínculos intersubjetivos que no se ahorman a propiedades y acciones atribuibles sólo a los individuos. La ontología nos empuja a primar las obligaciones de responsabilidad para que las condiciones sociales en que se engendran el actuar autónomo, autorrealizarse y devenir un agente moral sean las adecuadas. Esta responsabilidad, nos aseguraba Young, no era puramente individual, ni tampoco privada, sino concertada, colectiva y política. Los gestos individuales, orientados a satisfacer nuestros patrones éticos personales, sin ser despreciables, no eran efectivos para hacerse cargo de los efectos de nuestras acciones en términos de estructuras de desigualdad y dominio.

La propuesta normativa que hacíamos nuestra de la mano de Young versaba acerca de la protección de la integridad de los marcos institucionales colectivos que aseguraban que los individuos pudieran desarrollarse convenientemente. Esa relación entre *ontología* y *teoría prescriptiva* es una hipótesis básica de nuestro trabajo. Reclamamos ciertas obligaciones a los individuos, satisfacibles sólo colectivamente, de manera que deben responsabilizarse de ser leales a aquellos entornos institucionales que dotan a los agentes de autonomía personal; conjurarse para reformarlos si su funcionamiento no fuera el adecuado; y substituir aquellos que perjudican severamente las condiciones de libertad de las personas.

Los marcos socio-institucionales de la autonomía no son contemplados ni protegidos prescriptivamente en una ontología social individualista. Sólo comparecen y son evaluables según la ontología del sistemismo ontológico, que incluye a las instituciones y a su funcionamiento como una realidad social que goza de un estatus causal parejo al de los individuos. La idea motriz es que sólo una ontología adecuada permite el desarrollo acorde de una teoría normativa capaz de hacer justicia a la realidad social cuya pretensión es la de modificarla o preservarla.

Este último apartado pretende clarificar las consecuencias axiológicas de la ontología sistémica en que inscribimos la reflexión normativa. Hay que ubicar el juicio ético para el nivel adecuado en que los conceptos morales se juegan sus condiciones de realización, el ontológico-social, frente al habitual individualista/atomista, donde la tradición liberal suele inscribirlos. Así, tenemos que alumbrar qué posibles relaciones conectan la elección ontológica y la axiológica: ¿es indispensable para ser un *individualista ético* ser también un *atomista ontológico*? ¿Son incompatibles normativamente el *sistemismo ontológico* y el *individualismo ético*? Por último, ¿los marcos ontológicos conceden la primacía y/o la prioridad a determinadas ramas de la teoría moral? La conclusión ontológica a la que arribamos, ¿nos dice algo sobre las posiciones relativas de la *ética sociopolítica* y la *ética individual* dentro del esquema general de teorización ética habitual en la filosofía académica y en la tradición histórica?

El *sistemismo ético* es un esquema de ontología social aplicable a la reflexión teórico-normativa, política y ética, que sostiene que hay que incluir las estructuras institucionales, las relaciones sociales *estabilizadas*, los vínculos prescriptivos, los marcos colectivos, etc., en cualquier reflexión normativa social. Tanto la propia individualidad, como algunos de los rasgos atribuibles a las personas, como la autonomía y la autorrealización, tienen una dimensión estructural por su dependencia de los ordenamientos sociales e institucionales. Si tales ideales éticos tienen valor, este debe ser trasladado también a los procesos socio-institucionales que los convierten paulatinamente en realidad. Analizar a los individuos y qué comportamientos deberían adoptar en aislamiento, de manera atomizada, resulta insuficiente. Las propiedades sistémicas tienen también mucho que decir con respecto a la calidad de la conducta y los rasgos morales que poseen los agentes, así como con la capacidad de alcanzar sus fines éticos.

El *sistemismo ético* incluye en la explicación y la modificación subsiguiente de las injusticias el marco social e institucional en el cual se producen y reproducen (sin desgajarlo de lo que hacen los individuos). No toda injusticia es deliberada ni juzgable según el modelo aislacionista de la responsabilidad como culpa, sino que muchas de ellas son estructurales, como hemos reiterado con Young, por lo que hacía falta una concepción de la responsabilidad que se ajustara a esta naturaleza estructural.

De la visión institucional de la acción se deduce la necesidad de contemplar deberes u obligaciones que vayan dirigidos a los marcos descritos, por lo que no todo imperativo ético nos une a los demás individualmente (en una relación *sujeto-cosujeto*), sino que también se abre a la inclusión de las propiedades estructurales de nuestra esfera de interacción (*sujeto-estructuras* o *grupo-estructuras*), esto es, los deberes que remiten a modificarlas o protegerlas según si contribuyen a hacernos más autónomos y a perseguir nuestra autorrealización. El *sistemismo ético* atiende a las consecuencias inmediatas e intencionadas de nuestras prácticas y las agregadas por la generalización a mayor escala de estos comportamientos y, por eso, la afectación previsible que acarrearían en otras personas con las que interactuamos de forma mediada, estructural. Querríamos una ética apegada a las situaciones reales en las cuales surgen las injusticias, es decir, una perspectiva normativa de lo social que asuma también las conclusiones de las explicaciones sociológicas e históricas, allende de las idealizaciones abstractas tan queridas de los enfoques normativo-sociales del rawlsismo metodológico

En contrapartida, el *individualismo ontológico*, sin confundirlo con la *ética individual* o con el *individualismo ético*, tiene cierta incapacidad representacional para desvelar los obstáculos y mecanismos que están involucrados en la gestación social de la autonomía, la autorrealización y la identidad personal. Sin embargo, no se trata a priori de una concepción acerca de lo que tiene valor último o primacía axiológica. El individualismo ético reza que sólo los individuos detentan la prioridad normativa porque sólo ellos son capaces de asignar valor. Así, cualquier otra instancia que se considerase valiosa, como una institución, sólo lo sería como medio para la protección del individuo y sus fines.

Nada de lo dicho compromete el individualismo ético con el individualismo ontológico. Sería pues compatible abogar por el *sistemismo ético* y considerarse un *individualista ético*, siempre que no confundiésemos el nivel moral con el ontológico (la mayor parte de individualistas éticos les parece que el atomismo ontológico va de suyo).³⁴²

El *atomismo ético* sostendría que sólo hay individuos y sus propiedades, como una versión del individualismo metodológico en filosofía moral, por lo que deberíamos concentrarnos prescriptivamente en las conductas que los individuos llevan a cabo y, en todo caso, en las relaciones establecidas entre ellos, individuo a individuo, para decidir si estos vínculos respetan los derechos personales de cada uno de los agentes involucrados. El ejemplo paradigmático es el de la filosofía política de Robert Nozick o la filosofía moral de David Gauthier, cuyo estricto individualismo no tiene en cuenta las injusticias estructurales que podrían emanar, como señalaba Young, de vínculos contractuales que aparentemente son legítimos, pero cuyas consecuencias, invisibles dentro del *atomismo apriorístico* de tales autores, resultarían éticamente nefastas (Gauthier 1989, 1998; González-Altable 2009; Nozick 1999; Zimmerling 1993; Esguerra Roa 2006).

Las tesis ontológico-sociales nos conducen a problemas en la filosofía práctica, porque, como decíamos al inicio, no se puede normar aquello que es invisible o elusivo en la cartografía de los vínculos sociales e institucionales en el modelo ontológico en uso. Sin necesidad de derivar directamente consecuencias prácticas de las asunciones hechas a nivel de ontología (asociando el individualismo ontológico con el individualismo ético y mostrándonos a este último encarnado en la moralidad liberal o en formulaciones de elección racional, como Bunge) (Bunge 1999). El asunto relevante, el que guarda verdadera importancia, es la dificultad teórica de *ver* el origen causal de injusticias en elementos que no cabe tener *necesariamente* en cuenta o que pretenden reducirse a esquemas ortodoxamente atomistas (diluyendo y eludiendo, de paso, el núcleo de la desigualdad y la inequidad).³⁴³

Una vez aclarada la discusión en términos de ontología ética, es el momento distinguir para no colocar en un mismo saco categorías que son disímiles como el *sistemismo ético* y la *ética social* o el *atomismo ético*, la *ética individual* y el *individualismo ético*. ¿Estaremos confundiendo la dimensión social o política de la reflexión ética con la ontología aplicable a las teorías morales? Es decir, ¿no hay coincidencia o coherencia entre el sistemismo y la ética social que se preocupa del funcionamiento de las instituciones y de evaluarlo a la luz de los

³⁴² La relación entre ontología atomista e individualismo ético es la siguiente: *atomismo ontológico* → *individualismo ético*; sin embargo, por principio, no se puede descartar *sistemismo ontológico* → *individualismo ético*. Hay que tener en cuenta que la primera elección no es única, no hay una consecuencia lógica, sino que *prima facie* contamos con otras opciones.

³⁴³ Si el reduccionismo ontológico de este tenor fuera literalmente verdadero, entonces los ejemplos estructurales de injusticia aportados por Young podrían reducirse a las acciones individuales de los agentes que intervendrían en la formación de la supuesta *estructura*. Sabemos, por lo que presupone Young, que en ellos no *reside* injusticia alguna, sino que son acciones perfectamente legítimas y socialmente correctas si se toman individualmente, sin agregación. En este sentido, la justicia transmitida estructuralmente dejaría de existir y sería, en gran medida, inexplicable y tan natural como los terremotos o las granizadas. Son fenómenos molestos, e incluso trágicos, sobre los cuales nada podemos hacer, puesto que están más allá del horizonte del bien y el mal.

resultados a que da lugar? Además, ¿no estaríamos refiriéndonos acaso a la ética social cuando hablamos de obligaciones con respecto a marcos institucionales?

Evidentemente, debe haber un vínculo conceptual interno entre ambas: si hablamos de ética social, entonces parece necesario que existan los entes sobre los cuales trata este tipo de reflexión moral, lo cual se garantizaría mediante la ontología social sistemista. En principio, también la ontología atomista permitiría elaborar una teoría ético-social si se pudiesen derivar obligaciones estrictas a partir de deberes circunscritos en exclusividad a individuos y preocupaciones dirigidas a nuestras propias preferencias, por medio de dispositivos de elección racional o contractualistas, toda vez que pudiésemos desagregar o reducir cualquier supuesto deontológico-social a los meros intereses de los individuos. Autores como Gauthier o Nozick, mediante principios atomistas ortodoxos, plantean una ética social y una filosofía política de la justicia distributiva. Si hay un resquicio para lograrlo, entonces no coincidirían ni debería confundirse un enfoque ontológico sistemista en ética y filosofía política con la disciplina de la ética social. El sistemismo es propicio y afín a este tipo de ética, pero no es equivalente a él, ya que la ética social no es *per se* una aproximación ontológica a la moralidad, sino una investigación normativa acerca de los principios que deberían gobernar relaciones e instituciones sociales.

Tampoco es lo mismo la *ética individual* y el *individualismo ético*, la primera trata del enfoque normativo adecuado a los comportamientos y acciones individuales,³⁴⁴ que hay que juzgar moralmente según criterios dependientes de alguna concepción ética; el segundo, como se dijo, compete a la axiología y versa sobre el individuo como valor supremo, por encima de otros entes o relaciones moralmente enjuiciables. El individualismo ético puede ser un punto de vista que permita la determinación de criterios de evaluación para las instituciones y los vínculos sociales que nos sea útil para construir una ética social. En cambio, esta última y la ética individual se ocupan de ámbitos diferentes de la moralidad, aunque sus límites son harto difusos para un ser intensamente social.

Quisiéramos ensayar si una visión sistemista es cohonestable con el individualismo ético y, por contraposición, observar cómo el atomismo ético no puede satisfacer las necesidades normativas de la ética social. Si el sistemismo ético consiste llanamente en un marco que nos asegura que hay individuos, pero también relaciones, instituciones, colectivos, agregados, etc. (todo un conglomerado de entes no reducibles a individuos), *prima facie*, no entra en contradicción con el individualismo ético, ya que este sólo asevera el valor fundamental del individuo, no que no existan realmente otros entes y que, además, gocen igualmente de valor, sólo que lo adquieren de forma derivada por su implicación en la prosperidad de los individuos. No obstante, como enfoque ontológico, sostiene la eficacia causal de tales instancias, por lo que los procesos en que intervienen tienen efectos que podemos, a la postre, juzgar como buenos o malos (incluso en relación a la consecución de los fines individuales). En este sentido, afirma que debemos establecer obligaciones, cuyo naturaleza y contenido le compete

³⁴⁴ El principal objeto de la *ética individual* sería convertir al individuo en agente moral dotado de una cierta identidad personal autoconscientemente construida.

determinar a la filosofía moral que profesemos, con respecto a instituciones y marcos socio-normativos que coadyuven a formar el tipo de *hechos morales* (y *propiedades* de la misma índole) que después juzgamos éticamente (a saber, la autonomía subjetiva).

Por tanto, como ontología ética confirma la existencia de obligaciones genuinas o reales en relación a entidades que son *individuos*. Hay obligaciones que debemos asumir necesariamente en relación a entidades colectivas o sistémicas (*qua* actores imprescindibles para un cierto tipo de *individualidad* como modelo moral). De buenas a primeras, esta clase de deberes no son reducibles a los individuos que participan en las instituciones o que *construyen* los marcos, sino que remiten a la producción de determinados efectos relevantes en términos ético-sociales: se trata del funcionamiento óptimo de instituciones y estructuras socio-normativas.

¿Tiene ello consecuencias fatales contra el individualismo ético, por las que no tengamos otro remedio que suscribir que *algunos* agentes sistémicos son acreedores del mismo valor moral, o superior, que las personas en las prescripciones éticas? Consideramos que no, especialmente si se adopta un *individualismo ético mínimo*, que vendría a sostener que, si bien los individuos y sus capacidades para la autonomía y la autorrealización son lo más relevante, y que, en buena medida, nos interesan los marcos socio-institucionales por sus consecuencias favorables a la prosecución de tales fines individuales, debemos atender *también* a los mecanismos sociales que *producen* los efectos deseados. Debemos valorar, aunque sea como medios o instrumentos, a los mecanismos institucionales y establecer lazos deontológicos con ellos, pero irreducibles a *meros* deberes suscritos exclusivamente con individuos (no hay alternativa que produzca el mismo efecto deseable). En este sentido, una sociedad cuyas instituciones consiguen las condiciones de igualdad necesarias para la prosperidad de las vidas individuales tiene un orden que es valioso por sí mismo, aparte de su contribución a la felicidad de sus miembros. Porque *no hay* individuos autónomos y autorrealizados sin ese tipo de mecanismos y medidas socio-institucionales.

Para verlo mejor, imaginemos un individualismo ético elaborado según supuestos atomistas que se propusiese como cimiento ético-social. Cuanto más severo fuese el individualismo con sus presupuestos ontológicos, más complejo sería, a su vez, que encajasen en él las normas que implicasen o bien deberes colectivos o bien institucionales. Por eso, una ética social atomista en su doble vertiente (tanto axiológica como ontológica) se abisma, sin remisión, a una aporía insoluble. Cualquier individualismo ético que otorgue valor último a los individuos, como le es consubstancial, no puede adherirse al individualismo ontológico, ya que los individuos sólo se engendran, en consonancia con un determinado patrón normativo de individualidad, en el crisol de interacciones sociales subsumidas en marcos institucionales (la noción de *individuo* ya es institucional y prescriptiva). El individualista ético coherente debe convertirse en un sistemista ontológico-ético. Por tanto, si se defiende una individualidad con unas ciertas características valiosas (autónoma y autorrealizada), nos veremos abocados a sostener que hay obligaciones respecto de los marcos colectivos, *bien ordenados*, cuyas consecuencias sean aquellas a las que un individualista ético aspira.

La tradición académica liberal en la filosofía práctica nos ha acostumbrado a pensar que el orden jerárquico y constructivo correcto para elaborar teorías normativas es, primero, la dilucidación de principios morales en el marco de la ética individual, para posteriormente, extenderlos hacia las instituciones públicas y el comportamiento político de los ciudadanos. Así, las concepciones de la justicia social y política se hacen vicarias de los principios éticos de los individuos y de la preservación de sus derechos y potestades. No obstante, este enfoque no tiene en cuenta lo que sabemos acerca de la génesis de la identidad individual y de los supuestos básicos de la acción moral. La agencia autónoma es un prerrequisito de la ética y no pertenece *per se* al individuo, sino al entorno institucional que debe garantizársela. Así, debemos rechazar este *dogma* del liberalismo ético y sostener alternativamente que el *giro ontológico* sistemista en filosofía moral tiene consecuencias normativas relevantes e ineludibles: i) la prioridad lógico-normativa se desplaza hacia la ética social y política, como condición de posibilidad de construcción de los marcos institucionales adecuados para la individualidad y la identidad moral (en detrimento de la ética individual), a partir de las que el agente, una vez garantizadas, justificará después sus principios morales a la luz de la deliberación ética; ii) la corresponsabilización por el orden institucional se erige en la obligación primaria de los agentes morales, que sólo, como advertía Young, se satisface mediante la acción colectiva. Sólo tras esto, o a la vez, hay espacio para la acción moral dirigida a la autorrealización, porque nos hacemos conjuntamente con los demás, en el seno de vínculos socio-institucionales que nos facilitan deliberar sobre nuestras opciones personales y *autoelegirnos*. Al final, la perspectiva tradicional de corte liberal debe abandonarse porque no asume las condiciones éticamente evaluables que engendran la agencia moral, por tratarse de un enfoque todavía escorado al atomismo ético y a las variantes individualistas metodológicas.

El desarrollo normativo de la *solidaridad deontológica* asumirá plenamente estas tesis enunciadas. Antes, no obstante, debemos atender a los múltiples significados de solidaridad, para discernir entre ellos el adecuado a esta concepción que vamos en camino de elaborar.

PARTE II. SOLIDARIDAD

Soy un hombre, nada humano me es ajeno.

Terencio

5. Los usos de solidaridad: las solidaridades fácticas versus las solidaridades normativas

Como es de sobra conocido, en la filosofía práctica, la solidaridad ha gozado de poco éxito en comparación con la justicia, la igualdad o la libertad. Se la tiene por un ideal de segundo orden, complementario a conceptos normativos de mayor relumbrón y, en buena medida, superfluo, pues se la concibe como facilitadora del cumplimiento de las prescripciones que garantizan la justicia y la igualdad rijan los comportamientos de los individuos. Se trata de una noción ético-política de reciente incorporación, apenas surgida en el siglo XIX, que ha ido ganando en relevancia, vinculada al despliegue de los sistemas de protección social del Estado del bienestar.³⁴⁵ Tiene un ambiguo estatus en relación a los *derechos* y a los *deberes*, se asemeja más a un *desiderátum* superrogatorio que a una exigencia estricta.³⁴⁶

Pese a su importancia política, el concepto de solidaridad no ha recibido la atención que sí han recibido la libertad y la igualdad. Esto por dos razones: primero, porque la solidaridad remite a comunidades o grupos particulares, mientras que la ética moderna se interesa más por la fundamentación de normas universales. Segundo, porque las prestaciones positivas impuestas a individuos o comunidades son vistas como superrogatorias, contrarias a la autonomía individual y, por consiguiente, tenidas por no vinculantes. La solidaridad es asociada así al pensamiento totalitario o antiliberal, tal como se presenta en algunas versiones del socialismo en la doctrina social de la Iglesia (Arango 2013, 46).

El concepto de solidaridad ha adquirido una doble faz fáctica y normativa que, en ocasiones, son confundidas y dificultan saber de qué estamos hablando con precisión. El tratamiento normativo de la solidaridad se ha enfrentado a dificultades e incomprensiones en el campo de la filosofía práctica, especialmente en el seno de la hegemónica *teoría política liberal*, que tiene grandes dificultades para asumir algún tipo de deber *positivo* en relación a otros o a la comunidad que acoge las acciones individuales autointeresadas (Arango 2013).

El segundo capítulo, en el que hablamos de nuestra profunda sociabilidad, nos mostró que la solidaridad se hace inextricable de la *condición humana*. De esta concepción intensamente social del ser humano se deriva la fuerte *interdependencia* que nos une los unos a los otros, ya no sólo dentro de una malla de vínculos entre sujetos particulares e identificables, sino también a las normas o las instituciones, y otros productos de la cultura simbólica en general. Nos hacemos tributarios de esos instrumentos mediadores para llegar a ser quienes somos y

³⁴⁵ Como concepto legitimador de un sistema redistributivo de prestaciones, prototípico de la era socialdemócrata, la legitimación mediante la solidaridad ha tenido que competir con otros principios morales y políticos, ya sea la apelación a la igualdad o a la comunidad. Sin embargo, es difícil ver como un principio formal como la igualdad, como se entiende al modo liberal, sirve para amparar deberes positivos en relación a otros. La vindicación de la comunidad, por otra parte, puede tener peligros segregacionistas al separar entre los nuestros, para los cuales son los beneficios, y los excluidos, que reciben sólo caridad o ni tan siquiera eso, tratados como ciudadanos de segunda.

³⁴⁶ Por eso, para nuestro tratamiento deontológico, preferimos presentarla como un deber ético-político *institucionalizado*, en la estela del compromiso colectivo de Iris Marion Young, un deber que debe satisfacerse por acción concertada y mediada por instituciones que se responsabilizan de hacerla cumplir. Se ahorma como ningún otro concepto normativo a la ontología sistemista que hemos defendido. Así, se nos presenta como un deber que no tenemos que acometer en solitario, sino acompañado de otros, emprendiendo una acción colectiva de lucha contra determinados obstáculos que impiden que la justicia social se haga carne en nuestra comunidad.

desarrollarnos plenamente como agentes en sociedad. De modo que el tejido de interacciones e interdependencias se hace mucho más complejo y sistemático.

Evidentemente, esta solidaridad evocada es interpretable como algo puramente *fáctico* (los lazos de interdependencia) y, simultáneamente, como una instancia *normativa* (un deber de auxilio a aquellos que se encuentran ubicados en este sistema de interdependencias). Sin embargo, normativamente no suele parecer adecuado atribuirle el sentido genuinamente *categorico*, de índole ética *a là Kant*, como al que aspiramos a concederle, para dotarla después de una dimensión de obligación política. No podemos derivar de las *condiciones materiales* de la sociabilidad humana unos *principios normativos* en sentido estricto, sin cometer la falacia naturalista.

En el marco de la ontología *evolutiva* hemos apreciado que la conciencia simbólico-reflexiva nos permite distinguir entre la perspectiva del *participante* y la del *observador*. Esta última correspondería a la visión externa, que atiende solo a los resultados fácticos de la mera existencia de normas (estrechar la cooperación y la interdependencia mutua de los seres humanos en sociedad, fructíferas para la supervivencia de los grupos). La primera, sin embargo, toma como medida el carácter obligante que asume la norma para el sujeto moral, en contraste con otras alternativas que no estarían *internamente* justificadas. La lógica que rige la una y la otra son distintas e irreductibles: lo que parece *necesario* en una perspectiva no lo convierte en *debido* en la otra. Si bien hay que amarrar fuerte la perpetuación de la interdependencia, eso se consigue por mecanismos de distinta naturaleza según la perspectiva que adoptemos, a pesar que desde *fuera* contemplásemos un mismo efecto *cohesivo*.

Un sistema de deberes fundamentados categóricamente y una red de normas sociales sólo son distintos desde la perspectiva del participante, de la justificación de nuestras obligaciones (en un caso poseemos una razón última para hacer lo que es debido, en el otro caso, nos debemos contentar con seguir lo que hacen los otros bajo el posible castigo de marginarnos de la cooperación). Esta es la diferencia entre poseer una razón *interna a la práctica* o bien *externa* a la misma. Ahora bien, quien sigue una norma por mandato social puede que no alcance a ver la diferencia, puesto que también se ve internamente movido a actuar. Esta diferencia sólo es *perceptible* en el nivel reflexivo como una diferencia entre lo que es convencional y lo que está justificado racionalmente.

Se verifica, por consiguiente, una *evolución de los modos de interdependencia* a medida que también se transforma culturalmente la cognición social y el comportamiento de los seres humanos. Inicialmente, se manifestaría una suerte de *solidaridad* sostenida por reacciones emocionales que están instanciadas por mecanismos puramente psicobiológicos. En un segundo momento, la solidaridad (como expresión de la necesidad de mantenimiento de la cooperación dentro del colectivo) se asegura también mediante normas, cuya capacidad prescriptiva está fiada a las emociones prosociales que albergamos. Hay un desplazamiento entre reacciones favorables a conductas *directamente* cooperativas y la aprobación social del *conformismo* como motor del comportamiento individual, hacia la preferencia por cooperar con aquellos que se adaptan a las normas sociales vigentes. Finalmente, por la adquisición de facultades de orden meta-sociocognitivo, nos hallaríamos bajo un *régimen deontológico* de la normatividad social, en el cual las normas de cooperación no sólo tienen que ser eficientes o

funcionales, sino que tienen que *fundamentarse* racionalmente para que los individuos las consideren *válidas* desde la perspectiva del participante, en una forma de vida con pretensiones de racionalidad. Este estadio es una consecuencia de la indeterminación biológica de la conducta humana, que complementa la vía socio-normativa abierta por la cognición cultural. Este momento viene definido por una concepción auténticamente deontológica de las obligaciones solidarias.³⁴⁷

Analizaremos el *campo semántico* de la solidaridad, para alcanzar una noción deontológica fundamentada normativamente y explorar su posterior conversión en un ideal político institucionalizable.

5.1. Definiciones preliminares de solidaridad

Como hemos enunciado, habría dos sentidos fundamentales en los cuales hablamos de solidaridad: uno puramente *fáctico*, como una especie de sentimiento motivador de las acciones de auxilio, y el otro *normativo*, que es el que posee la carga ética, política e, incluso, jurídica (Arango 2013, 44). Rodolfo Arango, haciendo suya una distinción de Hilary Putnam, entiende que la solidaridad es un concepto moral *denso*, pues posee una faz descriptiva y otra normativa. Cuando alguien afirma que una conducta es *solidaria*, no sólo la está describiendo, sino que, a la vez, la aprueba (sin necesidad de suponer que le esté dando siempre el mismo contenido normativo concreto y que cualquier otra persona también le dará la misma calificación). Aquí reside, por consiguiente, la dificultad de establecer un sentido preciso para el concepto (Arango 2013, 44-45).

En la vertiente descriptiva, la solidaridad promueve la cohesión social y la ayuda mutua entre los miembros de un colectivo que se identifican entre ellos como *iguales* (o igualmente pertenecientes a una comunidad). En su acepción normativa, se encuentra por vez primera en el derecho romano, la *obligatio in solidum*, un modo de responsabilidad mancomunado según el cual cada miembro de un grupo (familiar, habitualmente) vela por las deudas de cada uno de sus integrantes y, a la inversa, todo el conjunto se hace cargo de las contraídas por cada uno de sus miembros (Arango 2013, 46). Amengual apunta a que no es de extrañar que esta relación legal sirviera para cubrir situaciones en las cuales no hay obligación jurídica:

El origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad, que consiste en que cada uno es responsable de todos y todos los son de cada uno, uno para todos y todos para uno, o dicho en términos metafóricos y muy reales al mismo tiempo, llevar las cargas de otro, pagar su deuda, luchar sus causas haciéndolas causa propia. Así la solidaridad significa al mismo tiempo dos cosas; 1º) la unión o la vinculación entre las personas y 2º) la responsabilidad recíproca individual y personalizada respecto de cada uno y de todos en su conjunto (Amengual 2021, 19-20).

Adoptaremos el marco definatorio de Amengual, pero desde una interpretación más institucionalizada y menos orientada a la acción individual, excesivamente dependiente de la conciencia altruista de cada uno, de comportarse en auxilio de otro de tal forma que nosotros perdamos algo y la persona ayudada, por el contrario, gane algo y se encuentre en un estado de

³⁴⁷ Similar, por ejemplo, a la que propone Arango (2013), pág. 44: *La solidaridad, como principio político-jurídico, puede entenderse como responsabilidad común ante la injusticia social. Los ciudadanos de un Estado democrático y constitucional no solo se deben respeto mutuo de sus libertades sino también ayuda recíproca que asegure materialmente la extensión social de la democracia y el goce de las libertades básicas para todos.*

menor vulnerabilidad (Amengual 2021, 19). Por otra parte, la concepción político-institucional de la solidaridad por la que abogamos trata, por su acción *ex ante*, que el tipo de vulnerabilidad radical cuya raíz sea la desigualdad de poder ni tan siquiera tenga la oportunidad de mostrar el hocico. Esto es, la idea de solidaridad que privilegiaremos nos responsabilizará en común de que se produzcan las condiciones materiales y normativas bajo las cuales nadie sea especialmente vulnerable socioeconómica y políticamente. En este sentido, la solidaridad es compatible con que *todos ganemos*, aunque de ello no se concluye que nuestra responsabilización tenga un origen autointeresado. Amengual divide las nociones de solidaridad en dos grandes grupos básicos. La solidaridad cuyo fin es la cohesión social y el mantenimiento del sentimiento de pertenencia comunitaria abarca tanto mecanismos emocionales como normas institucionalizadas que favorecen la unión social. La relativa al deber inexcusable de auxilio a los individuos desfavorecidos, cabe entenderla tanto emotiva como deontológicamente, una emoción social o un deber moral.

A partir de la observación las distintas concepciones de la solidaridad cabría clasificarlas en dos grupos, por una parte, las que acentúan el colectivo, la sociedad, priorizan o simplemente mantienen la solidaridad como sentido comunitario, vinculación y dependencia recíproca entre individuos y estos y la sociedad, cohesión social, como una solidaridad que ya se da de hecho debido a la interdependencia y la reciprocidad y tiende a la construcción de la sociedad y en vistas a ello atiende a la integración de los singulares, especialmente los más desfavorecidos, sean individuos o clases sociales o colectivos de otro género. Otras concepciones van directamente a la atención de los singulares desvalidos (también sean individuos o clases sociales o colectivos de cualquier género), y para las que la integración social y la cohesión social en todo caso se dan como resultado, como añadidura, no como el fin primordial, como consecuencia de dicha atención, dado que toda ayuda intenta siempre que el necesitado no sólo vea socorrida su necesidad sino también recobrada su dignidad y el reconocimiento (Amengual 2021, 307).

Ambos sentidos se unifican en sus consecuencias: si aprendemos en un entorno comunitario que nos debemos también a nuestros compañeros y al bien colectivo de nuestra comunidad, la solicitud individual estará comprendida entre nuestras disposiciones y obligaciones. Si concebimos la solidaridad como un tipo de compromiso con nuestros semejantes vulnerables, no podemos más que, con nuestra actuación, reintegrarlos en la trama social de la que se veían inicialmente excluidos, reforzando la comunidad (Amengual 2021, 308). No obstante, la dualidad ‘comunitario/individual’ de la solidaridad señalada por Amengual, no nos permite distinguir adecuadamente entre la vertiente fáctica y prescriptiva que nos interesa.

El significado de la solidaridad queda, en un primer momento, dividido entre una concepción *fáctica* y otra *normativa*. En segunda instancia, entre una relación *centrada en la comunidad* y otra que prima el *vínculo individual o cara a cara* entre el solidario y el auxiliado. Esta es la grilla fundamental que nos permitirá ir clasificando los sentidos de solidaridad. Sin embargo, la noción no aparece, por lo general, de manera tan genérica, sino que tiende a adoptar contenidos conceptuales según encarnaciones históricas, institucionales o contextos en que priman las comunidades y los vínculos fuertes entre personas (la solidaridad como *fraternidad*, como *cohesión social*, como articulación de los *deberes recíprocos e institucionalizados* entre conciudadanos, etc.) El significado general sólo puede extraerse por inferencia a partir de sus significados particulares, que surgen por motivos diversos y que mantienen entre sí un vago aire de familia.

Kurt Bayertz destaca cuatro sentidos del término *solidaridad* a lo largo de la historia, dos significados fácticos y otros dos normativos (Ferguson 2013, Arango 2013). Basándonos en su clasificación, nuestra división queda como sigue:³⁴⁸

Solidaridades fácticas: En un primer sentido, el vínculo comunitario o *pegamento* entre las diversas partes del cuerpo social. Se trata de la noción nuclear de la *concepción sociológica* de la solidaridad y se encuentra en Tönnies, Durkheim y los principales teóricos de la solidaridad del siglo XIX (aunque en estos, adquiere un carácter más normativo). El segundo alude al lazo emocional entre personas que conforman un grupo, que les facilita la cooperación y el auxilio mutuo y les predispone a reacciones favorables a la comunidad. Es, en esencia, una concepción *emotivista* de la solidaridad, que está presente en el sentimentalismo moral, y presupuesta en su dimensión psicológica como raíz de las visiones de la solidaridad como rasgo social.

Solidaridades normativas:³⁴⁹ En primer lugar, se concibe como un sistema institucionalizado de *ayuda recíproca*, como el que promueve la concepción *solidarista*, un programa ideológico-político a encarnar jurídicamente (Bourgeois, Duguit, von Stein, Lassalle, etc.) y el sistema moral que sustenta su implementación legal (de nuevo Bourgeois, Leroux, Lassalle, etc., en general todo el solidarismo franco-alemán, pero también el Estado del bienestar de postguerra). En segundo lugar, se entiende como ideal político de hermanamiento postrevolucionario francés de las clases subalternas, identificándola con la *fraternidad* jacobina y socialista.³⁵⁰

Sobrevolando la brecha entre *lo fáctico* y *lo normativo*, hay una ambigüedad esencial entre las prescripciones y las causas psicobiológicas o sociales. No es fácil deslindar qué es una norma de un hecho normativo sin diferenciar entre punto de vista *interno* (como participante) y *externo* (como espectador) de la que hablábamos al inicio. Por otra parte, la *densidad* del concepto de solidaridad, en el sentido de Putnam, dificulta separar la mera descripción del juicio evaluativo que la acompaña y emborronando la distancia prescripción/descripción.

Hay que advertir que la concepción fáctico-estructural de la solidaridad, sustentada por el tipo de animal social que somos y la clase de entorno en el que nos desarrollamos individualmente, precisa de una concepción normativa que tanto procure el engrase de los mecanismos de cohesión social como oriente hacia ese objetivo los comportamientos individuales habituales. Es cierto que muchos de los autores que tratan la solidaridad, tanto del siglo XIX como del siglo XX, desde una vertiente más científico-social o bien filosófico-moral,

³⁴⁸ Ya en el siglo XIX, uno de los antecedentes del solidarismo francés decimonónico, el economista socialista Constantin Pecqueur, señaló que la solidaridad era un concepto bifaz: había una solidaridad *natural* por el hecho de que éramos animales sociales que nos necesitábamos unos a otros (incluso de modo autointeresado) y otra solidaridad *normativa* que debía tomar cuenta de este hecho, para prescribir el tipo de principios morales que fueran acordes con nuestra necesidad material (Amengual 2021, 80-81).

³⁴⁹ Entiéndase bien qué significa aquí *normativo*: esta clase de solidaridades siguen refiriéndose a hechos sociales, pero bajo la forma de normas o prescripciones que nos obligan a auxiliar a otros o a velar por el bien común (sigue faltando la fundamentación de un principio rector del deber de solidaridad, lo que denominaremos *solidaridad deontológica*).

³⁵⁰ El ideal de *fraternidad* como tercer elemento de la tríada revolucionaria francesa, juntamente con la libertad y la igualdad, recibirá un tratamiento exhaustivo más tarde, en contraposición con el proyecto del *solidarismo* burgués antisocialista, que constituyó una reacción al movimiento obrero en el contexto de la Francia de la Tercera República.

han sugerido la íntima unión establecida entre nuestra condición humana y los principios normativos que deben guiar nuestra acción social. Una vez que nos describimos de un cierto modo y ponemos el acento en la supervivencia colectiva, la moralidad solidarista parece derivarse de suyo.

Ahora bien, así reproducimos la ambigüedad fáctico-normativa o descriptivo-prescriptiva de nuestro concepto. La normatividad social que tiene su origen en nuestra vida colectiva es un conjunto de *hechos morales* y, por consiguiente, fácticos en última instancia. El tipo de imperativo que genera la toma de conciencia de nuestra naturaleza social sería lo que Kant denomina *norma hipotética*, válida solo para aquellos que quieran el fin al cual la prescripción sirve. Sólo que ese objetivo no es optativo, sino que forma parte de *nuestro interés* más fundamental, de modo casi inconsciente. La genuina deontología todavía se encuentra más allá de la dialéctica entre solidaridad estructural y solidaridad social-moral. Ambos aspectos están confusos en la mayor parte de los autores solidaristas que mencionaremos.

Generalizando la clasificación que hacíamos, vamos a establecer la siguiente fundada en los mecanismos que conducen a los individuos a comportarse *solidariamente*:

Las concepciones *fácticas* usan de mecanismos causales para *desencadenar* comportamientos cooperativos, cohesivos, de ayuda mutua, etc. Esas causas se dividen entre las que se valen de mecanismos *psicoemocionales (prosociales)* y se apoyan en las disposiciones evolucionadas en seres humanos que favorecen su ultrasociabilidad, y las que muestran un *carácter histórico-social*, que dependen de la constitución de la sociedad en un momento particular (evidentemente, extraen sus recursos motivacionales de las primeras). Los mecanismos psicoemocionales ponen los instrumentos para sostener las facultades que permiten a los individuos convivir en comunidades amplias, regidas por normas sociales que evolucionan en el tiempo, que encarnan las reglas colectivas de cooperación en un entramado socio-histórico particular.

Tenemos, por consiguiente, dos tipos de mecanismos de *solidaridad* que operan como *pegamento social*: el de nivel individual, psicológico y cognitivo, que se ha configurado en nuestra especie a la par que el carácter adaptativo de la cooperación y que sirve a este fin biológico. Y el del sistema social de interdependencias y normas que gobiernan las comunidades, objeto de estudio de las ciencias sociales, en especial la sociología y la antropología, que coadyuva a que la sociedad opere en el mayor grado posible como unidad.

Las concepciones *normativas* obedecen el mismo patrón dicotómico individual/colectivo, pero con mecanismos que operan a partir de la voluntad del agente, actuando como *razones* para seguir un comportamiento solidario. En este sentido, separarían su validez de su función de *cemento social*. Es la solidaridad elevada a principio moral, que se dirige tanto a los individuos en su acción personal –en la constitución de un carácter virtuoso y en sus vínculos cara a cara con sus congéneres– como a las instituciones que deben operar según normas justas para organizar la convivencia social.

La solidaridad de naturaleza normativa se divide, a su turno, en dos: como un conjunto de virtudes que se dirigen al auxilio de aquellos que se encuentran en una posición vulnerable (beneficencia, benevolencia, magnanimidad, compasión, caridad, generosidad, altruismo, etc.),

para aminorar su infortunio personal; como un principio ético-político (y jurídico) para el nivel institucional, cuyo fin es ordenar la sociedad de manera que sus miembros fueran considerados como igualmente libres y del que se derivarían deberes positivos orientados hacia el bien común. Pretende garantizar el estatus de libre e igual a cada ciudadano, no por mor de la compasión o de la caridad, sino por cuestión de derechos individuales inalienables.³⁵¹

5.2. *Solidaridades fácticas, entre el vínculo emocional, la interdependencia estructural y la fuerza cohesiva de la sociedad*

Las solidaridades fácticas –como mecanismos que aportan unidad al grupo para sostener la cooperación necesaria para la existencia social- hay que entenderlas fundamentalmente de dos maneras, en absoluto, incompatibles, las que operan en el dominio psicobiológico, y las que lo hacen en el ámbito sociología. A esta separación vamos a ceñirnos en nuestra exploración semántica.

5.2.1. *Animales cooperativos y ¿solidarios?*

Los seres humanos cooperamos de maneras muy sorprendentes y cualitativamente muy distintas al resto de otras especies de vertebrados. En todas las sociedades modernas, encontramos que se sostienen sobre la división del trabajo (una forma de cooperación a gran escala), el intercambio y la producción de los bienes públicos. A estos rasgos no escapan ni tan siquiera las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores, similares al tipo de sociedades que formaron primitivamente los *hominines sapiens* hace miles de años (Boyd 2018, 83). Los biólogos evolutivos se encuentran con dificultades para explicar el modo en que evolucionaron las disposiciones prosociales y los mecanismos de ayuda mutua y colaboración que caracterizan a los seres humanos en sociedad.³⁵² Consideran que la selección natural optimiza la *adecuación inclusiva*: el efecto que causa un cambio en el comportamiento del individuo considerado para la adaptación de un segundo individuo con el cual mantiene un cierto grado de parentesco.

Sin embargo, los seres humanos son muy peculiares por ultrasociales y no encajan con ese altruismo entre parientes (Boyd 2018, 85). Entre los primates, incluidos los simios, las interacciones intragrupalas suelen ser bastante pacíficas, mientras que suelen ser hostiles con respecto de otros grupos de congéneres. Sin embargo, los cazadores-recolectores humanos no observan esos mismos comportamientos, puesto que hay vínculos cooperativos entre miembros de grupos distintos, dentro de una comunidad social mayor compuesta por los que comparten

³⁵¹Puyol (2017) y Vergés Xifra (2017) prefieren denominar a este principio normativo *fraternidad*, inspirándose en el sentido del término que aparece como símbolo ideológico de la Revolución Francesa en su periodo jacobino. Como veremos, y discutiremos más adelante, ambos definen la solidaridad en su dimensión normativo-moral en el primer sentido indicado, como la virtud personal de prestar ayuda, decantándose por una concepción de la solidaridad subsidiaria de la *caritas* cristiana. En Amengual (2021) no se encuentra esta diferenciación, ya que entiende que ambas formas de solidaridad se inscriben en una raíz común primordial que tiene que ver con la ayuda al necesitado, ya esté dirigida a los individuos en relaciones cara-a-cara como a las sociedades como normas institucionalizadas.

³⁵² Durante mucho tiempo la ortodoxia del neodarwinismo (no necesariamente el propio Darwin) defendía la metáfora del *gen egoísta* (Dawkins) como explicación general de la lucha por la supervivencia y la adaptación. La cooperación era inexplicable, puesto que unos individuos que fueran maximizadores genéticos no perderían ocasión de ganar ventaja frente a sus competidores en un entorno de bienes escasos, como sucede en la naturaleza. Continuamente se toparían con estructuras de dilema del prisionero.

unos mismos rasgos etnoculturales y etnolingüísticos (el *parentesco biológico* se reconstruye en términos de *parentesco cultural*) (Boyd 2018, 86). Boyd sostiene que la cooperación a gran escala es una *estrategia evolutivamente estable* (EEE)³⁵³ si se desarrolla un amplio sistema de normas y sanciones para los que incumplan. Por tanto, la evolución de una psicología pronormativa se habría visto favorecida porque la cooperación es una estrategia adaptativa.

En definitiva, el motivo principal para que un agente humano aplique o siga normas y, por tanto, sancione a los incumplidores, procede del propio contenido deóntico que se infiere de ellas. Esto es, la psicología que favorece la interiorización y aplicación de las normas es el producto de una selección natural que promovió la adaptación de los humanos capaces de conducirse bajo esas premisas normativas (castigamos porque es nuestro deber). La psicología evolucionada en la mayor parte de nosotros es ampliamente deóntica y no requiere que se optimice ningún beneficio privado para que nos veamos compelidos a cumplir normas, por lo que no tiene sentido que se nos muestre que está en nuestro propio interés cumplirlas (de hecho, los incentivos extra podrían desarmar una conducta naturalmente cooperativa). De esto ya se encargó la evolución proporcionando un escenario social de sujetos normativo-castigadores que crea por sí mismo todo el incentivo necesario para que obedezcamos normas (cuanto más agentes de este tipo pueblen el grupo, más difícil se les hace a los infractores sobrevivir en él y prosperar, lo cual crea un efecto de menor adaptación al medio). El resultado son individuos que están motivados intrínsecamente y no de manera instrumental a desenvolverse dentro de sistemas de normas sociales.

Una vez iniciada la senda de la prosocialidad, venciendo las tendencias no cooperativas previas, la selección genética alentó el proseguimiento de este camino por las ventajas que proporcionaba a sus miembros, haciéndolos beneficiarios de bienes públicos, lo que presionó a favor de la emergencia de unas emociones con contenido moral, lo cual dificultó a los individuos que no encajaban bien en ese escenario evolutivo seguir reproduciéndose al mismo nivel en que lo lograban los sujetos que se dejaban conducir por estas disposiciones emocionales. Su ventaja competitiva se vio muy mermada y su número disminuyó, lo que siguió facilitando el camino de los individuos cooperativos que, ahora, se veían interactuando con agentes que tenían sus mismas motivaciones prosociales. Los miembros de la población cooperativa se mostraron más confiados y tolerantes y mucho más dispuestos a obedecer las normas que regían en esas comunidades primates cuasi humanas, por lo que aumentó el precio que tenía que pagar un infractor y disminuyó el esfuerzo de castigo que tenía que invertir un agente pertrechado de manera natural con esos mimbres emocionales y motivacionales. Entre los humanos hay sentimientos de índole moral que no se encuentran presentes en los otros primates no humanos y sobre tales disposiciones y emociones se asegura la estabilidad de nuestro grado de cooperación actual (Boyd 2018, 102).³⁵⁴

³⁵³ Es una estrategia vencedora frente a sus alternativas, lo que quiere decir que si un grupo poblacional que sigue esta conducta se introduce dentro de una población en la cual hay comportamientos menos adaptativos, con el tiempo el primer grupo desplaza genéticamente al resto (Ver Castro Nogueira 2008).

³⁵⁴ Tomasello (2010) apunta también a que la evolución condujo a los humanos hacia mayores cotas de confianza y tolerancia, lo cual ayudó a desarrollar mayores niveles de cooperación en grupos cada vez más amplios. Tomasello se refiere a este proceso como *autodomesticación de la especie humana*.

Una vez los seres humanos han traspasado el umbral de la normatividad, y son capaces de producir y acatar normas sociales de todo tipo, hay que explicar el punto de vista del que está sujeto a prácticas morales. Tomasello ha propuesto una sugestiva hipótesis de cómo tuvo lugar esta evolución, por lo que seguiremos su exposición sobre la génesis de las normas morales y la predisposición a obedecerlas (Castro Nogueira, Laureano y Miguel Ángel 2018; Tomasello 2018).

Somos morales porque este tipo de reglas cumplen un papel de primer orden en articular convenientemente la cooperación social y anudarla con intensidad; lo sorprendente es la fuerza deóntica de tales normas, más allá de su estricta funcionalidad en la economía del comportamiento social. De hecho, tanta es la carga obligante de este tipo de normas, que puede trascender la propia función, consecuencia originada en nuestra específica psicología de las normas, que nos ha convertido en el tipo de animales que somos. Así, la obediencia y conformidad a las normas es buena en sí misma, independientemente de las consecuencias que tenga seguir tal o cual norma. No son los efectos presuntamente adaptativos de la regla particular, sino la existencia misma de reglas la que favorece nuestra adaptación, aunque su contenido nos parezca perjudicial para el individuo que las sigue.

Nos ocuparemos de la evolución de esta clase de normas, que nos distinguen del resto de los animales, que no son estrictamente morales.³⁵⁵ El punto de partida tomaselliano consiste en la singularidad de la conducta moral humana, por lo que proporcionará una explicación naturalista de cómo nos hemos convertido en animales morales, frente al resto de nuestros parientes evolutivos que no presentan este tipo de comportamiento social. Entre los primates se han observado comportamientos altruistas con los parientes y formas de reciprocidad si lo que está en juego no es un recurso valiosísimo ni muy costoso. Pero la cooperación humana trasciende esos límites, como lo hace igualmente la moralidad. Esta última, sostiene Tomasello, se caracteriza por el sentimiento muy intenso de compromiso mutuo que tenemos los seres humanos con respecto a nuestros semejantes. Esta predisposición con los demás, esa forma de altruismo moral, es enormemente difícil de explicar mediante las disposiciones naturales que debemos presumir que ostentaban nuestros antepasados, observando la vida social de los primates no humanos (Castro Nogueira 2018, 2).

La maquinaria mental psico-cognitivo-conductual de la que resulta la moral sólo pudo evolucionar como lo ha hecho si la *interdependencia* entre seres humanos fue muy estrecha y

³⁵⁵ Castro Nogueira, Laureano y Miguel Ángel (2018), pág. 1: *El comportamiento moral es, en sentido estricto, un rasgo exclusivo de la especie humana (...). [L]os seres humanos somos capaces de categorizar la conducta propia y ajena en términos de valor –buena o mala, justa o injusta- y formularnos juicios de esta naturaleza que confieren relieves morales al mundo, genuinas asimetrías valorativas. Tales juicios se sustentan en valores y normas adquiridos culturalmente, pero también, probablemente, en ciertas intuiciones morales cuya identidad y alcance se discute a menudo. Además, las normas y valores morales que regulan la vida de las sociedades humanas difieren en ocasiones de manera notable de unas culturas a otras, dotando a la moralidad humana de una sorprendente diversidad. Por otra parte, los humanos sentimos ira e indignación y deseo de castigar a otros individuos cuando actúan de manera que consideramos incorrecta y, al tiempo, culpa y vergüenza cuando somos nosotros quienes lo hacemos así, incorporando a nuestra experiencia moral una intensa dimensión emocional de extraordinarias consecuencias para la vida en común. Por último, las personas demostramos también un sentido de la corrección –del deber- que nos impele a realizar acciones por el mero hecho de considerarlas apropiadas, aunque a veces se opongan a nuestros intereses más primarios y se orienten a individuos o acciones que no nos competen o afectan directamente.*

esencial para nuestra adaptación al nicho ecológico. Una elevada dependencia mutua que allanó el camino para que se produjeran cambios evolutivos que conducirían a la moralidad: si un individuo depende estrechamente de otro, cuando el primero está favoreciéndole, indirectamente aumenta su propio *fitness* o bienestar. De hecho, la estrategia de la adaptación humana es una cuestión colectiva: hay que asegurar la supervivencia del grupo del cual formamos parte, favoreciendo a sus miembros aun a nuestro propio coste. La *lógica de la interdependencia* que gobernaba las agrupaciones humanas fue el escenario de la evolución de las disposiciones morales de los seres humanos (Tomasello 2018).

La tesis básica de Tomasello es que la cooperación es el cimiento funcional de la moralidad, y los modos de articularla y sostenerla, el origen de las normas morales. Esta es. Como la cooperación normativa humana es única en el mundo natural, la moralidad es peculiar de nuestra especie. ¿Cómo ha llegado este proceso de la ayuda mutua hasta las normas morales? Los distintos linajes del género *Homo* se suceden desde hace unos dos millones de años, cuando aparecieron por vez primera en África. Al principio, su comportamiento no sería muy distinto al de los grandes simios actuales, con un grado de cooperación relativamente débil. Sin embargo, tras una época de enfriamiento global y un periodo sucesivo seco prolongado, los homínidos con mayor capacidad cooperativa tuvieron una ventaja fundamental con respecto a los que se seguían comportando como sus ancestros.³⁵⁶ En el nicho de los simios terrestres surgió una intensa lucha por la supervivencia, puesto que el alimento era más escaso y la competencia más amplia.

Hace unos 400.000 años, el *Homo heidelbergensis*, posiblemente un antepasado directo de nuestra especie, empezó a obtener la mayor parte del sustento por cooperación activa. Los miembros de los grupos de homínidos comenzaron a plantearse objetivos compartidos en la caza y la recolección y cooperaban para alcanzarlos. El precio de la supervivencia de nuestros antepasados se cifró en el aumento de su interdependencia (Tomasello 2018, 60). Para Tomasello, ese escenario bosquejado fue el ambiente ecológico en el cual determinados aspectos cognitivos, emocionales y conductuales, que están detrás de las disposiciones morales humanas, adquirieron un carácter adaptativo. El asentamiento de comportamientos cooperativos en los individuos se ve siempre asediado por la posibilidad de la deserción, marcada por la racionalidad estratégica individual. No obstante, el contexto del dilema del prisionero se modifica si la interacción se hace por parejas, en actividad que precisen de una orientación mutualista, lo que nos lleva a una solución distinta, basada en la coordinación de las actividades que realizan cada uno de los miembros (Castro Nogueira 2018, 3; Tomasello 2010).³⁵⁷

³⁵⁶ Hace unos pocos días (Agosto de 2023), la revista *Science* publicó una investigación dirigida por Li Haipeng que mostraba evidencias de que hace entre 930000 y 800000 años los seres humanos arcaicos casi se extinguieron, restando apenas un conjunto de 1230 individuos reproductores. El motivo, probablemente, se debió al enfriamiento del planeta y la recesión del hábitat ecológico que acogió a nuestros antepasados en África. Los supervivientes evolucionaron hasta la especie *Homo heidelbergensis*, pariente directo del ser humano moderno.

³⁵⁷ La actividad para beneficio mutuo permite crear una racionalidad estratégica cooperativa que reconoce la interdependencia con respecto de la actividad del otro miembro del par. Nació así la consciencia de que, sin el otro, uno mismo no podía lograr el éxito de su empresa. En este sentido, se derivó hacia un *nosotros* que empezó a ganar a la lógica egoísta del yo. La mente humana también se desarrolló en ese entorno mutualista, ya que emergió la intencionalidad y la atención conjuntas, que son indispensables para que la colaboración fluya sin

El siguiente paso necesario para que la cooperación tuviera un desempeño afortunado fue elegir a los mejores cooperadores, los más confiables, los que no abandonarían a las primeras de cambio. Se marginaba y rechazaba a quienes hubieran mostrado renuencia o incapacidad para cooperar, o para comunicarse adecuadamente o entender el funcionamiento de la actividad conjunta. Este mecanismo impulsado por la necesidad permite *barrer* del escenario social a aquellas disposiciones más egocéntricas que presentan los miembros del grupo: se condenaba al ostracismo a los sujetos que intentaban, una vez concluida la interacción conjunta, apoderarse del botín. El resultado fue la selección social de individuos competentes, motivados y que cooperaban de forma óptima con el resto (Castro Nogueira 2018, 3).

Las disposiciones cooperativas se convirtieron en algo más común entre los miembros de la especie y, por lo general, abundaban las motivaciones de ayuda y colaboración. Esto permitió que los individuos que cooperaban con otros se vieran con nuevos ojos: empezaron a sentir afinidad hacia sus compañeros de actividades conjuntas, reales o potenciales, y cada una de las partes se hizo consciente y se interesó más por la valoración que los miembros de la colectividad tenían hacia ellos y recíprocamente. Todo el mundo quiso aparecer como un colaborador competente y motivado. Cuando la propia supervivencia de uno mismo depende de la actividad de otro, hay incentivos para preocuparse por el otro, porque se encuentre lo mejor posible y ayudarlo en tareas que no están exclusivamente vinculadas con el alimento y las metas particulares que compartimos. Estos pasos nos dirigen hacia un tipo de *protomoralidad*, consistente en una cierta simetría entre sí mismo y los demás. Uno empieza a ver a los otros individuos como colaboradores igualmente válidos, a los que debe tratar de manera igualitaria y respetuosa, incluso más allá de la afinidad o la simpatía. Este es una clase de moralidad muy básico, cara-a-cara, recíprocante, que se identifica con una ética de la *segunda persona*.

El contenido normativo de la moralidad de *segunda persona* consiste en relacionarse con nuestros compañeros de forma equitativa y respetuosa, considerándolos como sujetos igualmente válidos para entablar un vínculo de colaboración.

Este sentido de equidad fue potenciado por el sentimiento de obligación, por la presión social para cooperar y respetar al colaborador. Es decir, (...) la interdependencia que gobernaba la vida social de los primeros humanos introdujo una presión adicional para tratar a los demás como se merecían, así como para esperar que los demás individuos trataran al resto del mismo modo. Esta moralidad de segunda persona no incluía todos los atributos que definen la moralidad humana moderna, pero ya contaba con el germen de los elementos más importantes: respeto mutuo y equidad (Tomasello 2018, 61).³⁵⁸

obstáculos. La primera está detrás de la representación de fines compartidos en las duplas colaborativas, mientras que la segunda se encuentra en el seguimiento consciente de las acciones del otro cuando se participa en actividades compartidas. Sin modificaciones de alcance en la infraestructura cognitiva de la especie humana no se hubieran desarrollado estos elementos, ni tampoco el mutualismo. Había que poseer la facultad de representarnos los estados intencionales y mentales del otro, empezar a usar formas primitivas de comunicación posiblemente ostensivas o anticipar el comportamiento de nuestra contraparte como si estuviésemos *dentro de él*, como vimos en el capítulo segundo.

³⁵⁸ La moralidad de la equidad que impregna las formas de trato entre individuos que interactúan cara a cara con la vista puesta en un fin compartido, se aproxima voluntariamente al enfoque del filósofo moral Stephen Darwall, que considera que el cimiento de la moralidad es el vínculo interpersonal y los deberes emanados de esta relación de *segunda persona* (Castro Nogueira 2018, 4).

Tomasello sugiere que fue la posibilidad de adoptar cualquier rol en la pareja que cooperaba en la caza o la recolección el modo en que apareció el trato imparcial. Si dos cooperaban de forma reiterada entre sí, se alcanzaba un estado de entendimiento recíproco en el cual cada uno podía adoptar en cualquier momento el papel de su compañero. Las funciones asignadas a los involucrados en prácticas mutualistas generan expectativas, lo cual es un primer jalón hacia las normas y reglas sociales, y aquello que esperan de nosotros se puede definir, hasta cierto punto, como un *estatus normativo*. Puesto que sus roles eran perfectamente intercambiables, no había motivos para considerar que uno fuera superior al otro o que mereciese una recompensa mayor. Así se afianzó la simetría, la equidad y la igualdad entre ambos agentes. Ante la elección de un compañero de andanzas, los sujetos preferían aquellos que tenían un comportamiento más equitativo y cuyo desempeño se adaptase mejor a lo que se esperaba de él. Es posible que se eligiese a los que tenían mayor capacidad para alcanzar algún tipo de precompromiso y después lo cumpliesen escrupulosamente. Parecemos encaminados a algún tipo de deontología fundada en el compromiso entre los agentes, lo que implica que los que fallan a su promesa admitan ser reprobados o castigados por ello:

[L]a internalización de este proceso conduce a que ambos miembros de la pareja desarrollen un sentimiento de responsabilidad de segunda persona hacia el otro, que se transforma en uno de culpa cuando no están a la altura de dicha responsabilidad beneficiosa. Esto refuerza la confianza de los dos agentes que interactúan y favorece que se asuman más riesgos en favor de una cooperación más rentable. Aun así, el pensamiento asociado a los procesos de atención conjunta es socialmente normativo sólo en un sentido muy localizado y limitado, circunscrito a las interacciones con el socio colaborador y no con un grupo social amplio o con una normatividad cultural objetiva. Para alcanzar ese nivel de compromiso moral (...), todavía tendría que recorrerse un paso evolutivo más hacia la denominada por Tomasello "intencionalidad colectiva" (Castro Nogueira 2018, 3-4).

De hecho, solo podrían volver a tener el estatus de agentes procooperativos cuando asumieran *motu proprio* la condena propia y se involucraran en algún tipo de comportamiento contrito que les restaurase la reputación. Psicológicamente, los agentes se culpan del fracaso de la empresa y se avergüenzan de ello (no de forma simulada, puesto que la efectividad de este comportamiento a los ojos del que precisa ser reparado depende de la sinceridad y el propósito de enmienda que muestre el culpable).³⁵⁹

El resultado de estos procesos emocionales, cognitivos y psicológicos es la aparición de una *moralidad del nosotros* en la cual la primera persona del plural tiene precedencia sobre el yo y el tú que lo formaban inicialmente (una moralidad fundada en la intencionalidad colectiva), regulando y limitando los impulsos egoístas que aparecen en cualquier agente (Tomasello 2018, 61).

Recapitulando, los seres humanos ancestrales contaban con las disposiciones recíprocas y altruistas que vienen de sus antepasados y que compartían con los primates no humanos: hacia los parientes, surge una *moralidad de la simpatía*, que no tiene todavía una estructura deontológica, puesto que no hay obligación de ayudar al otro, porque no han surgido patrones y expectativas de ningún tipo ligadas a las funciones sociales dentro de interacciones con metas compartidas. Sólo a partir de este instante, podemos ya referirnos a un germen de moralidad

³⁵⁹ No hay que confundir, por tanto, la funcionalidad del comportamiento en la economía de la conducta con el sentimiento o la emoción que lo producen. Entre otras cosas, porque cuando el agente que se siente defraudado detecta que es una contricción falsa, deja de funcionar y no reestablece la cooperación con el individuo infractor.

humana, cuando comparecen las actitudes claramente normativas de la equidad y el respeto mutuo. Pero es una moralidad que, sólo extendida a nuestro compañero de interlocución y empeño conjunto, no al grupo como tal.

El siguiente paso evolutivo se produjo sólo en nuestra especie, el *homo sapiens*, y Tomasello lo data hace unos 150.000 años. Un poco antes, unos 250.000-200.000 años atrás había surgido nuestra especie con cierto ímpetu demográfico, lo cual desestabilizó el régimen social y ecológico que se había mantenido estable desde la prosperidad del *homo heidelbergensis*, unos 200.000 años antes, que se sostenía sobre el mutualismo en la caza y la recolección. Una competencia más encarnizada por los recursos puso las condiciones para que los grupos humanos exitosos fueran aquellos que reforzaron sus lazos endogrupales; las pequeñas comunidades que se estructuraron más estrechamente resistieron mejor el *envite* de los invasores, dando lugar a una *identidad grupal* más intensa. Una división del trabajo mejor establecida y detallada, resultado de la confianza y la cooperación instauradas dentro de los colectivos supervivientes, hizo posible el crecimiento poblacional de los grupos, cosa que pronto los hizo demasiado grandes como para mantenerse realmente unidos. De este modo se separaron, pero sólo después de desarrollar una identidad cultural o étnica, favorecida por la paulatina revolución cognitivo-simbólica que se estaban verificando en el mismo momento.

Este es el principio de la identidad supragrupal como identidad colectiva sostenida sobre los rasgos culturales y asociada a la denominada *selección cultural de grupo*. La cooperación estaba ahora dirigida ya no sólo a parejas, o a la comunidad particular constituida por, como mucho, unas cien o ciento cincuenta personas, sino que se extendía a miles, con las que se sentía una conexión que ya no estaba apoyada en los lazos familiares o clánicos, sino en la compartición de determinados marcadores de naturaleza étnico-cultural o lingüística. Estos individuos eran los que podían demandar una disposición colaborativa preferente, puesto que se reconocían como parte de los *nuestros* (Tomasello 2018, 61-63).

Boyd y Richerson explican el surgimiento de la intensa solidaridad restringida a nuestro colectivo sociocultural. Boyd advierte que la evolución no tiene suficiente poder constrictivo para determinar el contenido de las normas: lo que importa es la normatividad en sí misma, que tiene como consecuencia que los infractores serán castigados y que la cooperación se mantendrá estable. La gente aplica las normas porque las normas mismas tienen carácter imperativo, lo que exijan en concreto es secundario. Los sistemas organizados de sanciones y recompensas estabilizarían un gran número de resultados diversos, que apuntan en direcciones no convergentes (Boyd 2018, 102-103): *Cuando son evolutivamente estables una gran variedad de resultados, saber que una norma es evolutivamente estable no te da demasiada información* (ídem, 103).³⁶⁰

³⁶⁰Es obvio entonces cuál es el papel que la ética racional filosófica puede jugar en este contexto: si el contenido de la norma está infradeterminado e, incluso, indeterminado, y es la cultura la encargada de rellenar convencionalmente el hueco para no dejar a los seres humanos sin saber cómo comportarse. Así, la filosofía moral es a la que le corresponde la misión de dilucidar con qué criterios hay que seleccionar los contenidos más adecuados racionalmente, según criterios no meramente culturales y contextuales (la ética es, entonces, una verdadera filosofía moral, es decir, una teoría metacultural de las normas sociales). A su vez, la emergencia de normas es lo que rellena el hueco de la debilidad de los instintos para unos seres como nosotros. La naturaleza parece más centrada en la funcionalidad que en el contenido particular del comportamiento. Este resultado es

Para comprender la evolución cultural de los sistemas normativos, es decir, explicar la cooperación humana guiada por normas sociales, se debería especificar un conjunto de procesos cuyo resultado sea el surgimiento de las normas realmente vigentes y respetadas por las comunidades humanas, *mecanismo de selección equilibradora*. Uno de los candidatos a jugar ese papel selectivo es la *competencia entre grupos culturalmente distintos*, sin menoscabo de que haya otros mecanismos de selección válidos (Boyd 2018, 104).

De las investigaciones bioculturales de Boyd y Richerson ha renacido el modelo de *selección cultural de grupos* –del cual ya fue partidario Darwin– y que puede estar detrás de las normas realmente vinculantes dentro de las comunidades humanas, lo que permitiría dar razones de la capacidad de cooperación a gran escala de los seres humanos (Boyd 2018, 104-105). La idea nuclear es que determinadas normas sociales de un grupo humano particular dan lugar a comportamientos favorables a su supervivencia y prosperidad, y que las prescripciones que están detrás de estas consecuencias, por consiguiente, se conservan por generaciones. Otras comunidades humanas que no han adoptado tales reglas de conducta o costumbres, y que están en contacto más o menos directo con la comunidad más afortunada, terminan por asimilarse a la más exitosa, o bien la población de los primeros termina por substituir culturalmente a la otra población.

Refuerza la vigencia de las normas que ciertas predisposiciones sociocognitivas de los seres humanos los hagan proclives a imitar a los individuos más prósperos (Boyd 2018, 105-106). Las distintas normas tendrían un gran peso en la probabilidad de que el grupo que se rige por ellas sobreviva como unidad de aplicación normativa. Lo curioso es que esta teoría predice que los grupos cuyos requisitos sean más onerosos de satisfacer se mantendrán durante mucho más tiempo, aunque no se expandan con tanta facilidad que aquellos con normas menos exigentes y más *liberales* para los potenciales miembros. De hecho, hay una tendencia entre las personas a comprometerse con aquellas que hacen un seguimiento más riguroso, más auténtico y, por tanto, con mayores sacrificios en la obediencia de las normas sociales (posible consecuencia de seleccionar como compañeros de interacción a personas que nos merezcan mayor confianza). Los grupos se homogenizan de esta manera y se asegura que se mantengan normativamente cohesionados durante mucho más tiempo (Boyd 2018, 107).

La tendencia imitativa que se encuentra presente en los seres humanos también podría explicar la difusión de normas y comportamientos sociales dentro del grupo: en contextos en que es relativamente complicado determinar qué tipo de conducta es la óptima, resulta mucho más fácil intentar imitar a aquellos que parece que tienen más éxito. Esto sirve igualmente cuando no se emula a individuos exitosos sino a grupos enteros más prósperos que el nuestro (Boyd 2018, 110).³⁶¹

El imperativo de cooperar solo con individuos que despertasen confianza, que no fueran potenciales *free riders*, se trasladó por medios simbólico-culturales hacia los sujetos que

especialmente relevante para combatir el criptonormativismo y el determinismo biológico presentes en el naturalismo contemporáneo, especialmente entre sociobiólogos, psicólogos evolutivos y neuroéticos.

³⁶¹ El evolucionismo cultural de Boyd no implica teleología, no supone que todas las sociedades se dirigen a un determinado óptimo de progreso, sino que se dirigen hacia un equilibrado o estabilización local.

formaban parte de nuestro grupo, seleccionados por la pertenencia a nuestra etnia. Si no habitaban todos en un mismo lugar, surgió la necesidad de encontrar indicios relevantes para asegurarnos que habíamos topado con un miembro de nuestra misma colectividad cultural. Situaciones de este tipo presionaron para establecer un principio de *conformidad cultural*, que los individuos tendiesen a adoptar unos mismos rasgos y comportamientos para que fuera fácil identificarlos y entablar acuerdos y compromisos con ellos (Tomasello 2018, 63). La atmósfera conformista a la que tendían las comunidades facilitó también la homogeneización intragrupal, que por su parte coadyuvó al aprendizaje cultural de carácter acumulativo.

Los individuos nacían dentro de estructuras socio-culturales preconstituidas y eran socializadas en ellas, por lo que se veían arrastrados a aceptarlas (los niños pequeños son muy sensibles a la aprobación parental y expertos imitadores). El rasgo psicológico fundamental de los sujetos adaptados a la cultura se cifraba en la adopción de los modos de pensar y actuar de su entorno, que se incorporaban a la propia personalidad, conectada con una identidad colectiva (la identidad personal no dejaba de ser una variante de otra compartida). Los humanos modernos *sapiens* nos vemos impelidos a sostener la concepción cognitiva general de nuestro grupo etnocultural, que en su vertiente moral equivale a preocuparse y procurar el bienestar de los que consideramos nuestros y a aceptar sus procedimientos (esto es especialmente relevante para la solidaridad como principio social). Esto es, los sujetos socializados aceptamos de buena gana las normas sociales imperantes y las prácticas características de nuestra sociedad, por necesidad de mostrarse *ajustado* al entorno social, para así generar confianza y ser visto como digno de cooperar, como un miembro de pleno derecho del sistema colectivo de cooperación. Nos identificamos con nuestro grupo y con sus usos para *mostrar* que formamos parte del *nosotros* de referencia.

En este marco psicocognitivo y emocional sobrevivían todavía, puesto que no entraban en contradicción con ese ensanchamiento de los vínculos sociales, las disposiciones que hemos denominado *moral de la simpatía* y *moral de la equidad*. ¿De qué modo permitieron consolidar una tendencia moral que las trascendiese como *moral objetiva* de *tercera persona*? El marco psicoemocional de comprensión de las normas sociales era ya distinto del que vio nacer las formas protonormativas entre nuestros ancestros. Primitivamente se trataba de regulaciones de cómo tratar a los demás para que todos salir beneficiados recíprocamente de nuestras interacciones selectivas. Ahora, con la presencia de un nuevo marco que favorece la identificación con un grupo más extenso con el que compartimos rasgos culturales, las normas sociales del buen trato y de la confiabilidad devienen en estrictas normas morales. Pasan a regular el modo correcto de tratar a los demás, sin añadidos. En tanto que las metas colectivas y la base identitaria cultural de los grupos humanos termina por recrear una visión *objetiva* de los comportamientos morales, las normas morales interpersonales que precedían a este estadio se convierten en regulaciones generales que identifican actuar bien y actuar mal de modo completamente incondicional. Aparecen normas que implican hacer lo que se tiene por correcto y evitar lo que se tiene por incorrecto, de manera objetiva (Tomasello 2018, 63). Tomasello

considera a esta nueva manera de comprender la moralidad sostenida por la noción de *justicia*, frente a la *simpatía* y la *equidad* precedentes:³⁶²

Surgió así en cada comunidad un punto de vista imparcial, independiente de quiénes fuesen los individuos concretos considerados, sobre cómo interpretar el mundo y sobre el modo correcto de proceder y hacer las cosas. Los individuos nacían en una cultura y recibían un conjunto de valores y normas transmitidas culturalmente por otros individuos, pero que eran percibidas como algo objetivo que condicionaba el modo de actuar para ser considerado virtuoso. Los humanos modernos, además de autorregular su comportamiento cooperativo en parejas, fueron capaces entonces de hacerlo también a nivel colectivo, asumiendo las normas e instituciones presentes en su cultura. A la moralidad de la equidad le acompañó la moralidad de la justicia. Se trata ahora de una moral percibida como objetiva, de tercera persona, igual y compartida por todos los miembros del grupo (Castro Nogueira 2018, 4-5).

Cuando un individuo decide cometer una infracción de naturaleza moral, desconociendo la vigencia de una norma, el grupo puede reaccionar apartándolo de la cooperación habitual y reprobalo. En un grupo relativamente pequeño, esto no era cualquier nimiedad, sino que representaba un castigo gravoso. La supervivencia individual dependía muy estrechamente de la inserción en las redes cooperativas dentro de la comunidad. Esto marcaba la conciencia de que el grupo era más que el individuo, puesto que la dependencia entre uno y otro era asimétrica: las personas estaban mucho más supeditadas a su colectividad que lo que esta pudiera estar respecto de cualquiera de sus miembros. Quizá fuera este tipo de vinculación descompensada el origen del estatus independiente de lo *social* respecto a lo *individual*. Es decir, los sujetos constataban que se veían constreñidos por una instancia superior a ellos mismos como individuos. Faltar a la moralidad no sólo es infringir una norma, sino una afrenta al sentimiento de identidad colectiva (que asegura la pervivencia cultural de los grupos). Las normas morales funcionan coactivamente mejor que las simples regulaciones sociales porque incorporan una fuerza deóntica muy intensa que autorregula mucho mejor el comportamiento.

La norma moral no lo es todo en el ámbito de la moralidad, hay que conceder espacio a los juicios y las razones morales que puedan aducirse. Otra posible defensa del agente que se desviara en el seguimiento de las reglas es la posibilidad de justificar su propia conducta a la luz de los valores compartidos por el grupo, esto es, demostrar que había razones atendibles para que no aplicase la norma correspondiente a la situación, apelando a un reconocimiento objetivo de la situación y que, de hecho, su acción no implicaba necesariamente desentenderse de los principios axiológicos colectivos. Tomasello sostiene que, de este modo, no solo se interiorizan las normas sociales sino también los patrones de juicio normativo válidos en un grupo, apuntando hacia un tipo de identidad moral fundada en la razón (Tomasello 2018, 63).

Mientras que otros enfoques alternativos tienden a señalar como motores del surgimiento de la moralidad típicamente humana a la reciprocidad y a la administración estratégica de la reputación social, Tomasello señala que fue la presencia de normas morales y culturales lo que permitió cerrar el círculo de la moralidad humana, cuando los individuos socializados tomaron

³⁶² La reconstrucción filogenética de la evolución de las normas morales que elabora Tomasello se aproxima al marco conceptual en el que Piaget y Kohlberg establecieron la evolución ontogenética del juicio moral, puesto que culmina con una forma *objetiva* e *impersonal* de la moralidad. Quizá se le pudiesen elevar las mismas críticas que recibió la reconstrucción kohlbergiana por parte de Carol Gilligan, también aquí parece relegarse una ética del cuidado a un estadio inferior de la evolución moral, en este caso de la especie.

conciencia de que eran juzgados y evaluados según patrones objetivos de comportamiento fijado por el estándar de las normas. Podían enjuiciarse siguiendo el ideal de comportamiento moral admisible, lo que también desencadenó la dinámica cognitiva de la justificación moral y el aporte de razones en casos de controversia normativa. Las formas de evaluación recíproca, según los modelos éticos disponibles culturalmente, fueron interiorizados por los sujetos socializados hasta que dieron forma a una noción de *comunidad moral* con la que nos identificamos, entendiendo. No sólo se trata de cómo nos ven los demás, si como individuos confiables y cooperativos o no, sino también en términos de cómo nos juzgamos. No es la opinión de este o aquel la relevante, sino nuestra opinión hacia nuestra conducta, incluso la propia encajada en esta visión general de un *nosotros moral*.

Según Tomasello, la orientación psicológica del juicio moral tiene una posible representación en el principio *El nosotros es mayor que el yo*. Por este motivo, las normas y los juicios nos afectan personalmente cuando elegimos nuestro comportamiento y se tienen en cuenta como constricciones a lo que podemos hacer. Dota a las nociones morales de legitimidad ante la elección personal. A medida que el mundo se vuelve más complejo desde el punto de vista de la organización social, teniendo en cuenta las facultades cognitivo-simbólicas y prácticas que han evolucionado en paralelo con la moralidad humana, el razonamiento moral ha tenido que ocupar más y más espacio para lidiar con las tendencias intuitivas contradictorias que pugnan por apoderarse de la decisión subjetiva. El uso de los recursos cognitivos asociados con la razón, el cálculo de consecuencias, la causalidad, etc., pero también los rasgos emocionales de nuestra psicología moral, terminan por configurar el espacio del juicio moral que ya no está tan vinculado a puros estándares comunitarios, sino que aspira a elevarse hacia la generalidad y la universalidad (hasta las alturas metacognitivas de la ética filosófica, que debe poner orden a la superposición y la lucha entre intuiciones divergentes) (Tomasello 2018, 63).

La tendencia a cooperar con aquellos que se nos parecen, lo que significaba privilegiar a los miembros de nuestro grupo etnocultural (como substitutivo del parentesco), conllevó la constitución de un *nosotros* que permite el buen funcionamiento interno de las sociedades relativamente grandes, a causa de la homogeneidad de las normas que se prescriben en su interior y la existencia de sujetos motivados a castigar de algún modo a los infractores o aprovechados (*castigo altruista*). En este contexto, se entiende por qué están presentes normas de solidaridad, en tanto que engrasan la cooperación y mantienen la cohesión del grupo, lo cual tiene una gran importancia en términos de producción de los bienes públicos, la reproducción de las formas culturales identificativas y la permanencia de la cooperación.

Este tipo de *solidaridades naturales* parecen más comprensibles para grupos relativamente igualitarios, pero persisten –como fuerzas psiconormativas motrices– en grupos que, tras la invención de la agricultura y la ganadería, se volvían creciente e intensamente jerárquicos. Esto condujo a la aparición de las primeras rebeliones internas, indujo a la constitución de divisiones de clase o estatus que hacían a las grandes civilizaciones mucho más frágiles que los pequeños grupos de cazadores-recolectores, porque aparecieron grietas por la pugna del control de los bienes públicos producidos con el esfuerzo de los muchos, pero que iban en beneficio de muy pocos. La coerción y la violencia supusieron también factores de cohesión social, no sólo las

normas de carácter solidario. Sin embargo, juegan también un rol imprescindible aquellos elementos ideológicos (entre las que descollan las creencias colectivas de índole religiosa) que legitiman los órdenes sociales jerárquicos y que establecen un acatamiento voluntario de la sumisión, mientras los regímenes sociales y políticos puedan asegurar las condiciones mínimas de supervivencia entre la población.

La predisposición psicológica a favor de la sociabilidad, la cooperación y el cumplimiento normativo siguen formando el trasfondo de la comunalidad. La psicología deóntica y las emociones morales que albergan los individuos y permiten la articulación de los colectivos son el cimiento de la solidaridad en este sentido casi *natural*. Sin embargo, a lo largo de la evolución histórico-social, las sociedades han tenido que ir apuntalándola mediante sistemas más o menos sofisticados de representación y normas que indican quiénes son los nuestros y quiénes son los otros, así las reacciones emocionales sobrecargadas ya no fueran la única manera de estructurar la cooperación en comunidades cada vez mayores y más complejas.

5.2.2. *La solidaridad como cohesión social desde la óptica sociológica*

Los cimientos emocionales, conductuales y socio-cognitivos explican la necesidad estructural de las sociedades humanas de mantener firme la cooperación y la interdependencia. Boyd y Tomasello nos han mostrado que el tamaño de la comunidad, y el nivel de complejidad alcanzado, no dejan otra solución que la regencia de normas de cooperación, que son subsumibles bajo el epígrafe de solidaridad. Sin embargo, las sociedades humanas, sus sistemas productivos y reproductivos, las formas de cooperación que exhiben, tienen un carácter histórico innegable, no se dan en un vacío atemporal. Por eso, la sociología ha estudiado la manera en que se ha mantenido la *unidad social* contra todo contratiempo, toda fuerza centrífuga que pueda ponerla en peligro.

Este interés se acrecentó en el instante en que el saber científico-social, la autoconciencia de la sociedad, se percató de que en determinadas comunidades se había iniciado en un proceso de creciente individualización. En ese escenario los lazos sociales deberían debilitarse, la cooperación social resentirse y el entramado societario entrar en una crisis anómica. Este es el contexto histórico e intelectual en que empezó a tratarse el concepto sociológico de solidaridad, entendiéndolo como *cohesión* o *cemento social*. Los sociólogos, especialmente los de orientación funcionalista y sistémica, han otorgado una gran importancia a esa suerte de pegamento social, en gran medida por su concepción de la sociedad organicista, en la que es necesaria de haya una *fuerza cohesiva* que obligue a sus miembros a coordinarse y operar como un todo unitario.

Nuestro interés se concentrará en desarrollar y comentar la concepción durkheiminiana de la solidaridad, como jalón indispensable y carta de naturaleza de una noción sociológica de la misma, que, si bien tiene antecedentes en otros padres de la ciencia social, en ninguno de ellos alcanza la hondura de la teoría del francés. Utilizaremos la noción de *solidaridad social* de Durkheim como estudio de caso, para generalizar después las líneas en que se enmarca el

tratamiento sociológico de la solidaridad y contrastarlo con nuestro objetivo de ahondar en su concepción deontológica.

5.2.2.1. *Antes y tras Durkheim: solidaridad y pensamiento social*

La concepción fáctica de solidaridad que ha gozado de un tratamiento más extenso y desarrollado es la de *religamiento social*, con especial atención por parte de la sociología, culminando en el pensamiento de Durkheim. Bajo la perspectiva social de la sociología contemplamos la solidaridad fáctica desde su dimensión normativa, porque entendemos que los que cohabitan en una colectividad interpretan que entre ellos se entablan legítimas expectativas de reciprocidad y auxilio mutuo en caso de necesidad, lo que redundaría en el mantenimiento de la integridad de la cooperación social y la pervivencia de la comunidad en sí. El sentido *básico* de solidaridad es precisamente *social*, por encima de la noción de *vínculo emocional* que, en todo caso, se subordina a la primera acepción. Las emociones que están detrás de las formas elementales de cooperación y dependencia intersubjetivas se someten a nuestra *sociabilidad*, sosteniéndola, porque se trata de la clave etológica para comprender gran parte de la conducta humana colectiva e individual.

A pesar de la inextricabilidad entre *solidaridad* y *sociedad*, el concepto nace en tiempos relativamente recientes para el mundo de las ideas morales, jurídicas y sociopolíticas. El surgimiento del término solidaridad tiene una conexión con las circunstancias históricas que dieron a luz a las ciencias sociales y, entre ellas, la sociología como ciencia del *conflicto social* del siglo XIX. La solidaridad sale a la palestra cuando en los reductos intelectuales y académicos se diagnostica una pérdida preocupante de la cohesión social y la apertura de simas entre clases sociales dentro de la misma nación. La idea sociológica y el ideal sociopolítico y moral se confunden y ambos son reacciones a la fragmentación y diferenciación de las relaciones sociales en las incipientes sociedades industriales y de masas que se harán habituales en la edad contemporánea. Así se entiende la ambigüedad del concepto, en el filo entre lo fáctico y lo normativo, que remite tanto a la realidad de los vínculos sociales intracomunitarios (interdependencias) como a la obligación de repararlos y mantenerlos mediante normas sociales, jurídicas y morales correspondientes.

Como apuntamos antes, inicialmente, el vocablo se usa en el campo jurídico para referirse a un tipo de relación entre partes o socios de un mismo negocio. En su origen, la idea proviene del derecho civil, etimológicamente del término latino *in solidum*, que equivale a *totalidad* o *el todo*. Esta figura iuscivil alude a la unidad o integridad del vínculo obligatorio entre los sujetos involucrados en un asunto o negocio; así, una pluralidad de individuos se somete a esa relación recíproca de mutua obligación. En el *Digesto* justiniano dice que cuando el *uso* de alguna cosa es *indivisible*, se impone la integridad de una prestación conjunta a la que deben hacer frente unitariamente la pluralidad de los sujetos involucrados. Si hubiese alguno de ellos que no puede responder por su parte, los demás tendrán que hacerse cargo también de esta porción (porque son responsables en su integridad de manera indivisible y sin que quepa individualizar la responsabilidad conjunta). Del origen legal del concepto derivarán los usos en el campo de las ciencias sociales y la filosofía, reteniendo la idea jurídica inicial: la noción de

unidad o integridad –*comunidad*- y la de *responsabilidad* (De Lucas 2008; Herrera 2013, 64).³⁶³

La sociología nació para interpretar y corregir –en su dimensión prescriptiva, como ciencia de fines praxeológicos- las transformaciones que dieron paso al nacimiento de la sociedad moderna industrial, y comprender cómo se produjo el parto de las nuevas formas sociales a partir de las sociedades tradicionales preindustriales y precapitalistas. Ante sus ojos, los sociólogos y sus antecesores intelectuales vieron cómo la sociedad vivía grandes mutaciones en poco tiempo y surgían nuevas maneras de organización social que dejaban rápidamente obsoletas las formas precedentes. La cuestión esencial versaba acerca del orden y de la cohesión bajo las nuevas condiciones traídas por la modernización capitalista e industrial a marchas forzadas de las sociedades occidentales.

En primer lugar, el sociólogo Ferdinand Tönnies entendió que la modernización social equivalía a la transición entre la estructura social que denominó *comunidad* (*Gemeinschaft*) y la sociedad moderna, estructurada como una *asociación* de individuos semiindependientes (*Gesellschaft*), en la cual se disolvían los lazos intensos de solidaridad comunal para dar lugar a relaciones institucionalizadas y formales entre sujetos de derechos y obligaciones sociales estipuladas jurídicamente. El análisis histórico de la idea de *comunidad* llevado a cabo por Honneth señala precisamente que, el punto de cesura entre la comunidad tradicional y la moderna, se encuentra en la transformación cualitativa señalada por Tönnies, la transformación de las relaciones que mantienen cohesionados sus componentes:

Debe denominarse “comunidad” a aquella forma de socialización en la que los sujetos, en razón de su procedencia común, proximidad local o convicciones axiológicas compartidas, han logrado un grado tal de consenso implícito que llegan a sintonizar en los criterios de apreciación; mientras que con “sociedad” se alude a aquellas esferas de socialización en donde los sujetos concuerdan en convicciones racionales ajustas a fines, con el objeto de obtener recíproca maximización del provecho individual (Honneth 1999, 10).³⁶⁴

La necesidad de transitar de una comunidad a una asociación tiene que ver con las convicciones *evolucionistas* –en un sentido alternativo al darwinista- que los padres de la sociología heredaron de la filosofía de la historia de la Ilustración dieciochesca. Como se

³⁶³ Pisarello (2013), pág. 87: *A partir de los siglos XVII y XIX, esta noción de ligamen común, de responsabilidad mutua entre individuos y sociedad, comienza a trascender el ámbito del derecho para extenderse a otros campos de la política o de la moral. Sin embargo, a pesar de consistir en un concepto legal que termina recalando en la política y la moral, jamás deja de tener un sentido jurídico, aunque este se va amoldando a la evolución conceptual y normativa que sufre a partir de su introducción en la sociología y la política. Así, Herrera (2013), pág. 64: Con esta rica densidad social e incluso ética a cuestas, el concepto de solidaridad conocerá a su vez proyecciones propias dentro de la ciencia jurídica. La primera aparece de manera inmediatamente posterior a los impulsos dados a la noción por las incipientes ciencias sociales y el radicalismo. La siguiente, en la segunda mitad del siglo XX, cuando se generalizan los modelos estatales intervencionistas en un marco democrático, bajo la modalidad del Welfare State. Así, la solidaridad política, como veremos, tiene dos instantes estelares: alrededor del cambio de siglo en la Francia del siglo XIX y en el inmediato periodo de la postguerra, cuando en Europa Occidental, empiezan a construirse los estados del bienestar bajo la égida de la socialdemocracia y la economía política keynesiana.*

³⁶⁴ Honneth reconstruye en esta cita los *tipos ideales* de comunidad social –las estructuras sociales desde la perspectiva de Durkheim- que tiene en mente Ferdinand Tönnies. El estado de cohesión y los mecanismos para lograrla son muy distintos en un caso y otro, lo cual nos define analíticamente el contenido de estos *tipos ideales*. Otro asunto es la empiricidad de la dicotomía *comunidad/asociación*, pero como mínimo, tiene la virtud de poner en evidencia los rasgos fundamentales de las sociedades preindustriales y las sociedades industriales.

advierte en la cita de Honneth, en última instancia, la diferencia entre un tipo de estructura social y el otro radica en la presencia de un *cemento social* que cohesionen las partes atómicas de la sociedad: su naturaleza y su densidad determinan el tipo estructural de sociedad en la que se habita. Ese cemento es la *solidaridad*.

En las tres tradiciones fundadoras de la sociología, la francesa, la alemana y la británica, se le reserva un papel a la solidaridad, aunque su comprensión es distinta. Comparten que en todas se la entiende funcionalmente como aquello que adhiere a los individuos entre sí para dar lugar al orden social cohesionado:

La *tradición francesa*, desde el socialismo utópico hasta Durkheim,³⁶⁵ entiende la solidaridad de una manera cercana a la durkheiminiana *solidaridad orgánica*, que trataremos a continuación. Para Fourier y los saint-simonianos, la solidaridad es lo que hace posible una comunidad armoniosa a partir de las diferencias de temperamentos individuales, el vínculo que aúna pluralidad y cohesión. A. Comte aporta un antecedente inmediato de la perspectiva de Durkheim, la entiende como *consenso entre unidades semejantes que sólo puede ser asegurado por el sentimiento de cooperación que deriva necesariamente en la división del trabajo* (A. Comte, *Curso de Filosofía Positiva*, citado en De Lucas 2008, 15; Herrera 2013, 64). Añade que la solidaridad es la *ley natural* que rige los hechos sociales, acercándose a la perspectiva sociológica evolutiva británica.

La *tradición inglesa*, en especial Spencer, es esencialmente *evolutiva* en su sentido darwinista, aunque igualmente influida por las filosofías de la historia que ven en la sociedad una sucesión de estadios dirigidos hacia un mayor grado de civilización. Spencer entiende la solidaridad como una especie de *ley biológica de la sociedad*, acogiéndose a la metáfora orgánica: la vida de un organismo está determinada por las dependencias recíprocas de sus distintas partes, sin que le sea posible sobrevivir sin la coordinación y la cooperación entre ellas; a mayor interrelación e integración orgánica, mayor *perfección* del ser. La solidaridad social juega un papel análogo, es el vínculo entre las distintas partes de la sociedad que las mantiene unidas y permite así su evolución al unísono.

La *tradición germánica* concibe la solidaridad, como vimos en Tönnies, como el pegamento que estructura y mantiene cohesionada la sociedad, empero, esa adherencia mutua entre individuos ha sufrido una evolución desde las sociedades premodernas a las sociedades contemporáneas, en las que la substancia de la solidaridad ha pasado de ser densa a ser fluida y más débil. La sociología weberiana, por adhesión al individualismo metodológico, no presta atención a ese sentido de la solidaridad, se atiene a su significado iuscivilista y la conceptúa como los lazos de solidaridad o fraternidad de los grupos sociales con identidad común, que se someten a un dominio carismático encarnado en un líder, separándose del medio social exterior (De Lucas 2008, 17).³⁶⁶

³⁶⁵ Amengual (2021) estudia entre los autores más relevantes del solidarismo francés a Pierre Leroux, Constantin Pecqueur, Charles Gide, Léon Bourgeois, Henri Marion, Alfred Fouillée y Émile Durkheim.

³⁶⁶ Como muestra Amengual (2021) también hay un solidarismo alemán ligado al cristianismo social y, por consiguiente, no estrictamente sociológico (teológico o moral).

Entre los padres fundadores del pensamiento sociológico, el que otorga mayor preponderancia explicativa a la solidaridad es Durkheim y, con él, toda la tradición intelectual francesa en ciencias sociales. Tanto Durkheim como sus antecesores y sus sucesores, al fundar una ciencia de la sociedad autónoma de la psicología y de la economía, rehuyeron el individualismo y el subjetivismo propios de aquellos. La consideración objetiva de los hechos sociales conducía al holismo sociológico, a la concepción de la sociedad como un todo, por encima de los individuos. En este contexto, el concepto de solidaridad tiene un arraigo más prometedor que en las tradiciones más individualistas, como la alemana weberiana y la británica. Ello no implica la existencia de un lazo indispensable entre holismo y solidaridad, pero sí cierto grado de homología. El acomodo de la solidaridad en la tradición sociológica durkheimiana, sin prestar atención a otras causas *externistas* de carácter ideológico-social o cultural, es mucho más natural, adquiere mayor riqueza y su centralidad teórica y explicativa es más acentuada.

Podemos distinguir dos conceptos operativos de solidaridad que forman parte de la sociología de Durkheim: el más sociológicamente clásico, *solidaridad* como *cemento social*, de la cual hay dos variedades según su naturaleza operativa, la *mecánica* y la *orgánica*; y el ideal *normativo*, la *solidaridad* como *moral* de la sociedad industrializada, un programa ético-político para la sociedad francesa (vinculado a vicisitudes de la III República Francesa).³⁶⁷

Efectivamente, la solidaridad es para Durkheim, ante todo, un hecho social que consiste en el consenso espontáneo de las partes del todo social, una particular conexión entre individuo y sociedad que (...) supone dos niveles: el psicosocial –vinculación entre las conciencias individuales y la conciencia colectiva–, y el estructural funcional –vinculación entre la posición del individuo y el grupo: la estructura social supone una cohesión de la interacción real. Esos dos niveles aparecen en los dos tipos de solidaridad sobre los que construye Durkheim la evolución social y jurídica, paralelos a dos modalidades de Derecho y en correlación con los modelos de organización social –simple o heterogénea, caracterizados además, por la presencia y grado de desarrollo de la división del trabajo, el factor clave de la organización social: la Solidaridad Mecánica, en la que la interdependencia se basa en la similitud, en la identidad, (...) y la Solidaridad Orgánica, en la que la interdependencia se apoya en la complejidad, la diferenciación que resulta de la división del trabajo, una integración (...) a través de la cooperación. Esta segunda forma es, al mismo tiempo, el ideal moral, porque conjuga la máxima autonomía individual con el mayor grado de integración, y es que, en realidad, la moral no es otra cosa que la solidaridad (De Lucas 2008, 16-17).

Tras Durkheim, el término solidaridad cae en desuso y se prefieren conceptos funcionalmente equivalentes, sin connotaciones morales (De Lucas 2008, 19). El estructuralismo y el funcionalismo postdurkheimianos prosiguen la metáfora biológica organicista del sistema social; así, las *partes* del organismo se subordinan al organismo como un todo para su desempeño exitoso (la *reproducción social* del sistema). Talcott Parsons, representante de la teoría de sistemas, habla de *integración sistémica* como imperativo funcional, cuyo significado se superpone parcialmente a las solidaridades durkheimianas; Mauss utiliza el concepto de *cohesión*; Gurvitch divide la noción de solidaridad en tres conceptos, *integración*, *cooperación* y *consenso*, que introducen matices a la primigenia comprensión de Durkheim; etc. (De Lucas 2008, 18-19, n. 2).

³⁶⁷ Por eso, se considera a Durkheim parte del *solidarismo* francés.

La idea normativa de solidaridad se convirtió en el núcleo ideológico del socialismo moderado –la futura socialdemocracia de postguerra- y el liberalismo igualitario sensible a las consecuencias sociales del capitalismo industrial (*solidarismo*). Tras el fracaso de la Comuna parisina del 71, a medida que el movimiento obrero alcanzaba mayores cotas de derechos para las clases populares, mediante una vía no revolucionaria basada en huelgas, movilizaciones y la paulatina integración de los partidos obreros en el parlamentarismo, el programa de la *solidaridad social* caló entre las clases burguesas, conscientes de que era necesario hacer concesiones para evitar la ruptura social y el desorden revolucionario.

Algunos juristas inspirados en el socialismo iniciaron una reflexión acerca de los fundamentos liberales del derecho, encontrando en el concepto de solidaridad el ideal para la reforma social del Estado, que se particularizó en la noción de *derechos sociales*, *derechos laborales* y en un Estado que los defendía, el *Estado social*, de carácter interclasista y corporativo, capaz de unificar a la sociedad por la superación de las divisiones de clase.³⁶⁸ Esta perspectiva, más adelante, se bifurcó en una vía laborista-socialdemócrata y en otra, la del *estado corporativo* fascista antidemocrático y totalitario.³⁶⁹ En todo caso, la solidaridad se erige en cimiento del Derecho Público y el Estado. Otto von Gierke sostiene que el modelo histórico occidental del derecho no está fundado ni en la soberanía ni en la voluntad de los individuos, sino en el concepto de *obligatoriedad social* que tendría sus orígenes en los vínculos sociales de solidaridad (De Lucas 2008, 25-26). También León Duguit, en la tradición jurídica gala, prosigue el *solidarismo* de Durkheim, sosteniendo que el orden jurídico se legitima por su función social, en la cual la solidaridad ocupa un papel capital (De Lucas 2008, 17-18).

La crisis del Estado social de postguerra mundial (especialmente su lógica fundada en los derechos sociales, más allá de lo puramente *asistencial*) y la substitución de la solidaridad por otras concepciones sistémicas en la tradición sociológica funcionalista (y la substitución de sociologías holistas por otras metodológicamente individualistas), marcan el *eclipse de la solidaridad* en el pensamiento social actual.

5.2.2.2. La solidaridad en la sociología de Durkheim

La cuestión del orden social y la solidaridad que lo preserva ocupó las mentes de otros padres de la ciencia social, aunque quizá ninguno llevó tan lejos el análisis como lo hizo Durkheim, ni propuso una hipótesis tan poderosa como la expuesta en *La división del trabajo social* (1893). En su estudio de la solidaridad, Durkheim quiere dilucidar aquello que mantiene unidas a las sociedades bajo las condiciones de la modernidad capitalista e industrial, ya que

³⁶⁸ Ferdinand Lassalle, el líder socialdemócrata alemán opuesto a la vía revolucionaria de Marx, es quien en primer lugar habla de la solidaridad como fundamento legal de un nuevo estado que se preocupe también por las condiciones de vida de la clase obrera y le proporcione servicios para hacer real la igualdad de derechos (Amengual 2021, 91-97).

³⁶⁹ Es dudoso que el uso de la solidaridad nacional que se hizo desde el nazi-fascismo obedezca a la tradición decimonónica de la solidaridad. El fascismo se funda más bien en una concepción extremadamente comunitarista de la nación como entidad homogénea que debe expulsar de sí aquello que no puede asimilar, entendido ahora como el *enemigo interior*. La *solidaridad nacional* ciertamente no bebe de las fuentes del solidarismo ni tampoco de la solidaridad obrera como alternativa a la burguesa. puesto que estas presuponen la unidad en la diversidad, que lo heterogéneo individual encuentra un punto de síntesis, en el que se halla el interés común, que vehicula instrumentos de auxilio social que aseguren el mantenimiento de la comunidad.

en estas, en apariencia, actúan fuerzas disgregadoras a causa de la individualización creciente y el debilitamiento de las formas tradicionales de conciencia común, coadyuvantes a la cohesión social.³⁷⁰ A pesar de las transformaciones vividas por las sociedades industrialmente desarrolladas, la *sociedad industrial* sigue siendo una sociedad, con mecanismos de cohesión que conviven, en aparente contradicción, con una mayor autonomía individual. Resolver dicha paradoja es una de las misiones que Durkheim se impone en esa primera época, la de su estadía en Burdeos (1887-1902).

En las sociedades modernas se produce una simultaneidad entre la individualización de los sujetos socializados y el aumento de la dependencia de estos de la sociedad. La resolución del aparente paralogismo la hallará Durkheim en el tipo de conexión surgida en la solidaridad social específica que supone el crecimiento de la *división social del trabajo*:

En cuanto a la cuestión originaria de este trabajo [La división del trabajo social], es la de las relaciones de personalidad individual y la solidaridad social. ¿Cómo ocurre que, al mismo tiempo que se vuelve autónomo, el individuo depende a la vez más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario? Pues es indiscutible que estos dos movimientos, tan contradictorios como parecen, se dan paralelamente. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos pareció que lo que resolvía esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desarrollo cada vez más considerable de la división del trabajo (Durkheim, citado en Lukes 1984, 138-139).

El sociólogo francés se resiste, en el plano metateórico, a explicaciones tendentes a magnificar la diferencia entre la constitución de las sociedades premodernas y las modernas, haciendo de estas últimas un *unicum*, digno de crear, sólo para ellas, una ciencia nueva e inédita, la sociología. Para Durkheim, no pueden existir dos mecanismos completamente independientes y heterogéneos que den razón de la cohesión de las sociedades premodernas y la de las modernas. A pesar del carácter individualizado de estas segundas, como sociedades humanas no responden a naturalezas substancialmente distintas. Ambos instrumentos cohesivos los denomina *solidaridad*, aunque con dos apelativos distintos, *mecánica* y *orgánica*, que pretenden dar por sentado características particulares, por las diferencias constitutivas de los sendos arquetipos sociales:

Ahora bien, sostengo que la vida de las grandes aglomeraciones sociales es tan natural como la de los pequeños agregados. No es ni menos orgánica, ni menos interna. Aparte de los movimientos puramente individuales, hay en nuestras sociedades contemporáneas una actividad auténticamente colectiva tan natural como la de las sociedades menos extensas de épocas anteriores. Es ciertamente distinta; constituye un tipo diferente. Pero entre estas dos especies del mismo género, por distintas que puedan ser, no existe una diferencia cualitativa (...) (Durkheim, citado por Lukes 1984, 145).

Del clásico sociológico *La división del trabajo social*, nos vamos a concentrar en la explicación de los caracteres de los distintos modos de solidaridad social según la clase de asociación humana de que se trate y de la esencia dual del concepto de *solidaridad orgánica*

³⁷⁰ Lukes, Steven (1984), pág. 138: (...) “el objeto de la sociología en general es determinar las condiciones de conservación de las sociedades” [Durkheim]. Ya en esta época [cuando escribe *La división del trabajo social*, 1893], sin embargo, esto se planteaba como una cuestión de determinar la naturaleza de la solidaridad social en las sociedades industriales, en cuanto opuesta a la existente en las sociedades tradicionales o preindustriales, y explicar la transición histórica de unas a otras.

en su uso durkheimiano (en ocasiones sociológico y, en otras, concebido como ideal social a perseguir colectivamente).

a) *Sobre la función social de la solidaridad:*

La idea central de la obra de Durkheim es que la cohesión social opera en la sociedad industrializada de la mano de la *división social del trabajo* y no de la existencia de una conciencia común. Es decir, la distribución social de funciones entre individuos que realizan alguna porción de la actividad social necesaria para el mantenimiento y la reproducción de la sociedad, hace que existan intensas cadenas de dependencia mutua entre ellos: ese sistema de interdependencias mantiene la integridad social bajo las condiciones aparentemente disgregadoras de la economía contemporánea (Lukes 1984, 146).³⁷¹

Las metáforas cognitivas que Durkheim utiliza para destacar el modo de cohesión que opera en cada una de estas dos formas de estructuración social se basan, de un lado en la *mecánica* – las piezas que forman parte de un sistema físico-mecánico-, y por otro, en los seres vivos o la *biología*– las distintas secciones de un organismo vivo. El tipo de conexión que presentan las distintas partes de un organismo, y la unidad de función a la que contribuyen, se distingue de la clase de adhesión de las partes de un sistema mecánico, que trabaja de manera más unitaria e inseparable, con menor autonomía para sus componentes (si se mueve una pieza, indefectiblemente se mueve el resto por comunicación del movimiento).³⁷²

El concepto de solidaridad Durkheim tiende una doble faz, descriptiva y normativa, y, por consiguiente, una ambivalencia que es consubstancial a la función otorgada a la investigación social en la tradición del autor francés: por un lado, la solidaridad facilita la vinculación entre conciencia individual y conciencia colectiva, es un *adhesivo social*; por otro, la idea cumple un papel ideológico con el objetivo de la unidad social-nacional, por encima de las divisiones provocadas por la lucha de clases. En este segundo sentido, más conservador, el concepto se

³⁷¹ En esta perspectiva no intencional, Durkheim se distancia de la tradición francesa de Comte (que si bien observó que la distribución creciente del trabajo operaba como una fuerza dinámica en la sociedad industrial, no vio en ella una fuente de un tipo específico de cohesión social, sino que reservó para el Estado la función de conseguir la integración social por medios legales e, incluso, coercitivos) y de la alemana de Tönnies (en la senda hegeliana, reservó al Estado la función de representar el bien social y procurar por mantener unida la sociedad crecientemente individualista). Parece, si se observa superficialmente, tener una perspectiva más próxima a la de Spencer, que fía la coordinación social a la interdependencia creada mediante la *mano invisible* de la sociedad y el mercado. Sin embargo, la dependencia mercantil crea cierto nivel de *necesidad* de coordinación, pero no es equiparable a la cooperación que requiere la salud de la sociedad y, por ser una visión individualista, posee la marca de la intencionalidad de los contratos. En Durkheim no hay rastro de voluntad individual, sino la férrea lógica de la interdependencia humana más allá del mercado, que nos une indefectiblemente los unos a los otros, por cuanto todos somos vicarios de ese organismo *sui generis* que es la sociedad.

³⁷² Como destaca Lukes (1984), pág. 147: *Los términos “mecánica” y “orgánica” hacían referencia, de manera no demasiado seria, a una analogía: la de “la cohesión que une a los elementos de los cuerpos brutos entre sí, por oposición a la que hace a la unidad de los cuerpos vivos”* [Durkheim]: *en la solidaridad mecánica, “las moléculas sociales (...) sólo podrían moverse en conjunto, por tanto, en la medida que careciesen de movimiento propios”* [ídem], *mientras que en la solidaridad orgánica, “la sociedad se vuelve más capaz de moverse en conjunto al mismo tiempo que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios”* [ídem]. *En el primer caso, la conciencia individual constituye una “simple dependencia del tipo colectivo y sigue todos los movimientos del mismo”; en el segundo, “la individualidad del todo se acrecienta al mismo tiempo que la de las partes”* [ídem].

opone a las sociologías e ideologías políticas conflictualistas, *polemofílicas*, como la marxistas y socialista, que ahondan más en lo que separa a los individuos en sociedad que aquello que los reúne. En definitiva, la segunda acepción se relaciona con la dimensión político-moral de su pensamiento sociológico, la perspectiva normativa que pretende para las sociedades modernas y que comparte con otros solidaristas republicanos contemporáneas. Aun así, la sociología durkheimiana del Derecho y la Moral, para cumplir cabalmente su papel normativo, debe adentrarse en la función del lazo entre Moral, Derecho y Solidaridad que preexiste también en la *sociedad segmentaria* de la solidaridad mecánica.

Desde el punto de vista de Durkheim, las reglas morales tienen la función que fructifique el vínculo solidario que mantiene unida a la sociedad. Por tanto, las normas de moralidad se refieren a la articulación y protección de los principios de solidaridad social. El derecho y la moral se constituyen en un medio para que la sociedad se mantenga cohesionada y resista las tendencias centrífugas, como un todo coherente y unido (De Lucas 2008, 65). La moralidad es el revestimiento normativo de la solidaridad, y esta última es la fuerza de cohesión social, indispensable para mantener, dentro de la sociedad, la cooperación necesaria para desarrollar la vida en común que lleva el ser humano. Durkheim establece la igualdad entre lo moral y la solidaridad, está sancionado aquello que debilite la cohesión social y premiado lo que implique fortalecer las interdependencias: *El hombre no es un ser moral, sino porque vive en sociedad, ya que la moralidad consiste en ser solidario con el grupo* (Durkheim, en De Lucas 2008, 71). La solidaridad es la vinculación que establece cada miembro de la sociedad con el *todo social*, no sólo con el resto de sus compañeros, sino con la estructura que les permite ordenar su vida compartida. Consiguientemente, la solidaridad recoge implícitamente la organización del control social y, por ello, la aplicación, la vigencia y la viabilidad de las reglas morales que incumben a todos. En tanto que la solidaridad hace posible la sociedad y la moral no existe sin el ser colectivo de los individuos, la solidaridad es la causa última de la existencia de lo moral (De Lucas 2008, 71).

La sociología de Durkheim tiende a identificar reglas morales con reglas jurídicas, ambas se apoyan en la solidaridad, y a consecuencia de su convergencia funcional se toman por lo mismo. Para que opere correctamente la moral, hay que establecer un sistema, en buena medida jurídico, que aplique sanciones a los infractores e incentive la cohesión grupal por parte de los obedientes. No obstante, la solidaridad imperante en una configuración social implica que su moral y derecho son peculiares, si existen dos modos de solidaridad también los habrá de estos últimos. Sus diferencias también se dejan sentir en el contenido propio de la moralidad, de ahí la distinción que realiza De Lucas, paralela a la de Durkheim, entre *morales cerradas*, de tipo religioso e intensamente opresivas, y *morales abiertas*, que hacen valer la autonomía individual, pero que recogen igualmente los requerimientos societarios de cooperación y cohesión, sin los cuales la propia moralidad no sería funcional para la preservación de la sociedad.

b) *La solidaridad mecánica:*

La forma de cohesión de las sociedades premodernas, tradicionales, anteriores al desarrollo industrial, cuya división del trabajo está poco desarrollada para dar lugar al sistema de

dependencia recíproca característica de las sociedades avanzadas de solidaridad orgánica. La definición de Durkheim incide en la unidad de aquellos que son semejantes, por tanto, ancla la personalidad subjetiva a la sociedad, como un producto suyo (Lukes 1984, 148). En la solidaridad mecánica los individuos poseen, por decirlo así, dos conciencias, una individual, que lo singulariza al constituir su personalidad, y otra colectiva, común a todos los miembros, lo que permite la existencia de esa misma comunidad. Sin embargo, ambas deben solaparse lo suficiente para que no existan desviaciones de conducta individual demasiado pronunciadas, ya que la cohesión social demanda regularidad y uniformidad conductual. Si no hay acatamiento a la forma de vida comunitaria, entra en juego el sistema de derecho represivo que elimina a la heterodoxia. En última instancia, la fortaleza de la solidaridad mecánica va a depender de la relación entre el *volumen* de la conciencia colectiva y de la conciencia individual; la intensidad media de los estados de conciencia colectiva; y el grado de determinación de dichos estados, cuanta mayor sea su concreción, menor su vaguedad y más perfiladas las prácticas consiguientes, el individuo tendrá un campo más pequeño para la divergencia personal (De Lucas 2008, 41-42; Lukes 1984, 148).

Durkheim creía que los tipos de solidaridad estaban asociados a estructuras u organizaciones determinadas de la sociedad, esto es, configuraciones precisas de las relaciones intersubjetivas e institucionales, metafóricamente similares a las *estructuras cristalinas* de los sólidos. A la solidaridad mecánica le correspondía lo que el sociólogo francés bautizó como *sociedad segmentaria*, por estar conformada por un sistema de *segmentos* homogéneos y semejantes entre sí, que encierran exclusivamente elementos homólogos. En la analogía de Durkheim, estos compartimentos sociales envuelven al individuo completamente y le limitan las opciones de comportarse de un modo singular. La evolución de la estructura segmentaria de la sociedad pasa de los clanes (donde los *segmentos* son las familias) a circunscripciones territoriales (como en el sistema feudal), en las cuales los vínculos entre individuos ya no son las relaciones reales o simbólicas de consanguinidad, sino que se ven relevadas por otras dependientes de la división de los territorios. Los *segmentos* que constituyen la estructura social de la solidaridad mecánica tienen lazos de interdependencia relativamente débiles, ya que conforman sistemas encerrados en sí, sin apenas interacción mutua.

En las sociedades de solidaridad mecánica, la esfera jurídica es eminentemente represiva y la transgresión implica siempre un castigo. La transgresión simbólica tiene una relevancia mayor, ya que, según el sociólogo francés, el dominio ideológico de la conciencia colectiva sobre las conciencias individuales se ejerce mediante la apelación a lo religioso, que aporta los contenidos de la conciencia común y reprime, consiguientemente, la separación personal del canon normativo establecido. El papel de la autoridad simbólica se proyecta sobre una figura divina o espiritual, faltar a la obediencia debida no es herir a la sociedad en sí, sino a su sustituto simbólico, la divinidad (Lukes 1984, 151). Las normas jurídicas de una comunidad de este tipo imponen prácticas homogéneas a todos sus miembros. Esta naturaleza fuertemente cohesiva a costa de eliminar la diferencia personal, hace que la vida social y la religiosa estén amalgamadas hasta la confusión y que las instituciones económicas se caractericen por un fuerte carácter comunal, frente a la propiedad individual, privada, más característica de las sociedades modernas (Lukes 1984, 149).

El castigo ejercido en la sociedad segmentaria tiene una doble función, restaurar el orden solidario quebrantado y reforzar los lazos intersubjetivos y emocionales que ligan a los individuos entre sí y con los símbolos que representan a su comunidad, por lo cual, funcionalmente, tienden a hacer más intensa la unidad social (Lukes 1984, 150; De Lucas 2008, 72-73). La estructura social, por su parte, es homogénea, configurada mediante un control social férreo que se distribuye entre diversas instituciones sociales, como la familia, los órganos encargados de la instrucción de los niños, la religión, el Derecho Penal, la opinión pública (que es única, no plural) y el Estado, que funge como reificación de la conciencia colectiva.

A medida que en las sociedades tradicionales aumenta la diferenciación y la especialización de los individuos, retrocede la solidaridad mecánica y se ve substituida por otros tipos de relaciones internas (De Lucas 2008, 45). No obstante, la solidaridad mecánica se fue debilitando con la evolución de las sociedades y fue substituida por una clase de cohesión distinta, la *solidaridad orgánica*. El factor causal de la transformación de la sociedad mecánica a la sociedad orgánica es la *división del trabajo social*.

c) *La solidaridad orgánica:*

Esta sólo es posible en las condiciones que impone la división del trabajo social. Sus fundamentos ya no se encuentran en las similitudes sociales de las comunidades premodernas y segmentarias, ya que estas –reforzadas, hasta el momento, por la omnipresencia de la conciencia colectiva- se van disolviendo con la extensión de los roles diferenciados que impulsa una mayor división de las labores sociales. En consecuencia, el mecanismo de cohesión social, el *cemento* de la sociedad, muta. El individuo continúa dependiendo del todo social, como no podría ser de otro modo, pero ahora lo hace a través de las partes diferenciadas que lo componen, ya que la sociedad se ha ido diversificando funcionalmente y mantiene su unión a través de relaciones de mutua dependencia orgánica entre sus componentes. El individuo, al no estar en el magma social indiferenciado anterior, se singulariza y comienza a diferir de los demás en sus rasgos de conciencia.

[L]as sociedades en que predomina [la solidaridad orgánica] están constituidas por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales tiene un papel especial, y está formado por partes diferenciadas, pero no basta con que se den estos órganos necesarios entre sí y conscientes de su solidaridad, sino que es preciso que, en la mayoría de los casos, su forma de concurrencia esté predeterminada (...). Está claro, por todo esto, que la solidaridad orgánica ha de apoyarse en la división del trabajo social (...). [L]a solidaridad se convierte en un ideal moral al que se atribuyen todos los valores. A través de la especialización típica de la solidaridad orgánica, que parece separarnos unos de otros, cada cual realiza los rasgos esenciales del tipo colectivo de la sociedad a la que pertenece. Todos somos así espejo moral y físico de los sistemas sociales en los que nos encontramos insertos (De Lucas 2008, 43).

Una vez el estatus del individuo dentro del cuerpo social se va distinguiendo y singularizando, cuenta con un radio de acción personal mayor y no se encuentra tan constreñido por la homogeneidad social. Se hace presente una *paradoja* relativa la individuación señalada por Habermas en la obra de Durkheim (Habermas 1991), determinada por la dinámica social: el cambio estructural de la sociedad impulsa al individuo a mayores cotas de autonomía subjetiva, por consecuencias de una amplia distribución social del trabajo. Sin embargo, la causa de la autonomización individual, la diferenciación social, se manifiesta como un principio funcional determinista, de manera que coexisten, dentro de la misma teoría, el

aumento de la libertad subjetiva y una explicación sociológica causal que la origina en un proceso de nivel holístico, radicado en el *todo social*. En este proceso, el peso de la conciencia colectiva se va haciendo más liviano y es substituido por una conciencia esencialmente individualizada. No obstante, el individuo se encuentra ahora integrado en relaciones sociales de manera más intensa y de forma más extendida que antaño, al observar su lugar en una estructura más amplia y el rol limitado que uno mismo ejerce en ella, lo que contradice, por otra parte, su conciencia autónoma. Hay una gran cantidad de operaciones socialmente necesarias que son desarrolladas por otros agentes.³⁷³

La persona constata su dependencia recíproca, solidaria, con muchos otros, a pesar del peso más liviano de la conciencia social: se integra más intensamente en su grupo (ahora más amplio) y absorbe así parte de la mentalidad específica que lo señorea, pero que tiene una extensión menor, al no abarcar a toda la sociedad (mucho más extensa). La experiencia de estar supeditado a un conjunto social se hace más llevadera, puesto que esa concordancia se muestra sólo relativa al modo de pensar colectivo del grupo de pertenencia y no se sostiene sobre la propia conciencia todo el peso de la mentalidad social.

Cada uno tiene su esfera de acción propia, por consiguiente, una personalidad. Es necesario que la conciencia colectiva deje al descubierto una parte de la conciencia individual para que allí se establezcan estas funciones especiales que ella no puede reglamentar; y cuando más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, por un lado, cada uno depende más estrechamente de la sociedad, cuanto más dividido está el trabajo, y por otro la actividad de cada uno es más personal cuanto más especializada. Indudablemente, por circunscrita que esté nunca es totalmente original; aun en el ejercicio de nuestra profesión nos adaptamos a usos y prácticas que nos son comunes junto con nuestra corporación. Pero aun este yugo que soportamos es menos pesado que cuando toda la sociedad pesa sobre nosotros, y nos deja mayor espacio para el libre juego de nuestra iniciativa (Durkheim, en Lukes 1984, 152).

La estructura de una sociedad en la cual predomina la división del está constituida por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales posee un rol principal y específico que contribuye al funcionamiento óptimo de la sociedad. Todas estas partes están conectadas entre sí y coordinadas, subordinándose a un órgano central cuya misión es regular los distintos subsistemas sociales funcionalmente diferenciados, de modo que ese organismo vivo -la sociedad- tenga la facultad de mantenerse y reproducirse en el tiempo, soslayando las crisis de vitalidad y la decadencia, que la podrían condenar a desaparecer.

Por otra parte, la metáfora organicista aplicada a la sociedad y, en particular, a la solidaridad es ubicua en la concepción decimonónica solidarista por influencia de la revolución darwinista en biología. Lo advertiremos también en las nociones de solidaridad que tienen un carácter más político-moral que sociológico, que también incorporan la finalidad de fortalecer la unión colectiva y hacer conscientes a todos los miembros de la sociedad de que su fortuna individual es dependiente de la prosperidad de todo el *cuerpo social*. El problema de cualquier concepción social estructural-funcionalista es que mientras para los seres vivos la presión de la selección natural explica en buena medida el acoplamiento funcional de los órganos, no hay ningún

³⁷³ Durkheim, citado en Lukes (1984), pág. 152: [los individuos] *están agrupados no ya según sus relaciones de descendencia, sino según sea la naturaleza particular de la actividad social a la que se consagran; su medio natural y necesario no es ya el medio natal, sino el medio profesional.*

mecanismo selectivo semejante para las sociedades, por lo cual resta en el aire el por qué debe existir una suerte de armonía preestablecida entre los subsistemas sociales que constituyen la sociedad, más teniendo en cuenta que los individuos se van desligando de las matrices de la conciencia colectiva a medida que avanza la división del trabajo.

Las instancias sociales generadas por una mayor división del trabajo se caracterizan por un alto grado de interdependencia, dada su autonomía relativa y su incompletitud –frente a los autosuficientes segmentos que constituían las sociedades de solidaridad mecánica-. Esa misma necesidad de integración en la totalidad social obliga a la existencia de normas que rijan las competencias relativas y las obligaciones recíprocas, que ningún aspecto de las necesidades sociales se vea desatendido (cosa para la cual es preciso, pero no suficiente, el mercado).³⁷⁴ De ahí, la importancia concedida por Durkheim al sistema legal, el Derecho, en las sociedades avanzadas.

La coordinación social y la necesaria solidaridad entre los constituyentes de la sociedad deben gobernarse mediante un sistema normativo que garantice tanto el buen funcionamiento social, como los fines a la que la sociedad se subordina. Las regulaciones cuyo fin es despejar las ambigüedades de la concurrencia son las costumbres y el derecho, ya sea consuetudinario o creado *ex novo*. Todo el entramado de normas legales y usos apuntala los vínculos de solidaridad social que ya no gozan del automatismo mecánico del modelo social segmentario. El *volumen* de la conciencia colectiva se ha mantenido aproximadamente invariable, señala Durkheim, desde las sociedades mecánicamente solidarias a las orgánicas, pero no se puede decir lo propio del resto de parámetros definitorios. La *intensidad* ha disminuido y lo mismo ha sucedido con la *distinción* de los contenidos de conciencia colectivos (más vagos e indiferenciados, lo cual afecta a su poder de vinculación). Por consiguiente, dada esa falta de claridad y la debilidad consecuente, la conciencia colectiva ha dejado un mayor margen para la configuración individual de la conciencia subjetiva. Se verifica igualmente que los contenidos de la conciencia colectiva se secularizan. Los elementos que vinculan ahora colectivamente a los sujetos tienen un carácter más racional y menos trascendente, lo que activa la posibilidad de que las personas moldeen más idiosincráticamente sus perspectivas ideológicas y marquen unos valores distintos a los de otros sujetos de la misma comunidad.

El lugar de la religión lo ocuparía ahora una especie de moralidad social en la cual se expresa el valor del individuo, pero no de un modo atomista como en el liberalismo, sino como una ideología de la solidaridad social y de la justicia. Sin embargo, siempre existe el riesgo que este lugar lo ocupe alguna clase de conciencia contraria a la unidad social, atomizadora ((Lukes 1984, 155), por lo que se apelará a los mecanismos del derecho para asegurarnos socialmente la prevalencia de los principios solidaristas que protegen la integridad colectiva.

[M]ientras que bajo las condiciones de “solidaridad mecánica” predomina entre los sujetos un grado tan elevado de armonía emocional y cognitiva que la integración social puede llevarse a cabo sobre la estable base de una conciencia colectiva, bajo las condiciones de “solidaridad orgánica” las diferencias individuales entre los sujetos son tan enormes que tan sólo la coacción cooperativa de la división del trabajo puede proporcionar integración social (Honneth 1998, 10).

³⁷⁴ Esta tesis se opone al darwinismo social atomístico spenceriano.

La moralidad reinante en las sociedades contemporáneas es una *moral abierta* (en expresión de De Lucas). Sobre la moral también debe operar una transformación hacia mayor formalidad y un carácter menos substantivo, que tenga en cuenta la autonomía personal creciente (De Lucas 2008, 73).

La moral mantiene la misma función cohesiva y organizadora que poseía en las sociedades precedentes. De hecho, dadas las tensiones que debe soportar el edificio social, el rol de la moralidad es más necesario que nunca. Manteniendo cierta herencia del evolucionismo histórico previo, Durkheim no deja de señalar que el desarrollo histórico implica la moralización creciente de las relaciones intersubjetivas, y que la naturaleza que adquiere la solidaridad en este estadio representa el ideal moral por excelencia. Este tipo de orden societario se caracteriza por ser un sistema de *órganos* que se requieren unos a otros, poseedores de una necesaria solidaridad entre ellos. En tanto que la solidaridad es la fuente de la moralidad, es moral aquello que nos impulsa a contar con otros y esta necesidad se hace más presente a medida que se debilitan otros lazos de carácter más mecánico. Es una *moral abierta* intensamente solidarista (la solidaridad se acrecienta cuanto más diferenciados y permanentes son los vínculos personales con más y más individuos con los que entramos en contacto – muchos más que en una sociedad premoderna- y más conscientes nos volvemos de nuestra mutua dependencia). La moralidad *qua* solidaridad orgánica tiene un papel social mucho más relevante que en las sociedades precedentes y sus valores son la justicia, la libertad y la igualdad, elementos centrales de una moralidad laica de la modernidad ilustrada (De Lucas 2008, 73-74).

La causa del surgimiento de la solidaridad orgánica es la división del trabajo, que hace que la individuación de la conciencia subjetiva (y la pluralidad axiológica social) no vaya a más y termine por disolver a la sociedad por falta de consensos mínimos. Es preciso que la solidaridad orgánica posea contenidos *propositivos* que vinculen ahora a los individuos diferenciados, dotando a la comunidad de fines colectivos que hagan de la mera asociación de individualidades una verdadera sociedad integrada. De ahí que el segundo sentido ideológico-normativo del concepto de *solidaridad orgánica* en Durkheim vaya más allá del de mero *pegamento social* y apunte a una reconstrucción de la conciencia colectiva en la situación de una división del trabajo honda y extendida.

El optimismo evolucionista de Durkheim llena el *gap* entre la necesidad y la posibilidad: en la sociedad moderna están latentes las opciones de la solidaridad como ideología social y proyecto colectivo porque también existe su necesidad, ya que no parece que la sola acción restrictiva de la codependencia recíproca entre individuos vaya a solventar, sin acudir a una actitud más proactiva, la falta de unidad que produce el debilitamiento de la conciencia colectiva.³⁷⁵ En buena medida, los contenidos de la solidaridad orgánica pueden cifrarse en los

³⁷⁵ Lukes (1984), pág. 156: *Si recordamos que la conciencia colectiva se reduce cada vez más al culto del individuo, veremos que lo que caracteriza a la moral de las sociedades organizadas, comparada con la de las sociedades segmentarias, es que tiene algo más de humano, por lo tanto, más racional. No suspende nuestra actividad a fines que no nos afectan directamente; no nos convierte en servidores de poderes ideales y naturaleza distinta a la nuestra que siguen sus propios caminos sin preocuparse de los intereses de los hombres. Sólo nos exige ser sensibles para con nuestros semejantes y ser justos, desempeñar bien nuestra tarea, trabajar en lo que cada uno sea llamado, en la función que pueda cumplir mejor, y donde recibe el precio justo por su esfuerzo.*

preceptos humanistas que son también los ideales republicanos que Durkheim defiende en sintonía con el solidarismo de la Tercera República, en línea con cierto progresismo burgués.

De nuevo, es más bien un *deber ser* que el contenido real de la conciencia ideológico-moral de las sociedades avanzadas, que no hay que olvidar que son también sociedades capitalistas, construidas sobre la explotación laboral del proletariado; aunque, en esos momentos, se eleven voces que reclamen poner coto a los peores excesos divisivos de dicho modo de producción.

En *condiciones normales*, según la concepción sociológica de Durkheim, la división del trabajo produce la solidaridad social. Si las condiciones, por los motivos que fuesen, se separasen de esas, pudiera ser que el resultado de la diferenciación social fuera más bien la *anomia* y la explotación de clase. Obviamente, siguiendo su propia lógica evolucionista, la normalidad social coincide para el autor con la preeminencia de la solidaridad orgánica en la sociedad desarrollada industrialmente. Pero, tampoco podía negar que la sociedad de su época distaba leguas del régimen de solidaridad social que Durkheim podía esperar de una sociedad avanzada. El sociólogo francés admitió esa realidad fáctica, por lo que se dispuso a entender los motivos por los cuales no contemplaba lo que había esperado ver. Encontró una posible explicación en la transformación demasiado veloz de las sociedades europeas. Si bien, el desarrollo social y económico había ya destruido completamente la solidaridad mecánica, todavía no se había instaurado su homólogo orgánico, puesto que tales sociedades se encontraban en un momento intermedio entre ambas formas de cohesión social, aún no había cristalizado su forma *normal*. Al dejar desamparado al individuo entre dos mundos, a caballo de dos tipos de solidaridades, sin la cobertura de la manera precedente de ordenar las relaciones entre lo subjetivo y la sociedad, aparecía la *anomia* conductual. Y, con ella, las patologías sociales que, de proseguir sin freno, conducían a la disolución de los lazos sociales, como temían Comte y Tönnies. Si bien Durkheim era más optimista y esperaba que la instauración de la normatividad social de la solidaridad orgánica iría abriéndose paso, de suerte que la sociedad organizada fuera adquiriendo los rasgos *normales* que presuponía en su esquema evolutivo.

La falla en el diagnóstico, empero, podía encontrarse en el mismo núcleo del evolucionismo durkheimiano; ya que no se entendía bien cómo una conciencia colectiva débil podía coadyuvar a sostener la solidaridad orgánica. La cuestión era, pues, si la mera dependencia recíproca de los individuos bajo la situación de una división del trabajo era causa suficiente para estabilizar mecanismos de solidaridad y, si ello se podía lograr en ausencia de la coacción de la conciencia colectiva sobre las conciencias individuales. A medida que se enfriaba el evolucionismo optimista e ingenuo que profesó en su primer periodo, Durkheim fue decantándose por pensar la solidaridad más que como un estado natural de la sociedad, que se alcanzaría si esta prosigue su propia dinámica (ya que está en ella en potencia), como un horizonte programático necesario para mantener la cohesión social a medio término. La conciencia colectiva recobraría parte de su ímpetu a través de cierto culto a la igualdad y a la justicia social y, en consecuencia, a la solidaridad (Lukes 1984, 166).

Durkheim se dispuso a averiguar qué elementos entorpecían el desarrollo de instrumentos y mecanismos de solidaridad en el seno de las sociedades industriales. Las causas de estos fracasos se atribuyeron a la desigualdad, especialmente a las de tipo económico, social y

político; la preponderancia de niveles altos de anomia por la pluralización axiológica y el secamiento de las fuentes de la moral tradicional; la organización social y económica inadecuada, etc. Como concluye De Lucas, la solidaridad orgánica fue deviniendo un programa social más que un estado social fácticamente palpable, de ahí que el sociólogo francés subrayase la función especial que tenía el Derecho para construir una sociedad solidaria e igualitaria en el contexto organizado de la división del trabajo:

[Q]uisiéramos insistir en la virtualidad que encierra dicha relación [entre derecho y solidaridad]. La solidaridad, entendida como vinculación moral del individuo con el grupo, aparece como fundamento y límite determinante de lo jurídico, impide que el Derecho se convierta, pura y simplemente, en instrumento de dominación, esto es, en causa de desigualdad social, de situaciones de tiranía de grupo o de clase. La solidaridad implica el respeto hacia el otro, que es igual; luego supone una barrera a la consideración del hombre como medio. Más que el sentimiento de amistad fraterna –la clásica...–, más que el de simpatía, que, con todo le es muy próximo, la solidaridad establece entre los hombres vínculos ético-jurídicos que la ley debe consagrar (De Lucas 2008, 77).

El concepto de solidaridad social en Durkheim, tanto la solidaridad mecánica como la solidaridad orgánica, es una noción explicativa de la cohesión social *fáctica*; quiere exponer el modo en que las distintas configuraciones sociales mantienen la cooperación y la unión, para continuar siendo comunidades articuladas y no verse abocadas a la desintegración. Sin embargo, cuando el sociólogo francés pasa a dilucidar la presencia de la solidaridad orgánica en la sociedad moderna se encuentra que las sociedades industrializadas manifiestan estados de desarrollo fuera del *equilibrio*, situaciones de *anormalidad cohesiva*. Parece que las tensiones producidas por la intensa individualización convierten a las sociedades modernas en comunidades desarboladas y sumamente patológicas, en las cuales se expresan desigualdades crecientes y explotación económica. En este instante, Durkheim empieza a entender la solidaridad orgánica más como un ideal que como un estado social empírico, por lo que la *normalidad social* solo se alcanzará cuando la moral social y el derecho se cimenten firmemente sobre una perspectiva solidaria de las relaciones sociales y coadyuven a equilibrar los requerimientos individuales de autonomía con las obligaciones respecto de la comunidad y con el resto de los miembros de la sociedad. Esta perspectiva final de Durkheim quedará recogida en la idea de *solidaridad política* que los solidaristas de la Tercera República quisieron articular como programa social y político capaz de cumplir con algunos de los anhelos normativos durkheimianos.

d) Conclusiones para las concepciones sociológicas de la solidaridad:

Podemos concluir que el concepto sociológico de solidaridad como *cemento social* alude a los mecanismos de integración social, la interdependencia, etc., retrotrayéndonos a su lejano origen iuscivil. Los instrumentos que hacen posible la cohesión social y la cooperación dentro de una colectividad ya no cabe fiarlos a las meras tendencias emocionales de los agentes, sino que requiere del establecimiento de normas e instituciones que velen por la producción de dichos bienes colectivos para la supervivencia común de la sociedad. Los miembros de una comunidad sienten como obligaciones, prescritas por la autoridad social, todas aquellas medidas que favorecen la unidad y la prosperidad de la cooperación. No son meras efusiones de simpatía o benevolencia, sino que vienen reclamadas, con independencia de las intenciones individuales, por el tipo de normas que hay que obedecer. La solidaridad, que se apoya en

emociones prosociales y en las disposiciones socioemocionales que nos impelen a seguir las reglas colectivas, deja de ser un sentimiento (o una amalgama de ellos), para convertirse en una razón para actuar sin necesidad de anclarse en nuestra voluntad particular.

Por consiguiente, la solidaridad –que funcionalmente se orienta a la preservación del todo común- se experimenta como una restricción social a la acción individual. La consecuencia del seguimiento prescriptivo, se traduce en la cohesión y en el fortalecimiento de la cooperación internas. Desde el punto de vista sociológico, la solidaridad no es simple simpatía y benevolencia, sino que es el resultado de las operaciones institucionales mediadas por normas, ya sean morales, legales o políticas. Por otra parte, bajo las condiciones individualizadas de la Modernidad postradicional, la solidaridad debe implicar igualdad –como mínimo formal- y capacidad de integración de los actuales y potenciales miembros de la sociedad. En el campo de las ciencias sociales, nos topamos con la ambivalencia fáctico-normativa de la solidaridad, aunque –como saber objetivador- la sociología termine por concentrarse en los resultados de su implementación y no en la justificación social de la misma.

Este concepto sociológico, presente en la mayor parte de las corrientes tradicionales de la sociología, encaja mejor en un marco sistémico y holístico, que en uno metodológicamente individualista (esta es la razón de que apenas Weber lo mencione y que se adopte como interdependencia mediante contratos mercantiles en Spencer). Sea como sea, la noción sociológica de solidaridad deriva, casi siempre, hacia un *criptonormativismo* que se ve facilitado por una fuerte tendencia funcionalista en las ciencias sociales.

5.3. *Solidaridades normativas: de la ética personal a los principios políticos y sociales*

Según la clasificación de las concepciones de la solidaridad que habíamos planteado a partir de Bayertz, las nociones normativas de la misma, que son las que nos interesan, se dividían entre aquellas que remitían la solidaridad a un principio ético personal (como virtud personal) y las que la tomaban como principio ético-político público (donde se amalgaman las aspiraciones a la sociedad solidaria y a la fraternidad). Ambos sentidos son difíciles de desentrañar: las ideas de solidaridad y fraternidad (y una plétora de concepciones emotivistas referidas al vínculo mutuo y al auxilio interpersonal que se asocian a la última) están enmarañadas y se vehiculan mediante vocablos distintos, sin posibilidad de deslindarlas hasta bien entrado el siglo XIX (sólo a lo que se refiere a una noción política y jurídica de la fraternidad/solidaridad). Por otra parte, incluso si tomamos a la *fraternidad* como antecedente primigenio de muchas resonancias semánticas que después se recogen en el término *solidaridad*, es complicado desbrozar por completo si se centran en disposiciones, virtudes o emociones morales individuales (que nos hablan de hábitos o motivaciones que tienen los agentes) o si estamos tratando con principios generales que deben organizar las instituciones y normas sociales.

Mediante un análisis histórico-conceptual abordaremos la *constelación semántica* que orbita alrededor de los distintos sentidos de la fraternidad, delimitando las distintas tipologías de vínculo fraterno (emocional o político), hasta que desembocamos en la *solidaridad* (que recoge algunos significados difractados de la fraternidad, pero que, en su dimensión político-jurídica, supone una ruptura radical en relación a otras aspiraciones que la fraternidad atesoraba)

(Bertomeu 2018).³⁷⁶ Hay que aclarar que tampoco la idea de fraternidad es semánticamente unívoca y que sufre radicales transmutaciones conceptuales y normativas (Domènech 1993, Puyol 2017).

5.3.1. Una cuestión preliminar: ¿solidaridad o fraternidad?

Decíamos que el concepto de solidaridad normativa que nos interesa debía cumplir tres *desiderata* relacionadas con el tipo de ideal que queríamos favorecer: que sea un ideal deontológico (normatividad fuerte o categórica); que asuma una dimensión política (sin desmedro que pueda recoger obligaciones de carácter más restringido); y que presuponga deberes simétricos entre todos los individuos involucrados bajo la aspiración al trato igualitario (que no implique asimetrías, aunque sea normativamente aplicable a situaciones en que se den). Estas condiciones se imponen *a priori* y veremos después si hay algún sentido de *solidaridad* que se le corresponda y legitimar así la denominación, o si se desprenden de las nociones habituales o históricas de *solidaridad*.

Algunos autores, como Puyol o Vergés, le niegan a la noción de solidaridad tales rasgos porque sostienen que se aplica, en su significado más corriente, a situaciones en que hay deberes asimétricos, entre personas que no actúan movidas por el reconocimiento de derechos iguales universales, sino que se ven interpeladas por la vulnerabilidad y la necesidad que presenta *el otro*. Puyol (2017) es muy taxativo, la solidaridad no tiene el trasfondo emancipador que sí involucra la fraternidad (al menos en las concepciones políticas históricas):

*En la actualidad, podríamos pensar que la solidaridad es una buena sustituta de la fraternidad, ya que conservaría su genuino sentido político sin asumir su lastre religioso, sexista y emocional que suele acompañar a la idea tradicional de fraternidad (...). En cuanto a la solidaridad propiamente dicha, si bien es cierto que esta idea acoge con facilidad el sentido asistencial de la fraternidad, plasmado en el Estado del bienestar, se desentiende por completo de su sentido emancipador, esto es, de la lucha contra las múltiples formas de exclusión, sumisión, arbitrariedad y humillación (...). Además, la fraternidad exige que los fraternos se traten a sí mismos como iguales, como iguales son los hermanos y hermanas de la misma familia, mientras que la solidaridad no se encuentra incómoda con relaciones asimétricas. Nos solidarizamos con los pobres del tercer mundo, con los desplazados por las guerras y con las ballenas en extinción, pero no cuestionamos la posición privilegiada y mayores derechos de quienes ejercen la solidaridad. Esta ni supone ni impone, como su propia condición de posibilidad, la instauración de unas relaciones de respeto igualitario entre unos y otros; tampoco asegura el derecho de cada uno a beneficiarse de la protección de otros (Puyol 2017, 10-11).*³⁷⁷

Puyol entiende que hay dos concepciones de la fraternidad, una que denomina *asistencial* y otra, asociada al ímpetu emancipador de la fraternidad como principio político, la *fraternidad emancipadora*. Para mantener la denominación hay que suponer que ambas, o bien tienen una

³⁷⁶ Hablamos del contexto histórico del último tercio del siglo XIX, especialmente en la Francia posterior a la *Comune* y durante la Tercera República.

³⁷⁷ Lo que llamaremos *solidaridad deontológica* es lo que Puyol entiende como *derecho a la fraternidad*. El camino de Puyol y el nuestro van en paralelo un buen trecho normativo. Ahora bien, el carácter emancipador de la fraternidad que subraya enfáticamente en diversos lugares de su libro, se pierde al final cuando se dirige a plantear qué políticas estarían inspiradas por un derecho fraternal, ya que el mordiente radical emancipador se va disolviendo, concentrándose en medidas sociales, económicas y jurídicas que no van mucho más allá de las del liberalismo igualitarista (al cual critica, pero dentro del cual se mantiene) y que se decantan por un Estado del bienestar fundado en los derechos sociales reconocidos (no es necesariamente poco), pero que no se encaminan a reconstruir democráticamente la sociedad en todos sus ámbitos, según principios radical-democráticos republicanos, como es nuestra pretensión.

matriz conceptual común, o están conectadas normativamente; entre otras cosas porque ambas apelarían a una consideración *igualitaria* de fondo, que enraíza tanto en la pertenencia común, fáctica, a una misma *comunidad* o *familia* (como se expresa el discurso de Aspasia en el *Menexeno* platónico), como se proyecta en un reconocimiento recíproco fundado en el ideal de hermanamiento en igualdad, que trascendería a los hechos (como la *fraternité* jacobina revolucionaria). La solidaridad no supondría ninguna clase de igualdad expresa, pudiendo incluir también las relaciones desiguales, por lo que la ayuda prestada no apela a ningún tipo de presupuesto de simetría entre los involucrados. Vergés es de una opinión similar:

Lo que aquí nos interesa es diferenciar el fenómeno subyacente a estos ejemplos de conducta social de otro tipo de fenómenos, notablemente distinto. Nos referimos a aquellos casos en los que unas personas o grupos salen en socorro de otras personas o grupos que se hallan en situación de necesidad, principalmente humanitaria (...). Nuestra propuesta es llamar al primer fenómeno "fraternidad" y al segundo "solidaridad". Los términos "fraternidad" y "solidaridad" son muchas veces intercambiables, apuntan al mismo concepto (...). Con todo, "solidaridad" muchas veces se usa para referirse a ejemplos de ayuda desinteresada en situaciones de escasez extraordinaria. Es posible, además, que hoy día ese sea el uso dominante del término. De ahí la necesidad de introducir consideraciones terminológicas (...). Al primer conjunto de casos [uno de ellos es el apoyo mutuo entre la clase obrera] también podríamos llamarlo "solidaridad-1" y al segundo "solidaridad-2", o "solidaridad fraterna" y "solidaridad humanitaria". Pero creemos que es bueno mantener el término "fraternidad" y asociarla a un uso específico que recoja alguno de los rasgos más destacados de la tradición republicana-socialista en la que surgió (Vergés 2017, 164-165).³⁷⁸

La fraternidad se constituye en un principio de compromiso y ayuda fundado en la existencia de alguna clase de pertenencia *objetiva* (públicamente accesible) que presupone *igualdad* (aunque no necesariamente *reciprocidad*), lo que la eleva a la posición de principio político. Mientras que la solidaridad se mantiene anclada en la predisposición personal, el acto voluntario individual y privado, sustentado en la emoción o la virtud, sin concretarse en una obligación o expectativa de ayuda que deba ser necesariamente reclamada por ninguna de las personas involucradas. Como mucho, es un acto de ejemplaridad, digno de imitación, pero no un deber público o político. No se ve muy bien la filiación entre esta concepción de la solidaridad, muy semejante a la *caritas* cristiana o al sentimiento de benevolencia, y la noción iuscivil de *solidaritas* procedente del derecho romano. Demorémonos un poco en las similitudes y las diferencias entre ambas:

Señala Vergés que ambos conceptos tienen una naturaleza *tripartita*, se refieren simultáneamente a una relación fáctica entre los individuos; una disposición o actitud de auxilio o ayuda (una motivación); y una exigencia de carácter moral o político (una norma). Para la comprensión cabal de las concepciones de fraternidad y solidaridad no se puede obviar ninguna de estas dimensiones (Vergés 2017, 165-166). Se superponen al hiato interno *hecho/deber* al que ya habíamos apuntado para la solidaridad (su carácter *denso*).

³⁷⁸Los ejemplos invocados por Vergés para vincularlos a la fraternidad tienen que ver con el espíritu de auxilio que nace de la mutua pertenencia a un grupo definido, que entiende que todos sus miembros conforman una *gran familia*. El paradigma es el compromiso que mantienen los proletarios en la sociedad industrial, férreamente escindida en clases, que los lleva a mostrarse fraternos con cualquiera de ellos que se encuentre en un estado de necesidad y que, incluso, supone la existencia de instituciones y normas colectivas que sustentan impersonalmente ese comportamiento asistencial o de apoyo mutuo. La solidaridad, por otra parte, es una suerte de ayuda moral, personal, sin trascendencia política o institucional.

Otra semejanza concierne a su compartido carácter *responsivo* por parte de un sujeto que debe hacerse cargo de la situación de otros; sólo que la fraternidad anidaría esa obligación en el lazo de la *igual pertenencia*, mientras que la solidaridad se mantendría neutral, sin implicar si la razón del sentimiento de responsabilidad descansa en alguna clase de igualdad entre ambos, o es la libérrima voluntad del que auxilia suficiente base para la acción. Sin embargo, aunque el deber se encarne en una responsabilidad no lo hace de la misma manera: en la solidaridad, uno se responsabiliza de aquellos vulnerables que carecen de algo esencial y se lo brinda; en la fraternidad, el deber se materializa en cooperar con aquellos a quienes nos sentimos próximos y que cooperan con nosotros. Esto es, con estos conformamos una comunidad que puede excluir tener que mostrarnos fraternos con otros (también supone una obligación, la de no ayudar a aquellos no cooperativos con *los nuestros*), mientras que la solidaridad no aspira a la simetría ni tiene por qué excluir a nadie *por principio*. Dice Vergés que podemos lamentar que alguien no demuestre solidaridad, pero no cabe recriminárselo a la luz de un deber. La fraternidad se construye alrededor del lema “Confiamos en ti, no nos falles”, porque crea una expectativa en relación a los que compartimos pertenencia, mientras no hay nada similar en la solidaridad, que adquiere así una naturaleza *superogatoria* (Vergés 2017, 167-168).³⁷⁹ Algo así otea Puyol, por cuanto dice que la solidaridad puede concederse graciosamente como retirarse:

Ahora bien, la solidaridad, desentendida del rol emancipador que tiene históricamente la fraternidad política, queda a expensas de las consideraciones contingentes sobre la utilidad social de los individuos. Si una sociedad particular cree que algunos de sus miembros son o se han convertido en unos parásitos sociales, prescindibles desde el punto de vista de la cooperación, nada impide que se les retire el acceso a los beneficios de la solidaridad. En ese caso, esta pierde su condición de derecho y se vuelve a su viejo y humillante modo de beneficencia y caridad (Puyol 2017, 48).

La fraternidad y la solidaridad se diferenciarían así por el tipo de vínculo entre los llamados a auxiliar y las personas vulnerables objeto de su ayuda, y por el tipo de deber. En este sentido, la fraternidad pertenece al acervo de los principios políticos mientras que la naturaleza de la solidaridad tiene un carácter moral privativo. Si admitimos la diferencia que se ha propuesto entre solidaridad y fraternidad, entonces ambas deben vehicularse por normas cuya exigibilidad no es la misma. Vergés se auxilia de una distinción rawlsiana entre normas que expresan *obligaciones* y las que cubren *deberes naturales*. La fraternidad sería una obligación, la solidaridad quedaría al amparo de los deberes naturales. Según la definición rawlsiana, la *obligación* emerge de actos voluntarios, compromisos ya sean expresos o tácitos; su contenido se define mediante una institución o una práctica social; y se dirigen hacia individuos concretos con los que cooperamos. Los *deberes naturales* son válidos con independencia de que hayan concurrido actos voluntarios o compromisos; no se amparan necesariamente en prácticas sociales o instituciones; se deben en general a las personas, independientemente de sus condiciones (Vergés 2017, 168-169). En nuestra interpretación, las obligaciones rawlsianas tienen una naturaleza político-jurídica, mientras que los deberes naturales se mantienen en el

³⁷⁹Frente a estas afirmaciones, Puyol podría aducir que el autor confunde la *fraternidad* con la *confraternización*, que él se encarga de discutir en el segundo capítulo de su obra. El motivo es que la fraternidad, aunque metafóricamente apele a una comunidad, no tiene por qué negar su carácter universalista como hace Puyol al vindicar un *derecho a la fraternidad*, que sólo puede existir como un deber ilimitado, aunque, de facto, suela convertirse en exigencia dentro de un colectivo más o menos preestablecido.

ámbito moral. Sin embargo, la dicotomía solo es convincente si hay una dualidad así y no remitimos la normatividad social a principios éticos.

Veamos cuál es la definición que hacen de la fraternidad y cómo la alejan del campo de los impulsos solidarios:

La fraternidad presupone que entre ciertos individuos se puede dar una relación de cierto tipo, a saber, una relación entre iguales. La metáfora de “ser hermanos” alude inmediatamente a esta condición: todos los hermanos son iguales en el seno de una gran familia (...). Una relación entre dos individuos será fraternal si sirve para demostrar que ambos pertenecen en igual medida a una comunidad o grupo particular, es decir, están sujetos a las mismas obligaciones y a los mismos derechos. La noción de igualdad es fundamental aquí. Pero se plantea como el objetivo de otra relación ya existente de igual pertenencia a una comunidad o grupo –que, en algún caso, puede llegar a ser el conjunto de la humanidad. A menudo, la atención hacia el ideal igualitario –el fin del trato igual- oculta el hecho o presupuesto de la relación particular existente de una igual pertenencia. Pero ambos polos son fundamentales: el polo normativo y el polo fáctico. La idea de igualdad aparece, por decirlo así, por ambos costados. Por otra parte, la pertenencia a una comunidad o grupo particular suele estar articulada institucionalmente, y el trato igual que se persigue también podría ser institucionalizado (Vergés 2017, 166-167).

Como es notorio, a la fraternidad se le atribuyen los caracteres siguientes: 1) es una metáfora anidada en el ámbito familiar y que se extiende al ámbito político; 2) implica igualdad por la común pertenencia a una comunidad fáctica que nos hace acreedores de los mismos derechos y deberes (un hecho es el fundamento de un derecho);³⁸⁰ 3) por cuanto está arraigada en una comunidad *predefinida*, cabe la posibilidad de establecer ese vínculo políticamente, institucionalizándolo en deberes y derechos, más allá de las intenciones de los individuos que pertenecen a la comunidad de referencia. En esta descripción, la fraternidad se eleva al nivel de los principios exigibles normativamente, y se aleja de –a pesar de su origen metafórico- del ámbito de los sentimientos, en el cual, en ocasiones se ha querido encerrarla, negándole de paso la traducción en términos de derechos y deberes genuinamente exigibles.³⁸¹

La solidaridad no es una metáfora que se extienda al ámbito jurídico-político, no implica ni igualdad ni comunidad y, por consiguiente, se ciñe a la mera voluntad altruista de los individuos como sujetos privados, no como ciudadanos:

En cambio, el concepto de solidaridad parece tener un dominio más amplio y no presenta este juego de polaridades en relación con la idea de igualdad. Ni es operativo solamente entre personas que podemos considerar igualmente pertenecientes a un grupo o comunidad, ni apunta a la satisfacción del ideal igualitario. La solidaridad se da más bien entre desiguales y sin que se plantee el objetivo de un igual trato. La solidaridad apunta más bien a una perspectiva universal o universalista. Y parece estar más vinculada a una moralidad

³⁸⁰ Esto crea tensiones normativas que nos devuelven al problema de la razón por la que ser fraterno y ante quiénes debemos serlo. Los ‘nuestros’ es una entidad contingente que nos exige por medio de la presión social o que lo hace valiéndose de la necesidad de pertenencia del individuo a un sistema de cooperación social que le permita la supervivencia básica. No hay nada estrictamente deontológico-kantiano aquí.

³⁸¹ Así lo expresa Puyol (2017), pág. 9: *Es difícil creer que la fraternidad sea un derecho, porque lo habitual es asociarla al mundo de los sentimientos, del amor al prójimo, de la ética más íntima, como la tradición cristiana nos ha enseñado. Un derecho exige su cumplimiento, sobre todo por parte de las instituciones, y es obvio que estas no pueden obligarnos a sentir simpatía por los demás o ser buenas personas. Por eso, reclamar fraternidad como un derecho parece absurdo, irreal, e incluso peligroso en una sociedad democrática y respetuosa con la libertad individual. Sin embargo, la fraternidad posee también un significado político ligado al mundo de los derechos y la justicia que no tiene que ver con una imposición de afectos, sino con el reconocimiento de que nadie debe quedar excluido de los beneficios y las cargas de la vida en sociedad. Por eso, dice Domènech (2004) la fraternidad es una metáfora política que liga el dominio familiar-doméstico y el político, leerla de modo literal es confundir su sentido.*

mínima o thin que a una moralidad gruesa o thick. Tampoco presupone un contexto institucionalizado o el objetivo de una relación institucionalizable (Vergés 2017, 167).

Puyol divide su ideal de fraternidad en dos dimensiones, de manera que el principio político adquiere una faz asistencial y otra emancipatoria:

El derecho a la fraternidad tiene dos significaciones mutuamente dependientes: una emancipadora y otra asistencial. En su sentido emancipador, la fraternidad es un ideal político cuyo fin es que todos los individuos, sin excepción, se liberen del poder, la autoridad, la tutela o cualquier tipo de subordinación o dependencia civil, social y económica que puedan padecer. La fraternidad actúa como una metáfora en la que los individuos o ciudadanos libres se tratan políticamente a sí mismos como hermanas y hermanos de una misma familia extendida que es la sociedad, de modo que ninguna desigualdad que pueda haber entre ellos, por natural o legítima que sea, llegue nunca a convertirse en un abuso de poder, en la sujeción del débil al poderoso. En su sentido asistencial, la fraternidad significa que los individuos deben protegerse los unos a los otros de los males evitables de la existencia, garantizando el acceso de todos al disfrute de los bienes considerados básicos (Puyol 2017, 10).

Puyol sostiene que la diferencia reside en que la solidaridad no incluye el trasfondo normativo igualitario que es consubstancial a la fraternidad, en cualquiera de sus encarnaciones como deberes y derechos; no es tolerable que otro, como sujeto de derechos como nosotros mismos, *ciudadano*, se vea en tal situación que ofende su dignidad moral. Por esta razón, el derecho a la fraternidad es exigible ante otros y antes las instituciones políticas y jurídicas, pero no existe un análogo *derecho a la solidaridad*, ya que esta es una disposición moral individual.

¿No se puede concebir una *solidaridad igualitarista*? La cuestión no es si Vergés o Puyol tienen más o menos razón, sino cuál es el cimiento de ese reparto de rasgos entre solidaridad y fraternidad (independientemente de las diferencias planteadas por cada autor con su idea de la fraternidad). A nuestro parecer esa división es artificial y no sostenible previo a la realización de una exégesis y genealogía en que se muestren las conexiones, y las interrupciones, conceptuales entre la fraternidad y la solidaridad. Ni la una ni la otra, a priori, están libres de la ambigüedad normativa que permite presuponer la inclusión privilegiada de igualdad o asimetría, inclinación moral o deber, primacía de lo político o conciencia privada, en una de ellas y excluirla por entero de la otra. No significa que creamos que la fraternidad y la solidaridad son lo mismo, que no es el caso, sino que hay que distinguirlas según el contexto histórico-conceptual en que se usan las expresiones relacionadas con la fraternidad y la solidaridad y cómo no hay una coherencia semántica en la utilización de ambas palabras que reproduzca la dicotomía normativa señalada por Puyol y Vergés. Entre otras cosas, ¿porque aparte de su uso jurídico, la solidaridad es una noción reciente, ya que antes esas concepciones se identificaban con la fraternidad o con nociones que no caen bajo un único concepto genérico: caridad, benevolencia, simpatía, compasión, magnanimidad, etc.! Asociar estas últimas con la solidaridad es algo arbitrario, aunque sea un sentido que hoy en día se le otorga de modo habitual. Otra cosa, como veremos, es establecer esa divergencia, como hacen Domènech (2004) y Bertomeu (2018), al contraponer dos ideales históricos, el concepto histórico de *fraternidad* (la revolucionaria jacobina-socialista) y la *solidaridad decimonónica liberal*, en buena medida creada *ex nihilo* como figura integradora, no revolucionaria, para arrebatarle el brillo emancipador a la primera.

Hay que estudiar esa genealogía y, a posteriori, formarse un juicio. Alternativamente, la solidaridad entendida políticamente nace en ese enfrentamiento ideológico con la fraternidad

republicano-socialista (Bertomeu 2018), de manera que hay que ver cómo una surge de la otra y toma algunos de sus rasgos, pero el mordiente emancipador, en buena medida, se abandona.

5.3.2. Una genealogía de la fraternidad

No hay un único término que equivalga a *fraternidad* en cada una de sus encarnaciones temporales, ni tampoco una sinonimia completa entre los distintos vocablos que forman parte de su genealogía. Más bien, hay una sucesión de significados que implican unidad social y deberes de auxilio recíproco, pero que se enriquecen con sentidos nuevos abandonando otros pretéritos. Por ejemplo, hay *fraternidades* que poseen significación política, pero otras que se desvinculan del espacio público y se reservan para la moralidad privada. De la misma manera, unas apelan a un hermanamiento universal, mientras que sus contrafiguras se reservan para miembros de un grupo de referencia. Lo que no pierde en ninguna de sus manifestaciones es el carácter metafórico, que une un *dominio de salida* circunscrito a las relaciones familiares (o de amistad entre individuos) y se proyecta sobre un dominio político o, como mínimo, inscrito en la trama de las relaciones sociales, allende del espacio privado de la intimidad familiar.

En esta genealogía nos detendremos en un cuarteto de conceptos que consideramos formas históricas constitutivas de la noción de *fraternidad*: 1) la *philía* aristotélica entre ciudadanos libres cuyo objeto es el bien común; 2) la *philadelphía* estoica, que presupone ya una ruptura entre el bien individual y el bien común; 3) el *ágape* cristiano, que inaugura la concepción ético-social que presidirá la época medieval y la modernidad, la *fraternitas* entre los hijos de Dios; 4) el concepto republicano-revolucionario de *fraternité* de los jacobinos, heredado con posterioridad por el socialismo (Domènech 1993; Ruiz Moreno 2022; Puyol 2017). A partir de estas concepciones, haremos una respuesta a qué incluye y qué excluye la fraternidad y el modo en que esta y la solidaridad se entrelazan, se confunden o se distinguen entre sí.

5.3.2.1. La *philía* aristotélica

Aristóteles utiliza, para definir el necesario vínculo intersubjetivo que debe presidir la existencia cívica de la comunidad política, la metáfora de la amistad (*philía*); así se refiere a una relación política mediante un ligamen inscrito en la vida privada.³⁸² No extiende a las relaciones cívico-políticas cualquier concepción de la amistad, sino sólo la *amistad perfecta* o *completa* (*téleia philía*), que debe ser lazo que una a los ciudadanos en el fin práctico de su convivencia, a saber, la búsqueda del bien de cada uno en función de aquello que compete a

³⁸²: *Los primeros pasos de la fraternidad política se dieron en la Grecia clásica con la idea de una amistad ciudadana o cívica. Los antiguos griegos no distinguían la vida privada de la vida pública con la nitidez con que lo hace la modernidad. Por eso, no les resultó muy complicado extender la amistad, reservada inicialmente para las relaciones personales, al conjunto de la comunidad política. De hecho, entendieron que una determinada forma de amistad o philía en el espacio público era imprescindible si se deseaba evitar que las rivalidades tribales y las basadas en vínculos de sangre arruinaran el proyecto político de la ciudad o polis. O sea, cierta amistad entre los ciudadanos, una clase especial de philía orientada al respeto mutuo entre ciudadanos iguales, el proyecto ciudadano se truncaría. Sin amistad cívica no puede haber ciudadanía ni ciudad. No es históricamente cierto que no hubiese una vida privada entre los griegos, solo que, generalmente, se reservaba para los esclavos, los menores, las mujeres y los pobres libres, todos ellos excluidos de la vida política. Los hombres ricos se dedicaban fundamentalmente a la vida pública, puesto que gozaban de tiempo de ocio ganado sobre el esfuerzo de los otros excluidos. Ahora bien, la democracia ateniense introdujo cambios y recuperó aparte de dichos marginados de la existencia pública para la vida política: concedió igualdad política a los pobres, mejoró la condición de los esclavos y dotó a las mujeres de isegoría (derecho al uso de la palabra en la asamblea).*

todos, el bien común. De la misma manera que el vínculo amistoso desinteresado permite a los amigos hacerse mutuamente excelentes, virtuosos, constituirse como personas unitarias y *enkráticas* (capaces de dominarse a sí mismas), cuando trasladamos analógicamente esa relación a la que rige para los ciudadanos en la comunidad política, pretendemos que su mutua interacción en el espacio deliberativo público haga desaparecer las sombras de los intereses facciosos –las divisiones que impiden la unidad cívica- y les permita elaborar una noción común de bien público (Puyol 2017, 17).

Para alcanzar una comprensión cabal del sentido de la *philia* que propone Aristóteles, hay que dar unas brevísimas pinceladas sobre la situación política de la Atenas democrática, entre los siglos V y IV a. C. El sistema político ateniense, tras las reformas de Efialtes del 461 a. C., era, en lo fundamental, una *demokratía*, un sistema político antioligárquico en el cual el poder estaba en posesión de las clases populares, anteriormente excluidas del gobierno de la ciudad. La justificación de que la democracia era el mejor sistema político posible, según sus defensores ideológicos –como la sofista Aspasia-, radicaba en la *preexistencia* de una *igualdad natural* entre todos los atenienses, que constituían una gran familia *de hecho*. La desigualdad de derechos políticos no haría más que contradecir esa hermandad primigenia u original. El discurso de Aspasia recogido en el *Menexeno* platónico aduce que todos los atenienses son hijos (por ende, hermanos entre sí) porque han nacido de la misma madre (comparten la misma patria). Esa igualdad natural (fraternidad natural) debe ser manifestada como igualdad política (fraternidad cívica) y sólo la democracia puede honrar ese objetivo (Puyol 2017, 18-19).

Aristóteles, que no es un demócrata, es realistamente consciente de que la estabilidad de la sociedad ateniense depende de establecer un adecuado equilibrio entre la democracia ática y la aristocracia, puesto que la exclusión del pueblo ya no es una opción, pero hay que refrenar los impulsos radicalmente democratizadores que pondrían la institucionalidad de la propiedad oligárquica en peligro. Sin embargo, en la sociedad democrática hay facciones que quisieran imponer sobre los demás sus intereses políticos, de manera que el sistema se ve continuamente zarandeado por la división (cosa que no sucedería en un gobierno aristocrático, puesto que todos pertenecen a la misma clase). Para conjurar el riesgo de ruptura y división, Aristóteles elabora la metáfora política de la amistad cívica como contrapeso normativo a las fuerzas centrífugas que harían naufragar la viabilidad del sistema mixto (*politeía*) que defiende. Dicha metáfora superpone la relación simétrica e igualitaria entre amigos –que se aprecian por sí mismos y no por interés- a los vínculos de parigualdad que deberían establecerse entre ciudadanos.

Aristóteles establece en su ética que el proceso de dotarse de unidad personal –convertirse en un *enkratés*- es inseparable de los vínculos sociales que establezcamos con los demás, especialmente aquellos regidos por los principios de la amistad auténtica (*philia*):

[L]a *philia* es necesaria porque es prácticamente imposible llegar a la virtud, a la buena vida, es decir, a la felicidad, y acercarse a la autarquía, sin el concurso de otros. El otro nos puede ayudar en dos sentidos decisivos: primero, porque para automodelarse y autoelegirse es necesario autoconocerse, y dadas las dificultades que entraña la empresa de conocerse a sí propio, la capacidad de autoengaño que tenemos, etc., el amigo puede venir en nuestro auxilio desde el inicio de esa espinosa senda: el amigo es nuestro heterós autós, nuestro alter ego, es una suerte de espejo, sólo a través del cual podemos saber cómo es nuestra propia faz (...). [Adicionalmente] las relaciones entre los individuos contribuyen decisivamente al mutuo troquelamiento de su carácter (y, por lo tanto,

en gran parte, a la configuración de su identidad o modo de existencia). Al modelarse mutuamente los individuos, las fronteras de su identidad espontánea, de su “peor yo”, se diluyen decisivamente: no sólo es el amigo heterós autós, el “otro yo”, sino que, merced al mutuo troquelamiento, las fronteras entre los dos “yoes” se alteran, fijándose, por un lado –al integrarse “unitariamente” la personalidad de los hombres–, y superponiéndose, por el otro- al “compartir” la vida- (...). Pero el punto crucial de la “amistad perfecta” es, en mi opinión, este: en la relación de amistad perfecta lo que está en juego es la aspiración (erótica) de los individuos a la excelencia, y, por lo tanto, el mutuo modelamiento consciente de los individuos en una relación de amistad no interesada aspiran a su excelencia, y con ella, a su unidad como individuos, a modelarse como personas “unas e indivisibles”, “ejercitándose y corrigiéndose mutuamente”. Paradójicamente, al conseguirlo, al acercarse a la unidad consigo mismo, el hombre virtuoso funde o une (más o menos completamente) su persona con la del amigo excelente al compartir con él (más o menos parcialmente) las acciones virtuosas –es decir, todas las acciones hechas “por ellas mismas” (Domènech 1993, 55-56).³⁸³

La conformación del bien público y su puesta en práctica y defensa precisan de la capacidad de todos los individuos políticamente involucrados contemplar sus intereses particulares a la luz de la deliberación colectiva. Y eso sólo sucedería, no sólo en condiciones de parigualdad, sino si son *cívicamente* amigos los unos de los otros, para que nada les desvíe del objetivo de determinar aquello que es bueno para la comunidad (y, por ende, también para sí). La mera composición de sus fines particulares, en ausencia de escrutinio colectivo, no determina lo mejor para todos como unidad social. La amistad civil juega aquí, analógicamente, el mismo papel que la amistad entre individuos: dota a la ciudad de la unión necesaria para perpetuarse y dirigirse hacia su propia excelencia, marcada por el *télos* del bien común. En palabras de Puyol:

La ciudad necesita de la amistad cívica y no sólo de las leyes o del mutuo interés económico. La justicia, el dar a cada uno lo suyo, es parte indispensable de la política [la justicia distributiva, según Aristóteles], pero es insuficiente para que la ciudad perdure. Hace falta que los ciudadanos se consideren iguales entre sí, que se vean como hombres igualmente libres, naturalmente iguales; deben verse como hermanos (con los derechos y los deberes iguales que unen y obligan a los hermanos en condiciones ideales), pese a la tribu originaria, la etnia o la sangre no confirmen esa unión, o precisamente por esa razón. La amistad cívica es el intento de vincular moralmente a los ciudadanos que no tienen fuertes lazos sanguíneos o tribales entre ellos. La amistad proporciona la fuerza moral de la que se carece en el anonimato del espacio público para vivir juntos y esforzarse por mantener el respeto mutuo (Puyol 2017, 21).

³⁸³La concepción de Domènech de la identidad personal y la ética antigua está vehiculada por su concepto ideal-típico de *razón erótica*: aquella que nos permite deliberar sobre nuestros propios fines y no sólo buscar instrumentalmente los mejores medios para dar cuenta de fines prefijados (lo que corresponde a su tipo contrario, la *razón inerte*, prototípica de la ética de los modernos). En la filosofía moral antigua –la de Sócrates, Platón y Aristóteles– se habría desarrollado una concepción moral erótica –la que hacer aspirar al bien y a la excelencia personal– que permitiría *cerrar* deliberativamente la distancia entre el bien privado y el bien público, consiguiendo un punto de equilibrio denominado *tangente ática* (Domènech 1989, cap. 2). En esta, el individuo-ciudadano reconoce que su “mejor yo” es aquel que hace armonizables los fines personales con los fines de la comunidad (no porque el yo esté completamente supeditado a la comunidad, que es su matriz última, al modo del comunitarismo y neohegelianismo contemporáneo, sino que esta ofrece el espacio público-institucional para que surja la virtud, esto es, los agentes se troquelen mutuamente constituyéndose en el contacto interpersonal y la deliberación común y ello les habilite cognitiva y motivacionalmente para encontrar sus propios y “mejores” fines contrastándolos con los de los demás). Según Domènech, una vez desapareció ese marco histórico de las *poléis* antiguas en la era de los imperios, y el advenimiento del cristianismo, la noción de identidad personal constituida relacional y deliberativamente fue substituida por una identidad personal *ab initio et ante saecula*, inmodificable, y descrita según la “naturaleza caída” y pecadora del ser humano –incapaz de virtud– de la antropología moral paulina.

Aristóteles sigue excluyendo al grueso de la población ateniense de la existencia política y de los derechos asociados (menores, esclavos, extranjeros y mujeres). En este sentido, la *philía*, como antecesor de la fraternidad, incorpora el tratamiento igualitario, la igual consideración, pero no la universaliza a todos los miembros de la sociedad, la reserva sólo a hombres libres y, especialmente, que no viven de sus manos (ya que los *asalariados*, dada su dependencia de sus patronos y la bajeza de su actividad, no tienen tiempo para el desarrollo de su virtud en actividades que conduzcan a la excelencia, autotélicas, como las que tienen lugar en el ágora pública) (Puyol 2017, 23).³⁸⁴

La fraternidad ha hecho su aparición por vez primera como principio político, pero no se la ha dotado todavía de los rasgos de universalidad de trato e igual reconocimiento para todas las personas, aristotélicamente no todas ellas eran ciudadanos.

5.3.2.2. *La philadelphia estoica*

La fraternidad cívica aristotélica dependía de determinadas condiciones socio-institucionales e históricas que ya en su propio tiempo se encontraban en vías de extinción: una comunidad *relativamente* homogénea, capaz de autogobernarse (soberana) y un espacio público deliberativo en el cual se desarrollase tanto la virtud personal como las excelencias políticas y donde pudiera arraigar la *philía* entre aquellos que tienen las mismas ocupaciones. El imperio de Alejandro Magno desarticula el marco institucional de las *poléis* clásicas, transformándolo en una *cosmópolis*, formada por grupos culturalmente diversos, débilmente unidos bajo la égida alejandrina. Se substituye la *soberanía política* popular de la *demokratía* ateniense por la soberanía personal de un *basileus*, que no rinde cuentas ante nadie (lo que conlleva la desaparición de la esfera político-pública en sentido estricto).

En este contexto, el significado político de la *philía* muta de la mano del estoicismo, convirtiéndose en un concepto moral (opuesto a la política) y deviniendo una virtud personal, individual, dependiente de la disposición o actitud del *sabio*. Surge así el ideal de *philadelphia*, el amor entre hermanos. Este giro ético de la fraternidad le inculca la universalidad. El hermanamiento no tiene lugar entre conciudadanos, debemos mantener una actitud fraternal con todos los seres humanos, por lejanos y extraños que nos parezcan. Su componente igualitario perdura, pero transita desde una concepción fuerte de carácter político a otra de índole moral, mucho más débil en cuanto a exigencia y obligación. La pérdida del espacio político de la ciudadanía procura, dada la nueva impotencia del individuo frente a la extensión del imperio y la magnitud del poder imperial, un repliegue hacia la vida personal y un cuidado del alma que ya no precisa, porque no tiene posibilidad, del contacto público del ágora. Se dan

³⁸⁴ La *isegoría* democrática es mucho más generosa que Aristóteles, como afirma Domènech (1993, págs. 67): [L]a *isegoría* de la Atenas democrática reúne en un solo derecho la tutela de cierta libertad (de expresión), de una cierta igualdad de oportunidades (igualdad en la oportunidad de usar públicamente la palabra) y de una cierta fraternidad erótica (al darles a los hombres la oportunidad de compartir actividades virtuosas, hechas por sí mismas, y de modelarse mutuamente a través de ellas). Así la *isegoría* les proporcionaba la misma oportunidad de influirse mutuamente, de modelar mutuamente la configuración de sus existencias e identidades como habitantes de Atenas (pág. 68).

los primeros pasos hacia la subjetividad del alma cristiana, que es la raíz del sujeto de la filosofía moderna:

La philadelphia como concepto ético-social aparece en el período helenístico de la mano de la Stoa junto a otros conceptos de connotaciones semejantes, como, por ejemplo, la filantropía. Lo que más nos interesa aquí retener es que ese amor filico que la Stoa nos pide para con nuestros hermanos –los hombres en general- no es ya, a diferencia del amor aristotélico por los amigos, un amor erótico. No es que en las filosofías helenísticas, en general –y en la Stoa, en particular-, no haya lugar para el amor erótico como aspiración al bien; al contrario, hay un refinamiento progresivo y evidente de la elaboración de ese problema (...). Derrumbada la pólis, destruida la cultura republicana clásica, en el mundo cosmopolita e imperial de las monarquías postalejandrinas, no hay lugar para una philía erótica. Solo queda espacio, o bien para la aspiración erótica solitaria a la sabiduría entendida como autarquía o autosuficiencia strictu sensu, o bien para una afirmación muelle e incolora del amor indiscriminado (es decir, no erótico, independiente de la aspiración automodeladora al bien) (...). La fraternidad estoica escinde, así, ética (entendida como cura de sí propio, como epiméleia tes psychés socrática) y política (entendida como ética social). El mandato estoico de amar a todos los hombres sin distinción de raza, credo o pertenencia étnica ha tenido una influencia inmensa en la posteridad (...), pero no sin antes repetir una vez más que el amor instanciado por ella no es un amor erótico, un amor que aspira a la excelencia y, por eso mismo, ama la excelencia (Domènech 1993, 57-58).³⁸⁵

La disolución del espacio político determina que la fraternidad adquiera un carácter ético universalizante, pero que se separa de la autoconstitución en común –públicamente- de la identidad moral y personal de cada uno (*per impossibile*). La igualdad se *formaliza* y pierde, como decíamos, su naturaleza institucional o material. Ese amor a la humanidad se entiende como un deber que el sujeto se impone a sí mismo, sin fin social alguno, independiente de una concepción colectiva del bien común, para estar a la altura de su ideal moral personal (según el concepto estoico de *sabio*). Emerge así una escisión entre bien individual y bien colectivo:

Los filósofos de la Stoa (...) popularizaron una noción metafísica de igualdad universal entre humanos sin necesidad de aludir al conflicto, etnia o credo. Esta concepción de fraternidad era fundamentalmente apolítica: se desentendía de las prácticas de la vida social, de la necesidad de definir el bien público y de dar inteligibilidad a un curso estratégico de transformación. La cultura estoica tuvo un largo recorrido hasta llegar a los más conocidos juristas romanos y fue finalmente fagocitada por el cristianismo (Manjarín 2022, 14-15).

5.3.2.3. El ágape cristiano y la fraternitas

El cristianismo elabora su concepción de la fraternidad a la sombra de su versión del amor, el *ágape*, que es lo que une al ser humano con Dios y, simultáneamente, a las personas entre sí como *hijos de Dios*, por mediación de la *fraternitas*. Esta última sigue la evolución de la *philadelphia* helenística, alejándose del espacio político, para concentrarse en el terreno de lo moral y lo espiritual.

El amor cristiano por excelencia (...) es el ágape. El paradigma del amor agápico es el amor gratuito que profesa Dios a todas sus criaturas independientemente de sus méritos o excelencia. Dios quiere al virtuoso y al

³⁸⁵En el estoicismo, la pérdida de una comunidad fraternal aristotélica conlleva que ese amor virtuoso se proyecte hacia toda la humanidad, pero, en consonancia, se pierda el proceso de troquelamiento mutuo de la amistad aristotélica, porque no podemos ser amigos de gentes con las que no tenemos prácticas en común (ni tan siquiera contacto). Por eso, ese amor ya no precisa de ningún tipo de respuesta del *alter ego*, se vuelve *asocial*, dependiente sólo de nuestra propia concepción de la virtud y del deber y, por ende, de nuestras motivaciones privadas.

vicioso por igual, y por eso, como dijo Agustín en una formulación llamada a ejercer un inextinguible influjo en la posteridad, distribuye gratuita o caprichosamente la gracia que permite la salvación de los hombres (gratia gratis data). Y es el reflejo de ese amor agápico con que Dios ama a los hombres que lo que permite a estos amar a Dios, por un lado, y la philía entre ellos, por el otro (Domènech 1993, 58-59).

El mensaje cristiano se dirige a una transformación moral de las personas, un cambio interior, que implica someterse a Dios y practicar la virtud –la *fraternitas*, la *caritas*– con sus congéneres, pero no supone –en principio– una transformación de la realidad mundana, del espacio político (en el Evangelio de Marcos se consigna de manera explícita: “Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios”). El cristianismo no se presentó como un movimiento político, sino religioso y espiritual, de regeneración moral. La *apoliticidad* del cristianismo primitivo tenía que ver con la creencia escatológica de la inminente segunda venida de Cristo (la proximidad del fin de los tiempos y el advenimiento del Reino de Dios), que hacía que los cristianos considerasen inútil resistirse al poder imperial romano (de la misma manera que estaban conminados, a lo largo de los dos primeros siglos del cristianismo, al celibato y a la vida espiritual por encima de la *vita activa*). Hay razones de otra índole que conciernen al trasfondo doctrinal y antropológico del cristianismo inicial, especialmente el que dimana de Pablo de Tarso, para la defensa de ese quietismo y obediencia política:

[S]egún la visión antropológica del cristianismo, que procede fundamentalmente de las epístolas paulinas, el hombre es por sí propio incapaz de aspirar al bien, el hombre es una naturaleza “caída”, y todo lo bueno que pudiera haber en él (incluso la aspiración al bien) le ha sido gratuitamente regalado, sin mérito alguno por su parte, por el amor agápico divino (Domènech 1993, 59).

De esta visión antropológica *pesimista* se derivan consecuencias trascendentales para el pensamiento práctico y la definición puramente moral de la *fraternitas*: en el dogma cristiano, los individuos han sido creados por Dios y, en ese acto creativo, está completa y definida su identidad moral (el individuo no se hace a sí mismo en la relación social, como pensaba Aristóteles, mediante la *philía* entre iguales), su ser individual esta ya preestablecido por Dios *ab initio et ante saecula* (Domènech 1993, 59). No hay necesidad, pues, de un espacio de interacción en el cual los agentes se hagan mutuamente excelentes en el lazo personal y las actividades públicas compartidas. El perfil político de la fraternidad decae y pasa a referir otro tipo de vínculo intersubjetivo. Sin embargo, esa pérdida del marco político de la fraternidad por el advenimiento del Imperio le permite adquirir otro rasgo relevante, en la senda de la *philadelphía* cosmopolita estoica:

El cristianismo ha hecho tradicionalmente bandera de la idea de fraternidad, pero despolitizándola, reservándola para una ética declaradamente apolítica o incluso contraria a la política (...). Aun así, la propuesta cristiana de fraternidad incorpora elementos novedosos de gran relevancia para la historia política. Para el cristianismo, todos los hijos de Dios son hermanos, y todos los seres humanos son hijos de Dios (...). Por tanto, la primera característica de la fraternidad cristiana que cabe destacar es la ausencia de exclusión, la universalidad. Todos valen lo mismo a los ojos de Dios. Esta idea contiene una semilla revolucionaria en un mundo de desigualdad social y política. La igualdad originaria de los seres humanos está por encima de cualquier diferencia física y de origen, de modo que las mujeres, los extranjeros y los esclavos son también hermanos de los gobernantes, los reyes y los amos. Por esa razón, la fraternidad cristiana rompe con el etnocentrismo de la Grecia clásica (...). El cristianismo universaliza la idea de que hay lazos humanos, lazos de hermandad, más

importantes que los meramente familiares, tribales o étnicos. La fraternidad cristiana tiene un carácter inclusivo y universalista que no tenía la amistad cívica en la Grecia clásica (Puyol 2017, 23-24).³⁸⁶

La igualdad espiritual se traduce en el universalismo moral, creando un marco para la deontología ética y para la virtud, que puede y debe ser practicada por todos, pero no por amor a las personas en sí, sino como una obligación que dimana del mandato divino de *amarse los unos a los otros*. Entre todos los seres humanos, los más queridos de Dios son los manifiestan mayor vulnerabilidad (los enfermos, los pobres, los niños, las mujeres desamparadas, etc.), que son el objeto privilegiado de la fraternidad que se expresa por medio de la *caritas*, el auxilio espiritual o material que debe proporcionárseles para hacerse merecedor de la salvación a través de las acciones que expresen ese amor y la supeditación a la voluntad de Dios. Pero la obligación, claramente, se dirige al alma del individuo, no a la comunidad política en la que se inscribe (Puyol 2017, 24-25).

La igualdad universal, que es el sello de la fraternidad cristiana, es producto de la *misanthropía* del cristianismo paulino; no solo por la imperfección inherente al ser humano, que solo puede ser salvado por la Gracia divina (ya que este, por cuanto su identidad es su alma, ya no puede autoconstituirse mediante el cultivo de los hábitos excelentes),³⁸⁷ sino por la insignificancia del hombre frente a la infinitud de la divinidad. Se desvaloriza la vida terrena para ensalzamiento de la vida Eterna (con la pérdida de peso de la vida política y la civilidad correspondiente) y se igualan todos los seres humanos, puesto que todos son ínfimos –así como sus obras- frente a la inmensidad de Dios. Esto también redundaba en la impoliticidad del cristianismo: los actos de los hombres, aunque busquen el bien común, no alcanzan ese Bien que sólo está en manos de Dios, más si sólo actúan desde la esfera de la inmanencia (*la ciudad del hombre*), sin apelación a lo trascendente (*la ciudad de Dios*). En esta lógica de la devaluación, las relaciones humanas importantes –incluso, las que se vinculan al amor- solo ganan en dignidad si, de algún modo, están mediadas por o se refieren a Dios, el único objeto que merece genuinamente devoción por sí mismo.

El amor desinteresado al prójimo se establece como obligación moral sobre dos *dogmas*: dada la existencia de la individualidad *ab initio et ante saecula* de la mano de Dios, no hay nada *amable* en los demás por sí mismo (dada la naturaleza caída del ser humano, que le hace incapaz de hacerse a sí mismo *mejor*);³⁸⁸ así, aquello digno de amor en el otro es el reflejo de Dios en él, en tanto criaturas que procedemos del mismo Creador, el amor *desinteresado*, fraterno, hacia el otro, es una deriva del amor *agápico* que Dios siente por todos sus hijos. La

³⁸⁶Esa igualdad primordial de todos los seres humanos como hijos de Dios, que es espiritual y moralmente revolucionaria, no lo es tanto histórico-políticamente, porque no introdujo ningún cambio en la sociedad *como tal*.

³⁸⁷ Domènech (1993) señala esto de forma muy gráfica, contrastando la opinión aristotélica de que la identidad personal es hija de los hábitos, las acciones, las obras, etc., frente a la tesis cristiana de que son las obras las que expresan la calidad del autor, esto es, el alma.

³⁸⁸ Domènech (1993), pág. 61: *El otro está definido ab integro en su identidad existencial, como nosotros en la nuestra; nuestras respectivas existencias están, pues, configuradas independientemente de nuestras acciones y elecciones (no somos hijos de nuestras obras, sino solo, y como mucho, padres de ellas), y por consecuencia, son existencias monádicas, condenadas a (bendecidas por) un eterno existir separado. Amar a otro “por él mismo” significa, pues, para el cristianismo, amarle como criatura de Dios.*

fraternitas es amar desinteresadamente al otro como deber ante Dios, como encarnación del amor que sentimos hacia Él:

La caridad entre hermanos, la fraternitas, representa, para los cristianos, el punto de partida de la justicia social (...), pero sólo como exigencia moral. La caridad propone un ideal de perfección moral, no un ideal político, de derechos o de ciudadanía. La fraternidad incumbe al santo (...), no al ciudadano (...). En la parábola del buen samaritano (...), este se compadece del miserable con el objetivo de salvar la propia alma. El interés último del buen samaritano es su propia subjetividad, no el derecho de su hermano a ser auxiliado. Ni siquiera el sufrimiento carnal del necesitado es lo más importante o la fuente primordial de motivación de la acción compasiva. Lo que verdaderamente está en juego es la salvación (...). El cristiano reza por la salvación del alma tanto de la víctima como del verdugo. La justicia en este mundo no es una inquietud primordial del cristianismo. La base de la obligación moral es la salvación espiritual de todos los hermanos, no la reciprocidad justa o el cumplimiento de los derechos de todos ellos por su condición de humanos (Puyol 2017, 25).

Esta concepción aleja a la fraternidad de cualquier consideración de *derechos iguales* de todos los seres humanos, de la dignidad o valor intrínseco del prójimo. Las acciones caritativas no tienen como fin instaurar el derecho o la justicia, ni tan siquiera igualar al otro conmigo si está en una situación de vulnerabilidad, sino compensarlo un ápice en su desgracia, consolarlo, con la vista puesta en nuestra propia salvación. La *fraternitas* es incondicional y universal sólo porque Dios lo manda, pero no implica instaurar un reino humano de la justicia y el derecho (la única justicia verdadera es la de Dios y se remite a la otra vida o al fin de los tiempos):

El cristianismo espiritualiza la fraternidad porque espiritualiza la subjetividad humana y las relaciones interpersonales. Por eso, la fraternidad se traslada al ámbito de la conciencia moral, pero no al de la política (...). La fraternitas es un concepto moral y espiritual y los seres humanos deben esperar a que Dios, el único creador y garante de la fraternidad, nos juzgue a todos en la ultratumba, en el juicio final (...). Por eso, la fraternidad cristiana es compatible con todo tipo de desigualdades políticas, sociales y económicas (Puyol 2017, 26).³⁸⁹

La caridad, como virtud, opera en un escenario de desigualdad mundana que no implica reacción igualitaria de carácter político correctivo (de ella no deriva obligación de justicia). La *fraternitas* cristiana se asemeja al uso *a priori* que Vergés y Puyol hacían del contenido normativo de la noción de solidaridad. En este sentido, como poco en este caso, la fraternidad se aleja considerablemente del derecho, aunque haya adquirido la universalidad de la que carecía *ex profeso* la *philía* aristotélica.

Cualquier concepción deontológicamente robusta que se quiera hacer tanto de la fraternidad como de la solidaridad –como es nuestra pretensión– no puede coincidir con la caridad, ni tan

³⁸⁹ La interpretación de los principios cristianos como fuentes de la acción política revolucionaria ha derivado de cejar de interpretar la *caritas* como compensación o consolación, y empezarla a entender como justicia: la cancelación de una vez por todas de las fuentes de vulnerabilidad de los miserables, los marginados, los repudiados, etc. Como principio político que elimine la necesidad de ser caritativos continuamente, sólo que eso se ha articulado mediante la referencia a los *derechos naturales*, concedidos igualitariamente por Dios a todas sus criaturas, fuente de la dignidad humana. Este uso revolucionario de los principios cristianos se aparta en gran medida de la tradición cristiana primitiva, espiritualista, y tiene que ver con una relectura política del cristianismo, urgida, seguramente, por la falta de contacto con otras fuentes de justificación no cristianas de la transformación igualitaria de la realidad socioeconómica, especialmente en tiempos tardofeudales, en el contexto de las revueltas campesinas. Esos *revolucionarios primitivos* beben de tradiciones espiritualistas que quieren aplicar utópicamente a la realidad histórica.

siquiera por una lógica caritativa institucionalizada. La caridad, así como otras virtudes similares (la generosidad, la magnanimidad, la beneficencia, etc.), no presuponen rasgos fundamentales de los cuales queremos dotar a la solidaridad deontológica: ni tienen una lectura igualitaria, ni se imponen al agente o a las instituciones políticas como deberes categóricos. Llevan la marca de la arbitrariedad subjetiva, el fondo emotivo, la asimetría, la asociabilidad, la a-institucionalidad, etc.

La concepción *caída* de la naturaleza humana –con el supuesto adyacente de la identidad constituida *ab initio et ante saecula*- fue el legado que del cristianismo heredó el pensamiento político moderno. Esto tiene consecuencias para cuestiones como la posibilidad de la virtud pública o la escisión entre ética y política:

[T]odo el pensamiento político moderno, reduce, pues, la justicia –o la ética social- a lo que para Aristóteles no es sino “justicia parcial”: la justicia conmutativa o correctiva y la justicia distributiva. Eso quiere decir que la ética social queda completamente desvinculada del problema del amor filico (...), y por supuesto también de todos los problemas de la ética privada relacionados con las virtudes y la buena vida de los individuos; o, si se prefiere, que el mandato evangélico de la fraternidad es expulsado de la ética pública para ser recluido en el asilo de la ética privada: el ágape trasciende a la justicia social, y, por lo tanto, queda fuera del ámbito de aplicación de esta. Y quiere decir también que la ética social se desentiende del problema de “mantener unidas” las póleis, del problema de los “nexos” sociales, del problema, en una palabra, de la homonoia, de la concordia o unidad de la sociedad (Domènech 1993, 62).

Lo que viene a sostener Domènech es que la concepción antropológica que aporta el cristianismo pone en dificultades –como es visible en Hobbes- la comprensión del ser humano como un animal social, pero también como un sujeto que puede alcanzar la excelencia, la virtud, en la comunidad y en contacto con los pariguales, de la mano de la actividad política, que le permitiría concebir un bien personal que no contradijese, sino que se sustentase también, en el bien común. El carácter egoísta y taimado del ser humano paulino solo le permite mantenerse unido a sus congéneres por la mutua necesidad y, especialmente, por la hermandad incrustada en la común ascendencia respecto de Dios, que nos ama a todos sin caer en la cuenta de nuestra virtud personal (que es tendente a cero). La querencia pecaminosa del ser humano que hereda la filosofía política moderna es la raíz de las dificultades que intenta salvar esta cuando debe enfrentarse a una pregunta que hubiera desconcertado a los pensadores antiguos: ¿Cómo es posible la unidad social, la comunidad política?

El nacimiento del derecho natural moderno, con Grotius, recupera la *sociabilitas* natural humana como cimiento de los deberes recíprocos que debemos satisfacer los unos en relación a los otros (Zarka 2003). Sin embargo, no se deshace de la noción de la identidad personal configurada *ab initio et ante saecula*, de manera que continúa sin poder pensar fraternalmente el vínculo social y, en todo caso, asume la sociabilidad al modo del estoicismo antiguo: *La fraternidad estoica (...) no estaba vinculada a la virtud, al esfuerzo erótico de automodelación del sabio, sino ínsita en la natural sociabilidad del hombre (la célebre oikeiosis). Y en esa natural sociabilidad –totalmente independiente cultivo de la virtud –basaba la Stoa su esperanza de aproximar los hombres a la Cosmópolis* (Domènech 1993, 62). Por eso, cuando el iusnaturalismo debe establecer los principios recíprocamente debidos, no puede recurrir más

que a los supuestos del contrato para unos individuos que, si bien no tienen por qué ser coráceaemente egoístas (puesto que son *sociables* en última instancia), no se modelan a sí mismos ni a sus preferencias meditadas a través de su común coexistencia política. El derecho natural prosigue sin concebir una *philía* política universal.

5.3.2.4. *Sobre las emociones morales: el Scottish Enlightenment y el espíritu deontológico de la solidaridad*

Sin los resabios metafísicos del derecho natural moderno, el enfoque sedicentemente naturalista de los filósofos morales emotivistas de la Ilustración Escocesa pretende delimitar una antropología moral humana que encuentre en el acervo de los sentimientos de nuestra especie una visión que haga posible reestablecer los lazos de sociabilidad y de mutua estima entre individuos. Sin embargo, ese intento se concentrará en la moralidad, sin alcanzar a la política. De forma que sólo cabría esperar una fraternidad o una solidaridad reconceptualizadas en términos de sentimientos morales, no como principios ético-sociales, políticos o jurídicos (una suerte de *fraternidad de los modernos*, bajo la vigencia del dogma del yo preconstituido). Nos vamos a centrar en este aspecto para justificar que la solidaridad deontológica no puede coincidir en ningún caso con los sentimientos compasivos o las emociones morales.

El sentimentalismo británico se caracteriza por rechazar que la moralidad tenga un fundamento en principios racionales y por establecer que, en última instancia, su origen radica en los sentimientos y ciertas pasiones. Una vez descartada la alternativa racionalista y metafísico-especulativa, los sentimentalistas se enfrentan igualmente a la tesis hobbesiana y mandevilliana de que el origen de toda acción se halla exclusivamente en el amor de sí y el interés propio (Malherbe 2001):

Esa Scottish Enlightenment toma en cuenta la disposición natural de los hombres a la compasión, a la benevolencia, a la piedad. La “revolución sentimental” que engendra esta concepción optimista de la naturaleza humana se produjo en Inglaterra y en Escocia a finales del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII como reacción contra los “cínicos” del siglo XVII (en cuya primera fila se encontraba Hobbes), quienes sostenían que todo en el hombre, incluso la piedad, es movido por el egoísmo. La creencia en el papel fundamental que desempeña la benevolencia en los asuntos humanos y la crítica de la depreciación calvinista y hobbesiana de la naturaleza humana se encuentra ya en el obispo Butler y en los platónicos de Cambridge (...). [Hutcheson], por su parte, profesaba (...) que en la humanidad hay una tendencia innata a la “benevolencia universal” y que la acción virtuosa no es la que resulta de una deliberación racional, sino por lo contrario, la respuesta instintiva, instantánea, no razonada ni reflexionada ante el espectáculo de la desdicha (o la felicidad) del prójimo (Dupuy 2001, 1490).³⁹⁰

³⁹⁰ La concepción de la solidaridad como *simpatía* y *benevolencia* pretende contraponerse a la antropología paulina, subyacente en el pensamiento hobbesiano, *homo homini lupus*, y, así, sólo puede esperarse del ser humano el obrar mal y de forma egoísta (como repetirá Mandeville, Malthus y otros). El individuo benevolente y capaz de sentir empatía por sus semejantes y atenderlos solidariamente constituye una alternativa a la antropología filosófica de la modernidad jurídico-política y económica que no cuajará porque el ascenso del sistema económico capitalista hará prevalecer la visión egoísta y pecaminosa, que nace con San Pablo y se refuerza en el calvinismo. Esta perspectiva tan restrictiva del ser humano nos lleva en línea recta al *homo oeconomicus* de la teoría económica liberal, extraído del utilitarismo y, por este, de Hobbes. El *individualismo* que se considera natural en el fermento *protocapitalista* y *protoliberal* de la Inglaterra preindustrial del siglo XVIII amalgama elementos ontológicos, metodológicos y axiológicos para configurar el *sentido común* del pensamiento político a partir de ese momento.

La *benevolencia* para Hutcheson procede de un sentido moral natural que no tiene nada que ver con el autointerés crudo. Ese sentido moral constitutivo de la naturaleza humana tiene que ver con la promoción del bien común, la utilidad pública y se manifiesta como una forma de amor general a la humanidad. La existencia de este sentimiento no puede levantar ninguna clase de duda, ya que lo experimentamos en nosotros mismos. Por tanto, la perspectiva hutchesoniana incide en que la moralidad no debe ser probada o deducida de nada más y que tiene todo fundamento en los sentimientos que los seres humanos albergamos unos por los otros. Este supuesto niega cualquier filosofía que coloque a la racionalidad en el núcleo de la moral: ya sea en forma de una teleología moral objetiva (en la cual la razón descubriría los principios morales en el orden de la naturaleza o en la voluntad de Dios), o bien como instrumento de los fines particulares de cada quien (como una racionalidad calculadora) (Malherbe 2001, 751).

El primer problema con el que se topa Hutcheson concierne a la extensión de la *benevolencia* que, aunque natural, no se dirige siempre de forma universal a cualquier ser humano. Por un lado, la *benevolencia* es una pasión tranquila y pacífica que se siente sobre cualquier ser humano, una forma de buena voluntad que nos une a cualquier ser sensible. Puede convertirse en una afición más intensa que se dirija en exclusiva a un grupo reducido de seres humanos con el cual mantenemos una identificación (el pueblo, la nación, el grupo al cual se pertenece...). O, puede ser un afecto mucho más intenso hacia individuos particulares y singularizados, como es el caso de la piedad o el amor. A mayor extensión, menor intensidad pasional o mayor indiferencia sentimental (Malherbe 2001, 751).³⁹¹

Aunque Hutcheson postule la existencia de un sentido moral, no implica que los individuos no se ocupen también, de la misma forma natural, de sus propios intereses. La *benevolencia* no es contradictoria con el apego a sí mismo, incluso se precisa ese sentimiento autocentrado para que esta se dirija correctamente hacia su finalidad. En este particular, Hutcheson se aproxima mucho a una forma de moral protoutilitarista: para determinar el bien que la *benevolencia* debe promover entre todos los seres humanos no es suficiente, *per impossibile*, conocer el bien de cada uno en particular (aunque sí sea necesario cuando nos ocupamos del bien concreto de alguien a quien frecuentamos). Por tanto, hay que resolver aquello que es ventajoso para todos los humanos por igual, por lo que habrá que medirse la cantidad de bien en general, apreciar lo que cada cual recibe de este, y que se ponga en proporción a la parte de la que el agente se hace acreedor, para calcular el costo que debe asumir el autor de la acción *benevolente*. Esto quiere

Obviamente, ese individualismo es la contrafigura de la simpatía y la sociabilidad del humano solidario que pregonaba el sentimentalismo de este mismo periodo, por lo que, el pensamiento económico liberal incipiente deberá confiar en una mano *invisible* –un trasunto de la providencia y la astucia de la razón– para alcanzar un bien general que los individuos son incapaces de buscar por sí mismos, ya que están totalmente imbuidos en la búsqueda privada de beneficio. Las personas del pesimismo antropológico liberal no tienen entre sus intereses el bien colectivo y la ayuda mutua, por lo que sólo un mecanismo anónimo de coordinación puede hacer valer que *los vicios privados se tornen en virtudes públicas*.

³⁹¹ Véase que, en la segunda acepción, la *benevolencia* tiene puntos de contacto con la solidaridad fáctica que se entiende dirigida hacia aquellos que son los *nuestros*, como destilado del espíritu tribal (hacia aquellos con los cuales nos identificamos todo son bendiciones, mientras que aquellos que son distintos merecen toda la hostilidad de nuestra parte). En este sentido, tiene que ver con la lealtad al grupo de referencia, al patriotismo, el sentimiento de comunidad, etc.

decir que debemos ser benevolentes según la porción del bien general que logramos captar, exigiéndoles más a los que atesoran más, y menos a los que lo consiguen en menor cantidad. En este sentido, hay gente excesivamente generosa porque está predispuesta hacia los demás, sin tomar en cuenta las consecuencias del exceso de esfuerzo que acometerán para lograr beneficiar a otros. Ser convenientemente benevolente implica conocer cuáles son también nuestros propios intereses y no ponernos en riesgo de forma que después no sea asumible (Malherbe 2001, 752).

La filosofía moral empirista y sentimental de David Hume comienza también con la asunción de que la benevolencia y la preocupación por la justicia agradan a todos, pero que esa complacencia tiene que ver con la utilidad social que aportan ambas. Por cuanto garantizan el bienestar a los individuos o tienen consecuencias favorables a este, todo el mundo concuerda en que la benevolencia y la justicia son buenas. No obstante, la pregunta acerca del porqué de la utilidad ya no puede ser respondida más que con una apreciación factual: porque favorece a todos y albergamos un sentimiento benevolente hacia el bien en general de los seres humanos. Todos estaríamos dotados de una *buena voluntad* por la cual nos felicitaríamos de que aumentase el bien general, lo que haría que aprobásemos inmediatamente cualquier intento de alcanzarlo o ampliarlo.

El que la benevolencia con los hombres y la preocupación de la justicia plazcan y susciten aprobación, es algo sobre lo que todos los moralistas e incluso todos los hombres están de acuerdo. Pero si la benevolencia y la justicia placen es por sus consecuencias útiles: sirven al bienestar de los demás hombres. Ésta es la causa de nuestra aprobación o de nuestra determinación para poner en práctica estas virtudes: la utilidad. Sin embargo, la investigación no va demasiado lejos, porque es posible preguntar aún: ¿por qué place la utilidad? (...). [C]onviene decir que la utilidad agrada porque el servicio del bien público es objeto de una aprobación inmediata, sin reserva ni condición, y que esta aprobación brota de un sentimiento propio de buena voluntad para con el bien de los hombres en general. Esta buena voluntad (good will) es general y es para distinguir sistemas de intereses más o menos particulares que participan de una determinación concreta de lo que es útil. En una palabra, “todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se encomienda a nuestra aprobación y a nuestra benevolencia” [Hume] (Malherbe 2001, 753-754).

El problema de la ética humeana es el que concierne a la obligación moral; el paso del sentimiento, del juicio moral, a la prescriptividad de la acción. Esta dificultad tiene su raíz en el aferramiento de Hume a la explicación intencional de la acción humana: si no hay un deseo en el sujeto, entonces no se desencadena la acción. Aunque sienta simpatía por otro, la práctica de auxiliarlo solo puede venir de la preexistencia en nosotros de un deseo de ayuda y de beneficio del otro. Charles Taylor lo señala en el artículo que dedicado a la compasión (Taylor 2003) según el cual el razonamiento humeano malinterpreta la compasión como reacción al dolor de otro:

Si un hombre actúa movido por la compasión humeana, el sufrimiento ajeno se le transmite por la propia vía de la compasión (simpatía). Pero entonces lo que le mueve es su propio sufrimiento; por lo que su motivo no parece ser otro que el interés personal. Y si un hombre obra impulsado por la benevolencia humeana, lo que le mueve es el deseo general de que otros sean felices y no su sufrimiento en particular. En ambos casos, la concepción de Hume se muestra insuficiente (Taylor 2003, 253).

Una posible respuesta inmediata consiste en interpretar la obligación humeana en el mismo sentido en que Kant se refiere a los *imperativos hipotéticos*: hay una obligación *subordinada* a un fin en la aprobación de la benevolencia en la conducta humana. Este es el puente que se

tiende entre aquello que apreciamos o consideramos bueno y la preocupación por nuestro propio interés, que nos mueve a actuar (la razón es esclava de las pasiones, dice Hume). En pocas palabras: la compatibilidad y concordancia entre nuestro juicio moral espontáneo y el interés por nosotros mismos. El agente humeano encuentra un asidero para admitir deberes de carácter moral en el hecho de que solo en su práctica aumentará su propia felicidad (esto es algo semejante a creer en el poder armonizador de la Providencia Divina o en una especie de *mano invisible* que hace converger el bien privado con el bien colectivo, mediada por esa especie de benevolencia natural que todos los seres humanos sienten los unos por los otros).

Hume se centra en la vida moral concreta, más que en unos principios deónticos generales, como hace Kant.³⁹² Las virtudes naturales son aquellos hábitos que aprobamos o reprobamos inmediatamente, a través de nuestro sentido moral natural. Ahí no existe ni cálculo, no hay racionalidad, ni tampoco génesis de deber alguno. El sentido moral que determina lo que nos produce aversión o placer, lo hace de modo general y desinteresado, como si se tratase de una anticipación de la universalidad: en el juicio moral aprobamos o rechazamos toda acción realizada por cualquiera. La simpatía funciona como un principio de intersubjetividad, en tanto que nos permite comprender *desde dentro* al sujeto que la atrae, por medio de los indicios exteriores que percibimos, haciéndonos una idea de sus tribulaciones, a la vez que, en ausencia de experiencia propia, podemos imaginar el sentimiento del otro y hacerlo nuestro. Esto es, la simpatía nos permitirá comprender al otro como agente moral, además de aprehender la aprobación o reprobación que su acción tiene sobre los demás, independientemente de nuestro interés particular, según el beneficio que de ella obtuvieran.

Ahora bien, el alcance proyectivo de la simpatía es limitado, en tanto que nos sentimos más unidos a nuestros prójimos cercanos, con los que mantenemos relaciones de afecto y estima, mientras que se enfría ante los extraños o los desconocidos. Por tanto, para el sentimiento de simpatía el sujeto sigue ocupando el lugar central, de forma que nuestras pasiones o nuestros sentimientos interfieren todavía en la imparcialidad del deber. Un vínculo yo-tú particular hace imposible elevarse hacia el mandato objetivo de la ética. La razón juega, entonces, un papel correctivo de las pasiones y los sentimientos para empujarnos hacia la imparcialidad. La razón humeana es una *pasión tranquila*, enfriada, que modula los sentimientos demasiado intensos.

En esta encrucijada el sentimentalismo moral de Hume se vuelve incongruente al querer reconciliar determinados aspectos de la moralidad y de las motivaciones que no son coherentes entre sí: el sentido de la obligación y la justicia es una necesidad del tipo de vida social que lleva el ser humano, porque los individuos se ven embarcados en relaciones económicas, sociales y políticas. La forma deontológica se refiere siempre al contenido de la obligación y el deber surge en el contexto en el cual se encuentran las acciones individuales siempre guiadas por el interés propio. En este sentido, la justicia es una virtud artificial puesto que lo primario o lo natural, aparte de una cierta tendencia benevolente que aprecia las acciones que favorecen

³⁹² No hay fundamento de la moralidad si tenemos en cuenta la visión bastante inerte que tiene Hume respecto de la racionalidad, que es siempre racionalidad estratégica, sometida a fines determinados por la pasión o el sentimiento y que no puede nunca valorar substantivamente. Por ello, toda racionalidad moral que impulsase una obligación debería poder demostrar que el apego a la norma obedece al interés individual, que estamos interesados en que todo el mundo asuma el contenido como un deber, ya que ello nos reporta beneficios a todos.

el bienestar general, es comprometerse con los deseos de uno mismo. Sin embargo, esto nos conduciría a situaciones muy conflictivas, de colisión entre los intereses privados de cada uno. La justicia representa una solución de compromiso. Ello es posible porque los sentimientos de simpatía y benevolencia moderan la crudeza del egoísmo humano y nos orientan hacia la valoración de lo que beneficia a todos, aquello que es aprobado espontáneamente por todos.

No obstante, esta mutua acomodación entre benevolencia e interés propio no termina de funcionar satisfactoriamente, ya que en la construcción moral humeana coexisten, bajo el mismo paraguas, dos principios naturales de la motivación humana que actúan en direcciones opuestas: tan natural es la simpatía, el valorar las acciones de producen resultados favorables a todos, como el egoísmo, procurar por uno mismo. El punto de equilibrio es la visión que tiene Hume de la vida social humana, guiada por la utilidad, que permite finalmente el surgimiento de la justicia como un principio utilitarista que favorece la convivencia. La razón, por lo demás, no alcanza más allá de un uso calculador, de determinar qué medios son adecuados para conseguir ciertos fines preestablecidos, a la vez que atenúa la efervescencia y la intensidad de las pasiones, reorientándolas hacia los intereses. No es plausible que en Hume haya lugar para el desarrollo pleno de imperativos categóricos o deberes incondicionados.

El último representante del emotivismo al cual prestaremos atención es el padre de la económica política moderna y filósofo moral, Adam Smith. Considera que hay un sentimiento de *simpatía* que es anterior a cualquier otra pasión y tan primario como aquellos sentimientos dirigidos hacia nosotros mismos, por lo que existe una tendencia natural hacia los otros y su felicidad: *Cualquiera que sea el grado de amor a sí mismo que se pueda suponer al hombre, existe evidentemente en su naturaleza un principio de interés por el que llega a los otros, que le vuelve necesaria su felicidad, aun cuando no se prive más que del placer de ser testigo de ello* (Smith, en Malherbe 2001, 758).

Sin embargo, Smith dota a este sentimiento de un contenido *cuasi* normativo, que lo separa de la ligera benevolencia, de carácter más estético que moral, en que pensaban Hutcheson y Hume. La simpatía hacia los demás debe separarse claramente de uno mismo y sus intereses. No puede consistir en un movimiento de aproximación del yo de los demás al yo propio, sino en la transferencia genuina hacia el yo ajeno. Tampoco es un mero sentimiento de piedad instantánea y superficial, sino que se hace cargo no sólo de los motivos del otro y su subjetividad entera sino también de la situación en que se halla inmerso, hasta que el agente logra establecer una conexión plena con su contraparte en sus circunstancias, aunque la respuesta de ese otro no sea recíproca. Este sentimiento no opera perfectamente hasta que la simpatía que sentimos por los demás coincida con aquella que nos tributamos a nosotros mismos.³⁹³ La felicidad que experimentamos por la dicha del otro no es un mero reflejo de la nuestra o un instrumento para nuestra satisfacción, sino que obedece a un sentimiento de

³⁹³ Aquí Smith acude a Aristóteles y se refiere a un *precepto natural* según el cual debemos amarnos en consonancia a cuánto amamos a los demás, rebajando la exigencia, casi imposible, del precepto cristiano de amar a los demás como nos amamos a nosotros mismos. Es decir, corregir nuestro amor propio y rebajarlo a la consideración que estamos dispuestos a prestar a los demás, estableciendo un contexto social de aprecio intersubjetivo moderado, pero igualitario. Sólo que, para Smith, esto no es una cuestión moral o sentimental, sino que requiere de principios políticos: sólo en una sociedad de agentes igualmente libres republicánamente se puede substanciar ese tipo de benevolencia y simpatía recíprocas (debo este comentario a David Casassas).

conformidad con el estado emocional del otro (ser verdaderamente feliz *porque* el otro lo es) (Malherbe 2001, 758).

El juicio moral siempre es un juicio de aprobación o reprobación. Ahora bien, decir que aprobamos es sólo decir que simpatizamos; o sea, incluso, que cuando nos entregamos al ejercicio de la imaginación que consiste en ponerse en el lugar del otro, mientras en un sentido seguimos siendo nosotros mismos, percibimos un acuerdo entre los sentimientos que experimentamos y los de esa otra persona a la que observamos. Si notamos un desacuerdo, entonces es que, por definición, desaprobamos los sentimientos del otro. Hay que comprender bien que la simpatía no es un sentimiento: es el acuerdo de dos sentimientos. El sentimiento que experimentamos por simpatía es el patrón que nos permite juzgar la conveniencia o el mérito de los sentimientos del otro (...). Smith tiene clara conciencia de los obstáculos que vuelven problemática nuestra capacidad de simpatizar. De manera constante nos ponemos mentalmente en el lugar de los demás, pero en realidad nunca dejamos nuestro propio lugar (Dupuy 2001, 1492).

El principio de *simpatía* ya no es exclusivamente *estético*, perteneciente al plano de la evaluación moral, sino que es un principio motivador, que tiende a hacernos actuar de un modo determinado. Además, permitirá el carácter *general* que permanecía inasible para la ética humeana: el intercambio de los roles de espectador y de actor permite que experimentemos lo que sienten los demás, pero también entendemos cómo nos perciben los demás en nuestra afectación (de manera muy semejante a cómo nos explicará la génesis del yo Mead, un siglo largo después) (Habermas 1991, Mead 1991). Como los papeles de espectador y de actor son reversibles, el sujeto adquiere determinadas destrezas, como experimentar las afecciones que sienten los demás, pero, simultáneamente, puede colocarse en el lugar de los otros para juzgarse a sí mismo sustrayéndose del punto de vista egocéntrico, para observarse desde la perspectiva del espectador.

En consonancia, gracias a la comunicación que induce el sentimiento de simpatía, estamos capacitados para entregarnos a las virtudes amables y afectuosas cuando nos imaginamos mentalmente en el lugar de los demás, y suscitar en nosotros también otros sentimientos, por ejemplo, de arrojo y heroísmo, cuando nos colocamos en el lugar del espectador (y nos vemos en el juicio de los otros). Sobre la base de esta conexión emocional, seremos capaces de justificar o no el objeto de sus sentimientos y los motivos que les mueven y considerarlos así legítimos o ilegítimos. En conclusión, la causa del sentido moral se encuentra en esta facultad natural empática que caracteriza al ser humano (Malherbe 2001, 758; Dupuy 2001, 1493).

El resultado de estas operaciones que se vehiculan por los sentimientos de simpatía es una moralidad concreta, que se ajusta continuamente al sentir de nuestros compañeros de interacción. Pero, por otro lado, este tipo de ética sentimental también es una moralidad de la moderación, ya que los seres humanos tienden a compartir sus estados emocionales más sosegados y juiciosos, más que sus extremos pasionales, que no tienden a imponerse habitualmente. También es una eticidad decorosa y decente, puesto que las normas de la moral se ahorman a los consensos sociales y se impone la consideración que recíprocamente nos prestamos colectivamente. Por tanto, es una moral social.

La estrategia del punto de vista del espectador tiene como fin dotar de intersubjetividad al sentimiento de simpatía, al juicio moral y a la respuesta práctica que se induce a partir de ellos. Equivale a la introducción de un grado de imparcialidad y universalidad, puesto que el agente quiere verse aprobado desde fuera, por parte de aquellos que lo juzgan y, por tanto, se adecúa a lo que cree que es deseable desde un punto de vista exterior a sí mismo. Por otra parte, quiere también adoptar esta perspectiva para *verse más allá de sí mismo* y anticiparse de este modo a su opinión, para sentirse refrendado de entrada (Dupuy 2001, 1492). De ahí surge una suerte de *espectador imparcial* o *racional* que introduce una intuición de objetividad y de universalismo morales.

Ahora bien, el sentimentalismo está ligado siempre a la subjetividad propia y a una cierta incapacidad para la formulación de principios generalmente válidos, de modo que Smith tampoco logra resultados suficientemente *deontológicos*. Entre otras cosas, porque su *observador* sigue atado a su rol de explicar el surgimiento de la obligación moral (esto es, un papel descriptivo, aunque *criptonormativo*). Se mantiene en una posición inmanentista como mera generalidad contingente, como definidor de una *validez social* de la moralidad.³⁹⁴

Como hemos podido ver, las morales sentimentales son morales concretas que recurren a representaciones narrativas del origen de las prescripciones, como arreglos más o menos provisionales a los conflictos sociales que se presentaron en la historia natural de la sociedad. La moralidad, pues, es un equilibrio tanto de elementos más o menos voluntarios como de procesos azarosos que tejen redes de obligaciones recíprocas que se justifican por la utilidad colectiva. Por tanto, comprimen en un mismo plano las motivaciones para ser moral u obediente a las normas con las razones para la aceptación de tales reglas comunes. La ley y la obligación no pueden desligarse de las fuentes motivadoras de su cumplimiento, esto es, las pasiones y los sentimientos subjetivos, los intereses, etc. La consecuencia es la no separación entre la regla y aquello que debería regularse mediante su aplicación.

Se distancian, en consecuencia, del formalismo moral de las éticas deontológicas que tienden a abstraer los motivos del seguimiento de normas, como el tipo de situaciones que deben regir, a favor de la fundamentación de prescripciones universales. El lugar de la generalidad (de lo formal) se lo reservan al ubicuo *espectador imparcial* que se mantiene a la vez distante, pero que viene dotado de un sentimiento universal de simpatía por sus congéneres, que hace que valore especialmente aquello que está en interés de todos y produce el bienestar por igual.³⁹⁵ Ahora bien, este espectador es la esencia del *common sense* social, al que miramos

³⁹⁴ Dupuy (2001), pág. 1493 lo ha definido bien: *Lo que caracteriza esencialmente al espectador es su posición y el punto de vista que ella impone. El espectador está en el exterior del lugar de la acción, pero no toma parte en ella. Es un bystander, (...) alguien que se mantiene "al margen". Su paradoja consiste en que es exterior e "indiferente", ya que no es él quien sufre, se regocija y actúa, y a la vez interior e implicado, puesto que tiende a simpatizar. Ahora bien, el actor conoce tal posición, posee un modelo de ella que infiere de todos los momentos de su vida en que también es espectador. Lejos de ser trascendente, la figura del espectador aparece, pues, como una especie de emergencia social, producto de las experiencias que todos tienen cotidianamente de la vida en sociedad.*

³⁹⁵ El espectador imparcial tiene una raíz aristotélica que lo hace sucesor del *enkratés*; se trata de un agente autónomo y racional por cuanto se ha impuesto sobre sus pasiones o divisiones internas, mantiene un control de segundo orden sobre los deseos de primer orden. En Smith hay que valorar que la intersubjetividad que introduce en el juicio moral tiene una dimensión normativa más estricta, en él hay ya trazas de universalidad.

para hacer siempre aquello que se considera juicioso o prudente (no es un *a priori moral*, una figura que represente el *moral point of view*) (Malherbe 2001, 759).

Por último, estas últimas visiones éticas deben lidiar con la frágil componenda entre un sentimiento bienintencionado hacia los otros, el autointerés individual y ciertas nociones de utilidad social, que si bien nos muestran la naturaleza plurimotivacional de los sujetos (no son puramente *homines oeconomici*), dificultan un equilibrio de todas estas fuerzas contrapuestas de la naturaleza psicológica humana, en tanto que no hay un marco deontológico –un punto de referencia- que distinga aquellas que deben ser promovidas, cuándo y de qué modo. Se enfrentan, por tanto, a la imposibilidad de construir una ética normativa empírica y naturalista.

Veamos si la solidaridad es susceptible de ser tratada como un sentimiento o un tipo de virtud natural o artificial, y cuál sería su alcance en una posible *ética de la solidaridad*. La solidaridad tiene un carácter responsivo con respecto de aquellos que consideramos nuestros iguales, a los que debemos, por esta razón, ayuda y sustento en momentos de tribulación. La solidaridad consistiría en un sentimiento o una virtud (suscitada a través la habituación a sentir de una determinada manera en situaciones particulares) tendente a mantener la unión de toda la comunidad y alcanzar la *igual integración* de todos en el cuerpo social.³⁹⁶ Obsérvese que implica *igual consideración* de todos los miembros de la comunidad, que son concebidos en términos del mismo estatus moral, por lo que pueden hacer valer sus derechos y sus necesidades frente incluso nuestro propio interés particular.³⁹⁷ La solidaridad tiene la vista puesta en el bien general, común, y es indiferente a la perspectiva individual sino coincide con ese beneficio general, social o colectivo. En tanto que funciona como mecanismo de mantenimiento de la unidad o la cohesión grupal, tiene una naturaleza *protodeontológica* y que requiere la conversión de la ayuda en una especie de deber, algo reclamable a otros sino lo hacen (esto es, una obligación recíproca entre todos los miembros de la comunidad de referencia).

Frente a esto, los sentimientos y virtudes que hemos analizado son compatibles con estructuras de desigualdad y dificultosamente deontologizables: no niegan una desigualdad fáctica entre agentes, que debería ser corregida para hacer valer la promesa de reciprocidad equitativa entre todos los que conformamos la comunidad moral, ni tan siquiera suponen poner en marcha prácticas, según un deber social básico, que instaurasen un orden mejor (como mucho, el auxilio de tal o cual desventurado). Es decir, no presuponen una igualdad, ni tan siquiera *formal*, entre todos los sujetos morales. Estos sentimientos y virtudes aparecen en

³⁹⁶ Incluso el trato desigual que implicaría la solidaridad, que reciben específicamente, como compensación, aquellos que están en situación peor, se justifica por la membresía comunitaria, se les ayuda para realizar la promesa de la igualdad inherente a la pertenencia común. Amengual, se hace eco de esta opinión debida a Jörg Löskche, aunque no lo cita directamente (Amengual 2021, 29): [E]l concepto de solidaridad remite a deberes de auxilio que tienen los miembros de un grupo entre sí; estos deberes tienen un objetivo negativo, a saber, eliminar los inconvenientes morales que afectan a los miembros de un grupo; de esta manera la solidaridad se distingue de otros conceptos afines como compasión, misericordia o lealtad. Su tesis es que la solidaridad se fundamenta como un principio moral de división del trabajo, según el cual los deberes universales de ayuda se distribuyen entre determinados actores a fin de eliminar situaciones injustas lo más eficazmente posible. De esta manera cree unir aspectos del universalismo y del particularismo moral, así como aspectos deontológicos y consecuencialistas.

³⁹⁷ Amengual (2021), pág. 32: Se requiere dar a la sociedad una mayor conciencia de sí misma y de su unidad, reforzar y hacer más visibles los lazos que nos unen a los individuos entre sí a fin de moderar el egoísmo que siempre está al acecho.

situaciones de desigualdad de estatus entre el agente y el objeto de su inclinación moral, sin presuponer un marco en que poder reprobarlas por injustas o incorrectas. En tanto que seres sensibles que nos dejamos afectar por la percepción de lo que experimentamos daríamos rienda suelta a nuestra sensibilidad natural y nos apenaríamos por el estado del otro, pero sin que ello tenga que implicar igualdad entre nosotros de ningún tipo, ni una suerte de actuar colectivo que remediase de modo definitivo que se den situaciones de ese tenor.

La solidaridad es el resultado de la conciencia de nuestra codependencia recíproca como seres sociales que precisamos de un entorno colectivo para desarrollarnos como agentes. Esta constatación no ocupa ningún lugar en las emociones y virtudes analizadas, no implican que debamos compartir una existencia común con nuestros congéneres infortunados. Ni tan siquiera, como en el caso de la simpatía o la benevolencia, que debamos inclinarnos a hacer nada por ellos, más allá de tender un hilo de empatía entre nosotros. Sólo actuarían a favor de la solidaridad una vez constituido el colectivo y asumida la común pertenencia al mismo como motivación para que llevemos a cabo acciones de auxilio, dirigidas a este miembro o aquel.

Esos sentimientos morales no recogen ni el aspecto del *igual estatus* de todos, ni el de la codependencia recíproca como precondition. No presuponen nada deontológico que nos obligue a actuar en favor de aquel que se halla en una posición mermada. La solidaridad supone simetría, mientras que las emociones y virtudes que hemos sometido a crítica no la reclaman conceptualmente. Si se tratase realmente de un sentimiento moral se trataría de un sosía prosocial, procomunitario, pero ninguno de los anteriores lo es explícitamente. Una vez hay comunidad, puede engrasar los mecanismos de cohesión, pero en su ausencia no la implican conceptualmente ni la promueven en la práctica (sin consciencia grupal, en todo caso).

No hay plenamente deontología, sí se puede descubrir el aspecto sentimental-comunitarista de las solidaridades naturales, como un caso de benevolencia o simpatía especial por aquellos con los cuales mantenemos lazos sociales más intensos. Sin embargo, esta versión no universalista de la solidaridad, no encaja necesariamente con el supuesto de igualdad de estatus moral de todos los agentes (sin necesidad que este se atribuya a alguien ajeno a la comunidad). De hecho, la benevolencia y la simpatía no implican igual consideración moral *prima facie* y son compatibles con muchos arreglos sociales, más o menos prescriptivos, en los cuales se produzcan intensas estructuras de desigualdad de estatus. Por esa razón, la vía abierta por Hume, el protoutilitarismo, y proseguida por Bentham, el protopositivismo jurídico, no deja espacio para ninguna concepción de derechos humanos o de los *derechos naturales*. Todas las obligaciones se consideran surgidas de acuerdos sociales más o menos tácitos, inmersos en la economía política de cada momento y en los conflictos que se desencadenaban históricamente.

Sin adentrarnos en los pormenores debidos a los enfoques particulares de los autores sentimentalistas, hay que contrastar las dificultades que enfrenta una *protodeontología* solidarista con los pocos recursos que suministra el acervo teórico del emotivismo. La *cuasi* normatividad proviene de la constatación de la codependencia mutua de todos los miembros de la sociedad (lo que genera obligaciones regidas por normas). Este requerimiento de la normatividad derivada de la interdependencia podría ser razonablemente asumido por el emotivismo moral a causa de su naturalismo de fondo. La vida social no es una convención, sino una condición material indispensable para la existencia individual misma. Sin embargo,

ello sigue sin suponer igualdad a menos que el tipo de sociedad a la que nos referimos sea ya, por sí misma y de modo completamente azaroso, una sociedad igualitaria (y que, por ello, la desigualdad tenga mala reputación o se considere intolerable).³⁹⁸

Es posible, como opción teórica hipotética, desarrollar una concepción emotivo-moral de la solidaridad, partiendo, por ejemplo, de los sentimientos connaturales que unos seres tan sociales como nosotros poseeríamos, o porque constatarían, como seres preocupados por su propio bien, en orden a la prosperidad de su vida común, la necesidad de seguir normas de solidaridad recíproca (aunque, en este caso, se trataría de una virtud artificial, creada y sostenida por el interés colectivo e individual, más que un sentimiento). Esto es todo lo que puede alcanzarse con un enfoque emotivista de la moral y con una noción fáctica de la solidaridad. Sin embargo, se nos aleja el horizonte del deber categórico de que quisiéramos dotar nuestro ideal de solidaridad. No obstante, la propia naturaleza de la solidaridad, sin aspirar a convertirla en un deber o un derecho, sobrepuja ya los angostos márgenes que el sentimentalismo permite con la compasión, la benevolencia o la simpatía.

5.3.2.5. *La fraternité en el republicanismo revolucionario jacobino*

La *fraternité* revolucionaria jacobina, posterior a 1789, intenta reunir el universalismo y su carácter político, superando las limitaciones de la *philia* aristotélica (por no ser universalista) y la *philadelphía* estoica y la *fraternitas* cristiana (por no ser traducibles políticamente).³⁹⁹ Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, ese engarce era normativamente complejo, puesto que requería la existencia de un lazo entre los ciudadanos que implicase el compromiso mutuo para el bien común (en este caso, republicanamente, para realizar las condiciones de la emancipación política de las clases subalternas), la *virtud pública*, en un contexto socio-histórico muy distinto al que concibió Aristóteles para la amistad cívico-fraterna.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Un naturalista podría aducir que nuestro sistema emocional ha coevolucionado en sociedades igualitarias de pequeño tamaño, por lo que hay un fondo igualitario que forma parte de una intuición de justicia *natural*. Eso sí, tiene que competir también con otros inputs conductuales menos sociables, de manera que falta el marco normativo que nos permite decidir cuáles de esas intuiciones morales deben ser seguidas y cuáles bloquearse.

³⁹⁹ Puyol (2017), pág. 27: *El cristianismo concibió la fraternidad como una virtud moral compatible con todo tipo de desigualdad social, económica e, incluso, jurídica. La fraternidad predicada por el cristianismo se limitó, en un primer momento, a la hermandad cristiana en la fe, aunque pronto se extendió a la fraternidad de todos los seres humanos por compartir filiación con un mismo padre divino. Sin embargo, dicha fraternidad no cuestionó las relaciones políticas entre los individuos (...). En cambio, durante la Revolución francesa, la fraternidad adquirió un significado claramente político. Los revolucionarios franceses pensaron que la fraternidad debía llegar también a la ciudad terrenal y utilizaron esa idea, junto a la libertad y la igualdad, para repensar la política y sus instituciones. En efecto, en la Francia revolucionaria de finales del siglo XVIII, la fraternidad se institucionalizó, dejó de entenderse solo como una virtud de los individuos y pasó a ser sobre todo una virtud de las instituciones. El Estado recibió el encargo de liberar a los individuos de las tutelas de todo tipo a que estaban sometidos en el Antiguo Régimen, y lo hizo institucionalizando la fraternidad.*

⁴⁰⁰ En su primer acercamiento a la noción de fraternidad, Domènech (1993) se hace eco de esa posible tensión entre la necesidad de virtud cívica y los marcos filosófico-ideológicos de la tradición política moderna (que suscribía acriticamente la visión *caída* de la naturaleza humana, proporcionada por el cristianismo). La filosofía política seguía bajo [el] *enorme e insospechado embrujo ejercido por el ágape evangélico sobre la posterioridad* [lo que] *da un buen indicio [de] la negativa del pensamiento laico –aun el más radical– a emanciparse de ese dogma en el que en gran medida sigue basándose el tipo de individualismo más característico de nuestra cultura moral y política contemporánea* (págs. 61-62). Sin embargo, el entusiasmo revolucionario quizá modificase la visión de una naturaleza humana invariable de tipo *hobbesiano*, que volvería a revivificarse con el liberalismo posterior: *Venimos así a un punto importante que nos devuelve a la Revolución francesa: la aparición de una*

Dada la relevancia que está llamada a adquirir la idea revolucionario-jacobina de la *fraternité* para inteligir el nacimiento de la solidaridad como ideal ético-público y social, nos detendremos en su estudio.

a) *El marco histórico y conceptual de la fraternité como principio político:*

La idea revolucionaria de fraternidad, radicalmente igualitaria, es una innovación política. Aunque la fraternidad se sustenta sobre la misma estructura metafórica: se pasa de la esfera doméstica a la político-pública,⁴⁰¹ sólo que, dependiendo de la concepción que se tenga de dicha esfera doméstica y de sus relaciones ínsitas, la esfera social será imaginada más igualitaria o libre o más sometida a la voluntad de un amo o patrón. No es inocente, nos recuerda Bertomeu (2018), utilizar la metáfora a partir de una concepción de lo doméstico (como el *oikos* griego y la *domus* romana) atravesado por relaciones jerárquicas naturales, caracterizado por un ámbito privado subcivil en que hay una diferencia abismal entre la potestad del propietario y el deber de obediencia y sometimiento de los *familiares* (hijos, esposa y esclavos). Una vez se haya proyectado ese marco sobre la esfera social, nos encontraremos ante una visión jerárquica y plena de subordinaciones civiles y políticas.⁴⁰² En cambio, en su uso revolucionario, se recalca la igualdad y la libertad de los civilmente sometidos (las clases domésticas del Antiguo Régimen), alzándose, hermanados, a la esfera de los derechos políticos plenos:

[E]l punto decisivo de la fraternidad democrática jacobina, lo que la convierte en una innovación política radical respecto de la entera tradición republicana (incluso de la democrática) es su reticencia a aceptar la habitual distinción entre la “ley civil” y la “ley de familia”. Por lo mismo que “fraternidad” quiere decir universalización de la libertad/igualdad republicana, quiere decir también: allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad que asegure el “derecho a la existencia” (Domènech, en Bertomeu 2018, 219-220).⁴⁰³

noción de fraternidad en la escena política a partir de 1789 es una novedad radical en el sentido de que reintroduce en la dimensión pública o social de la ética lo que el pensamiento cristiano-moderno había mandado al exilio de la vida privada y particular de los hombres: el amor filico entre ellos, por un lado, y, por el otro, la cuestión de los lazos o nexos que deben unir a los individuos en sociedad (...). Es verdad: ese amor filico que la consigna de fraternité desenvuelve al ámbito de la vida pública está impregnado de ágape cristiano (...). El más importante de los cuales es la insistencia con que sus abogados ligan la fraternidad al concepto –central para la República revolucionaria- de la “virtud ciudadana”: la “charme de la amistad”, el “lazo de la virtud” y los “dulces” –es decir, contagiosos- “nudos de la fraternidad universal” van de consuno (págs. 62-63). Solo que esa hermandad ya no puede proceder del sometimiento a un mismo Padre, cuestión obvia para un proceso revolucionario que nació con el ímpetu de liberar a los hombres de todas las tutelas, y debe buscar el germen del hermanamiento o nexo fraterno en otro lugar (lo que implica, del mismo modo, modificar la antropología heredada de la tradición filosófico-religiosa).

⁴⁰¹ Domènech, citado en Bertomeu (2018), pág. 220: *Las expresiones metafóricas que contienen la palabra fraternidad vinculan obviamente el ámbito privado del oikos o la domus, y el ámbito público de la koinonía políté, de la res publica, de la sociedad civil o política.*

⁴⁰² Esta, no debe extrañarnos, es la concepción de la fraternidad cristiana que ya conocemos, en la cual todos los sometidos a la voluntad divina son hermanos entre sí.

⁴⁰³ Como dice Puyol (2017, 28) la forma republicano-democrática de la política que imbuía el ala jacobina de los revolucionarios franceses entendía que la función de las instituciones revolucionarias que debían crearse era proteger a los más vulnerables –las clases domésticas- de la dominación de los potentados (la monarquía, la nobleza, la Iglesia y los ricos burgueses). Elevar a la esfera pública a las clases domésticas, por consiguiente, significaba impedir la marginación de cualquier miembro de la sociedad, dotándolos a todos por igual de derechos políticos y sociales, el primero de los cuales era el robesperiano *derecho a la existencia*. Esta directriz revolucionaria ya se encuentra consignada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de

Universalizar la libertad republicana significaba que los que habitaban los intersticios subciviles, *los que permanecían por debajo de la esfera del contrato* al decir de Kant, querían ser incluidos, gozando de plenos derechos de ciudadanía, en una sociedad civil de libres e iguales recíprocamente, en el cual se garantizaba de modo irrestricto (también a mujeres y esclavos de las colonias) un derecho imprescriptible a la existencia sin pedir permiso a otros (Puyol 2017, 52). Para conseguirlo debían unirse fraternalmente entre ellos, para derribar el poder despótico del amo, del *pater familias*, del patrón.⁴⁰⁴

La fraternidad es el principio que *une* la libertad republicana y la igualdad política en dos sentidos no contradictorios: asegura las condiciones institucionales y materiales de la promesa revolucionaria de dotar a todos de los mismos derechos (el primero es el derecho a la existencia), democratizar la *igual libertad republicana*. Y en un sentido más contingente y restringido, pide la unidad de todo el bloque popular-revolucionario contra sus enemigos acérrimos antirrevolucionarios. Como muy bien resume Puyol:

La fraternidad expresaba mejor que ninguna otra idea esa aspiración política y civil del pueblo llano a abandonar la vida civil subalterna y a disfrutar de la libertad y la igualdad prometidas por la Ilustración y la revolución. En el nuevo Estado revolucionario, todos serán igualmente libres, se eliminarán las tutelas y dependencias del régimen feudal (...). En un contexto en que conceptos provenientes de la vida familiar como minoría de edad, emancipación, ley de familia o dominación adquieren una significación claramente política, resulta comprensible que otra metáfora familiar como la fraternidad se uniese al vocabulario político (ilustrado y revolucionario de la época) (...). La fraternidad representó lo contrario al despotismo y la servidumbre. Desde un punto de vista revolucionario, significó el deseo y la reclamación de igualdad y libertad para todos porque todos somos como hermanos, iguales en la gran familia que forma la comunidad civil y política. El pueblo llano, liberado de sus referentes paternalistas, se tiene que convertir en una comunidad de ciudadanos igualmente libres, en una comunidad políticamente fraternas, de hermanos ciudadanos. La fraternidad política se encarnó primero en la nación y la patria (otras metáforas familiares), pero pronto se transformó, por la lógica interna de la fraternidad como liberación de todos los individuos que vivían bajo el yugo de los distintos señores de la época, en una aspiración cosmopolita (...), cuya principal expresión es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que nace y se elabora en esa época concreta de la historia y no en otra, antesala de la posterior Declaración de los Derechos Humanos. Sin la idea política de la fraternidad revolucionaria no se puede entender el anhelo y la materialización de los derechos humanos (Puyol 2017, 52-53).

De la misma manera que la *philia* aristotélica remitía a la *polis*, la *fraternité* revolucionaria remite a una comunidad política; si bien, ahora como principio universalista, entiende que la

1789 y reproducido en el Preámbulo de la primera Constitución francesa de 1791. La garantía del derecho a la existencia –vehiculada mediante la distribución de una pequeña propiedad a cada ciudadano– es el punto de tensión entre los jacobinos (la izquierda popular) y los girondinos (la derecha de los propietarios).

⁴⁰⁴ En contraposición, el cristianismo había construido desde sus inicios evangélicos y paulinos una noción de fraternidad ahormada a las relaciones despóticas de la *domus* y el *oikos*, que era el espacio de experiencia de esclavos y marginados que fueron sus primeros profesantes. Todos ellos permanecían iguales, hermanados, pero no recíprocamente libres bajo la autoridad de Dios, el sublimado y celestial *pater familias*. Ello implicaba que, tanto en la esfera doméstica como en la esfera público-política, debían mantenerse y reproducirse isomórficamente el mismo tipo de vínculos de subordinación obediente a la autoridad: los siervos debían sujetarse a sus amos, las mujeres a sus esposos, los creyentes a su Dios y a sus representantes en la Tierra. Pablo de Tarso afirma en la Epístola a los Romanos (13,1) lo siguiente: *Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas*. Evidentemente, la fraternidad revolucionaria jacobina no puede distar más de esta admonición paulina a someterse a los poderes terrenales tanto como a los celestiales. Por eso, la asunción de elementos *agápicos* en la concepción de la fraternidad revolucionaria no puede más que conllevar problemas normativos y conceptuales.

revolución de 1789 es el primer paso de una libertad cosmopolita (Domènech 1993, 63).⁴⁰⁵ Sin embargo, para establecer unos límites, la nación y la *patria* marcan un espacio político-institucional contingente en el que los miembros de la nación deben ser fraternos los unos con los otros, una innovación política que delimita una comunidad ajena a la histórico-cultural, al revés de lo que más tarde hará el nacionalismo *postrevolucionario*, buscando una raíz prepolítica a la *nación*. Así, la nación y la patria son los elementos que sustentan el espíritu fraternal y confluyen en el estatus de ciudadanía concedido a cualquiera de sus integrantes.

También estas concepciones funcionan metafóricamente: la *nación* es el conjunto de los hermanos que comparten el mismo origen, son *naturalmente* iguales entre ellos (dotados todos ellos de los mismos derechos naturales). La patria representa un *padre protector* que trata a todos sus hijos de manera igualitaria ofreciéndoles la garantía de los derechos vinculados a la ciudadanía (una institucionalización política de los derechos naturales): derechos personales, civiles, políticos y económicos. No se entendería que como hijos de la misma madre (la nación) y el mismo padre (la patria) tuviesen un trato o un estatus diferente, como ocurría con el Antiguo Régimen (Puyol 2017, 29-30). En la Grecia Clásica veíamos como la igualdad emanaba de una metáfora familiar muy semejante: por naturaleza todos eran hermanos y, por ello, todos iguales como hijos de la misma madre. La patria —el hogar del padre para los griegos— aseguraba que todos los hermanos eran reconocidos con los mismos derechos a la participación política. Sin embargo, la noción de *filiación* estaba más naturalizada, no era universal, sólo tenían derechos políticos los hijos de ateniense en la ciudad de sus ancestros. En la Francia revolucionaria es potencialmente ciudadano cualquiera, con el simple requisito de ser miembro de la humanidad. Por eso la comunidad política es cosmopolita, como un primer peldaño de la aspiración a lo universal.

Resulta inconcebible que los miembros de una misma familia asistan al espectáculo de la miseria de sus hermanos y no acudan en su ayuda, como hijos de la misma nación. Los bienes materiales, por todos producidos, deben compartirse, especialmente con aquellos que se encuentran en peor situación, pero no como un acto caritativo, al modo de la *fraternitas* cristiana, sino como un deber implicado por la justicia (articulado en los derechos de ciudadanía) (Puyol 2017, 30-31). La emoción fraternal deriva de un principio político y se comprende en ese marco de ciudadanía común (por lo que se aviva una indignación por ver que a otros no se les respetan sus derechos, no un sentimiento compasivo ante los desheredados). Sin desigualdad ni privilegios, todos serán igualmente libres, como exige la tradición republicana, ajenos a la dominación de los potentados, que ya no tienen espacio en la República:

La fraternidad política no depende del hecho natural de compartir una madre (un origen territorial) y un padre (una identidad nacional o patria), sino del hecho político de compartir la ciudadanía que otorgan la nación y la patria. Por eso, cualquier ciudadano es libre, igual a los demás y tiene derechos y obligaciones de fraternidad con sus conciudadanos, sin importar su origen o procedencia (natural, territorial, étnico, cultural, lingüístico o de cualquier otro tipo). La fuente de obligación política de la fraternidad, esto es, lo que garantiza el reconocimiento y la realización de los derechos de ciudadanía de libertad e igualdad, y lo que legitima que las

⁴⁰⁵Los ecos de la emancipación universal llegan a Haití, donde se ha abolido la esclavitud, y dan lugar a una primera revolución de esclavos, que quieren crear una nación para ellos formada por personas libres.

instituciones puedan reclamar el cumplimiento de los deberes ciudadanos (incluidas las exigencias de justicia social), es la condición política de ciudadanía (Puyol 2017, 31-32).

Como sostiene Borgetto, la fraternidad revolucionaria jacobina *no tiene otro origen ni otro fundamento que la realización de la idea democrática a través del derecho público revolucionario: todos son hermanos porque en la Patria todos son libres e iguales, y porque, formando una Nación, todos son igualmente soberanos* (citado en Puyol 2017, 32). Estos ideales son fuertemente dependientes del republicanismo político iusnaturalista que los revolucionarios franceses incorporaron como trasfondo normativo. Con la comprensión de esta perspectiva política entenderemos cómo pensaron los jacobinos la materialización del principio de la fraternidad, encarnándolo en políticas de justicia social.

b) El republicanismo democrático y las políticas fraternales:

Antes de 1790, la fraternidad se entendía, en el contexto revolucionario y democrático francés, como la universalización de la igualdad y la libertad republicanas. La libertad en un sentido republicano es lo opuesto a la esclavitud y, por ello, a la dominación arbitraria real o potencial por parte de otros. Cuando se es libre, no se depende de otros para vivir, sino que se goza de una existencia autónoma garantizada por la propiedad, evitando la necesidad de pedir cotidianamente a otros más poderosos que nos den los medios para nuestra supervivencia. Esta concepción exigente de la libertad, presupone también que todos los que son libres disfrutan por igual de un mismo conjunto de derechos constitutivos que nadie les puede arrebatar, pero que tampoco son alienables a voluntad por parte del agente, puesto que son los cimientos de su propia autonomía y esta es la esencia de la ciudadanía y, por tanto, del concepto político de persona en el republicanismo. La igualdad consiste en la *reciprocidad en la libertad* entre todos los que son titulares de tales derechos inalienables y que son libres del mismo modo: son *sui iuris*, por cuanto viven independientemente los unos de los otros, no se encuentran bajo dominio arbitrario de agentes más poderosos y tienen garantizado materialmente el derecho a la existencia social (Bertomeu 2018, 222-223).⁴⁰⁶

La precondition de la libertad son los derechos vinculados a la existencia social, interpretados como derechos económicos, concernientes a la base material de la independencia en sociedad. El derecho a la fraternidad, y la noción de fraternidad que vehicula, se incardina ahí como la disposición política a no dejar caer a nadie en la necesidad, puesto que eso supondría que no tratamos a esa persona como ciudadano pleno, como alguien igualmente libre. La legitimación de esos derechos se produce mediante la apelación a los derechos naturales, por lo que no es de extrañar que entre los productos políticos más acabados y perdurables de los revolucionarios franceses se encuentren las sucesivas declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que culmina en la Constitución jacobina de 1791.

El lenguaje del derecho natural moderno, republicano y revolucionario, sirve de amparo a la obligación de proveer universalmente las condiciones de la igual libertad republicana. En la

⁴⁰⁶ Las clases populares estaban sometidas a lo que Montesquieu denomina *loi de famille*, excluidos de la *loi politique*, válida solo para los privilegiados. En este sentido, eran *alieni iuris*, como los esclavos según el Derecho Romano. No tenían estatus de ciudadanía, ni podían decidir nada políticamente porque no eran republicánamente libres al depender de otros y de su benevolencia para sobrevivir en la sociedad del Antiguo Régimen.

lectura democrática jacobina, eso significa, innovadoramente, ocuparse de la necesidad humana que impide el completo disfrute de la libertad. Entre otras cosas, la protección de la libertad –que implica no verse sometido a ninguna clase de dominación- supondrá la abolición de la esclavitud en las colonias –incompatible con la fraternidad universal- y la inalienabilidad de la condición de hombre libre –lo que se traduce en la desaparición toda forma de servidumbre, el tener que intercambiar, por ejemplo, nuestro trabajo *alienado* por los bienes precisos para nuestra supervivencia, como la comida o el albergue-. Evidentemente, en esa época, eso concita radicales resonancias democráticas revolucionarias, porque pone en solfa buena parte de la base de la riqueza de las clases dominantes (el trabajo esclavo en las colonias, la servidumbre feudal y protocapitalista en la metrópoli por parte de las clases domésticas, las rentas de los propietarios de tierras, etc.) en nombre de la fraternidad. El derecho a la libertad y el derecho a la existencia son los principios básicos del derecho natural y el jacobinismo los interpreta relacionados con lo que ahora denominaríamos derechos económicos y sociales (en continuidad con la *demokratía* de los antiguos atenienses) (Puyol 2017, 32-33).⁴⁰⁷

En la fase jacobina de la revolución francesa, la fraternidad se comprende como cimiento de los derechos sociales –que todavía no tienen ese nombre- y estos se comprenden en dos sentidos: la garantía universal de la subsistencia de los ciudadanos más desprotegidos (como *ciudadanos*, no como meros *humanos sufrientes*) y de la independencia material a través de la concesión, a cada ciudadano adulto, de una pequeña propiedad agraria para que se asegure su propio sustento. Robespierre lo vincula a la *primera ley social*, que consiste en el derecho a la existencia, que no puede ser negado a nadie y, por ende, obstaculizado por ningún interés particular.

Algunas de las medidas alusivas tomadas por la Convención jacobina fueron: la abolición de la esclavitud en las colonias; la fijación de un precio máximo para los alimentos de primera necesidad; la supresión de los derechos feudales abusivos; la restitución de los bienes comunales usurpados ilegalmente por la aristocracia terrateniente; la distribución de alimentos entre el campesinado más pobre; las leyes concernientes a la herencia (la división igualitaria de los bienes independientemente del sexo de los hijos o de su bastardía); inicio de una imposición fiscal progresiva e instauración de la instrucción pública y gratuita (arrancándole, por vez primera, ese privilegio a la Iglesia) (Puyol 2017, 34). El programa de máximos consistía en la democratización de la propiedad de la tierra para asegurar institucionalmente la libertad personal (Puyol 2017, 36) pero fue abortado por los termidorianos.⁴⁰⁸ Todas estas medidas, más

⁴⁰⁷ El artículo 21 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 consagra a la fraternidad como un *deber sagrado*, lo que hay que interpretar como una obligación política de la sociedad con sus conciudadanos, un principio de justicia, no un acto de caridad o un deber de carácter moral que no puede ser impuesto jurídicamente a nadie (Puyol 2017, 34).

⁴⁰⁸ Puyol (2017), pág. 80: [L]os partidarios del golpe de Termidor pretendieron desacreditar el objetivo revolucionario de la invocación jacobina a la fraternidad, que no fue otro que reivindicar una libertad recíproca, iguales derechos para todos (también para las clases domésticas), incluido el derecho a la existencia, más concretamente, la obligación de todos los franceses a contribuir para que ningún compatriota pasase hambre y otras indignidades por causas sociales y económicas. Esas consecuencias emancipadoras y de justicia social no estaban incluidas en las ideas de libertad e igualdad [formales]. Por eso, estas no resultaron peligrosas para una buena parte de la burguesía de la época, sino todo lo contrario: eran la base de su programa contra la ausencia de libertad económica e igualdad jurídica del Antiguo Régimen. Lo que los revolucionarios burgueses temían de la fraternidad jacobina era su intención de llevar las ideas de libertad e igualdad a todos los rincones de la

o menos revolucionarias o radicales, representaban una materialización práctica del invocado derecho a la fraternidad. La novedad histórica del jacobinismo, con Robespierre a la cabeza, fue convertir el concepto político abstracto de *fraternidad* en un programa substanciado en una revolución social que consistía, al cabo, en ligar los derechos a la libertad y a la igualdad con las condiciones materiales de vida de todos los ciudadanos (Puyol 2017, 36-37).

Esta idea de la fraternidad, parcialmente heredada por el socialismo revolucionario de la primera mitad del siglo XIX, inducirá la creación, por parte de la burguesía liberal, de un contraconcepto, que será bautizado con el nombre de *solidaridad*, cuya emergencia ayudará a eclipsar, en parte, a la primera. En el contexto socio-político del siglo XIX, especialmente en la Francia posterior a la República Fraternal de 1848, se establecerá el campo de batalla ideológico por la memoria de la Revolución. Si hay una versión de la fraternidad y de la solidaridad antitéticas, son las que banderizaban los dos bandos en liza, el movimiento revolucionario proletario, heredero histórico del jacobinismo y el liberalismo burgués posterior a la Comuna. Para complicarnos el relato, hay un uso de la solidaridad, propia del socialismo, firmemente engarzado con la fraternidad postrevolucionaria.

5.3.3. *La desactivación de un artefacto revolucionario: el ocaso de la fraternité jacobino-socialista y la emergencia de la solidarité liberal*

Habíamos señalado dos sentidos normativos para el ideal de la solidaridad históricamente incardinados:⁴⁰⁹ La *fraternidad* republicana y postrevolucionaria de Robespierre, que luego es asumida como emblema del movimiento obrero durante el siglo XIX y que forma el núcleo normativo del socialismo decimonónico y más allá;⁴¹⁰ y la *solidaridad* que funge como reclamo ideológico burgués contra la conflictividad de clase que asoló las sociedades europeas hasta inicios del siglo XX. Esta *reacción* compleja -no ideológicamente unívoca- a la actividad de las organizaciones obreras cristalizó en los Estados del Bienestar de la postguerra mundial (bajo la regencia de la economía política del pacto keynesiano).

Durante la mayor parte del siglo XIX, *fraternidad* y *solidaridad* no se consideraron sinónimos, como suele suceder ahora (un poco ahistóricamente), fueron ideales sociopolíticos y jurídicos enfrentados, que pertenecían a marcos ideológicos opuestos: en el primer caso, el del *republicanismo democrático* y, el segundo, el del *liberalismo demofóbico*, aunque en su ala más inclinada hacia el igualitarismo y a la admisión de una justicia social robusta (que llegó a la democracia cuando se despojó de su sentido radical en la segunda mitad del siglo XIX).⁴¹¹ A medida que la situación revolucionaria se va enfriando y el horizonte del socialismo se aproxima al *reformismo socialdemócrata*, tiene lugar el *eclipse* de la fraternidad y su

sociedad (y no solo a los propietarios), prohibiendo la servidumbre y la esclavitud, y asegurando unas condiciones materiales mínimas de subsistencia para todos (incluido los criados, los jornaleros, los obreros y el resto de miserables).

⁴⁰⁹ A partir de Ferguson (2013).

⁴¹⁰ Las vicisitudes de la cual han sido historiadadas magistralmente por Domènech 2019 (2ªed.), lo que nos permite seguir el rastro de este ideal a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, hasta su declinación más o menos definitiva.

⁴¹¹ De la mano de Bertomeu (2018), estudiaremos este momento decimonónico en el cual la idea de fraternidad y de solidaridad entraron en franca oposición, puesto que la segunda es un intento de encontrar un sustituto menos subversivo y menos peligroso para el orden social burgués frente a la *fraternidad obrera revolucionaria*.

substitución por una noción de solidaridad que recoge la voluntad de pacto entre trabajo y capital en el cual hay cesiones mutuas; más concretamente, el intercambio de democracia económica por bienestar y derechos sociales y laborales para la clase trabajadora.

Deberemos prestar atención a las condiciones en las cuales se produce la pugna entre *fraternidad revolucionaria* y *solidaridad liberal*, pero también como la última coexiste con una *solidaridad obrera* que mantiene algunas de las significaciones asociadas a la primera. Por eso, Pisarello puede sostener que, jurídicamente, este concepto es ambivalente:

Las diversas declinaciones del principio de solidaridad permiten ligarlo también a diferentes movimientos y tradiciones constitucionales. A concepciones constitucionales radicalmente democráticas, inspiradas en valores cercanos como el de fraternidad moderna, laica. Pero también, a perspectivas democráticas más limitadas, e incluso, conservadoras, inspiradas en la necesidad de paliar o compensar ciertas desigualdades políticas y económicas, pero sin plantearse su erradicación (Pisarello 2013, 87).

5.3.3.1. Después de la Gran Transformación: el desarrollo de la sociedad capitalista y el surgimiento de la cuestión social

El parto de la sociedad contemporánea, industrial y capitalista, se produjo entre enormes dolores y conmociones, como mínimo desde el último cuarto del siglo XVIII. El Antiguo Régimen y la sociedad que se había desarrollado a su sombra se desmoronaron por el impulso de la revolución industrial capitalista y por la revolución política francesa de 1789.⁴¹² Es el momento de la *Gran Transformación* económica, política y social (Karl Polanyi): el hundimiento de las sociedades tradicionales –de base eminentemente agraria- y el paso hacia las sociedades industriales modernas. Este paso o *transición* no obedece a ninguna clase de evolución natural, dada por las fuerzas ocultas de la historia, sino que tiene que ver con un proceso de acumulación primitiva de capital que arrasó con la sociedad tradicional campesina, que mal que bien, había subvenido a las necesidades de la población a lo largo de los siglos (como se explica en Widerquist y McCall 2023).

Una de las consecuencias de la *Gran Transformación* es el surgimiento de una nueva clase social, el *proletariado*, que no tiene más posesión que su *fuerza de trabajo*, al decir de Marx, y, por ello, está subordinada a la clase de sus empleadores y no es socialmente libre (según el marco político republicano). Por otra parte, la sociedad capitalista industrial se constituye,

⁴¹² No cabe adscribir ambas *revoluciones* a la misma *lógica histórica*, si se quiere decir de este modo hegeliano, ya que el capitalismo incipiente, más desarrollado en Inglaterra que en Francia, produjo un enorme desclasamiento de las clases domésticas del Antiguo Régimen y las separó de sus fuentes tradicionales de subsistencia, de manera que sus restos desaguaron en una nueva clase social, el *proletariado*, que estará llamado a tener un gran protagonismo a lo largo del siglo XIX. La Revolución Francesa fue capitaneada por la alianza estratégica entre el *tercer estado* –la burguesía, todavía una clase subalterna- y el *cuarto estado* – el conjunto del *pueblo bajo* que poblaba ciudades, pero también los jornaleros y los campesinos sin tierra propia de las zonas rurales-, que terminaron por derrotar a las clases privilegiadas asociadas al Absolutismo monárquico. Ahora bien, esta alianza será inestable y se va a romper en los años posteriores a 1789, con el triunfo del brazo burgués tras el *Terminador* de 1794. En el núcleo de la Revolución Francesa latía también un impulso de emancipación de las clases subalternas que entró en contradicción con los intereses de grandes propietarios y del capitalismo industrial naciente en el país galo, por lo que, bien entendido, el impulso político revolucionario y el económico de la industrialización iban en sentidos opuestos. En este sentido, no asistimos a una doble *revolución burguesa* contra las formas de la sociedad tradicional impregnadas todavía de los resabios del feudalismo y del absolutismo. El marco ideológico de los revolucionarios franceses radicales es el de la *fraternidad republicana*, mientras que el de los burgueses –devenidos después antirrevolucionarios- es, al principio, el *republicanismo aristocrático*, que mutaría, tras la experiencia napoleónica, en el liberalismo *demofóbico* del siglo XIX.

estructuralmente, alrededor de la división entre aquellos que poseen los medios de producción (la burguesía industrial), que goza de la hegemonía política y económica tras los procesos revolucionarios que terminan definitivamente con el Antiguo Régimen (la Revolución de Julio de 1830 en Francia), y la nueva clase obrera, encargada de la generación del beneficio económico mediante su esfuerzo laboral. Esta es la tensión fundamental que resquebraja la sociedad y que dará lugar a la llamada *cuestión social*, que va preocupar a la dirigencia de la sociedad industrializada por sus posibles efectos desestabilizadores, que podrían conducir a una revolución proletaria exitosa de carácter socialista.

El surgimiento del capitalismo industrial en las primeras décadas del siglo XIX induce un gran caudal de transformaciones que conmueven los cimientos de las antiguas sociedades de base económica agrícola, ahormadas a esta forma de vida. Las reglas sociales que las regían, y sus valores asociados, darán lugar a otras normas y otros principios axiológicos, los de la sociedad industrial capitalista. El interregno entre ambas es un tiempo de fuerte e intensa inestabilidad social, cuyo resultado final será una sociedad mucho más diferenciada (por la necesaria división social del trabajo que impulsa la industrialización y el desarrollo capitalista) y mucho más fragmentada (lo que marxianamente se explica por el antagonismo de clase que emerge de la tensión irreductible de los intereses contrapuestos del capital y el trabajo).

Las sociedades decimonónicas están atravesadas por intensas desigualdades, políticas y socioeconómicas. El proletariado no goza de derechos políticos, todavía vinculados a la propiedad y sus rentas, por lo que la bandera del movimiento socialista será, en primer lugar, la universalización del sufragio. Los estados liberales y constitucionales son *isonómicos*, hay igualdad ante la ley, pero esta *factio iuris* no iguala políticamente a los ciudadanos:

La situación es esta: el orden civil de impronta napoleónica (o su equivalente funcional en los países anglosajones) rompió la lógica republicana del derecho romano, que vinculaba inextricablemente la libertad personal con las instituciones sociales capaces de dar base material a la existencia social autónoma y separada de los libres, generando así una ilusión de libertad general fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres. Solo sobre ese orden fue concebible el proyecto liberal doctrinario de una "oligarquía isonómica" en la que todos fueran igualmente libres ("civilmente"), pero en la que sólo unos pocos mandarían ("políticamente"). Pues bien; esa solución de compromiso tan "moderna" del problema de la "libertad", de la que tan orgulloso se sintió el liberalismo europeo de la primera mitad del siglo XIX, y que rompía más o menos expresamente con los esquemas republicanos no sólo del mediterráneo antiguo, sino también con los de las revoluciones americana y francesa (Domènech 2004, 43).

El proletariado emprenderá un amplio proceso de organización política y sindical, que conducirá a un acrecentamiento de la lucha por la existencia y por la igualdad de derechos: se multiplican las huelgas, los conflictos y los intentos revolucionarios (como en 1848 o 1871), etc. A la vez, la reacción de las fuerzas conservadoras que dominan el Estado se dejará sentir en la proliferación de leyes punitivas contra el movimiento sindical o los primeros partidos obreros, o en el uso de la fuerza militar contra el proletariado, hasta llegar a una situación de *guerra civil abierta*. Los pobres serán perseguidos desde el siglo XVIII de múltiples formas, entre ellas una variopinta legislación en contra de la vagancia (las británicas *leyes de pobres*), que les obligan al trabajo forzoso en las fábricas (a someterse a un patrón, como los plebeyos de la Roma antigua) o las que les impiden el acceso a sus fuentes de subsistencia basadas en

normas consuetudinarias, los *bienes comunales*, como es el caso de la inglesa *ley negra* contra la caza o la prusiana *ley contra el robo de leña*. Una vez se hayan proletarizado, cualquier intento de promover y defender sus derechos se verá obstaculizado y combatido por una batería legislativa que actúa al modo de cañones contra la libertad (la prohibición de las huelgas). El mantenimiento de los privilegios de los capitalistas, bajo la consigna de la protección del orden o la paz sociales, demandará cada vez un uso más extremo de la fuerza y, consiguientemente, una reacción también más dura por parte del movimiento obrero.

La consecuencia social más relevante del auge del capitalismo industrial es una atomización de las identidades sociales, que conduciría a la anomia y a la pérdida de vigencia de las normas morales, que otrora actuaban como leyes *tout court* (Durkheim). Esta fuerza disgregadora obedece a las necesidades productivas de la base económica de la sociedad industrial, al surgimiento consiguiente del conflicto social nacido de la desigualdad y la desposesión sufridas por la clase trabajadora y a la intensificación de las divisiones sociales y la pérdida de la *unidad moral* de la sociedad tradicional. Esa falta de vigencia de las formas antiguas de vida y de los valores y normas que las acompañaban, son observadas con preocupación por las autoridades y por los intelectuales burgueses que legitimaban su concepción del mundo. En este contexto, nace una ciencia de la sociedad que debe auscultar al cuerpo social y encontrar los motivos de sus disfunciones y prescribir un remedio para evitar el desorden y la insubordinación generalizados. Por otra parte, desde la orilla de los intelectuales vinculados al movimiento obrero, se funda otra disciplina, la *crítica de la economía política* (Marx, Engels), cuyo fin es el análisis del desarrollo histórico de las fuerzas que impulsan al capitalismo, para combatirlo desde el saber científico y dar lugar a un orden social más igualitario. La ciencia social debe su aparición a la fisura social que se expresa mediante la *cuestión social* (desde el punto de vista burgués) o la *lucha de clases* (desde el proletario socialista).

En el escenario francés –el más políticamente avanzado del siglo XIX- y primordial para la génesis de la solidaridad como principio público, la contradictoria *formalización* postnapoleónica de la ciudadanía sin derechos políticos para *proletariado* estalló con la revolución de Febrero de 1848, que se llevó por delante la monarquía altoburguesa orleanista. Aquí se bifurcaron los intereses, hasta el momento aparentemente compatibles, de la burguesía y del proletariado, que habían luchado conjuntamente con el absolutismo en 1789 y 1830 en nombre de la libertad.

El término *libertad* había quedado escindido en su significado en boca de un burgués o de un proletario: el primero consideraba intocable los derechos de propiedad –que constituían su libertad, y que debían ser protegidos por el Estado-, mientras que el segundo entendía que la libertad civil debía extenderse políticamente a sus condiciones políticas y materiales, adheridas a las resonancias políticas del término *fraternidad*.

Sin embargo, en una sociedad ampliamente industrializada y proletarizada, esa invocación a la libertad, amparada antaño en la democratización de la pequeña propiedad agraria, sólo se podía realizar por medio de la *socialización de los medios de producción*. Aquello que el Cuarto Estado anhelaba tenía todavía un sentido más controvertido para la burguesía industrial, puesto que suponía tocar su sacrosanto derecho de propiedad privada. Esto era aún más radical que el programa jacobino, sin que existiera posibilidad de compromiso entre los antiguos integrantes

del Tercer Estado. Más bien, se abrió un antagonismo irreconciliable que sumergía a las sociedades liberales decimonónicas en una casi permanente guerra civil, que los intelectuales de la burguesía llamaron *cuestión social*. En este contexto, tras el fracaso de la II República Francesa, la “Fraternal”, urdida en la débil alianza entre republicanos radicales (herederos del jacobinismo), republicanos moderados (con eco en los girondinos) y socialistas (más o menos utópicos), el término fraternidad cayó en desuso, desapareciendo del panorama político:

Lo que para el incipiente socialismo marxista estaba a la orden del día no era ya la plena incorporación de las clases domésticas a la vida político-civil, sino la superación de toda sociedad civil fundada en la apropiación privada de los medios de existencia social: pues el avance incontenible de la industrialización y de las tecnologías productivas que iban con ella, la destrucción de las economías campesinas “naturales” –y, en general, del grueso de la “economía moral” popular-, la desaparición de las bases de existencia económica del pequeño artesanado urbano y rural, la creciente importancia de las economías de escala, etc.; todo eso tornaba imposible o sumamente problemático el programa que la democracia revolucionaria había defendido desde los tiempos de Solón (...), programa que Jefferson y Robespierre tradujeron al mundo contemporáneo con sus exigencias de universalización de la pequeña propiedad privada, base de la libertad republicana clásica (...). Eso ponía en cuestión, no el valor “intrínseco” de la “fraternidad”, pero sí su eficacia como consigna programática. La divisa “fraternidad” fue en general considerada a partir de entonces por los socialistas políticos como un lábaro confundente, obnubilador del problema de la base de la propiedad (Domènech 2004, 121-122).⁴¹³

A partir de ahora, los intentos revolucionarios estarán encabezados, en la mayor parte de las naciones europeas, por los sectores obreros que querrán incorporarse en plenitud de derechos a la sociedad civil, pero ya no combatirán por más tiempo bajo el lema de la *fraternidad*.⁴¹⁴ El contexto histórico-político y cultural que vio nacer el concepto de solidaridad como ideal de la sociedad es la Francia del último cuarto del siglo XIX, es el tiempo de Durkheim y de Léon Bourgeois, que representan los epítomes del *solidarismo* como solución a los males de la época. Concretamente los tiempos de la III República Francesa (1871-1940) (Herrera 2013, 64). El *solidarismo* es un intento burgués de hallar una vía intermedia entre el individualismo capitalista y el socialismo, cuya pretensión, para horror de la burguesía, es la socialización de los medios de producción: *La intención primera [del solidarismo] apuntaba a superar planteamientos individualistas, proporcionar elementos para un adecuado análisis social y procurar una práctica política que transformara las condiciones de desigualdad* (Amengual 2021, 40).

El solidarismo burgués decimonónico se encuentra con la desintegración de la cohesión social (así como el de la desigualdad y el aumento del conflicto intrasocial), y la achaca al auge

⁴¹³Piénsese que la divisa *fraternidad* en boca de Robespierre suponía, entre otras cosas ya comentadas, la posibilidad de aunar esfuerzos dentro del Tercer Estado contra sus enemigos juramentados, la Nobleza y la Iglesia. En este sentido, las dos últimas eran los grandes propietarios agrarios y, en principio, en una sociedad todavía muy incipientemente urbanizada e industrializada, se podía mantener la ilusión de que no existían grandes diferencias entre las clases populares (los más pobres del Tercer Estado) y los estratos medios de la burguesía (que tampoco eran los más adinerados entre los miembros del Tercer Estado). Los más perjudicados por el programa jacobino de la distribución de la propiedad, para dotar a cada ciudadano de las condiciones materiales oportunas para garantizar su libertad, no eran en sí los profesionales liberales que constituían el grueso del sector burgués del Tercer Estado, sino los miembros del Primer y Segundo Estado. Sin embargo, las condiciones de 1848 eran muy distintas, los antagonistas del proletariado urbano e industrial eran los herederos de las clases burguesas de la Revolución Francesa. En este sentido, ya no podía existir fraternidad y comunidad de intereses entre ambas facciones, porque la *democratización* de la sociedad por entero –reivindicada por el proletariado– significaba ahora socializar la propiedad privada burguesa.

⁴¹⁴ Este proceso histórico es el que se desarrolla magistralmente en Domènech (2004, 2019).

de un individualismo económico que se olvida de los deberes sociales y de la unidad de la nación. Esta crítica burguesa de los males de la sociedad industrial apenas roza la superficie del problema, jamás va a formular un cuestionamiento radical del orden capitalista y de la generalización de las relaciones sociales mercantiles. Se quejará amargamente del individualismo y de que los vínculos económicos y el autointerés ocupen todo el marco de los valores sociales, olvidando los lazos de la unión social; sin embargo, no articula un programa que se oponga a la generalización de las relaciones económicas capitalistas a todos los dominios de la existencia social.⁴¹⁵ Cuando hay una gran masa de población desposeída que no ve reconocido su derecho a la existencia social, no hay manera de hablar de cohesión o solidarización entre clases, de responsabilidad mutua, sin que suene a sarcasmo o cinismo. El individualismo es la apariencia, lo que late en el fondo es la institucionalización general de una determinada forma de comprender la propiedad y la noción de la libertad que dimana de esta. Por tanto, no es meramente el individualismo, sino el modo en que se encarna bajo relaciones sociales ahormadas al capitalismo.

La Tercera República, surgida de la hecatombe del Segundo Imperio, la Guerra Franco-Prusiana y de la conmoción de la Comuna parisina, pretendió restablecer un cierto orden social en Francia que supusiese tanto un freno a la revolución proletaria, como a las consecuencias más desastrosas del desarrollo capitalista, por lo que, para instaurar un principio de unidad nacional, se hacía preciso superar las divisiones de clase. Se trataba de dotar a la sociedad de un fin último, un propósito común que unificase a las distintas facciones de la República. La política y el derecho debían recoger ese fin superior de todos los miembros de la sociedad, que quedarían integrados en la República Francesa sin tener en cuenta su clase o su estatus, de manera que todos los ciudadanos se pudiesen reconocer en las mismas instituciones republicanas. Esa cobertura ideológica, que tuvo poco que ver con las políticas reales de las élites sociales republicanas (podían continuar siéndolo a fuer de defensores a ultranza del liberalismo capitalista y de la expansión colonial), no fue asumida tan cínicamente por los intelectuales y por ciertas capas medias *progresistas* de la población, sino que destacaron en su defensa de los *valores republicanos* de libertad, igualdad y solidaridad que, consideraban, debían guiar el desarrollo de las políticas de la Francia republicana.

La derrota del programa republicano democrático en 1848 y 1871 trajo consigo el eclipse del concepto emancipador de fraternidad. Este continuó funcionando como lema oficial de la III República, pero perdió su radicalidad. Fue en este contexto, precisamente, cuando el concepto de solidaridad empezó a abrirse camino, no tanto como ideal de emancipación radical, sino como exigencia de corrección, de moderación de los

⁴¹⁵ Pisarello (2013), pág. 90: [L]os juristas solidaristas tendían a compartir sus críticas a la visión liberal del mundo. De entrada, la consideraban una concepción poco realista de las relaciones sociales, inspirada en un individualismo abstracto, atomístico, que minimizaba el papel de las interacciones colectivas. En respuesta a este sesgo, autores como Duguit postulaban la necesidad de partir, por el contrario, de la interdependencia entre los sujetos y de la complejidad social. Junto al sujeto individual -pilar básico del simplista orden burgués y garantía de su reproducción-, los solidaristas proponían de entrada un yo colectivo -los trabajadores o los consumidores como miembros de una colectividad organizada- que condicionaba de manera decisiva la vida social. Este punto de partida suponía un ataque a la línea de flotación de las concepciones liberales que, con su individualismo, proporcionaban numerosos elementos de justificación a la acumulación de propiedad y de recursos que se producía ante sus ojos. Para el solidarismo, lo que se apuntalaba con estos presupuestos era un derecho de clase, de minorías. Frente a ello, postulaba que el derecho privado se volviera más social, protegiendo la parte débil de los contratos y proscribiendo los ejercicios abusivos de los derechos patrimoniales.

desequilibrios y desigualdades a los que conducían las relaciones capitalistas dominantes. El solidarismo, en realidad, encontró cabida tanto en concepciones laicas como religiosas. Estas últimas podían no ser democráticas, pero ambas compartían su crítica al liberalismo conservador y aceptaban algunas reformas en el capitalismo de fin de siglo (Pisarello 2013, 88).

La solidaridad se requería como un bálsamo para calmar el dolor de la herida social abierta por el desarrollo de la sociedad industrial, como un compromiso entre la burguesía y las clases proletarias: abandonar la revolución por los derechos políticos y sociales, por parte de los segundos, introducir una legislación de protección del trabajo, como concesión de los primeros. Ese es el escenario de la mutación de la fraternidad en la solidaridad. Incluso para la burguesía -en especial, la más ilustrada- se hace evidente el desastre sin paliativos en que había terminado la lógica liberal del *laissez faire* y la agresividad antipopular que se incardinaba en el ADN del liberalismo doctrinario que dominaba Francia a lo largo del siglo XIX: las revoluciones de 1848 y 1871. El liberalismo defendía la propiedad privada exclusiva y excluyente, para justificar el derecho a apropiarse del fruto del trabajo ajeno a cambio de un salario. El capitalismo introducía tensiones insoportables en el entramado de la sociedad y hacía falta, para salvar el régimen liberal y la propiedad privada, un giro más social para integrar las masas proletarias en un régimen *moderadamente* democrático (representativo con sufragio universal masculino).

[E]l principio de solidaridad estaba ausente del constitucionalismo liberal doctrinario porque su fundamento implícito era el opuesto: la insolidaridad y el rechazo a cualquier articulación colectiva del démos que pudiera poner en riesgo el orden existente (...). La expresión solidarismo, de hecho, se acuñaría por oposición al insolidarismo y al individualismo abstracto que habían dominado las relaciones económicas y jurídicas de buena parte del siglo XIX. Es entonces, en un contexto de importantes cambios del propio capitalismo, cuando la solidaridad abandonó el ámbito de los valores morales y políticos para convertirse también en un principio jurídico. Esta transformación adquirió un sentido contradictorio. Como consigna política, la solidaridad mantuvo su fuerza emancipadora entre algunos movimientos -como el anarquismo- que la seguían considerando como un principio incompatible con la expansión de las relaciones capitalistas. En el mundo jurídico, en cambio, su significado dominante fue el de exigencia compensatoria, de moderación de las desigualdades, pero en ningún caso de remoción radical de las mismas (Pisarello 2013, 88-89).

De hecho, en el resto de nuestro trabajo habremos de luchar intensamente con la vertiente burguesa y compensatoria de la solidaridad, para devolverle su carácter emancipador radical como, según Pisarello, el que tenía para el anarquismo.

5.3.3.2. Los precedentes históricos del solidarismo francés: la desradicalización de la fraternidad

Alrededor del parteaguas que representa el año 1848, la fraternidad y la solidaridad empiezan a confundirse entre sí, en gran medida porque la versión jacobina se ve deslucida y se va apagando su destello radical y revolucionario, al reintegrársele parte de la concepción de la *fraternitas* confesional en los círculos socialistas cristianos. La fraternidad, sin que desaparezca del todo su lazo con el programa jacobino de garantía de los derechos sociales y económicos, se invoca como unidad social justa que va a superar el desgarramiento social producto de las divisiones de la sociedad de clases. En lo que resta del ala izquierda de la revolución, se abre una grieta entre los que consideran que el principal problema social es el egoísmo de la nueva burguesía y el individualismo del reciente liberalismo, y aquellos que

ponen el dedo en la llaga de la propiedad privada de los medios de producción. Estos últimos, los comunistas, alientan un conflicto contra la burguesía para proseguir la promesa jacobina de la radical democratización de la vida social. En esa lucha de clases, piensan, encontrarán la oportunidad para completar lo que restó inconcluso tras el golpe termidoriano para las nuevas condiciones de la sociedad industrial. Sin embargo, entre los sectores utópicos de los socialistas, apegados a la fraternidad de orientación más cristiana, se le reserva el papel de conciliadora de las polarizaciones sociales, que se consideran reconducibles mediante la acción del gobierno y la buena voluntad de los actores sociales. En palabras de Puyol:

Para los reformadores socialistas cristianos como Blanc, el sentimiento de fraternidad tiene, por el contrario, la misión de evitar, por una parte, los excesos individualistas y egoístas de la libertad y, por otra, los excesos opresores y homogeneizadores de la igualdad. Ese es el espíritu reformista que lleva a reponer la trilogía libertad-igualdad-fraternidad en la Revolución de 1848, siendo adoptada, a partir de ese momento, como la divisa social de la República francesa (...). Ahora bien, con esa reposición se ha perdido el carácter emancipador de la fraternidad revolucionaria y, poco a poco la fraternidad se va a volver cada vez más asistencial hasta su completa transmutación en la concepción moderna de solidaridad (Puyol 2017, 38).⁴¹⁶

En este sentido, es comprensible que Marx someta a crítica la concepción de la *fraternité*, la que empezó a ser preponderante en el medio político galo tras la revolución de 1848 y el fracaso de esa experiencia revolucionaria:

La fórmula que se correspondía con esta fantaseada superación de las relaciones entre las clases era la fraternité, la confraternización y la fraternidad universales. Esa cómoda abstracción de los conflictos de clase, esa sentimental nivelación de los contradictorios intereses de clase, esa ilusoria elevación por encima de la lucha de clases, la fraternité, fue el verdadero santo y seña de la Revolución de febrero [de 1848]. Sólo por un malentendido estaban las clases divididas, y Lamartine bautizó el 24 de Febrero al gobierno provisional: “un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes”. El proletariado parisino se disipó en los goces de esa generosa embriaguez de fraternidad (La lucha de clases en Francia de Marx, en Domènech 2004, 122).

El ambicioso programa jacobino de garantía legal de la existencia social de todos los ciudadanos franceses se ve reducido, en la constitución de la II República, a una mera proclamación formal de los derechos sociales insertos en los derechos de ciudadanía, sin confrontar el problema de la privación de propiedad entre las clases populares y, por tanto, su

⁴¹⁶ Hay que observar que al establecer la fraternidad como un tercer elemento que permitiría equilibrar dialécticamente la libertad (y el egoísmo individualista) y la igualdad (y la homogeneidad) ya se han dado por válidas las concepciones liberales de ambas, que se presuponen irreconciliables en el fondo. Eso no ocurría en la interpretación republicana, en que la libertad y la igualdad van de la mano, sin contradicción. La fraternidad no funge de tercero armonizador, sino de garantía del cumplimiento de los dos primeros elementos de la tríada según la promesa de la ciudadanía universal postrevolucionaria. Un ejemplo de los programas que se impulsaron tras la Revolución de 1848: *Como en 1792-1794, la voluntad de realizar la fraternidad se manifiesta en los distintos dominios en los que el mantenimiento de las discriminaciones sociales choca contra las convicciones democráticas. Pero esta vez las medidas tomadas van derechas al objetivo y son seguidas de efectos inmediatos: al menos en lo que atañe al sufragio universal y a la supresión de la esclavitud en las colonias. Asimismo, se procura robustecer los derechos de la mujer... Hay un dominio en el que la voluntad de reconciliación entre individuos y grupos, entre clases sociales, incluso, de intereses encontrados aparece claramente. Los cuarentayochescos han imaginado, no sin cierta ingenuidad simpática, que podrían dirimir los conflictos entre capital y trabajo con comisiones de hombres prudentes, elegidos de tal suerte que los obreros elegirían listas de patronos para cumplir la función de árbitros, y viceversa (Marcel David, citado por Domènech 2004, págs. 114-115). Esta idea de que el conflicto entre capital y trabajo es una cuestión personal, o una cuestión soluble con buena voluntad y sentido de la rectitud, no deja de ser sorprendente y malinterpreta por completo el carácter estructural de ese antagonismo, que Marx explicará con absoluta claridad.*

existencia subpolítica. Se supone que el nuevo sentimiento de confraternización entre los ciudadanos conducirá a los ricos a compartir su riqueza con los más desposeídos y cumplir de este modo la promesa de la República Fraternal. Sin embargo, lo que sucede realmente con la fraternidad es que se decanta de nuevo hacia el ámbito moral privado, del sentimiento y de la caridad, abandonando el espacio público como derecho exigible y expresado constitucionalmente (Puyol 2017, 39-40).

Ideológica y filosóficamente, el paso de esa fraternidad jacobina a la solidaridad burguesa a partir del segundo cuarto del siglo XIX consiste en la vinculación de la primera con la condición antropológica humana –la interdependencia irrebasable por nuestra existencia social-, y la subsiguiente sentimentalización del ideal político-revolucionario –el apego que sentimos por aquellos a los cuales identificamos como de nuestro grupo. En el marco del socialismo utópico, en buena medida *impolítico*, cuyas raíces son cristianas y saint-simonianas, la fraternidad pasa a referirse al sentimiento de hermanamiento universal que debe presidir las relaciones sociales para intentar erradicar el mal del individualismo, del egoísmo y de la división de clase que produce el sistema económico industrial. Se trata de una opción voluntarista que se impone como fin moral devolver la unidad a la sociedad, por encima de las diferencias de clase, buscando un objetivo colectivo que recosa los lazos rotos de la socialidad, escindidos por motivos económicos. La figura ancilar de esta transformación normativo-conceptual es el socialista cristiano Pierre Leroux.

En Leroux, la noción de solidaridad adopta un sentido similar al de fraternidad y se articula como un llamado a la refundación de los lazos sociales y a la eliminación republicana de las jerarquías que amenazan con llevar al despotismo a las relaciones políticas, económicas e, incluso, familiares. Así entendida, la solidaridad se presenta como el soporte de un nuevo ideal emancipatorio, en cuya formulación Leroux tiene un papel igualmente destacado: el del socialismo democrático. Este ideal reclama el estrechamiento de los vínculos entre todas las clases domésticas -el llamado cuarto estado popular- y exige la extensión del principio de igualdad y de la propia democracia a todos aquellos ámbitos en los que pueden persistir relaciones despóticas públicas o privadas, es decir, patriarcales-patrimoniales (Pisarello 2013, 87-88).

Herrera (2013) nos ofrece una lectura menos republicana del autor francés: *Pierre Leroux, que también reclamaba para sí de manera igualmente infundada de la palabra socialismo, sostiene que la [la solidaridad] de los legistas para reemplazar la caridad del cristianismo. La solidaridad aparecerá entonces como un concepto que abre una puerta de solución a la cuestión social, y no solo como fundamento filosófico de un nuevo orden [como era el caso de la fraternidad] (Herrera 2013, 64).*

La concepción revolucionaria de la fraternidad se despotencia cuando se identifica con la *mera* solidaridad, equivalente al espíritu de unidad social bajo un horizonte utópico proporcionado por el cristianismo, que le brinda el carácter moral y normativo último. El socialismo utópico nos proporciona ideales más morales que políticos, entre otras cosas porque estos socialistas carecen todavía una explicación diáfana de las transformaciones históricas que vive la sociedad contemporánea. La crítica al capitalismo se realiza en términos personales, asociando las patologías sociales que enferman a la sociedad con la avaricia, como rasgo de carácter de algunos capitalistas, obsesionados por el beneficio. No hay maldad intrínseca en el *industrialismo*, sino en los individuos que lo capitanean, pendientes de enriquecerse sin escrúpulos a costa del esfuerzo de otros. Con otro tipo de dirección social, aplicando los

principios morales adecuados, tendríamos una sociedad perfectamente compatible con el mercado, con la industria, sin las consecuencias desastrosas que se hacían patentes en las sociedades decimonónicas. En este sentido, los graves problemas sociales tienen solución favoreciendo la conciencia de unidad y la cooperación necesarias para que la sociedad no se desgarré según los intereses individuales inarmonizables. Pierre Leorux substituye la *caritas* confesional, con su trasfondo evangélico, por la noción de *solidaridad*, convenientemente secularizada.

El socialismo de Marx romperá en mil pedazos, mediante su crítica a la economía política, la ilusión de la armonía social compatible con el mercado capitalista y la industrialización. La solidaridad de Leroux y de otros socialistas utópicos, vagamente católicos, es inherentemente interclasista, reclama que aquellos sometidos a la dominación y quienes la ejercen encuentren un punto de concordancia y aúnen esfuerzos por el bien social. Marx habla en otro lenguaje menos moral: no es la personalidad de algunos capitalistas, sino el lugar que ocupan en una estructura social derivada del funcionamiento económico de la sociedad y de la distribución de los derechos de propiedad, el que hace estos *exploten* el trabajo que no producen. Ese antagonismo no se supera por la buena voluntad de las partes, sino destruyendo las bases mismas de la propiedad privada de los medios de producción. El déficit de comprensión de la esencia del capitalismo que arrastra el socialismo de Pierre Leroux, hace que este malinterprete tanto la fraternidad republicana jacobina, que no es un principio sentimental, como la solidaridad que propone para sustituirla, que él entiende como vindicación de la unidad de todos los actores sociales sin distinción de clase.

Leroux, como otros solidaristas posteriores, imputa a los excesos del individualismo los problemas sociales que asedian a la sociedad francesa. El punto medio entre la libertad individual, a la cual no se quiere renunciar, y el colectivismo, normalmente conocido como *socialismo*, es la solidaridad, que recoge lo mejor de ambos y consigue hacerlos partícipes del mismo ideal. El trasfondo del pensamiento de Leroux es un republicanismo de fuertes tintes cristianos, aunque se expresen en términos más seculares, mediante la apelación al principio de solidaridad. Como heredero del pensamiento republicano, la libertad personal es indisoluble de los deberes sociales, especialmente aquellos que consisten en ayudar a los más vulnerables, y esto obedece a que nuestra individualidad es un logro que sólo podemos alcanzar en sociedad, en la medida en que nos garantizamos colectivamente los medios para llegar a ser sujetos independientes: *Cuanto más enérgica sea la vida común que los une, tanto mayor será su libertad individual* (Leroux, en Amengual 2021, 61). Esta idea la encontraremos trasladada tal cual entre los pensadores del solidarismo liberal de medio siglo después.

Como buen republicano, sostiene que el fin de la sociedad es la preservación de la libertad para todos: *La perfección de la sociedad es en razón de la libertad de todos y cada uno* (Leroux, en Amengual 2021, 61). No obstante, alejándose así del republicanismo fraternal, Leroux no parece comprender que la esencia de la falta de libertad de las clases subalternas es su desposesión, que les obliga a trabajar para otros. Y que este estatus no es cuestión de mala o buena voluntad, de falta de valores caritativos, sino una circunstancia *estructuralmente dispuesta* e institucionalmente promovida. Su fraternidad desemboca en una solidaridad, como valor social blando, consistente en una caridad institucionalizada y obligatoria, lo que no

sucedía con la virtud correspondiente en el marco religioso cristiano. Los fundamentos morales y filosóficos de esta ayuda mutua orquestada socialmente se alejan del análisis económico-político del que solía hacer gala el republicanismo democrático del jacobinismo, puesto que se justifican en unos términos espiritualistas, próximos al idealismo filosófico católico: *Para ser conforme a mi naturaleza, y consecuentemente para ser feliz y moral, tengo necesidad de estar intencional y virtualmente en comunión con todos mis semejantes, con todo el género humano, con todo el universo, por lo mismo, con el Ser Infinito* (Leroux, en Amengual 2021, 67).

En esta cita de Leroux, advertimos una concepción de la solidaridad que deriva de la noción caritativo-cristiana, como un deber que nos une a los demás porque todos somos hijos del mismo Ser Supremo. El principio de solidaridad es, por consiguiente, de carácter moral, no político, y no supone una amenaza para el orden social injusto, puesto que, como mucho, se demandan gestos de comunión con los otros más desfavorecidos, sin extirpar de raíz las causas que producen la división social. Leroux reconoce que la caridad ya no es adecuada para la sociedad moderna industrializada y sus desigualdades, de forma que hay que dar un paso desde la caridad cristiana a la solidaridad organizada sin de dilación. La solidaridad presenta las siguientes ventajas frente a la envejecida virtud de la caridad: es una relación directa, sin intermediarios ni motivaciones ajenas a la relación (sin esperar un premio de la divinidad), es libre, se da entre iguales y se puede convertir en una institución o una ley (Amengual 2021, 71).

Leroux concibe la solidaridad como una ley general, de base antropológica, que se realiza en nuestra vida social, mientras que la caridad se suscita por emociones de conmiseración ante la desgracia de un prójimo particular. En este sentido, el autor galo entiende que la solidaridad es connatural a la sociabilidad del género humano y en ella no influyen necesariamente la opresión o el dolor que sienten los más vulnerables (Amengual 2021, 72).

La operación teórica de antropologización de la solidaridad, a la vez que se la conecta con la virtud de la caridad y su trasfondo religioso, termina con una concepción poco política de la solidaridad, que anuncia ya la idea burguesa de unidad por encima de las escisiones de clase a que más tarde se la vinculará.⁴¹⁷ Leroux no abandona el utopismo y el moralismo para enfrentarse a los problemas estructurales de la sociedad. El hecho de la interdependencia se vive normativamente como una necesidad y deseo de unidad social que sólo se rompe por las circunstancias, la ceguera de determinados individuos, la extensión de valores individualistas cortos de miras, etc. Empero, no es consecuencia de las transformaciones socioeconómicas y políticas de hondo alcance que se viven en las sociedades de inicios del siglo XIX, entre ellas la extensión de las relaciones capitalistas a mayores dominios de la existencia colectiva.

⁴¹⁷ Amengual (2021), págs. 71-72: *Esta base antropológica no es propiamente vista como una solidaridad de hecho que después deba ser vivida como un deber moral y social, si como el ser mismo del hombre que tiene que realizarse en el medio de las relaciones familiares, sociales, económicas y políticas pertinentes. La reciprocidad ante de ser un dato social es algo que nos ofrece la misma noción de ser humano tomado no en abstracto, sino en su relación (...). Esta base antropológica no le impide plantear la solidaridad dentro del contexto social concreto. Es la situación social la que le pone al descubierto o es donde él descubre esta dimensión esencial del ser humano. Es más, se busca la solidaridad como remedio al mal social que carcome a la sociedad, su división en castas.*

En Leroux y su contexto, la fraternidad post-1848 y la solidaridad ya se han disuelto conceptual y normativamente la una en la otra, a partir de ese momento, la solidaridad ocupará el lugar de la fraternidad en los discursos políticos. El solidarismo (como herencia del fraternalismo que terminamos de diseccionar) sólo pasará a elevar lo que se presupone que es una ley natural de la sociedad a un principio moral y a una legislación, que permitan suturar el desgarramiento de la sociedad: *Si los obreros, si el pueblo (...) tuviera hoy una revelación clara y completa de la íntima e inevitable solidaridad que identifica en algún modo todos los destinos, todos los intereses –afectos y riquezas, familia, libertad, bienestar, potencia-, mañana todos los franceses estarían unidos en una vasta y única asociación* (Pecqueur, en Amengual 2021, 85).

5.3.3.3. *Las iridiscencias fraternal-revolucionarias en la solidaridad obrera*

En el periodo posterior a 1848, con el declive de la divisa *fraternidad*, el concepto de solidaridad comienza a otear en los discursos del movimiento obrero, con un significado similar al de la fraternidad. La sustitución semántica se debió posiblemente a la desvirtuación que había sufrido *fraternidad* tras el fracaso de la revolución de 1848. Sin embargo, esta *solidaridad* substitutiva no se concebirá como una vindicación universalista, puesto que no hay posibilidad de comunidad de intereses con la burguesía, sus posiciones son estructuralmente antagónicas con las de los obreros en la sociedad de clases. La solidaridad se reserva sólo para los miembros de la clase proletaria, convirtiéndose así en una *solidaridad de clase*. En cambio, el solidarismo burgués usará el ideal solidarista de manera *interclasista*, como un modo de suturar las heridas abiertas en la nación, con la esperanza de dotarla de unidad.

¿Qué resonancias quedaron de la divisa de la *fraternidad* en la constitución de la *solidaridad obrera* post-1848?⁴¹⁸

No hay sólo una concepción de la solidaridad política sino varias; en el seno del socialismo, el término solidaridad poseía un estrato en que latía el sentido de la fraternidad revolucionaria de fines del siglo anterior. A modo de ilustración, Marx - que utilizó infrecuentemente la voz *solidaridad*- la considera un sinónimo de fraternidad, otorgándole un sentido emancipatorio,

⁴¹⁸ Según la semántica histórica de Koselleck, los conceptos de relevancia política y social son como el suelo que pisamos, formado por estratos que se corresponden con diversos periodos de tiempo que dejan una marca y se van superponiendo unos encima de otros. Los estratos semánticos están en correspondencia con las condiciones sociales históricas y políticas que determinan el contenido conceptual de una noción en un momento determinado. En uso de un vocablo de este tipo, no podemos presuponer que siempre tuvo el mismo significado político-jurídico, sino que este ha ido mutando temporalmente hasta cristalizar en su uso actual. Bertomeu (2018), pág. 214: *Su idea* [la de Koselleck y los partidarios de la historia político-conceptual], *brevemente*, [es] *que los variados estratos semánticos provenientes de tiempos distintos (como capas geológicas) permanecen activos e interactúan en un mismo concepto histórico-político. Los conceptos fundamentales, a su vez, incluyen estratos profundos procedentes de significados pasados, así como también, expectativas de futuro de diferente calado, nos dice Koselleck. Y uno de los méritos de su propuesta de historia conceptual –que nos interesa especialmente aquí– es que admite comparar los variados tiempos observables en el plano lingüístico con la marcha o la historia de los acontecimientos* (Ereignisgeschichte). La noción de solidaridad no es ajena a este fenómeno. Como dice Herrera (2013, 64): *Todo concepto -el conjunto de significaciones que lo forman- solo es inteligible a través de su historia. Un concepto político, además, vive henchido de tradiciones nacionales, ajustado por culturas donde opera como referente. En Francia (...), la idea de solidaridad fue asociada con rapidez a una visión política determinada -de izquierdas o “progresista”, para decirlo de manera abrupta-, lo que no impedía que fuera -y sea- definida desde el campo de la ética como un ideal o valor moral, es decir, universalizable, habilitando las visiones normativas del concepto.*

que incluía la lucha del proletariado internacional unido en una hermandad *solidaria* para lograr plenos derechos políticos y terminar con la división de clases:

Ciudadanos, pensemos en el principio fundamental de la Internacional: la solidaridad. Lograremos la gran meta que nos proponemos si establecemos sobre bases firmes entre los trabajadores de todos los países este principio vivificante. La revolución debe ser solidaria, y encontraremos un gran ejemplo de ello en la Comuna de París, que ha caído porque en todos los grandes centros, en Berlín, en Madrid, etc., no se ha levantado simultáneamente un gran movimiento revolucionario a tono con el nivel superior de la lucha del proletariado parisino (Marx, en Bertomeu 2018, 226).⁴¹⁹

La fraternidad se asocia ahora a la *solidaridad de clase* entre todos los *hijos del trabajo*, el proletariado, que reivindican ante los potentados del mundo capitalista poder vivir sin su permiso. Este tipo de solidaridad tiene la dimensión emancipadora de los *alieni iuris* que está ya consagrada en el término revolucionario de fraternidad. Sin embargo, poco tiempo después, la solidaridad ya no consistiría en dicha fraternidad revolucionaria al apropiársela los pensadores burgueses (como también había hecho el socialismo utópico y cristiano de la época).

Por otra parte, el paulatino desistimiento de los agentes del proletariado, especialmente los sindicatos, por realizar plenamente la promesa de la *democracia económica* (abandonar la demanda de socializar los medios de producción a cambio de mejoras en las condiciones de vida y en el estatus legal del trabajador) modificó también la concepción de la solidaridad como sinónimo de fraternidad: los obreros se solidarizaban unos con otros para resistir los embates del funcionamiento de la inexorable ley de los mercados, de la oferta y la demanda, creando estructuras que permitieron guarecerse un poco de sus efectos sociales más inclementes. Este sentido interiorizaba la derrota del movimiento obrero, la imposibilidad de transformar el mundo en una dirección de mayor libertad universal en el cual las clases fueran abolidas, para oponerse más o menos activamente a que el capitalismo arruinase por entero la concordia social. Este giro supuso inclusive un acto de responsable pacificación de la sociedad frente a la incontenencia pantagruélica de los capitalistas; de ahí, las asociaciones obreras, los sindicatos, las mutuas de accidentes y de pensiones previas al estado del bienestar, los ateneos, etc., la *solidaridad* vehiculada por los *comunes* obreros,⁴²⁰ y las leyes laborales arrancadas al capital

⁴¹⁹ Marx, discurso pronunciado en el Congreso de los trabajadores de Amsterdam (1872). Un poco antes, en el Manifiesto inaugural de la AIT, en 1864, Marx utilizó el término solidaridad en el sentido de la unión de los trabajadores tanto en la victoria como en la derrota: en cierta manera, si la solidaridad entre el conjunto del proletariado internacional no es posible, todos sus miembros, hayan participado o no en el movimiento revolucionario, pagarán al unísono la derrota (aquí parece que remite al sentido iusromano de *pago indivisible* de una deuda por parte del grupo de personas unidas en una empresa conjunta) (Bertomeu 2018, 226). Esto significa que los miembros de la clase obrera –lo sientan así o no– constituyen una unidad a los ojos de la burguesía, de manera que cualquier revés que el movimiento obrero sufra en un enfrentamiento particular será inmediatamente utilizado por el poder económico-político para asestarle un golpe en cualquier otro rincón del mundo capitalista. De la misma manera que las burguesías nacionales, que pueden tener conflictos en su seno o con las de cualquier otra nación, tienen también intereses comunes –por la propia estructura económica e histórica en la que están inmersos, el capitalismo–, el proletariado internacional también se mantiene unido *solidariamente* por la existencia de un mercado internacional, lo que dota de comunidad de intereses a todos sus miembros, a los que objetivamente repercute cualquier avance de los obreros en una nación en particular.

⁴²⁰ Por la lógica de los comunes, la solidaridad se extiende sólo a los contribuyentes –aunque sea de manera desigual– a su preservación o forman parte de una comunidad de referencia. En este sentido, la solidaridad no es universal, pero puede ser muy amplia.

con mucho esfuerzo, que pretendían civilizar la férrea *loi de famille* imperante en el recinto de la empresa. En palabras de Amengual: *Estos años son duros para tanto que no participan de los beneficios del auge industrial. La palabra talismán del momento es mutualidad, organizaciones de socorros mutuos. La solidaridad ya no es un sentimiento, ni una idea, sino una necesidad vital, la de la ayuda mutua ante la adversidad* (Amengual 2021, 51-52).

La solidaridad es un cortafuego, una muralla protectora colectiva para la clase obrera, para civilizar sus existencias como desposeídos. Pero, también constituye, especialmente en los países con un movimiento político y sindical más desarrollado (Alemania), la emergencia de una sociedad paralela –esencial y voluntariamente opuesta a la *sociedad burguesa*, como defiende la socialdemocracia germánica- en que se ensayase ese *mundo nuevo* que estaba llamado a substituir y preñar solidariamente al viejo mundo de las relaciones mercantilizadas (Domènech 2004, cap. 4).

No todo el solidarismo olvidó el hilo rojo que unía la vindicación de la solidaridad social con la fraternidad democrático-republicana. Un ejemplo ilustrativo, en el contexto argentino de 1894, es el del fundador del Partido Socialista Juan B. Justo. En la editorial del primer número del periódico que dirigía, *La Vanguardia* de Buenos Aires, se apunta hacia un uso claramente socialista-fraterno de la idea de solidaridad, en contraposición con la solidaridad burguesa:

Suprimida toda solidaridad de sentimientos e intereses entre los patronos y los trabajadores, estos que antes disfrutaban con cierta libertad de los medios de vida que ofrece el país, tienen ahora que someterse a la dura ley del salario, si no quieren morir de hambre. El trabajador despojado de toda otra cosa no puede ofrecer en cambio de los medios de subsistencia que necesita, más mercancía que su fuerza de trabajo, y esa fuerza de trabajo es comprada, como cualquier cosa, por el capitalista al más bajo precio posible y en la cantidad que le conviene. La existencia de la población trabajadora viene a depender de leyes idénticas a las que rigen la producción y el cambio de una mercadería cualquiera, la lana o las vacas, por ejemplo. Como en el mercado de los cambios el valor natural de una mercancía cualquiera es señalado por su precio de costo, el valor natural de la fuerza de trabajo consiste en los medios de vida necesarios para producir esa fuerza. Es decir, el jornalero no recibe como recompensa el producto de su trabajo, ni el valor equivalente, sino la parte que le es estrictamente necesaria para mantenerse, para seguir sirviendo como animal de carga. Todo lo demás se lo apropia el capitalista, cuya ocupación principal es la de gastar el exceso de bienes de una manera más o menos antisocial (Juan B. Justo, en Bertomeu 2018, 230).

En este texto, la solidaridad recibe de nuevo el baño semántico de fraternidad entre los miembros de las clases subalternas. La solidaridad sólo puede acontecer auténticamente cuando todos disfrutaran de los medios de vida necesarios, su existencia social está garantizada materialmente. Pero no puede comparecer si la clase trabajadora, la más débil y desposeída, se ve sometida a la severa *ley del salario* y, por consiguiente, se ve abocada a la venta de su fuerza de trabajo para poder subsistir. Bajo esas circunstancias, nunca podrá invocarse solidaridad alguna entre patronos –clase dominante- y trabajadores– clase dominada y carente de libertad- puesto que no existe interés común entre sus integrantes respectivos. En condiciones de intercambio desigual entre los proletarios, que devienen verdaderos *animales de carga*, y los empresarios, que les expropián diariamente el fruto de su trabajo, es imposible que pueda

florecer ningún tipo de solidaridad interclasista, por falta de reciprocidad y reconocimiento de los derechos.

La solidaridad será compatible con una noción republicana de la libertad, con el aseguramiento universal de los medios de subsistencia, cuando nadie sea explotado en el mercado, ni los proletarios deban ofrecerse en el bazar laboral para garantizar su supervivencia material (como a la que aspiraba el movimiento jacobino con el principio de fraternidad).

En la visión socialista de Justo, la solidaridad es siempre la *cooperación libre*, no puede surgir de las entrañas de la *cooperación forzada*, la prototípica bajo el capitalismo. Así, sólo cabe demandarla entre miembros de la misma clase social, entre los cuales no existe el vínculo extorsionador del salario y la coacción del desempleo. La noción de solidaridad del político argentino se mantiene en el redil de la fraternidad republicana, puesto que se asocia siempre la libertad con algún tipo de propiedad común o la posesión individual de los medios de subsistencia, que son las herramientas para garantizar la existencia material independiente. Por otra parte, su noción de trabajo permanece dentro de la tradición republicano-aristotélica en la cual es incompatible con la libertad de los que tienen que laborar por cuenta ajena (Bertomeu 2018, 231). Justo orbita alrededor de la fraternidad o solidaridad marxiana entre los *trabajadores libres asociados*.

5.3.3.4. *El solidarismo burgués como alternativa a la fraternidad democrática socialista*

El contexto histórico de la segunda mitad del siglo XIX, periodo hegemónico para el liberalismo político y económico en gran parte de Europa, las monarquías tradicionales se han transformado en monarquías *meramente* constitucionales.⁴²¹ Sin embargo, el *problema social* campa por todas las naciones desarrolladas europeas y el movimiento obrero sigue exigiendo la igualdad política dentro del régimen liberal o su derribo. La última llamarada se produce en la Comuna parisina de 1871, en la cual los trabajadores establecen, sin éxito postrero, una república democrática-popular o proletaria, en la estela de la fraternidad desvanecida (pero cuyo eco se mantenía en el heredero legítimo de la I República francesa, el socialismo). Todo ello termina en el baño de sangre comunero ordenado por el gobierno de Thiers con la ayuda de las tropas alemanas. La Francia posterior a la guerra franco-prusiana y la Comuna ensaya la posibilidad de una república burguesa pero tendencialmente democrática (con la admisión del sufragio universal), la III República, que incluya por primera vez al proletariado y a sus representantes políticos. Los intelectuales franceses contemporáneos -entre ellos el introductor del concepto de solidaridad en las ciencias sociales, Émile Durkheim- elaboran una concepción político-jurídica de esta como núcleo legitimador de la sociedad republicana, el *solidarismo* (Bertomeu 2018, 216). En el horizonte político-moral del solidarismo se encuentra el intento de recoser la unidad social perdida, respondiendo parcialmente a las demandas proletarias para

⁴²¹ Los regímenes liberales europeos eran el producto de la alianza entre la gran burguesía y los restos de la aristocracia post-Antiguo Régimen (el antiguo estrato rico y medio del Tercer Estado con los miembros del Primer Estado), por lo que dominaba -con modulaciones nacionales- el interés compartido por ambas clases sociales - que terminarían fundiéndose entre sí- por monopolizar toda forma de poder, manteniendo a las clases populares en una posición subalterna, sin derechos políticos.

superar la cuestión obrera, pero bajo los designios de los ganadores de la batalla de la Comuna, la burguesía.

Como se ha dicho, el pensamiento *solidarista* tiene amplio eco en el periodo inicial de la III República; esta visión de la sociedad nace de la comprensión de la tragedia humana producida por la industrialización capitalista y por el temor a que una revolución proletaria ponga en peligro el derecho de propiedad y la economía liberal, aunque esta última debe alejarse del *laissez faire* decimonónico para orientarse hacia la prosperidad económica de toda la sociedad, no solo la de las clases pudientes.

En Inglaterra encontramos algo semejante entre cierto liberalismo utilitarista favorable a la democracia, como el caso del igualitarista John Stuart Mill.⁴²² Pero también entre un conjunto de utopistas y planificadores sociales que pretenden sanear la sociedad y librarla tanto de las patologías sociales (la desigualdad, la pobreza extrema, la conflictividad por la lucha de clases, etc.), como también de las enfermedades físicas (la salubridad de las ciudades, las epidemias recurrentes,⁴²³ la falta de saneamiento en poblaciones empobrecidas que viven hacinadas, etc.). Con los nuevos instrumentos matemáticos, estadísticos, económicos, médicos y de planificación urbanística pretenden que la sociedad se ocupe de todos los ciudadanos y mejorar voluntariosamente la salud moral y corporal de los mismos (Amengual 2021, 124-125). Por esta razón, el Estado debe adquirir otras competencias para legitimarse ante la población proletaria, que lo habían contemplado siempre como un instrumento represivo en las manos de sus enemigos de clase.

*A principios del siglo XX la solidaridad está en boca de todos; fue el lema que dominó la Exposición Universal de París de 1900, inspiró proyectos socio-políticos y fue objeto de discusión en congresos. Gozaba de todas las condiciones para convertirse en “una especie de filosofía de la III República”, encontrando gran difusión no sólo en libros o folletos sino en materia de enseñanza en la escuela pública. En el plano político, además de ser la referencia básica del partido radical, se tradujo en cantidad de leyes de política social, desde el acceso gratuito al servicio médico (1893), sanidad e higienes públicas (1902), ayudas para ancianos y débiles, huérfanos y parturientas (1905-1906) hasta la introducción de unas primeras formas de seguro obligatorio de pensiones (1910). Se puede afirmar que todos estos logros se hicieron en nombre de la solidaridad, impulsada sobre todo por el partido radical. Después de la Gran Guerra esta ola de solidaridad cayó rápidamente en el olvido, a los más tardar con la muerte de L. Bourgeois. A ello cabe añadir algo que caracteriza el ambiente social y cultural: la vigencia de los movimientos a favor del mutualismo y del cooperativismo, los cuales fueron favorecidos por estos mismos teóricos (Amengual 2021, 128-129).*⁴²⁴

⁴²² Amengual (2021) lo trata como un precursor del solidarismo (págs. 99-121). Por otra parte, la influencia del liberalismo igualitario de Mill se hace sentir entre los *neoliberales* igualitarios, incluso algunos próximos al fabianismo socialista de principios del siglo XX (Hobson, Hobhouse), que inspirarán las políticas bienestaristas del futuro *Welfare State* laborista post-1945.

⁴²³ Es el tiempo de las grandes epidemias urbanas de cólera o tifus, por ejemplo. De hecho, en el solidarismo francés late una concepción organicista de la sociedad y un fondo biologicista-evolucionista darwiniano, que introduce la terminología de las *patologías sociales* en el discurso social. La solidaridad no deja de ser una transposición de un principio biológico-evolutivo según el cual la cooperación es la esencia del comportamiento humano, más que el egoísmo individualista. O que la biología equilibra la componente individualista y la social de la especie humana. Amengual (2021, 124).

⁴²⁴ La declinación del concepto de solidaridad en Francia tras la Primera Gran Guerra se entiende por el cúmulo de tragedias y destrucción que supuso, nunca hasta entonces vista, que no eran el tipo de experiencias que casasen bien con el ideal blando y burgués del solidarismo. El escenario posterior a la Primera Guerra Mundial supuso el fin del liberalismo como ideología política válida para las sociedades de postguerra, de manera que su lugar lo

El *solidarismo* no es una ideología política radical o democrática por completo, puesto que se sostiene en un marco liberal-burgués que la constriñe y cuyo fin es el *recosimiento* de unas sociedades cada vez más fracturadas por los conflictos nacidos de la *cuestión social*. Sin embargo, no vindica dotar a los proletarios de un estatus político igualitario más allá del formalismo legal *isonómico*, hacia la democracia social auténtica, puesto que ello supondría, a la postre, poner en grave riesgo la propiedad de los medios de producción y el fin de la sociedad burguesa (Bertomeu 2018). Empero, aboga por un cierto compromiso interclasista, que luego se repetirá al término de la Segunda Guerra Mundial. La concepción solidarista de la sociedad y sus conflictos será una de las corrientes que va a articular el naciente Estado Social que culminará tras la victoria de las democracias sobre el fascismo y el nazismo.

Las novedades del pensamiento solidarista en relación con el concepto de solidaridad vigente hasta el momento (que, como hemos visto, en ocasiones parecía adquirir los tonos de la fraternidad jacobina y socialista y, en otros, se entendía como una secularización de la caridad cristiana) son las siguientes (Amengual 2021, 123-124): la solidaridad halla una sistematización teórica y doctrinal, se convierte en un concepto político-moral y jurídico de una ideología radical-burguesa, el núcleo normativo de un programa político liberal (lo cual se manifiesta especialmente en Léon Bourgeois, su principal teórico).⁴²⁵ Esta formulación ideológica busca su apoyo en las ciencias, en especial la biología y el evolucionismo de cuño darwinista (en Bourgeois), no el histórico del positivismo, y también en la economía (Gide) y la sociología (Durkheim).

El solidarismo es un destilado ideológico del liberalismo decimonónico, aunque no es atomista como el liberalismo más decantado al *laissez faire*. Frente a este, articula una relación entre individuo y sociedad que se acoge a la metáfora naturalista de un organismo en relación con su medio ambiente (próximo al individualismo holista).

Se erige en destilado conceptual de determinadas *experiencias* históricas del siglo XIX, una vez pasadas por el cedazo del análisis intelectual: la constatación de la interdependencia social ineludible, que se hace patente en la necesaria *cooperación* entre capital y trabajo para traer la prosperidad económica a toda la sociedad (con la injusticia manifiesta de la explotación y desposesión obrera, no atribuida, sin embargo, a motivos económico-estructurales, sino a un sistema institucional injusto; en el nacimiento de la *epidemiología* y la consiguiente conversión de la *salud pública* en un fin de la sociedad y del Estado, a la luz de las epidemias que se abaten sobre la población a lo largo del siglo XIX, agravadas por las condiciones insalubres en que viven las clases populares; el desarrollo de la ciencia biológico-evolutiva, que brinda el marco conceptual para el funcionalismo social que late en los autores solidaristas (Puyol 2017, 40-41). Todas estas contribuciones colocan en la picota el liberalismo mercantilista atomistamente

ocuparon ideologías que clamaban por el fin de la sociedad burguesa, ya fuera una salida revolucionaria socialista, ya fuera, como se vio más tarde, otra autoritaria y dictatorial de extrema derecha fascista.

⁴²⁵ Léon Bourgeois forma parte del Partido Radical de la III República que asume el programa solidarista como una suerte de progresismo burgués de finales del siglo XIX. Los gobiernos “republicanos de progreso” y radicales implementarán una serie de medidas sociales que introducirán el derecho laboral y los cimientos de la seguridad social en Francia (Herrera 2013, 65). De hecho, Bourgeois llegó a ser ministro de Trabajo de uno de esos gabinetes republicanos.

construido, que se muestra impotente para enfrentarse -como paradigma político-social- a los desafíos de la complejidad social que acarrea el desarrollo de la sociedad industrial.⁴²⁶

El solidarismo busca intervenir benéficamente en la sociedad, por lo cual es una doctrina con vocación práctica, sea en el campo de la economía (el cooperativismo de Gide) o el de la política (Bourgeois).

Así, el concepto de solidaridad adquiere gran centralidad en el discurso político y social de la época, especialmente en Francia, convirtiéndose en un vocablo salvífico, capaz de reparar cualesquiera rotos del tejido social:

[L]a idea de solidaridad ha tomado en Francia un desarrollo tan considerable que está invadiendo no solo la sociología, sino la ética entera. Es sobre esta idea de solidaridad que se edifica en Francia una moral puramente laica, sin dogmas religiosos ni siquiera metafísicos. La justicia, idea tan querida en la Francia moderna, aparece como una consecuencia de la solidaridad, puesto que consiste (...) en la igualdad de las libertades en el seno de una sociedad, cuyos miembros se consideran todos como hermanos (Alfred Fouillée, en Amengual 2021, 17-18).

Léon Bourgeois, en su opúsculo *Solidarité* de 1896, indica alguno de los significados que ha adquirido el ideal solidario en su tiempo; *solidaridad* es una síntesis compleja, y no siempre coherente, de significados particulares:

El término *solidaridad* está presente hoy en día por doquier, tanto en discursos como en escritos políticos. Al comienzo la palabra se usó como una simple variante de *fraternidad*, el tercer término de la divisa republicana. Pero a medida que lo reemplazaba, el sentido que le adjudicaron tanto escritores, como oradores y la opinión pública fue tornándose parcial, menos profundo y más estrecho. ¿Es solo un vocablo?, ¿se trata de una palabra nueva? ¿O simplemente de un capricho del lenguaje? ¿Sería correcto decir que la palabra enuncia una nueva idea que conlleva una evolución del pensamiento global? (...) [E]s como si las propias sílabas (de *solidaridad*) trajeran la solución para todos los problemas (Léon Bourgeois, en Bertomeu 2018, 216).

La solidaridad está ligada a deberes (aunque no necesariamente como obligaciones legales).⁴²⁷ Es un lazo social imprescindible para responder científico-moralmente al *problema social*. Consiste en el punto de equilibrio entre el individualismo egoísta promovido por el economicismo liberal y el exceso colectivista del socialismo, como una forma de reconciliar al individuo con su naturaleza esencialmente social.

⁴²⁶ Puyol (2017), pág. 41: [L]a solidaridad se muestra como un antídoto natural al egoísmo también natural del ser humano y, por ese motivo, como un argumento de fuerte peso político para contrarrestar a los defensores de la libertad individual a ultranza. Eso permite a los solidaristas volver a la carga con la “intervención del Estado en los fenómenos de la vida económica” y con garantizar “el derecho a la existencia” como un “principio anterior a la libertad humana”. En el ideario político del solidarismo, el Estado tiene que intervenir para restaurar el equilibrio natural de la cooperación social que el exceso de egoísmo que acompaña a la libertad ilimitada del individuo pone en constante peligro.

⁴²⁷ Herrera (2013), pág. 65: La solidaridad social era teorizada aquí como un derecho –“natural”, en la medida en que Bourgeois considera que los procesos de solidaridad caracterizan la vida, en el sentido biológico de la palabra-, que se opone a la idea (católica) de caridad [la III República promueve el laicismo], en una lógica que no era en verdad original. Sobre el dato de una solidaridad natural, se construirá el deber social de la solidaridad, que surge como tal del hecho que el hombre, al nacer, adquiere una deuda social como beneficiario de la obra humana que lo precede y le permite existir. Esta lectura naturalista de los derechos y los deberes, biologicista, procede directamente de la influencia del darwinismo, pero terminará convirtiéndose en un lastre conceptual porque funde la solidaridad como hecho sociobiológico con la solidaridad entendida como normatividad social; eso, hace que nos importe más la función de la solidaridad que el tipo de solidaridad que se prescribe, olvidándose, así, de la autonomía de los ciudadanos y de la igualdad social.

En todo caso, presupone algo que la fraternidad radical –laica, no cristiana- no suponía, que es la unión, la comunidad, entre los miembros de las distintas clases sociales, pero sin modificar el marco institucional de la propiedad y la economía (reclama un cierto nivel de asistencia burguesa a los más desfavorecidos y ciertas garantías de derecho social y laboral).

Con frecuencia estas intervenciones se hicieron en nombre de la solidaridad, pero su función era otra. No se trataba, ya, de una apelación a la hermandad de las clases y grupos subalternos, sino más bien a una empatía, a la caridad, o a una cierta responsabilidad de las clases y grupos dominantes. La prohibición del abuso de derecho, el reconocimiento de la buena fe contractual y la asunción de criterios de responsabilidad objetiva en el derecho civil eran un reflejo de esta tendencia correctora, compensadora. Más que una solidaridad intraclase, la solidaridad compensatoria era una solidaridad entre clases, de ricos a pobres, de opulentos a miserables, que pretendía corregir situaciones abusivas, antes que superar las jerarquías socialmente fijadas. Para las lecturas más exigentes, esta noción de solidaridad se imponía como una devaluación de la fraternidad republicana (...). Para ello, rescataba temas propios de la fraternidad paulina, como la apelación genérica a la caridad entre hermanos, que lo son no por las relaciones horizontales que mantienen entre sí sino por su filiación común en relación con un mismo padre (Pisarello 2013, 90).⁴²⁸

A finales del siglo XIX, la doctrina de la solidaridad no manifiesta una unidad doctrinal sin fisuras. Pero mediante razonamientos de las ciencias sociales se defiende una idea moral. El lenguaje de la *obligación* o del *deber* éticos –kantiano- impregnaba cualquier discusión de carácter político o social-reformista. Se trataba de la realización definitiva de las esperanzas de la Revolución Francesa, ocurrida un siglo antes, y de atar a la economía capitalista a ciertos requerimientos que limitasen sus efectos más perversos. Por otra parte, se formulaba también una *economía moral ciudadana* laica frente a las formas religiosas de las sociedades preindustriales. En este sentido, el solidarismo se convertiría en una especie de *moral pública* no religiosa para la República, que sustentase obligaciones positivas hacia los demás sin tener que ahormarse a creencias trascendentes periclitadas (Ewald 2001, 1524). Puyol lo resume acertadamente:

A finales del siglo XIX, el movimiento político solidarista francés, encabezado por León Bourgeois, enarboló la bandera de la solidaridad para superar los conflictos entre la libertad y la igualdad de los ciudadanos (...). En esa época, el concepto de solidaridad ofrecía algunas ventajas políticas respecto de la fraternidad. En primer lugar, en la solidaridad no resonaba la voz del cristianismo, lo cual resulta bastante seductor para un movimiento político socialista que, tras el paso del marxismo, se iba identificar claramente con el laicismo. En segundo lugar, la solidaridad era una palabra con connotaciones republicanas, puesto que su origen se remonta al derecho romano, en que la solidaridad es la obligación colegiada de hacerse cargo de las deudas de los demás. En tercer lugar, la solidaridad era un término que aparecía ligado a la ciencia, concretamente a la biología y la sociología, y describía el comportamiento natural de las especies sociales (Puyol 2017, 40).

Sin embargo, tomando pie en las palabras de Puyol, el solidarismo supone una culminación de las aspiraciones de la Revolución Francesa pasadas por el tamiz del pensamiento burgués liberal, no en una realización de los principios fraternales de la República según el marco ideológico en que se engendraron, el republicanismo revolucionario. El Republicanismo oficial de la III República ya no era republicanista en su acepción filosófico-política clásica (libertad

⁴²⁸La solución a los problemas sociales, obviamente, no era remodelar la estructura de la propiedad que imponía la mayor injusticia a la sociedad, sino un cambio de actitud de los potentados, que deben mostrarse más paternalmente comprensivos con los trabajadores, incluso por su propio bien (para evitar la revolución, por ejemplo). La matriz compensatoria de la solidaridad luchará un cuerpo a cuerpo con la herencia de la solidaridad fraternal del movimiento obrero, para encarnarse en la legislación, en las constituciones, etc., a lo largo del siglo XX.

como no-dominación y propiedad universalizada democráticamente), sino un remedo liberal, más o menos igualitarista, pero que no presuponía la democratización radical de la entera vida social, como habían vindicado los jacobinos. La fraternidad revolucionaria se desleía para ahormarse a un principio solidario ajeno al universo mental en que habían nacido los ideales robesperrianos y socialistas.

A partir del debate constitucional que sigue a 1848, cuando se hace presente políticamente la cuestión social y el problema obrero, se reconoce a la *fraternidad* como categoría constitucional, conjuntamente con la libertad y la igualdad. Sólo que la fraternidad apenas designa algo distinto a la caridad o la beneficencia. Por consiguiente, traducir esta última componente del lema revolucionario implica, según el marco moralizante dominante en la época (mucho menos político que el contenido de la fraternidad revolucionaria), el establecimiento de un sistema de derechos positivos, reclamables tanto a los ciudadanos como al Estado, que substituyesen los conceptos religiosos de beneficencia y caridad. Esta operación normativa permitió, sin embargo, que la doctrina liberal permaneciese en pie. El derecho liberal no supone ningún tipo de obligación positiva respecto de nadie, sino que implica solo el respeto *negativo* de los derechos de los demás ciudadanos; como mucho, debemos reparar un daño que hayamos infligido a alguien, pero no a procurar su bien. En consecuencia, estas ideas solidarias no tenían una implementación bajo forma jurídica y se buscó su materialización moral: sólo en ella es posible que exista un deber de asistencia o de prosecución del bienestar de otros sujetos por el mero hecho de ser conciudadanos nuestros.

La distribución entre deberes negativos, que pertenecen al derecho, y deberes positivos, que se circunscriben al dominio de la moral, postulado por el liberalismo tenía como objeto la preservación de la libertad individual (en su vertiente negativa). Por otra parte, los liberales eran críticos fervientes de una caridad legalizada que no fuera estrictamente voluntaria. Ambos factores jugaron a favor de la constitución moral de deberes positivos de asistencia pública y, por tanto, del derecho positivo a ser atendido. En la doctrina liberal del derecho se argumentaba, de un modo que entonces parecía inobjetable,⁴²⁹ que la introducción de esas obligaciones y derechos positivos autodestruiría el Derecho mismo, ya que sólo era legítimo el que se erigía como garantía y protección de la libertad negativa de los sujetos jurídicos. Por tanto, los reformadores sociales que buscaban dar dimensión político-pública a la fraternidad revolucionaria (reinterpretada post-1848) se habían encontrado con un importante escollo teórico y práctico: el marco liberal debía ser abandonado para que la solidaridad tuviese encaje legal y había que retomar derecho natural republicano anterior, cuyo fin era asegurar tanto la libertad individual como el derecho a la existencia social. Pero no fue esa lectura.

Las doctrinas solidaristas debían dar cobertura moral a tal operación de reformismo social burgués. Debían encontrar el modo de rebasar el límite del derecho liberal introduciendo las obligaciones positivas, pero sin cuestionar todo el edificio legal de protección de la propiedad, sobre la cual se asentaba la estructura de la sociedad decimonónica. Esto es, a la vez tenía que superar y mantenerse en el recinto del derecho liberal, como encarnación legal de la ideología

⁴²⁹ Recordemos que el *derecho natural revolucionario*, distinto al liberal, que recogía derechos de ciudadanía había sido aniquilado en el periodo postrepublicano y substituido por uno de inspiración liberal y positivista, especialmente desde la reforma napoleónica del *Código Civil*.

de los propietarios, pero tenía que proceder a una apertura reformista que tuviese efectos sociales reales. La estrategia teórica fue demostrar que la misma noción de libertad que protegía con tanta ansiedad el derecho del liberalismo contenía en sí, bien entendida, ciertas obligaciones que se dirigían a la protección y preservación de la misma en los demás. Esto es, la libertad presuponía la solidaridad y era su misma condición de posibilidad. Sólo con este giro conceptual podía legitimarse, dentro del límite establecido por el liberalismo jurídico, la existencia de deberes de solidaridad social entre ciudadanos que formaban parte de una misma sociedad (Ewald 2001, 1525).

La solidaridad, una vez hubo cortado cualquier vinculación con la fraternidad revolucionaria, pasó a significar un ideal político y ético, en que se rendía tributo a un comportamiento no individualista, ni competitivo ni excluyente; una conducta que tenía la virtud de reforzar el pegamento social de una muy estragada sociedad capitalista. En este movimiento, ofrecía a sus compañeras de ruta (la nueva divisa revolucionaria transformada *a là* liberal: libertad negativa, igualdad isonómica y solidaridad social) un baño de preocupación por la integridad de los vínculos interpersonales e interclasistas: una igualdad que supusiese una permanente atención por el aminoramiento de las diferencias socio-económicas y una libertad menos individualista y más compatible con el bien común.

Los arreglos liberales para mantener el orden social de la propiedad, con las clases subalternas alejadas del poder, padecieron constantes reajustes, entre las cuales, el más benevolente, fue la articulación de la solidaridad como principio social y político. Empero, en este ejercicio, perdió su mordiente emancipador, se hizo una especie de bálsamo para la sociedad capitalista, pero ya no fungió como promesa de una transformación radical de los vínculos de dominación anclados en la estructura de la propiedad (Bertomeu 2018, 228-229).

Por este motivo, no hay razones para sostener, como se hace habitualmente, que la solidaridad liberal es hija de la fraternidad revolucionaria, puesto que, bajo su aparente similitud, han tenido lugar profundos trastocamientos de los presupuestos políticos que han afectado al contenido semántico de ambos términos, introduciendo una discontinuidad.

En Bertomeu (2018) se justifica la razón de la escisión, especialmente porque en la solidaridad *solidarista* había desaparecido, la promesa de civilizar la sociedad industrial y liberal, de hacerla realmente *democrática*: la solidaridad liberal era compatible con hondas desigualdades socio-económicas que ponían en riesgo la libertad en su sentido republicano, y la igualdad se entendía como *igualdad formal* o *isonomía* y no como reciprocidad entre sujetos *igualmente* libres, que hubiera inspirado una intervención política sobre las desigualdades producidas institucionalmente por la dinámica expropiatoria de la propiedad capitalista. En el momento en que el ideal de libertad fue desgajado de su dimensión institucional, económico-política, y fue posible ser considerado igualmente libre en un contexto de distribución muy desigual de los recursos materiales para la existencia autónoma, declinó el fulgor de la fraternidad como divisa emancipadora política. En este contexto, en que mutaron radicalmente los significados históricos de los conceptos políticos de igualdad y libertad, que habían mantenido cierto nivel de estabilidad semántica durante dos milenios, quedó expedito el camino que conduciría a la substitución de la revolucionario lema de la fraternidad por una débil concepción de la solidaridad que prescribía la unión entre los componentes de las distintas

clases sociales con independencia de su poder social real; un ideal político-jurídico que abstraía las desigualdades de fondo, el disímil acceso a los medios de existencia social y, por ello, completamente ajeno a la estructura social de la dominación (Bertomeu 2018, 223).

No obstante, hay que valorar el paso dado en los derechos de las clases populares y su reconocimiento legal bajo el solidarismo. Se abandona la observancia atomística, incluso en lo que se refiere a la libertad (aunque siga definiéndose de modo *negativo*), por un paradigma más íntegramente social, para el cual es preciso un nuevo *pacto político*. Frente al veteroliberalismo del *laissez faire* y del atomismo, los solidaristas ponen en evidencia cuán interrelacionados estamos unos con otros y, lo que es lo mismo, de cuántas dependencias somos vicarios (Amengual 2021, 125).

Pero, esa interdependencia es también el origen de los males sociales: la promiscuidad social, el hecho de que todo lo que haga otro individuo próximo nos afecta, etc. En definitiva, hay un *riesgo social* detectable. Por otro lado, la perspectiva individual es fuente de ignorancia, porque observamos la realidad desde un punto de vista parcial, lo que nos cierra la visión del bien de la sociedad y, por ende, del nuestro propio, porque la perspectiva de la totalidad nos está personalmente vedada.⁴³⁰ No se pueden combatir los males sociales desde la posición de los individuos, se precisa del empeño sostenido colectivamente y orientado por el conocimiento experto, proporcionado por la ciencia social, en consonancia con los principios morales que los intelectuales reformistas encuentran inscritos en la naturaleza objetiva, *sui generis*, de la sociedad. Enfrentados a la esencia colectiva de la patología que se quiere combatir, la solución sólo provendrá de un deber que se defina socialmente y se circunscriba a todos los miembros de la comunidad, que deben mancomunar los esfuerzos. Este es el fundamento de una moral social que no depende de ningún trasfondo religioso, sino que está orientada, positivamente por la ciencia misma (el principio moral obedece a la naturaleza ontológica de la realidad sobre la cual hay que aplicarlo).

Sobre esta concepción social del individuo y sus circunstancias sigue pesando, como una losa, la preeminencia liberal del atomismo y su ominosa sombra: los demás se conciben no sólo como un freno u obstáculo a nuestra libertad personal, sino como un peligro producido por nuestra interdependencia mutua de la que no podemos deshacernos. Esto es, la sociedad no es un espacio común, sino el peaje que nos impone nuestra naturaleza biológica. En tanto que nuestra vida colectiva tiene circunstancias en las cuales nos dañamos unos a los otros, el interés personal coincide con el interés general y con el de los demás, consiguientemente, con la búsqueda de una solución para nuestros problemas compartidos. La motivación, por tanto, obedece al más crudo interés personal, aunque la obligación que se deriva es de carácter positivo y se refiere a los demás. En tanto que el otro porta un mal que puede también

⁴³⁰ Ewald (2001), pág. 1526: *El mal social no tiene su sede ni en la naturaleza ni en el hombre; mora exactamente en la relación social. Su presencia conduce a objetivar como una realidad sui generis, siempre diferente de sus miembros, a la "sociedad" que estos forman. Si riesgo y sociedad van de la mano, no es sólo porque nuestras sociedades se han vuelto más peligrosas, sino porque lo que hoy llamamos "sociedad" sólo tiene sentido como sujeto o como apoyo de riesgos al mismo tiempo sociales.* Esta visión acerca de lo social se aproxima mucho al holismo metodológico de Durkheim, que cree en la precedencia de lo social, como instancia de causación de comportamientos, frente a lo individual, psicológico o subjetivo.

alcanzarnos, tenemos interés en que sus condiciones de vida mejoren, para evitar así que nos veamos perjudicados por la precariedad de sus circunstancias vitales. La misma razón que nos descubre nuestra necesaria codependencia de los otros miembros de la sociedad, nos conduce a concluir que la propia salvación depende de lo que suceda con los demás (Ewald 2001, 1526).⁴³¹ La autopreservación es dependiente de la preservación del resto.

El solidarismo piensa que la sociedad es natural -no el producto de un contrato-, la apelación a un riesgo común (tanto social como natural), sin embargo, genera un pacto social fundado en la solidaridad colectiva, lo cual es una respuesta liberal. No obstante, ese contractualismo no tiene el mismo fondo atomista que el análogo mercantil del liberalismo, por lo que fundará medios jurídicos inéditos, específicamente el derecho social y el laboral, que van más allá del derecho civil habitual de la época.⁴³² El resultado de este *acuerdo* será una política de *previsión social* contra el mal y el riesgo que nos cercan a todos (y nos convierten en agentes potencialmente vulnerables). El núcleo de ese contrato es la responsabilización colectiva, puesto que por el entrecruzamiento de acciones y procesos que causan el riesgo y las patologías sociales ya no tienen un autor identificable al cual responsabilizar, sino que entre todos debemos enfrentarnos a las dificultades que existen por el mero hecho de compartir el mismo espacio social. Esta responsabilidad en común se extenderá sobre cualquier fenómeno que amenace la integridad social, de manera que se lo pueda confrontar con acierto (Ewald 2001, 1527).

El contractualismo de la solidaridad que responde a la estructura multicausal de la patología social sigue manteniendo, en el concepto de *contrato*, la apelación al derecho liberal, sólo los individuos, pero no las sociedades, pueden acordar entre sí. Tanto el derecho como la moral están constituidos por normas sociales y corresponden a dos modalidades distintas de la misma coacción social: proteger colectivamente la sociedad de sus peligros desintegradores. La única diferencia se encuentra en el grado de coerción que aplican respectivamente, pero los une el fin de la promoción de comportamientos prosociales y cooperativos. Se sigue de este carácter

⁴³¹ No hay alegría en esa interdependencia, sino que se mantiene la sociofobia propia del liberalismo. El hecho objetivo de nuestras dependencias mutuas, sacado a la luz por la sociología, contradice el solipsismo atomista liberal. Es la realidad de lo social lo que conduce hacia una opción moral colectivista, aun así, es más una situación que hace falta sobrellevar adecuadamente, por propio interés. La respuesta se tiñe de disposiciones autoritarias y paternalistas, conservadoras. El solidarismo entendido como *medicina social* se mantiene en el marco mental del liberalismo: la demofobia y el recelo respecto de la muchedumbre, las masas populares y el nuevo proletariado (la ciudad y la masa). Se ve claramente que el énfasis no está colocado sobre la libertad o la autonomía del otro, que depende, igual que la nuestra, de la organización institucional de la sociedad que nos acoge.

⁴³² Herrera (2013), pág. 66: [E]l político Bourgeois preconizaba la creación de instituciones sociales que “sirvieran de garantía a los individuos frente a los riesgos de la vida”, como la invalidez o la desocupación, haciéndolos recíprocos [como un seguro social o mutualidad]. Sus traducciones prácticas se irán precisando con el proyecto de instauración de un mínimo vital (...), la limitación de la jornada de trabajo, y, en un plano más general, la promoción de la educación pública, gratuita en cada uno de los niveles. Y en un ámbito más definido aún, Bourgeois se vuelve el adalid de la instauración de un impuesto progresivo a las ganancias, para financiar la solidaridad de la colectividad, aunque precisando que no se trataba en su concepción de un “impuesto de nivelación”. Dado que, por el hecho mismo de la solidaridad -una parte de la propiedad, de la libertad y de la actividad de cada individuo proviene del esfuerzo social común-, esta debe consagrarse al bien común. El individuo se libera así de la deuda social y puede disfrutar de su libertad. Véase que la igualdad no es un objetivo del solidarismo decimonónico, sino la mera compensación y la contribución a la causa común de la sociedad, que no implica la equidad material para todos sus miembros. Eso hace que el solidarismo, a pesar de ciertas heterodoxias, continúe siendo liberal y burgués y, más adelante, incluso conservador.

compartido, que la moralidad se pueda convertir también en algo legalmente exigible mediante la aplicación del derecho; entre otras cosas, frente al derecho de matriz liberal, la iusfilosofía solidarista entiende que el fin de la ley ya no es limitar la acción del Estado y la de los ciudadanos en orden a proteger la libertad individual, sino que también hay que legislar a favor de la exigencia de deberes positivos y de todo aquello que el Estado –como órgano ejecutivo de la sociedad- considere que es reclamable a los ciudadanos por el bien común.

El solidarismo introdujo una suerte de *teleología moral o jurídica* en las normas sociales del tipo que fueren: toda acción es permisible si favorece un acrecentamiento de la solidaridad colectiva y de la integración social. Ello no sugiere que la sociedad deba ser homogénea, al modo de las sociedades de solidaridad mecánica, sino que la preservación colectiva de las condiciones de la libertad subjetiva continuaba siendo una fuente de la legitimidad social del derecho (Ewald 2001, 1528).

La sociedad, como obra colectiva, precisará del capital humano de los individuos socializados para enriquecerse. Por ello, una de las obligaciones sociales será el de permitir y obligar a desarrollar las capacidades individuales que son comunitariamente positivas. Los vínculos ambiguos entre el concepto fáctico de solidaridad social y las obligaciones de comportarnos solidariamente emanadas de los hechos que le subyacen proceden de la anfibología de la palabra *solidaridad*. Pero también del reconocimiento de un determinado orden causal entre sociedad e individualidad: como resultado de procesos sociales de individuación, que incluyen mecanismos institucionales, relaciones sociales y medios materiales, llegamos a ser seres diferenciados, sujetos singulares, lo que requiere de una movilización del esfuerzo social que liga al presente con el pasado. En este sentido, incluso antes de tener conciencia de ello, somos el fruto de la comunidad y, por ende, somos *solidarios* con respecto a otros, puesto que conformamos entre todos una trama de unión estrecha que nos liga entre sí. Nos movemos conjuntamente con los demás y dependemos recíprocamente los unos de los otros –primer sentido de solidaridad, como cualidad de lo que es sólido y está unido-; pero, teniendo en cuenta esta circunstancia que nos permite llegar a ser lo que somos, también, y ahora en sentido normativo, como *solidarios*, debemos *pagar* esa deuda contraída con la sociedad, cooperando con los demás, promoviendo su bien y su prosperidad y auxiliando a los que se encuentran en peor situación, ya que somos usuarios de unos recursos sociales que nos permitieron acceder a lo que somos. Aquí se encuentra el fundamento del Estado como proveedor de servicios de asistencia social, una de los cimientos del Estado social.⁴³³

Pero la solidaridad no sólo fundamenta los servicios públicos –el germen del Estado del bienestar- sino también otras formas de derecho, como el laboral. El jurista francés Léon Duguit se ocupó intensamente de la noción de solidaridad como base de la legislación, tanto en la

⁴³³ Herrera (2013), pág. 66: *Bourgeois* escribirá que “la ley positiva puede asegurar, a través de sanciones imperativas, el pago de la deuda social, la ejecución de la obligación que resulta, para cada hombre, de su estado de deudor hacia todos los otros”. El carácter obligatorio de la deuda se fundamenta en una forma de casi-contrato, que traduce retroactivamente ese consentimiento a las reglas de la solidaridad en una forma de consentimiento a las reglas de la solidaridad social que existe en los hechos (...). Para los ciudadanos desfavorecidos, esta situación se traduce jurídicamente en un “crédito” que puede hacerse valer ante la colectividad. La noción de Estado, pensado como instancia superior y exterior a los hombres (...) es reemplazada por una idea más vaga de “sociedad” -para *Bourgeois*, su empresa trata de circunscribir una relación entre hombres, entre asociados-, lo que empalma con una vieja tradición que ya estaba presente, una vez más, en la Revolución Francesa.

vertiente de *dependencia mutua* entre los miembros de la sociedad, como en la de *solidaridad social*, en que destaca especialmente la *función social de la propiedad*.⁴³⁴ En Duguit, se habla de una solidaridad entre *trabajadores y patrones* en el proceso productivo. Esta solidaridad se entiende como necesaria *interrelación* entre unos y otros y se ancla en la codependencia mutua que se manifiesta en la división social del trabajo (Herrera 2013, 67).⁴³⁵ A esta vinculación inextricable, le debería corresponder, consiguientemente, una cierta reciprocidad que debe cristalizar en el *derecho laboral*, que debe velar por la reducción de las horas de trabajo, por ejemplo. Esto último se defiende mediante un argumento utilitarista-social que nada tiene que ver con los derechos subjetivos de los proletarios o su libertad, el de resguardar el valor social de la vida humana (Bertomeu 2018, 232).⁴³⁶

Estos argumentos manifiestan una noción de solidaridad incompatible con la fraternidad republicana, puesto que da por supuesto la posible cooperación solidaria entre los que tienen posesiones y los que no tienen nada. Por otra parte, el derecho obrero nada tiene que ver con los derechos constitutivos de la libertad de los trabajadores, ni tampoco con la lucha de clases, ni con una protección del proletario frente al capitalista que lo explota, etc. (presuponiendo que esa explotación no es inherente al sistema productivo capitalista). Este reformismo legislativo se defiende de manera independiente al molde axiológico republicano presente en el derecho público de la modernidad, usando razones de índole utilitarista, aversivas con el lenguaje de los derechos inalienables. Aunque no obedezca a la lógica fraternal republicana, el nacimiento del derecho laboral representó un primer intento –débil, si se quiere– de embridar el poder despótico del patrón dentro de la empresa, para convertir, como dice Domènech (2004), una tiranía en una monarquía constitucional (sin abandonar por completo la imperante *loi de famille*, transmutada en *loi civile*, lejos todavía de la *loi politique*, que otorgaría derechos de participación a los obreros, acercándonos a la *democracia industrial*).

Esto exigía, también, poner de relieve la inadecuación de la locación de obra romana para expresar la complejidad y la riqueza de la relación laboral, anticipando o acompañando de ese modo el surgimiento del derecho laboral. En el esquema solidarista, no solo contaban los derechos, sino también los deberes, unos deberes que no se atribuían de manera homogénea a todos los individuos, sino en razón de su posición en el mercado y en la sociedad. Así, el derecho a la propiedad privada pasaba a ser visto como una función social, es decir, como

⁴³⁴ La noción de función social de la propiedad deriva de la concepción republicana fiduciaria de la propiedad privada como *concesión pública*, de la que hablaremos en el último capítulo de nuestro trabajo.

⁴³⁵ La solidaridad, dirá Duguit, inspirándose en la tradición sociológica de Durkehim es el cimiento de todo derecho, porque es el fin de la sociedad como organización. Así, sostendrá que *toda sociedad implica una solidaridad; toda regla de conducta que toca a los hombres que viven en sociedad ordena (commande) cooperar con dicha solidaridad; todas las relaciones humanas han sido y serán siempre relaciones de similitud o de división del trabajo; de allí la permanencia de la regla de derecho y su contenido general [la solidaridad]*. El individuo está constreñido por reglas sociales, emanadas de su propia forma de existencia interdependiente, que le obligan a *no hacer nada que atente contra la solidaridad social en algunas de sus formas, y hacer todo lo que sea de naturaleza por realizar y poder desarrollar la solidaridad mecánica y orgánica*. El jurista tiene el objetivo de determinar cuál es la norma precisa que expresa la obligación solidarista natural para una comunidad y un momento particular (Herrera 2013, 67).

⁴³⁶ La noción pragmático-utilitarista de la solidaridad que vemos en acción en Duguit piensa el trabajo asalariado como una relación de cooperación y dependencia mutua entre empleado y empleador, en abstracción completa de cualquier coacción, dominación, diferencia de poder, intereses enfrentados, etc. Esta es la concepción de lo solidario que se impuso finalmente tras el eclipse total del significado vinculado todavía al republicanism fraternal, que implicaba la igual libertad entendida como la posibilidad material y legal de poder vivir sin el permiso de otros. Este es el estrato triunfante en la lucha por apoderarse del sentido semántico-normativo del concepto.

fuerza de no sólo de facultades sino de obligaciones, comenzando por la de no ejercerlo de manera antisocial. Y estos se extendían a ámbitos clave, como el laboral o el tributario. Como resultado de ello, el poder de dirección de las relaciones de producción reconocido a los grandes propietarios se veía matizado por su deber de garantizar unas condiciones laborales dignas, del mismo modo que los deberes tributarios se modulaban según la capacidad económica de cada quien, como exigía el principio de progresividad [defendido por Bourgeois]. Muchos de estos puntos de vista, evidentemente, acercaban al solidarismo al socialismo. Pero distaban de ser conceptos equivalentes. El solidarismo podía considerarse, en el mejor de los casos, un socialismo jurídico, reformista, tan extendido como criticado por los exponentes más radicales del socialismo político (Pisarello 2013, 91).⁴³⁷

Duguit elabora su concepción solidarista del derecho y pone las bases de las prestaciones de servicios sociales por parte del Estado. El principal motivo es el modo en que su aproximación legal a un sistema de seguridad social trasluce los límites de la concepción de la solidaridad habitual en el medio burgués que la vio nacer. Dada su visión durkheimiana del derecho, su aproximación al contenido del derecho público y las funciones del Estado responde a principios de solidaridad social, como la propia de una sociedad industrial. Se trata de expresar la ley natural de la solidaridad para el entorno social en que se encuentra el jurista. Frente a la negatividad liberal de los derechos y los deberes, especialmente aquellos vinculados con las atribuciones del Estado, Duguit señala que este último tiene que responder de determinados *deberes objetivos*, formulación que le va a permitir elaborar doctrinalmente políticas positivas, activas, que lo habiliten para intervenir en la sociedad. El Estado está obligado a elaborar todas las normativas necesarias para realizar la solidaridad social, específicamente en el terreno del trabajo, la instrucción pública y la asistencia a los más desfavorecidos (Herrera 2013, 67).

El uso del término *deber objetivo* o *positivo* del Estado no tiene como contrapartida un derecho simétrico por parte del objeto de tales políticas intervencionistas, los ciudadanos. Duguit descarta que a los individuos les asista ningún tipo de *derecho social* (o como lo denomina él, *derecho subjetivo a prestaciones activas*) -con lo cual honra todavía el marco legal liberal-, pero al Estado sí que le corresponde dar cumplimiento a sus obligaciones sociales de protección de la solidaridad social (una forma de velar por la integridad de la sociedad contra sus tendencias centrífugas), consistentes en: garantizar el empleo, proteger de la explotación laboral, dotar de los cuidados mínimos necesarios a las personas y de los medios de subsistencia, proporcionar educación y cultura a la población de menor nivel de instrucción, etc.

Empero, la justificación de estas prestaciones activas que satisfacen los deberes del Estado es utilitarista y no sigue una lógica de derechos positivos de ciudadanía: sin esa asistencia a los ciudadanos, se les privaría de su contribución a la solidaridad social, de carácter tanto moral como material. Esta negativa a vincular las funciones del Estado con los derechos del ciudadano supone rescindir cualquier conexión con la noción iusnaturalista de dignidad humana y, por tanto, de derechos subjetivos o humanos. El motivo tiene que ver con la concepción positivista y liberal del derecho imperante en ese tiempo, al que el fundamento

⁴³⁷La *locación por obra*, que volveremos a encontrar cuando tratemos del socialismo en el capítulo VII, era una figura jurídica civil del derecho romano que suponía un tipo de contrato en el que se ponía en duda el carácter libre, autodeterminado, del sujeto asalariado que lo ejercía. La razón estribaba en que el patrón podía disponer del tiempo de trabajo del obrero de la forma que mejor le placiese, demandándole que ejecutase tal tarea o tal otra según su voluntad. Así, se asimilaba a un esclavo a tiempo parcial, lo cual le impedía sostener el estatus de ciudadano.

revolucionario-fraternal *-iusnaturalista-* de los derechos humanos sólo puede semejarle metafísico e incapaz de sostener un sistema legal positivo. Por el contrario, destilar deberes activos para el Estado a partir del orden natural y social de los humanos, que establece la primacía de la ley natural de la solidaridad, les es completamente lógico, racional y alejado por completo de la especulación filosófica (Herrera 2013, 67). Este gesto aleja la concepción duguitiana del marco conceptual republicano, lo cual ya nos pone sobre la pista del carácter no fraternal de la solidaridad que sostiene.

En Duguit se expresa a la perfección el carácter liberal-conservador de la solidaridad (corporativista y, por consiguiente, opuesta al socialismo obrero), entre otras cosas, porque rechaza la pertinencia del derecho a la huelga como constitutivo del derecho laboral -los derechos políticos en la empresa- y niega el carácter específico de unos derechos propios de los trabajadores. Su noción de la solidaridad social y legal impugna cualquier manifestación de una solidaridad obrera, que se exprese mediante cualquier acción colectiva sindical. Su solidaridad, por consiguiente, supone la armonización de los intereses del capital con los del trabajo en nombre de los intereses superiores de la nación, como expresión de la solidaridad dentro del Estado:

Duguit rechaza que exista un derecho propio del mundo obrero: sólo existe un derecho común que se aplica a todos los ciudadanos. Por su parte, promoverá una organización de tipo "sindical", descentralizada, donde las clases sociales estarían organizadas en un todo armonioso, que terminase justamente con el conflicto de clases (...). No se debe olvidar tampoco el atractivo que ejerce para Durkheim el incipiente principio corporativo, como manera de integrar las formas de solidaridad debilitadas por la división del trabajo (Herrera 2013, 68).

La burguesía ve con preocupación los excesos del liberalismo desembridado sobre la sociedad, la lucha de clases y la cohesión social, de manera que procura reestablecer una mitológica unidad nacional, en gran medida porque esta también es un elemento primordial en la competencia internacional del capitalismo globalizado de la Belle Époque. Para frenar al obrerismo, lo mejor es un Estado social corporativo no fundado en ningún derecho ciudadano, sino en la aspiración a una solidaridad que pierde todo carácter normativo, para reflejarse -en su origen sociológico y biológico- como bruto cemento social, en solidaridad fáctica.

[L]a idea de solidaridad, aun cuando se utiliza para legitimar una construcción política, pareciera demandar siempre un cierto nivel de naturalización, como si fuera necesario, para cumplir con dicha función, ponerla por fuera de lo político, de sus dimensiones de artificio, de decisión. Esta "naturalización" de la solidaridad no impide que se la conciba bajo la forma de un deber, pero termina tarde o temprano limitando las perspectivas de transformación. En efecto, así concebida, la idea de solidaridad supone partir de un estado de similitud, de identidad que no se da en la configuración del aparato estatal moderno, ni siquiera en sus ocurrencias republicanas. Aplicada a las políticas sociales, y aun cuando se la reformule en una gramática de reconocimiento de "derechos", supone siempre la decisión o la voluntad de una esfera, que desciende hacia otra, ubicada por debajo, hacia esa parte de la población con la cual el Estado (o la "nación" o la "sociedad") debe mostrarse solidario (Herrera 2013, 72).

Las deficiencias normativas fundamentales del tratamiento solidarista del principio político de solidaridad consisten en que se extrae de un contexto positivo, científico, la biología evolucionista y la sociología de Durkheim, y se pretende que rinda en el campo de las reglas sociales y de la ley; contrario a la escisión social, promueve desde arriba la unidad de la población por encima de las diferencias de interés de clase, sin querer entrar en los mecanismos empíricos que la producen; quiere replicar, por medios legales y políticos, la unidad colectiva;

así, la normatividad opera como mera *causalidad*, sin la necesidad de reflexionar políticamente acerca de cuál es el perfil adecuado para las obligaciones de solidaridad, sólo importa su funcionalidad. La indiferencia ético-política termina convirtiendo a la solidaridad en una graciosa concesión que las clases rectoras hacen a los más desafortunados (como deber del Estado), pero sin la participación de estos en la toma de decisiones, sin democracia social de manera que adquiere rasgos entre autoritarios y paternalistas. Se quiere una solidaridad moral y jurídica *apolítica*, sin posibilidad de conflicto o lucha de intereses.⁴³⁸

El solidarismo liberal de estos autores se quedará incluso por detrás de la concepción socialdemócrata de la solidaridad social propia del Estado de bienestar, como mínimo en sus formas más robustas, fundadas sobre la existencia de derechos sociales inalienables. De hecho, la imposibilidad de introducir la noción de derecho positivo a la asistencia hará que se constituya un remedo mediante la metáfora de la *deuda* y el *crédito* que hemos visto en Bourgeois. Los que reciben más de la sociedad deben al conjunto una compensación por su exceso de fortuna (por el uso de los bienes comunes socialmente producidos), que deben pagar al Estado para que este se lo devuelve como un *crédito* concedido a los que salen peor parados de la dinámica de la sociedad. Así, se pone en marcha un sosía de mutualización de los riesgos y los beneficios, con el ojo puesto en una sociedad pacificada de conflictos de clase que, a la postre, compense a los más desfavorecidos por el juego social y económico. Esto redobla la duda si la solidaridad puede concebirse como un derecho individual reclamable ante el Estado, como administrador de la sociedad civil. Y, por consiguiente, si existen genuinos derechos sociales (Herrera 2013, 66).

[P]areciera que la idea de solidaridad en el derecho ha permitido, ante todo, una operación política de tipo definido, al menos en esta visión solidarista que tanto éxito ha tenido en el pensamiento jurídico francés: al tratar las injusticias como una deuda social, se puede concebir una reparación (un pago de la deuda), sin que sea

⁴³⁸ Por otra parte, nos engañaríamos si supusiéramos que todo el solidarismo es tan poco prometedor para la autonomía de la clase obrera. Charles Gide, un economista de esta corriente, sostiene que la realización práctica del ideal solidario se encuentra en el cooperativismo y se muestra intensamente crítico con el liberalismo económico. Sin embargo, no termina por acercarse al socialismo porque considera que arrebatarse la propiedad a alguien es atacar su individualidad, lo cual es oponerse también a nuestras obligaciones de solidaridad (se evidencia que la preservación de los derechos de propiedad es la piedra de toque de la falta de radicalidad del solidarismo, que separa definitivamente el liberalismo más igualitario del socialismo). Gide concibe la asociación cooperativa como una estructura económico-institucional que permite poner en comunicación a los productores con los consumidores sin intermediación. Por consiguiente, enlaza a los que se necesitan mutuamente, demostrando que la interdependencia es la ley de la sociedad. En otro sentido, el cooperativismo como práctica de la moral solidaria supone una forma de superar el antagonismo de clase, puesto que en él el trabajador y el capitalista son el mismo individuo (es decir, el operario se apropia del producto de su empeño conjuntamente con sus iguales). Así, la solidaridad cumpliría su objetivo social y promovería la conversión del autointerés en un fin moral por el cual los miembros de la sociedad anhelarían cooperar más entre sí, estrechando los lazos sociales, a la vez que cada uno despliega su individualidad (Amengual 2021, 131-141). El solidarismo gideano, fundamentado en una visión particular de la naturaleza biológico-evolutiva humana inspirada en el darwinismo (por la cual, la supervivencia humana está ligada inextricablemente a la cooperación intensa), apuesta por la reciprocidad y por la ganancia mutua fruto de nuestra actividad cooperativa. Sin embargo, incluso aquellos que no pueden reciprocarse del mismo modo en que lo hacen otros, también se encontrarán en una situación mejor si se les involucra en estas redes sociales de unión. Entonces, aquello que no puede hacer por sí mismo, lo puede alcanzar participando de los sistemas cooperativos que articulan la producción social, de manera que accede a unos beneficios que antes le estaban vedados. Y el resultado, es una ganancia conjunta no competitiva, por cuanto todos los participantes salen mejor de lo que entraron (Amengual 2021, 140-141).

necesario percibir las como producto de las relaciones sociales, y, por ende, llamar a una transformación radical de la sociedad (Herrera 2013, 71).

Una de las distancias que marcaremos entre el punto de vista del solidarismo y nuestra propia concepción deontológica de la solidaridad será que no pasaremos de una constatación fáctica a un deber moral como hace el solidarismo. El solidarismo comete, por tanto, la *falacia naturalista*. Del hecho de la codependencia natural, en el plano fáctico, no se deriva ninguna obligación en el plano de las normas según considera este enfoque (falta dotarnos de una razón para la acción, más allá de la dinámica de los procesos sociales). Al ser seres sociales debemos cosas, somos responsables –más que deudores- de unas condiciones que nos han permitido ser de una cierta forma, de individualizarnos y ser seres libres. Sin embargo, he aquí una cierta definición normativa de individuo y de responsabilidad: debemos transformar el marco colectivo, o preservarlo, orientándonos en el sentido de que este proporcione una socialización para la autonomía de los individuos. Esto es, sin un marco virtuoso no hay autonomía individual plena, por ello somos corresponsables de construir esa clase de vínculos sociales que *producen* seres autónomos.

La principal limitación del solidarismo burgués o liberal nace de su *pecado* de origen, intentando superar por el derecho y la moral, sin tocar el orden económico-institucional de la propiedad privada, la división de clases que había mostrado su rostro más sangriento en la Francia del último tercio del XIX.⁴³⁹

5.3.4. *Ascenso y caída de la solidaridad institucionalizada*

La solidaridad *institucionalizada* es la dirección del Estado del bienestar que fue articulándose desde el siglo XIX y que eclosionó en los países capitalistas avanzados en la postguerra mundial. En su estudio de los significados de solidaridad, Kurt Bayertz señalaba que se asociaba el término a la clase de asistencia social proporcionada por el Estado entre sus acepciones más destacables. Sin embargo, queda por dilucidar si ese primado normativo de la solidaridad en la lógica funcional de los servicios públicos del bienestar tiende más a la versión burguesa de la solidaridad, la del *solidarismo*, o se aproxima a la *solidaridad obrera* en la cual todavía brillaba un destello de la fraternidad anterior a 1848. La respuesta es compleja porque se da una proporción de ambas componentes entre los principios que rigen el bienestar estatalizado, a causa de que el Estado bienestarista es producto de una pugna entre la clase obrera por mejorar sus condiciones de vida y la respuesta estatal-burguesa al ímpetu de la movilización revolucionaria del proletariado. En ocasiones los servicios de bienestar fueron diseñados por los partidos políticos liberales o conservadores en reacción a los embates del sindicalismo y los partidos socialistas, por lo que obedecen más a la lógica compensatoria y caritativa que pretende evitar una catastrófica, para el poder burgués, *secessio plebis*. En países con tradiciones socialdemócratas poderosas y bien diseminadas en los estratos bajos de la

⁴³⁹ En el ámbito político de la Tercera República, los socialistas de Jaurès usan la fraternidad como símbolo político de las aspiraciones de la clase obrera en continuidad con el jacobinismo del siglo precedente. En cambio, los radicales, liberales más o menos igualitaristas, demócrata-liberales, contraponen como alternativa la *interclasista* solidaridad. Aquí se vislumbra la contraposición entre la una y la otra, como síntoma de una confrontación de proyectos políticos que tiene resonancias mayores acerca del sentido de extender la democracia y la libertad social. Como se puede vislumbrar en el *radicalismo* de Bourgeois, la solidaridad, como divisa política, pretendía alejar a los trabajadores de la ilusión de la revolución o de cualquier *colectivismo* (Herrera 2013, 72).

sociedad (como en las naciones escandinavas), el solidarismo corresponde mejor a la lógica de los derechos sociales y al eco de la fraternidad obrera.

El bienestar como política de estado, con su sistema de derechos sociales y laborales, no es una graciosa concesión de las élites, sino la única forma de legitimarse a los ojos de su población –dotada de sufragio universal- que encontraron en el enconado contexto de las sucesivas crisis capitalistas que sacudieron las sociedades desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, tras la que el Estado del bienestar toma su forma institucional definitiva. El *leitmotiv* es la integración política de la clase obrera por miedo a los procesos revolucionarios, especialmente después de 1917. Sin embargo, a partir de la crisis económica de los años setenta, con los beneficios disminuyendo a pasos agigantados en relación a los Treinta Gloriosos del pacto económico-político keynesiano, el giro neoliberal tomará como objetivo el desmantelamiento del Estado social, con todo su entramado de derechos sociales y económicos, por lo que el principio de solidaridad social entrará en un declive casi mortal.

Sin embargo, la aparición del Estado social durante las últimas décadas del siglo XIX significó una redefinición del Estado liberal, exclusivamente dedicado a proteger los derechos de propiedad y la prosperidad económica (el *guardián nocturno* de los propietarios). Esa transformación del Estado sólo culminó en Europa Occidental después de la Segunda Guerra Mundial, con la constitución de un Estado que era simultáneamente una democracia parlamentaria, incluidos los los partidos de matriz obrera, y un Estado social, dedicado a velar por los derechos de protección del trabajo y los servicios públicos (Herrera 2013, 68). En los primeros pasos del Estado social, este pudo darse bajo formas paternalistas autoritarias; pero, tras la derrota del nazi-fascismo, ya no podrá ocurrir legítimamente sin acompañar el bienestar social con la ciudadanía democrática plena para las clases trabajadoras.

Esta integración normativa sólo tiene cabal cumplimiento en el socialismo, porque su concepción de la democracia abarca todas las dimensiones de la vida social, política y económica. Bajo un sistema democrático-liberal, la integración de los diversos derechos vinculados a la ciudadanía sólo puede realizarse sin poner en riesgo los *derechos del capital* a la apropiación privada -aunque embridados- y la economía de mercado -aunque con amplia intervención pública-, respetando legal y constitutivamente los principios rectores de la economía capitalista. De este modo, la solidaridad institucionalizada no contempla la dimensión unitaria de la democracia que forjó la fraternidad y la solidaridad obrera. Se construye, pues, siguiendo un modelo jurídico liberal, que impone la separación de los derechos de ciudadanía en niveles jerárquicos (con sus respectivas diferencias de carácter constitucional, que redundan en su exigibilidad). Cuando entre en crisis el Estado del bienestar, esta liviandad en la articulación de solidaridad social y democracia política se evidenciará y explicará cómo el neoliberalismo ha podido desarmar los derechos de ciudadanía de postguerra de manera tan radical y completa.

[E]sta disociación con la idea de derechos parece abonar todavía una distancia entre principio de solidaridad y democracia, en sentido político. Esto no parecía generar demasiados escollos para pensar la acción estatal, en la medida en que la intervención social del Estado, tal como venía desarrollándose desde finales del siglo XIX, podía ser autónoma de la forma política del mismo -de hecho, el primer modelo integral, el bismarckiano, era de tipo autoritario-. La dificultad aparecerá, empero, tras la fallida experiencia del Estado social de entreguerras que había tratado de llevar adelante la República de Weimar (...). Cuando al finalizar la Segunda Guerra

Mundial, comienza a desarrollarse en Europa un nuevo modelo estatal, que hará del pleno empleo su mayor aspiración, la intervención social no podrá ya desligarse del principio de ciudadanía democrática (...). Más allá de las diferentes modalidades que tomará ese Welfare State, emerge una institución jurídica que parece consagrar la unión entre democracia y solidaridad: la seguridad social (Herrera 2013, 68).

No obstante, hay que añadir que la noción misma de *democracia* también habrá cambiado en la postguerra mundial, haciéndose más formalista y liberal, reductivamente política según la concepción en boga actualmente. La combinación de bienestar y ciudadanía democrática está lejos, aunque conserve resabios, de la ciudadanía republicana democrática a que se aspiraba en los movimientos emancipatorios más conscientes de qué sabana se perdía en cada colada, en cada refriega contra el capital.

5.3.4.1. El Estado social y del bienestar como resultado político de la lucha entre la clase propietaria y la obrera

Decíamos que el concepto decimonónico de solidaridad realizó un viaje desde su presunto origen en el concepto político-plebeyo de fraternidad hasta una concepción liberal, que inspiraría las posibles salidas políticas, económicas, morales, jurídicas, etc., a la denominada *cuestión social*. El solidarismo, como vimos, elevaba a la solidaridad a la altura de un *principio social* cuasi natural (rastreado en la condición social humana, tanto desde la perspectiva biológica, como sociológica o económica) que debía manifestarse positivamente en forma de deberes intersubjetivos de ayuda, auxilio o reconocimiento de los más vulnerables. Por este camino, la solidaridad burguesa pierde el mordiente emancipatorio que tenía la fraternidad jacobino-revolucionaria, puesto que la primera se erigía ahora en la condición *sine qua non* para alcanzar un grado superior de estabilidad social en un momento en que convivían la igualdad política *formal* del liberalismo *isonómico* (más real en la Francia *tercerorrepública* que en otras naciones europeas) con una gran desigualdad económica.

La solidaridad burguesa se entenderá siempre en un marco normativo-social en el cual hay que respetar la estructura de la propiedad y, por consiguiente, si bien la desigualdad económica puede compensarse y aminorarse, sus raíces no van a desaparecer mientras no se universalicen de los medios necesarios para la existencia social independiente (lo que es el núcleo del programa revolucionario socialista). La solidaridad se comprende como una forma nueva de *religamiento social* que debe substituir al antiguo de base religiosa, que deja de ser moralmente vinculante para una sociedad cada vez más secularizada. Evidentemente, la cohesión a la que se aspira tiene un carácter interclasista, cosa que jamás sucedería con la fraternidad republicana (ni con su sucesora real, la solidaridad obrera), porque esta no se erige en un principio político común, socialmente ampliable a cualquiera en una sociedad dividida en clases, sino que representa el lazo de unión entre los subalternos en pos de su emancipación definitiva, su conversión en auténticos *sui iuris*. Sólo una sociedad sin clases aspira a una fraternidad verdaderamente general.

La solidaridad quisiera *suturar* la herida de la división de clases, aun ocultándola o simplemente pacificándola, mientras que la fraternidad se impone el fin de unir a todos los damnificados por ese orden económico-político desigual para combatir la dominación que nace de él de los poderosos sobre los desposeídos. La fractura es irreversible si no hay transformaciones de calado. Hay que ir, por tanto, allende del sistema capitalista. Cualquier

cooperación y solidaridad en una sociedad escindida y ahíta de dominio de clase no será más que un *forzamiento* de los subalternos por los dominantes, incompatible con la libertad. Sin embargo, esa radical igualación no se encuentra ni en la promesa de la solidaridad liberal de la burguesía progresista. Como sostiene Puyol:

Con el golpe de Termidor se entierra la fraternidad revolucionaria y, a lo largo de los siglos XIX y XX, se desarrolla en Europa una versión recortada de la fraternidad que recupera su carácter asistencial, pero olvida su impronta emancipadora: la moderna solidaridad. La solidaridad ya no es emancipadora porque no fundamenta la fraternidad en la igual libertad inalienable del hombre y del ciudadano, sino en la necesidad natural que tienen los individuos por cooperar. La cooperación es una necesidad humana, y puesto que obliga a todos, nadie debe quedar excluido de las cargas y beneficios de dicha cooperación. La pobreza, la miseria, la marginación, la exclusión social son formas degeneradas de la convivencia que una sociedad debe evitar. Aquí el lenguaje de la biología y la sociología antecede al de la ética y la política. Pero si sustituimos lo sano por lo justo, ponemos las bases de una propuesta política basada en la solidaridad, como hizo el solidarismo francés del siglo XIX y el Estado del bienestar a partir del final de la Segunda Guerra Mundial (Puyol 2017, 48).

Como se expone en Bertomeu (2018), la fraternidad postrevolucionaria fue substituida en el seno del movimiento obrero por una *solidaridad obrera* que, si bien heredó parte de la radicalidad emancipatoria fraternal republicana y su querencia por derruir las estructuras de dominación, también fue derivando hacia una concepción más acorde con una vía más política y más pragmática, abandonando el horizonte revolucionario, a medida que se abrió el campo de juego parlamentario de los estados liberal-constitucionales europeos, que se democratizaron paulatinamente. Esta noción de solidaridad retuvo una parte muy relevante del contenido fraternal: entre ellos, la igualdad en un sentido fuerte, como *reciprocidad* y como el otorgamiento a todos de los mismos derechos de existencia social, más allá del recinto de la formalidad liberal. Por tanto, la solidaridad *a là* proletaria, viviente en el movimiento sindical y político de la socialdemocracia, exigió del Estado su conversión en una instancia que garantizase una existencia social igual y digna para todos y, por tanto, *to long run*, fuera coadyuvante a la declinación de las desigualdades de peso que crea de continuo una sociedad capitalista. El Estado social derivado de esta aspiración igualitarista no coincidiría con el Estado social *solidarista* burgués, que intentaría preservar lo más posible el monopolio de la propiedad y del poder social. Aunque, sin decirlo del todo, en ese giro obrero late un desistimiento de democratizar republicanamente toda la vida social, en especial la relativa a la esfera del trabajo y de la industria, la construcción de una verdadera *democracia económica*.

[E]s probable que subsista una cesura entre las nociones de “fraternidad” y “solidaridad”, en la medida que la primera conserva en su núcleo la idea de igualdad, lo que facilita su carácter universalizable, mientras que la segunda, al menos en el marco del derecho público (donde la equivalencia se ha afirmado), conserva ese particularismo de dos grupos sociales, en donde uno se vuelve hacia el otro, excluido, al que busca insertar en un conjunto dado. No por nada, Léon Bourgeois promovía la sustitución de la idea de fraternidad por la de solidaridad. Por eso, también, la idea de solidaridad ha podido ser funcional, en materia político-constitucional, a una lógica de integración social (Herrera 2013, 72).⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ No deja de ser sorprendente que la solidaridad, como principio de pacificación social, siga manteniendo un sentido de igualdad forzada -meramente nominativa o formal, no material-, que reconoce en el fondo la escisión social que se niega a poner sobre la mesa y que oculta mediante el subterfugio de un bien o fin común a toda la sociedad (aparentemente universalista). En cambio, la fraternidad, que se origina en la conciencia de la quiebra social interna, sea el concepto verdaderamente *universal*, ya que aboga por cerrarla mediante la justicia social y

Un ejemplo de esta diferencia se manifiesta en el socialismo lasselleano, duramente criticado por Marx, cuya defensa de la solidaridad social sirvió, en conjunción con ideologías solidaristas burguesas, para construir el Estado social prusiano a finales del siglo XIX, en un contexto autoritario, en absoluto democrático, y sólo muy moderadamente constitucional. Ferdinand Lassalle defendía que el proletariado era la *clase universal* que representaba los intereses de la humanidad, siguiendo las tesis socialistas tradicionales, cuyo fin era la unión y la reconciliación de toda la sociedad bajo el principio de solidaridad (Amengual 2021, 94-95).

Frente a posiciones más radicales y antiestatistas como la del propio Marx,⁴⁴¹ Lassalle defiende que, del mismo modo en que hay un Estado burgués, el proletariado también puede construir una concepción proletaria del Estado, cuyo principio debe ser la solidaridad, el contenido ético de la cual es superior a los valores que informan al Estado liberal (tesis hegeliana). Mientras que el Estado burgués liberal se sostendría sobre un principio ético de *autorrealización no obstaculizada* (algo más que la mera libertad negativa), indiferente a que la desigualdad social e individual impida universalizarla a todos. El Estado social proletario, asentado sobre la solidaridad, vindicaría que sólo habrá una sociedad justa cuando se asegure la reciprocidad y la autorrealización individual para todos los ciudadanos, independientemente de su clase, de manera que se preserve también el sentido comunitario y se rehúya todo egoísmo: [L]a idea ética del estamento trabajador “consiste en que” la libre y no obstaculizada realización de las fuerzas individuales a través del individuo no es suficiente, sino que a ella hay que añadir una comunidad que debe estar éticamente ordenada: la solidaridad de los intereses, la comunidad y la reciprocidad en el desarrollo (Lassalle, en Amengual 2021, 95).⁴⁴²

La componente hegeliana del sentido de la comunidad, la *eticidad social* (*Sittlichkeit*) antiindividualista (por opuesta a los egoísmos personales de carácter burgués), confrontada al republicanismo marxiano que sostiene que la libertad individual recíproca sólo será realizable al terminar radicalmente con la dominación de clase, otorgan al estatismo lasselleano, y a su noción vicaria de solidaridad, un aura conservadora que los hará compatibles -si se rebaja el igualitarismo proletario de los derechos políticos- con las aportaciones solidaristas procedentes del campo sociopolítico contrario, socialcristianas y bismarckianas. En este sentido, Lassalle parece olvidar el estrato fraternal de la noción de solidaridad obrera, porque eleva el sentido comunitario a principio moral del movimiento socialista –como una forma de antiegoísmo- sin atender a que el primer obstáculo emerge de la esencia clasista de la sociedad industrial y del Estado existente. No es posible la solidaridad interclasista mientras perdure la escisión social entre poseedores y desposeídos, y para transformar al Estado de herramienta de la burguesía a

dotar de genuina unidad a la sociedad escindida. De este modo, la solidaridad se convierte en el principio antagónico a la fraternidad.

⁴⁴¹ El Marx cabalmente republicano abomina del estatismo lasselleano, que en el Programa de Gotha expone que aspira a un “Estado Libre”, lo cual enciende a Marx: *Estado libre. ¿Qué es eso? De ninguna manera es un objetivo de los trabajadores ya emancipados de las limitadas entendederas del súbdito hacer “libre” al Estado. En el imperio alemán [semiabsolutista] el Estado es casi tan “libre” como en [la absolutista] Rusia. La libertad consiste en transformar el Estado en órgano supraordinado a la sociedad en órgano [fiduciariamente] subordinado a ella, y también hoy son las formas del Estado más o menos libres, según sean capaces de limitar la “libertad del Estado”* (citado en Domènech 2004, pág. 143. Las acotaciones son de Domènech).

⁴⁴² Esto recuerda al comunitarismo del socialista Gerald Cohen.

agente propulsor de la solidaridad no es suficiente dotarlo de un fin ético prosocial venido de arriba. De esta manera, Lassalle propiciaría que la solidaridad institucionalizada en el Estado se convirtiera en lo opuesto de la fraternidad republicana del socialismo, cuyo fin será la democratización de la entera vida social y económica de las comunidades. El lassalleismo invierte al socialismo y lo encamina hacia el corporatismo, esencia misma del Estado social prusiano por su impronta conservadora y socialcristiana. Como bien resume Amengual:

Se trata, pues, en primer lugar, de una solidaridad que tiende a compensar la autonomía, la autorrealización, y a nivelar o compensar las desigualdades de origen diverso. La solidaridad aparece donde uno esperaría igualdad social, en cuyo caso ella viene a compensar la desigualdad. La expresión “solidaridad de intereses” [usada por Lassalle] muestra que la solidaridad no es sólo un concepto moral de valor para la comunidad, sino también un concepto descriptivo, para designar la igualdad de intereses y las interdependencias en su satisfacción. En ello Lassalle ve la gran tarea del Estado (...). Lassalle atribuye al Estado una decisiva función económica y pedagógica. La solidaridad necesaria no brota, por tanto, espontáneamente de los intereses y valores de los trabajadores, sino que debe ser inducida y promovida por las autoridades públicas. Ahí aparece otro aspecto de la solidaridad, a saber, que tiene cierta equivalencia con disciplina y formación. La conexión de la solidaridad con la autoridad remite de alguna manera las raíces del término y concepto de solidaridad, que originariamente es jurídico. La solidaridad no tiene como ámbito de ejercicio el personal o social, sino el estatal, define la finalidad del Estado. El estado mismo se define y se orienta por la solidaridad entendida como la corrección o compensación de las desigualdades (Amengual 2021, 96).

La estatalización lassalleana de la solidaridad, a la que otorga un sentido descriptivo (interdependencia) y otro normativo (finalidad del Estado de compensar las desigualdades y cohesionar la sociedad), le arranca el estrato semántico fraternal que todavía podía contener. ¿Hay diferencias entre el solidarismo lassalleano, socialista y proletario, y el solidarismo burgués? ¿La solidaridad obrera termina, acaso, convergiendo con la solidaridad burguesa?

Los movimientos emancipatorios obreros se hallaron, en varias ocasiones, entre finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, ante una disyuntiva entre la *vieja* línea emancipatoria de la fraternidad revolucionaria, que quiere hacer real la libertad y el derecho a la existencia por medio de la abolición de las clases sociales (para superar la contradicción material entre *igualdad política* y *desigualdad socioeconómica*) y la democratización consiguiente de la esfera productiva y la del trabajo, eliminando la apropiación privada de los medios de producción; y la vía socialdemócrata *reformista* del *solidarismo no burgués* consistente en reducir la desigualdad económica, aunque renunciando a tocar la estructura básica de la propiedad privada de los medios de producción (por tanto, sin *democracia industrial* o *económica*), que se manifiesta en el Estado del Bienestar y los mecanismos redistributivos *ex post*, que no exigen una democratización de raíz de la esfera socioeconómica.⁴⁴³ Ante unas circunstancias adversas para la revolución obrera, fue esta versión de la solidaridad, que *informa* el Estado social y la protección de los derechos sociales como derechos fundamentales para los ciudadanos, la heredera legítima de la fraternidad republicana.

⁴⁴³ Incluso en este particular cabe matización, ya que no hay una renuncia explícita en la socialdemocracia clásica a la democracia económica y al control social de los medios de producción hasta después de la Segunda Guerra Mundial, en el tiempo de los Treinta Gloriosos keynesianos. Y tampoco se trata de un programa asumido universalmente por todos los partidos socialdemócratas europeos, sino que, en Suecia, por ejemplo, todavía late hasta los años 70 la voluntad socializadora de la propiedad *accionarial* de los medios de producción (Plan Rehn-Meidner). Esta socialdemocracia mantiene un hilo rojo de unión con el socialismo republicano del siglo anterior.

El primitivo Estado social de finales del XIX y anterior a la Segunda Guerra Mundial se condujo por la vía del *solidarismo burgués*, en tanto que su institucionalización de derechos sociales y laborales se debía al empuje del movimiento obrero con aspiraciones revolucionarias (se trataba primordialmente de *neutralizar* la revolución antes de que se produjese y terminase con la sociedad burguesa): son ejemplos prototípicos la doctrina social de la Iglesia Católica, a partir de León XIII (el nacimiento del socialcristianismo), y el establecimiento del estado social bismarckiano inspirado por el jurisconsulto Lorenz von Stein. En esta concepción de lo *social*, la solidaridad no se interpreta en función de ninguna clase de emancipación, sino que alimenta el auxilio social a los más necesitados, con la pretensión de *ayudarlos a ayudarse* por sí mismos. Por tanto, tiene mucho de caridad institucionalizada y los derechos sociales brillan por su ausencia, la legislación social es instrumental al objetivo de asegurar el orden público y la seguridad para el Estado autoritario paternalista. Los ciudadanos más pobres sean más autónomos o libres no es el fin de este tipo de políticas sociales. Este modelo de Estado social surge con la intención de mantener bajo control los delicados equilibrios sociales que se precisaban para sostener un estado todavía muy autoritario (con grandes diferencias de propiedad y un enconado conflicto de intereses opuestos entre burguesía-grandes propietarios/proletariado) (Arango 2013, 46-47).

El Estado social alemán y el solidarismo que se desarrolló poco después de la unificación del país bajo la égida prusiana ejemplifican la solidaridad de cuño conservador, socialcristiano, completamente opuesta a la solidaridad socialista o a la fraternidad revolucionaria. Encarna una concepción institucionalizada de la solidaridad en que la libertad individual, la autonomía social, no juegan papel alguno e incluso la niega. El solidarismo alemán responde al temor de la revolución de forma bastante más reaccionaria que su homólogo liberal francés (la III República es una democracia parlamentaria, la Alemania unificada es una monarquía apenas constitucional). El papel del Estado es la civilización de la sociedad capitalista mediante el equilibrio de los intereses materiales tanto de la burguesía como del proletariado, anulando o, en todo caso, modulando la lucha de clases (Pisarello 2013, 89-90).

La idea del *Estado social* y de la *política social*, prefigurados en Lassalle, tiene su origen en los *socialistas de cátedra*, intensamente vilipendiados por los marxistas; son un conjunto de profesores dedicados al enfoque histórico-social de la economía política, alejada de las abstracciones y los formalismos liberales, que descreen de los beneficios del mercado libre tal y como es descrito por sus apologetas. Al observar los efectos que tiene la libertad de mercado defendida con ahínco por los economistas liberales, reclaman que el Estado se implique para aminorar esa situación social altamente explosiva: las políticas sociales dirigidas por el Estado tienen como fin suavizar las condiciones de vida de los trabajadores e integrarlos en la sociedad burguesa. Si bien no mencionan la solidaridad, su enfoque es muy semejante al solidarismo galo igualitario o progresista.

Estimulan la creación de instituciones de seguro social que mancomunen los riesgos laborales y la salud de los trabajadores, con aportaciones económicas que provienen tanto de estos, como de los patronos o del Estado. Defendían que hubiera una redistribución de los rendimientos, mediante contribuciones de los salarios más altos para compensar la penuria de los más bajos. Se exigía tanto al Estado como a los miembros de la sociedad que se hicieran

cargo *solidariamente* de subvenir a las necesidades de aquellos más pobres y disminuir su carga de vulnerabilidad social. No es sencillo de dilucidar si este tipo de políticas sociales institucionalizadas eran más reformistas o simplemente pretendían contener el posible descontento social (Amengual 2021, 182). No ponían en entredicho los pilares de la desigualdad social, pero limitaban sus efectos más devastadores. Es indicativo, no obstante, que este tipo de política social pudiera ser asumido en el modelo bismarckiano del bienestar, como lo fue igualmente el enfoque social lassalleano, sin que supusiera la democratización ni política ni económica del Reich alemán.

El desarrollo del capitalismo industrial también había desarbolado y descoyuntado la unidad religiosa de la sociedad, ahondando en el proceso de secularización de la antaño cristianísima sociedad, lo cual preocupaba al catolicismo germánico. Desde el pensamiento católico más conservador, la cuestión social se veía como el resultado de la descristianización de la comunidad y la substitución de los valores espirituales y confesionales por el burdo materialismo tanto burgués como socialista. La pérdida del sentido cristiano de la vida, de la caridad que nacía de la primacía de una moral religiosa, nos abocaba al espectáculo de la hiriente desigualdad socio-económica que rompía en pedazos la frágil armonía social. La visión del catolicismo social era una renovación de del ideal de la *res publica christiana* para los tiempos modernos, por lo que estaba empapado de paternalismo y antiigualitarismo (sociedad estamental), así como de una radical demofobia. Por la pérdida de mordiente de la caridad, a causa del decaimiento generalizado de los valores religiosos, el lema del socialcristianismo suponía un *aggiornamento* de esta con el nombre de solidaridad y su atribución al Estado, como una de sus funciones primordiales de preservación del sentimiento comunitario. La ideología solidarista socialcristiana conservadora era intensamente comunitarista y se preocupaba por los peligros de la desunión social y la pérdida del sentido religioso de cualquier asociación humana. A la vez, constituyó la estrategia católica para reintegrarse al espacio de intervención social que había perdido por las transformaciones sociales que trajo el industrialismo: los intelectuales católicos se sentían en desventaja respecto de sus homólogos liberales y socialistas, que copaban la discusión pública por estar mejor pertrechados para hablar de la vida social moderna y sus problemáticas. La situación cambió cuando el Papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y lanzó el catolicismo social como alternativa conservadora tanto al liberalismo como al socialismo (Amengual 2021, 182-183; Pisarello 2013, 90).

Los solidaristas socialcristianos alemanes reclamaban que el Estado se hiciera cargo del auxilio social, más allá de la postura caritativa de la tradición católica, y a la Iglesia no le quedaba otra opción que urgir al cumplimiento de los deberes en relación a los pobres que debía asumir la autoridad política y económica. El papel de la Iglesia consistió en intentar erigirse de nuevo en una referencia moral para la sociedad y ejercer presión política sobre el Estado para decantar sus decisiones hacia la cosmovisión católica de la comunidad. La doctrina social de la Iglesia, que alimentó el solidarismo alemán, expresaba la estrategia de intervención socio-política que seguiría el catolicismo oficial a partir de ese momento, más allá de sus proclamas antimodernistas, antiliberales y antisocialistas. Una vez asumida la imposibilidad de hegemonizar la sociedad según los principios del Estado cristiano en tiempos de amplia secularización, la Iglesia quería seguir jugando un papel directivo de carácter social mediante alguna forma de autoridad o magisterio moral que condicionara las políticas del Estado laico.

Los cristianos sociales solidaristas no partieron directamente del dogma religioso o de la revelación, sino que utilizaron un discurso social que se fundaba sobre el derecho y la ley naturales, tal y como las había reconstruido el neoescolasticismo decimonónico, para alzarse a la par de las ideologías seculares liberal y socialista, construidas alrededor de los derechos inalienables de los individuos. Esto dio una pátina de modernidad y preocupación social a una Iglesia Católica crecientemente reaccionaria (Amengual 2021, 183-184).

No obstante, la solidaridad católica se orientaba hacia la comunidad, mientras que la solidaridad, en su sentido moderno, tiene que vincularse a la autonomía de los individuos. Su concepción más descarnada se encuentra en la filosofía social del exsacerdote Max Scheler, agriamente demofóbica y comunitarista: *[E]l individuo siente y sabe que la comunidad, como totalidad, le es inherente, y siente su sangre como una parte de la sangre que circula en la comunidad, sus valores como partes constitutivas de los valores presentes en el espíritu de la comunidad* (Scheler, en Amengual 2021, 224).

A lo largo de su pensamiento, Scheler expresa su desagrado con el individualismo burgués y el rechazo a las consecuencias del capitalismo, pero desde posiciones conservadoras, no socialistas. Su defensa de la solidaridad comunitaria es la vindicación de un principio cristiano que se contrapone al tipo de sociedades industriales atomizadas que se desarrollaban en su tiempo: *[L]a solidaridad del género humano en la culpa y el mérito morales (...) constituye el permanente supuesto de la valoración cristiana* (Scheler, en Amengual 2021, 225). Defiende así un tipo de integración de los individuos en un entramado social comunitario al que dota de *personalidad colectiva* –la *Gesamtperson*– cuya unidad tiene un carácter espiritual (Amengual 2021, 227).⁴⁴⁴ Esa colectividad coherente no es una asociación de iguales, democrática, sino que se trata de un ideal de sociedad neoestamental en la línea del catolicismo promovido por el cristianismo social: una reconversión de la sociedad de clases en que se extirpe la lucha entre ellas por medio de una armonía confesional, según la cual las clases rectoras tienen obligaciones y responsabilidades sociales en relación a las clases subalternas, que se deben a la obediencia.

Esta faz más conservadora del solidarismo contribuyó a la ideología del nazi-fascismo y el Estado corporativo que promovía, que limitaba la solidaridad hacia los nacionales, en exclusión violenta de todos los que representan un peligro para la cultura o la personalidad nacional, aunque pudieran ser también compatriotas (el enemigo exterior y el enemigo interior). Bajo

⁴⁴⁴ Domènech dedica unas muy iluminadoras páginas a la demofobia conservadora de Scheler en Domènech (2004), págs. 268-272. Por ejemplo, en la línea de Nietzsche (¡un católico conservador!): *La victoria, interna y radical, de la moral de los esclavos en el transcurso de los siglos de dominación burguesa consiste, pues, por ejemplo, en que la moral de los “pobres” (ser ahorrativos, llegar a ser ricos, tener pocos hijos, adaptarse, ser astutos, etc.) llegó a convertirse en la moral de los fácticamente ricos, y precisamente, de la minoría dominante. Si esa moral democrática se hubiera mantenido solo como aquella moral del “pequeño número” de los dominantes, no habría podido nunca –ni nunca más podría ya– hablarse de una rebelión de los esclavos en la moral, es decir, de una rebelión de los sistemas axiológicos inferiores contra los superiores.* El lamento de Scheler se dirige a que las clases dominantes por riqueza no tienen una moral acorde con su estatus fácticamente superior, sino que han elevado a moral social la mísera moral de las clases populares, una ética democrática, que empequeñece el papel que deben jugar las clases rectoras. Por eso Scheler es un crítico de la burguesía y del capitalismo, en la línea de Nietzsche, porque es partidario del aristocratismo antiigualitario. Una suerte de Nietzsche católico.

este supuesto marco solidarista hay una férrea jerarquía social, que se nuclea alrededor de una figura carismática, el líder (el *duce* o el *führer*), que es el origen de toda solidaridad o unión del pueblo, cuyos miembros son iguales en cuanto pertenecientes a la misma comunidad nacional (obligados por tanto a sacrificarse por esta), pero sin que ello borre las diferencias de clase, que se mantienen incólumes e incluso se ahondan.

Sin embargo, también entre las filas del sindicalismo y la socialdemocracia de finales del siglo XIX se desarrollan medidas de solidaridad de clase que permiten constituir una suerte de sociedad paralela como anticipo de la sociedad comunista. Este entramado institucional de ayuda mutua se articula como una revivificación moderna de los antiguos bienes comunales de la sociedad agraria, por lo que son conceptualizables como *comunes obreros*:

Como uno de los grandes logros de la socialdemocracia de ese tiempo (...) debe considerarse la construcción de un inmenso capital social y organizativo de los trabajadores de la ciudad y, no pocas veces, del campo: grandes sindicatos bien disciplinados y capaces de luchar por mejoras en los salarios y en las condiciones de trabajo; cooperativas agrícolas; mutualidades; bolsas de trabajo (...); ligas campesinas; secciones y círculos socialistas y anarquistas; asociaciones deportivas y recreativas; círculos culturales; una muchedumbre de periódicos e imprentas diseminados a escala local, regional y nacional; casas del pueblo; ateneos obreros; bibliotecas y teatros populares; universidades populares; escuelas de formación de cuadros sindicales y políticos; círculos obreros y sociedades de amigos; asociaciones fraternales; cajas de seguros de enfermedad; cooperativas de consumo; oficinas sindicales de colocación; círculos ferroviarios. Y un largo etcétera, denso, proteico y multiforme de instituciones que fueron, sobre bastiones de autodefensa civil, maravillosas herramientas de autoilustración y verdaderas escuelas de autogobierno y autodeterminación democráticos de la clase obrera industrial y de los jornaleros y peones agrícolas (Domènech 2004, 148).⁴⁴⁵

El Estado bienestarista de la postguerra mundial europea es el precipitado de la concepción más o menos burguesa de la solidaridad como *integración social* para evitar el socialismo, pero también, de una concepción más robusta, herencia de la lucha obrera, por hacer reales los derechos sociales una vez derrotado el nazi-fascismo –por la alianza entre las democracias liberales y el comunismo soviético-. El *solidarismo* que impregna el Estado Social está también comprometido con valores igualitaristas, que reconocen legalmente que las personas no tienen suficiente con los derechos de naturaleza personal y política para ser auténticamente libres.⁴⁴⁶ Se trata de un último eco de la concepción republicana, de manera que la noción de *solidaridad* como horizonte social expresado constitucionalmente todavía mantiene un tenue *hilo rojo* de unión con la fraternidad, la lucha sindical y la *solidaridad obrera*. En palabras de Bayertz:

⁴⁴⁵ Podemos entrever la hipótesis que el futuro Estado del bienestar de postguerra también se formó a partir de la sociedad alternativa que la socialdemocracia había construido desde la época anterior a la Primera Guerra Mundial y en el periodo de entreguerras, como indicadores de las necesidades sociales que un Estado social debía cubrir.

⁴⁴⁶ Herrera (2013), págs. 68-69: [L]a originalidad política de los nuevos Estados sociales pasaba por la universalización de la idea de “necesidades sociales”, que se desligaba de los sectores más desfavorecidos de la sociedad (los pobres, más tarde los trabajadores), para extenderse ahora, al menos como posibilidad, a todas las capas de la población, que podrían beneficiarse de un conjunto de prestaciones en cuanto “ciudadanos”. Y, en efecto, la universalización de la política social favorecía su traducción en cuanto pretensiones legales de los individuos (...) [E]l sociólogo Thomas Marshall situaba allí la ruptura con las antiguas Poor Laws, que establecían un divorcio entre los derechos sociales y la ciudadanía. Al implantar un derecho universal a un ingreso real que no era proporcional al valor del demandante en el mercado, el concepto de “ciudadanía social” daba un fundamento filosófico-político al proceso. Si bien, en ocasiones, para la defensa de la ciudadanía social no se utilizaba expresamente el término “solidaridad”, por estar connotado de viejas funciones asistenciales, sino que se prefería el más *laico* “igualdad”, entendida ahora de modo menos formal y más material.

Las prestaciones sociales del Estado no son entendidas ya más como asistencia o ayuda, sino como compensación por la lesión o violación de derechos. La consolidación del Estado social debe comprenderse como parte de un proceso en el cual la pobreza y la necesidad no son efecto de un destino inevitable o inocente (...). En el grave problema social de las sociedades modernas, el desempleo masivo, la cuestión es clara: este es el resultado de las innovaciones técnico-científicas, de decisiones de inversión y de medidas de racionalización, por lo que es un producto (indirecto) de las acciones y decisiones humanas (...). Bajo estas condiciones, no sólo es concebible sino incluso necesario, como exigencia de justicia, trasladar al Estado, así sea en parte, las tareas que antes cumplía la familia, así como otros eslabones de la sociedad que, por beneficiarse de las actuales estructuras económicas y sociales, asumen la mayor parte de los respectivos costos (...) (Bayertz, en Arango 2013, 47).⁴⁴⁷

El investigador Gøsta Esping-Andersen distingue tres modelos de Estado del bienestar con concepciones distintas de la solidaridad, unas más escoradas hacia la igualdad y los derechos sociales y otras hacia la caridad institucionalizada (*Los tres mundos del Estado de bienestar*). En Europa, identifica el británico (más utilitarista), el nórdico (más fundado en la igualdad social) y el mediterráneo (de impronta religiosa católica). Van Parijs distingue también entre tres tipos de Estado providencia, parcialmente solapados con la clasificación anterior: el *bismarckiano* o alemán (existe un seguro en el cual los trabajadores pagan una cuota de la que se beneficiarán aquellos que se encuentren en estado de necesidad); el modelo *beveridgeano* o británico (no se benefician sólo los cotizantes sino la sociedad en conjunto); el modelo *painiano* (programático, nunca implementado, e inspirador de la Renta Básica, por el cual los titulares renuncian obligatoriamente a una parte de su renta para dar lugar a un fondo para el pago incondicional de salario uniforme a cualquier miembro de la sociedad) (Amengual 2021).

La base político-moral de cada modelo es distinta. En el bismarckiano, el Estado providencial se justifica por el autointerés de los cotizantes, no se adhiere a ningún principio de solidaridad. En el beveridgeano, por el contrario, la solidaridad está mucho más presente, puesto que permite que haya transferencias *ex ante*, independientes de la cotización en el caso de incapacidad personal, por ejemplo. Estamos lejos, pues, del puro interés y nos aproximamos más plenamente a la solidaridad. La vigencia de un tipo u otro tiene que ver con las condiciones políticas en los cuales surgieron y la hegemonía ideológica que se mantuvo a lo largo de su funcionamiento: el estado del bienestar fue un consenso social durante treinta años de izquierda a derecha del espectro político, por lo que tenía defensas ideológicas distintas según el partido que lo implementara. El *painiano* sería el único en el que habría una identidad completa entre solidaridad y capacidad autónoma de agencia individual.

⁴⁴⁷ La cita de Bayertz nos sugiere varios comentarios, que nos ayudan a dibujar las limitaciones de la lógica de los derechos sociales según el Estado social y bienestarista europeo de postguerra: de un lado, quien no consiga convertirse en miembro *productivo* de la sociedad no está incluido entre aquellos que gozan de los derechos sociales fundamentales; a los ciudadanos improductivos, a los que no consiguen penetrar en el mercado de trabajo, se les reserva una solidaridad de *beneficencia* (estigmatizante); el Estado compensa por las externalidades del funcionamiento económico capitalista, en cuanto se lesionan derechos individuales, como quien repara un daño del cual es responsable, pero no permite que la sociedad determine, democráticamente, aquello que es *socialmente* necesario o si queremos que se lleve a cabo una determinada actividad económica y de qué modo; la acción del Estado es *ex post*, posterior a que tenga lugar el funcionamiento normal de la economía, de manera que redistribuye la riqueza que se produce socialmente, para recortar la desigualdad dimanante del sistema capitalista; ahora bien, no permite que los ciudadanos *ex ante* alcancen un estatus que no los coloque en una situación de vulnerabilidad o afectación. Sólo esto último tendría auténtico poder *emancipador* y es coherente con la *autonomía* y la *autodeterminación colectiva*.

La constitución de los Estados del bienestar y sus principios rectores respectivos dependieron del campo de fuerzas ideológico y político de cada país que lo desarrolló posteriormente a la Segunda Guerra Mundial. En muchos de ellos, los que tenían un pasado antifascista, estas medidas se articularon como un sistema de derechos sociales con raíz en una solidaridad social que impregnó el constitucionalismo de esa época y que se convertía en uno de los ejes del Estado. Desde una óptica económico-política, el Estado del bienestar es una síntesis entre varios principios dispares, e incluso antagónicos, que se equilibraron durante los treinta años que siguen a la victoria aliada de 1945: 1) la era progresista que se arma sobre el antifascismo y la economía política keynesiano-fordista; 2) el pacto entre capital y trabajo consistente en el aumento salarial que debía seguir la productividad creciente de la industria, el reconocimiento del activismo sindical y el abandono, por parte de los trabajadores, de cualquier veleidad de democracia económica (con un derecho laboral orientado hacia el pleno empleo y la protección del puesto de trabajo, que hacía posible una suerte de *loi civile* en la empresa); 3) el peligro permanente durante la Guerra Fría de que las clases trabajadoras se adhiriesen al comunismo y que eso aumentase la influencia de la URSS en Europa Occidental (no es casual que el avance neoliberal de desmantelamiento de los servicios públicos se produjese una vez se conjuró el *peligro rojo* post-1989). En este contexto, la resonancia de la *solidaridad* invocada en el Estado del bienestar es ambivalente, según se escore hacia la solidaridad obrera o al solidarismo liberal y social-cristiano conservador. Para comprender mejor esa ambigüedad, es oportuno seguir el camino de la constitucionalización de los derechos sociales y la invocación de la solidaridad en el constitucionalismo social de entreguerras y de postguerra.

5.3.4.2. *La ambivalencia entre solidaridad compensatoria y solidaridad emancipatoria en el constitucionalismo social*⁴⁴⁸

Como dice Pisarello (2013), hay un intento de equilibrio inestable entre ambas visiones de la solidaridad, una más similar al solidarismo francés del siglo XIX (la compensatoria), otras más inclinada hacia la solidaridad obrera y a la fraternidad socialista (la emancipatoria). La línea divisoria entre la dominancia relativa entre una y otra se encuentra en la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias:

No sin tensiones, las versiones compensatorias y emancipatorias de la solidaridad y de la fraternidad confluyeron en las diferentes versiones del constitucionalismo social que se desarrollaron en el siglo XX. Su presencia fue relevante en el constitucionalismo social de entreguerras, surgido de la revoluciones mexicana y rusa y de las repúblicas alemana, austriaca y española, y en el constitucionalismo social construido tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. En cierto modo, se podría decir que en el constitucionalismo social de entreguerras las nociones compensatorias y emancipatorias de la solidaridad convivieron en una suerte de equilibrio inestable. Este equilibrio se quebró con la reacción fascista y nazi y con la degradación estalinista de la Unión Soviética. El naufragio, precisamente, de los desarrollos más igualitarios y democráticos de los programas constitucionales de entreguerras contribuyó a que el constitucionalismo social de posguerra se articulara sobre bases diferentes. En ellas, el sentido compensatorio del principio de solidaridad desplazaría progresivamente al emancipatorio hasta confinarlo en un lugar subordinado en el conjunto del sistema constitucional (Pisarello 2013, 91).

El origen del constitucionalismo social se puede cifrar en dos revoluciones y en sus textos constitucionales posteriores, la Revolución Mexicana de 1910 (Constitución de Querétaro de

⁴⁴⁸ Seguiremos las exposiciones de Pisarello (2013) y Herrera (2013).

1917) y la Revolución Rusa de 1917 (Declaración de Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado, preámbulo de la Constitución Soviética de 1918). Con esos antecedentes revolucionarios, la constitucionalización de los derechos sociales se hizo bajo el carácter emancipatorio: en ambos, siguiendo la línea fraternal de la Revolución Francesa jacobina, se quiso recuperar el programa democrático-radical y republicano de expandir los derechos políticos y sociales (con un contenido material obvio) hacia las capas tradicionalmente excluidas, los campesinos, los obreros y otros miembros de las clases populares mexicanas y rusas (Pisarello 2013, 91).

Frente a este inicial dominio del aspecto emancipatorio de los derechos sociales (y, por ende, la solidaridad, se expresase con ese término explícito o no), las circunstancias que rodearon al constitucionalismo en la República de Weimar, la austríaca y la española fueron distintos, puesto que no surgieron de procesos revolucionarios, pero sí de cierta preponderancia del movimiento obrero. No fueron constituciones socialistas, pero sí sociales, que dejaban la puerta abierta a caminar por esa senda emancipatoria más radical. Así, el elemento compensatorio y el emancipatorio convivieron en un equilibrio inestable, porque contribuyeron otras concepciones rivales de los derechos sociales y de la solidaridad. Sin embargo, en la constitución de Weimar se reconocía la intervención obrera en las empresas, amplios derechos laborales, los sindicatos y los partidos socialistas como agentes socio-políticos, los comités de empresa, etc., lo que insufló una cierta concepción solidarista emancipatoria a parte de su articulado (aunque la solidaridad no se mencionase *expressis verbis*). La Constitución Republicana española de 1931 también mantenía un compromiso robusto con la solidaridad, aunque no apareciese tampoco explicitada: incluía el sufragio universal (después también femenino, a partir de 1932), espacios de participación directa de las clases populares en la política institucional, un amplio surtido de derechos sociales y una constitución económica (intervención del Estado en la economía en un sentido social, progresividad tributaria, supeditación de la propiedad privada -aunque reconocida- a su función social, posibilidad de socializar la economía, etc.) (Pisarello 2013, 91-92).

Ese experimentalismo constitucional democrático y social de entreguerras fue interrumpido de golpe por el ascenso de los regímenes nazi-fascistas en varios países europeos. De hecho, el programa político explícito del fascismo era terminar con los procesos democratizadores sociopolíticos y económicos que eclosionaron con la caída de los viejos regímenes autoritarios y liberal-conservadores tras la hecatombe de la Primera Guerra Mundial. El conflicto social, la lucha de clases, tenía que ocultarse y reprimirse, llevando hasta el extremo la lógica de la conciliación interclasista del solidarismo decimonónico. El primer objetivo de la solidaridad corporativa fascista, simultáneamente antiliberal como antisocialista, era reducir a cenizas cualquier atisbo de organización popular o solidaridad obrera. La lógica autoritaria de la solidaridad nacional destruía la lógica emancipatoria de la solidaridad popular u obrera, que pretendía la democratización de la existencia social de las clases subalternas (Pisarello 2013, 92).

La derrota del fascismo y el nazismo de la mano de las fuerzas liberales y progresistas occidentales y el comunismo soviético parecía abrir la esperanza a una nueva época de democratización radical de las relaciones sociales. Empero, la lectura de la experiencia de

entreguerras (la inestabilidad de la República de Weimar, que condujo a la dictadura hitleriana, el carácter dictatorial del sistema soviético, muy alejado ya de las ilusiones democráticas bolcheviques de 1917, y la lógica anticomunista de la Guerra Fría) llevaron por otros derroteros, lo cual también se expresó en el equilibrio entre solidaridad compensatoria versus solidaridad emancipatoria. En definitiva, se abandonó el grueso del programa de democratización social, próximo al ideal socialista, por una democracia liberal y unos derechos sociales solidaristas que fueran compatibles con el reconocimiento de la propiedad privada de la empresa, bajo un régimen económico menos globalizado y más embrizado estatalmente que el que condujo a la Gran Crisis de 1929, que abocó al abismo al sistema capitalista.

El constitucionalismo social posterior a 1945 reconoce el principio de solidaridad y de los derechos sociales, pero en términos menos democrático-radicales, fundados en la regulación estatal de la lucha de clases, mediante la concertación patronal-sindicatos (donde estos ganan peso *representativo* en relación a los miembros de las clases enfrentadas), y la asistencia pública en caso de enfermedad, vejez, paro, etc., (y un amplio elenco de derechos vehiculados por el Estado de bienestar: sanidad, educación y cultura, entre otros). El Estado también se vuelve ampliamente intervencionista en la economía nacional y conjura su acción alrededor del crecimiento económico y el pleno empleo. Introduce un sistema fiscal ambicioso y progresivo para financiar las nuevas funciones del Estado bienestarista, que alcanzará amplias cotas de imposición real en los beneficios del capital, con lo que, algunos países con fuerte movimiento sindical y socialista, conseguirán una redistribución de la riqueza satisfactoriamente elevada, aproximándose a sociedades suficientemente igualitarias (Pisarello 2013, 92). La lógica que rige el sistema es la preeminencia de la solidaridad, pero cegando cualquier salida hacia la socialización económica o el socialismo pleno.

En este contexto, destaca especialmente, por representar la conjunción de los derechos sociales con la solidaridad, la creación de la Seguridad Social en determinadas naciones europeas, especialmente Gran Bretaña y Francia. William H. Beveridge y Pierre Laroque capitanearán estos procesos en sus respectivos países. El último justificará el establecimiento de la Seguridad Social francesa, dentro del programa del Consejo Nacional de la Resistencia, fundándola sobre el principio de la *solidaridad nacional* y los riesgos vitales que cualquiera puede confrontar (lo que la aproxima al solidarismo decimonónico, sino fuera por el desarrollo jurídico y doctrinal de los derechos sociales a principios del siglo XX).⁴⁴⁹

La naturaleza de los derechos sociales nunca se equiparó a los derechos civiles o políticos *tout court*. Si bien estaban constitucionalizados como principios rectores de la acción del Estado, no eran derechos exigibles ante un tribunal en caso de conculcación. Por otro lado, esa naturaleza *principialista* no justiciable -por consiguiente, reconocidos como derechos positivos a satisfacer por la política del órgano Legislador- dotaba al Estado de bienestar de un carácter

⁴⁴⁹ Herrera (2013), pág. 69, n. 8: [L]a traducción de la idea de “ciudadanía social”, al menos en los sistemas positivos como el francés, era más compleja; ya los individuos adquirirían estos derechos sociales en función del grupo social al que pertenecían, en general, ligados al trabajo asalariado, puesto que el fin de este modelo es la sociedad de pleno empleo. A partir de lo que en otras reconstrucciones se ha llamado la “propiedad social”, se instauraba una base de protección para los no propietarios (...). Lo que explicaba, por otro lado, que el nuevo modelo aparezca menos como un Estado distribuidor que como un Estado protector, ya que las sociedades mantenían sus características de desigualdad social.

de fin en sí mismo contrapuesto a la concepción del Estado social prevaleciente en el constitucionalismo español o alemán de entreguerras (repúblicas sociales), en que ese tipo de régimen sociopolítico se entendía como un paso hacia el socialismo (la socialización económica). De esa manera, van a desvincularse el principio de solidaridad social y los derechos sociales de cualquier conexión con la cuestión social o la supresión de la desigualdad de clases. La Seguridad Social es una institución compensadora del infortunio de nacimiento o de vida, de justicia social, en ningún caso se dirige hacia la emancipación de las clases sociales subalternas, ni representa un horizonte democrático allende del del Estado liberal (aunque se puede entender como constitutivo del plexo de derechos de ciudadanía que cualquiera puede esperar y adscribirse) (Herrera 2013, 69). La solidaridad compensatoria había ganado la partida a la solidaridad emancipatoria.

El concepto ideológico de solidaridad que se pone en juego, aunque se revista de continuidad con la pretérita solidaridad obrera, tomará un carácter muy distinto, volviendo más bien a la noción solidarista de finales del XIX: integración de las clases obreras dentro de un Estado protector e intervencionista que, en última instancia, estaba dirigido a preservar la paz social y el futuro de la sociedad industrial capitalista;⁴⁵⁰ conciliación del antagonismo entre capital y trabajo, de manera que lo social se convierte en un espacio donde armonizar intereses en nombre del bien común nacional. La pérdida del sentido emancipador de la solidaridad constitucionalizada abrió la puerta, una vez la crisis económica dio lugar al auge del neoliberalismo como orientación política transversal, al desmantelamiento paulatino de las funciones sociales del Estado (Herrera 2013, 70).

No obstante, en los inicios de la postguerra, antes del recrudecimiento de la Guerra Fría, la dimensión emancipadora de la solidaridad y la fraternidad encontraron lugar en el lenguaje del derecho internacional del trabajo y de los derechos humanos (Declaración de Filadelfia de 1944 y Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948). Por otra parte, ese valor emancipatorio se encarna igualmente en la lucha anticolonialista y en el reconocimiento internacional al derecho de autodeterminación de los pueblos sometidos a los distintos imperios occidentales, y en su derecho a establecer medidas para su propio desarrollo social y económico, incluso de carácter proteccionista. Esta ola progresista, que incluye también el internacionalismo de las naciones no alineadas, chocó simultáneamente contra el imperialismo americano y soviético y se dio por definitivamente finiquitado con la entrada en la era neoliberal, dominada por la política antidesarrollista del globalismo auspiciado por los EE.UU. y por las instituciones económicas internacionales (World Bank y International Monetary

⁴⁵⁰ Herrera (2013), pág. 70: *El socialismo francés [durante los años 70] (...) hablará de “sociedad solidaria” como la quintaesencia de su programa de cambio [frente a la derecha gaullista] (...). Ya se ve aquí un cambio importante que no hará más que consolidarse, en la medida en que el concepto de solidaridad es empleado para aligerar cargas fiscales a la empresa privada, como forma de fomentar el empleo. La solidaridad podía entonces ocupar el lugar central en el discurso socialdemócrata, con la ventaja de poder representar, en su ambigüedad, un valor positivo, pero también defensivo. En cualquier caso, el problema pasaba a ser, no ya la transformación del orden social (a través de las instituciones estatales), sino el tratamiento de la exclusión social.* No deja de ser curioso, como nos recuerda Herrera, que el partido socialista francés vuelva el rostro hacia los autores solidaristas que combatió su fundador, Jean Jaurès, en su tiempo, por considerar que el principio de solidaridad ocultaba aquello más relevante, la desigual distribución de la propiedad y la desigualdad en las condiciones de vida del pueblo francés: *el derecho a la vida implica no solo toda una evolución en materia de asistencia y seguro, sino toda una evolución de la propiedad* (Jaurès, citado por Herrera 2013, pág. 70).

Fund), especialmente tras la crisis de la deuda de principios de los años ochenta que asoló el Tercer Mundo (Pisarello 2013, 92-93).

Podemos comparar el papel jugado por la solidaridad en el constitucionalismo social previo a la Segunda Guerra Mundial y el posterior. El término solidaridad no se encuentra en el primero, substituido funcionalmente por el ideal de igualdad material y política plena, en una perspectiva socializadora democrática. Ese tipo de constitucionalismo reconoce el conflicto de clases y fía su solución a la socialización económica, en el interín, reconoce los derechos sociales y erige instituciones políticas que permiten *-to long run-* superar el orden económico existente y transformarlo en otro distinto (Herrera 2013, 70). Frente a esta visión más emancipadora, el constitucionalismo social de postguerra, que sí invoca la solidaridad explícitamente *-relegando la ambiciosa igualdad precedente-*, se contenta con regular el conflicto social para permitir el crecimiento económico sostenido, redistribuir la riqueza generada y garantizar el pleno empleo, siempre validando el marco de la economía de mercado o capitalista como único horizonte posible. La solidaridad juega un papel legitimador retórico, reforzando el carácter integrador del Estado. En palabras de Pisarello:

En realidad, ni el lenguaje de la fraternidad ni el de la solidaridad tuvieron un papel relevante en las constituciones aprobadas en la posguerra inmediata (...). Esto no quiere decir que las posibilidades de articulación de los trabajadores y otros colectivos vulnerables desaparecieran, ni que se dejaran de contemplar mecanismos públicos de intervención equilibradora en las relaciones productivas o de consumo. Por el contrario, el propio principio del Estado "social", presente en muchos textos de la época, ya implicaba una voluntad tuitiva de los colectivos más débiles y un compromiso corrector de ciertas desigualdades por parte de los poderes públicos. Lo cierto es que cuando la solidaridad aparecía consagrada explícitamente como principio jurídico, lo hacía básicamente en dos sentidos. A veces, para designar la responsabilidad común de ciertos agentes públicos (...). Pero, sobre todo, como una cláusula de habilitación de medidas destinadas a equilibrar situaciones de desigualdad diversas: económicas, sociales, culturales, ambientales o territoriales (Pisarello 2013, 93).

Esta adopción de la solidaridad (como legitimación de las políticas públicas, de los derechos sociales, de la función social integradora y del poder interventor del Estado) no se hizo con la suficiente solidez argumental, defecto que se ha evidenciado cuando las condiciones para seguir ejerciendo esos papeles se han vuelto más difíciles. El uso de solidaridad es jurídicamente menos transparente que el de la igualdad, se presta a mayores interpretaciones de los deberes constitucionales del Estado y, en consecuencia, a ajustes según sus posibilidades económicas y materiales. Se apela a la solidaridad como garantía de los derechos sociales desde la visión solidarista y asistencialista, de manera que los derechos sociales se interpretan como derechos a ser atendido en caso de vulnerabilidad (redundando en su carácter incondicional y universal), pero, al perder la naturaleza fundamental e igualitaria son susceptibles de modulación o de contrapartidas por parte del beneficiario (cosa que no sucede con los derechos incondicionales civiles o políticos). A medida que la crisis del Estado benefactor se ahonda, la naturaleza orientativa de los derechos sociales los hace más impotentes, sin que constitucionalmente se pueda impugnar su debilitamiento y su falta de efectividad porque, como principios *metajurídicos*,⁴⁵¹ el Estado los administra a su conveniencia y según las directrices de su política social (dependiendo de la convicción política de las autoridades del

⁴⁵¹ Borgetto y Lafore, citados por Herrera (2013): [Tales derechos operarían más bien como guías] *para iniciar políticas concretas de integración social* (pág. 71).

Estado). Esta interpretación solidarista de los derechos sociales conlleva una correlativa falta de compromiso con una democracia igualitariamente robusta, la democracia social con que soñaron los socialistas y los derechos materiales de ciudadanía que imponía el republicanismo.

Esta deflación democrática se produce por la vía de la reducción de la solidaridad a mera cohesión o integración social, tomándola como un principio fáctico y funcional de la sociedad, que precisa de ese cemento para preservar cierta armonía interior. Con la pérdida de normatividad, queda por el camino el sentido más auténtico del derecho, su *deontología incondicional*, que se ve traspasada a un mecanismo causal que, mejor o peor, mantendría unidas los átomos sociales por la satisfacción de ciertas reglas sociales (como sostiene Herrera, *se retoma así la afirmación de un hecho objetivo (la interdependencia social), que hace nacer -sin que quede claro que tipo de pasaje se construye- un principio, un deber e, incluso, una prescripción (...)*; en cambio, la solidaridad sería otra cosa: *si la solidaridad se transforma en un principio de base de la sociedad, es porque forma parte consustancial de la idea de democracia, que no existiría sin la puesta en práctica de dicho principio*) (Herrera 2013, 71). Una vez se ha ablandado la base solidarista de los derechos sociales, sus más acérrimos opositores sólo tienen que declararlos *insatisfacibles*, porque *su realización efectiva constituye una tarea imposible* (Borgetto y Lafore, en Herrera 2013, 71) con un grado suficiente de cumplimiento en relación a sus homólogos civiles y políticos. Mediante este subterfugio, su pretendida universalidad ha decaído hacia la condicionalidad en seguimiento de las reglas que dirijan materialmente el Estado. En un entorno de fuerte encono de la lucha de clases, esos derechos se robustecen; pero en un periodo de reflujos de la acción popular, de atomización social, esos derechos se ven encogidos hasta convertirse, nuevamente, en una suerte de *poor laws* (Herrera 2013, 71-72).

Este tipo de provisiones acabó por fijar el papel corrector, compensatorio de la solidaridad en el constitucionalismo social [de reequilibrio, incluso territorial dentro del Estado]. De esa manera, se alejaba de su sentido más propiamente transformador, presente en el constitucionalismo de entreguerras y en las cláusulas más avanzadas del constitucionalismo de postguerra. Pero le permitía adquirir, al mismo tiempo, mayor densidad jurídica, y proyectarse en diferentes direcciones: como vía de articulación de vías colectivas de participación y como cláusula de habilitación de intervenciones públicas equilibradoras de diversos tipos de desigualdad (Pisarello 2013, 94).

5.3.4.3. *El eclipse de la solidaridad: la crisis neoliberal del Welfare State, la rectificación de sus principios y las alternativas progresistas*

Incluso las versiones más moderadas de la *solidaridad* se van eclipsando en las condiciones hodiernas de la sociedad neoliberal y la globalización económica consecuente:⁴⁵² tanto por la insistencia ideológica por la responsabilización de cada cual por sí mismo (sin esperar ayuda pública en una sociedad ultracompetitiva en la que cualquiera tiene ejercer el *autoemprendimiento*), como por la rivalidad global entre naciones y trabajadores en el seno de una economía mundializada, por la que los miembros de la clase obrera internacional no se

⁴⁵² En este contexto, la sociología contemporánea dejó de hablar de solidaridad para decantarse por términos más sistémico-funcionalistas como *cohesión* e *integración*. Ambos recogen el substrato de unidad o cemento social de la solidaridad de la sociología clásica, pero se olvidan de la dimensión normativa y moral de la cual se impregnó la noción en el siglo XIX.

reconocen como portadores de unos mismos intereses anticapitalistas.⁴⁵³ Este ambiente epocal marca la paulatina disolución del concepto jurídico-político de solidaridad, que todavía poseía una mínima consistencia institucional, mudando hacia la psicologización y emotivización del ideal solidario, que vuelve a ser puramente caritativo, asistencialista, incapaz de corregir las desigualdades estructurales y poner en peligro el orden social capitalista. Esta nueva significación queda perfectamente cristalizada en el solidarismo privado de las ONGs actuales. La vieja solidaridad ha quedado disuelta en la sentimentalización, en la pura benevolencia hacia los otros, sin rastro ya de una dimensión público-política, libre de cualquier referencia a los derechos sociales (Béjar 2001).

Las políticas del socioliberalismo de la Tercera Vía han desmantelado, más que los propios liberal-conservadores, cualquier atisbo de institucionalización de la solidaridad social *a là* socialdemócrata clásica, aunque los partidos que lo han ejecutado se contasen entre los pertenecientes a esa corriente ideológica (el SPD alemán, el PSF de Francia, la PD italiano – este es el heredero del ¡PCI italiano! -, el PSOE español, el Labour británico, etc.). Se han decantado por convertir la *igualdad* enfática del socialismo en *igualdad de oportunidades* y el sistema de corrección de la desigualdad en *meritocracia*, de forma que sólo debemos corregir levemente el punto de salida desigual de aquellos que son talentosos, para que alcancen las mismas oportunidades de triunfo que los de cuna más noble.⁴⁵⁴ En el otro lado del Atlántico, esta perspectiva apenas retóricamente igualitaria se encarna en la filosofía *del empujoncito* (*nudge*), puesta en circulación por los ideólogos de Obama, Cass Sunstein y Richard Thaler. Con todos estos ejemplos, queda meridianamente claro que se ha tenido lugar un eclipse en dos tiempos de la solidaridad, primero la emancipatoria y después, incluso, la compensatoria. Una *débil* solidaridad institucionalizada que parece ser también demasiado ambiciosa para el capitalismo neoliberal.

La disociación entre fraternidad emancipadora y solidaridad vive hoy un episodio nuevo y descorazonador para el ideal ilustrado de la fraternidad: la interpretación contractual de la solidaridad, que consiste en que los individuos deben comportarse según una “lógica de la contrapartida” (...) a fin de merecer los recursos de los que pueden ser beneficiarios a través de la solidaridad. Así, la solidaridad deja de ser un hecho incondicional, un aseguramiento colectivo garantizado sin condiciones por el Estado bajo la forma de los derechos, y pasa a ser un premio que ganan sólo los que lo merecen, bien porque están dispuestos a aceptar cualquier tipo de trabajo precario, bien porque, no pudiendo trabajar de ningún modo, demuestran, no obstante, con su actitud y comportamiento, que no abusan de la confianza del financiador de la solidaridad. La responsabilidad por la

⁴⁵³ La clave se encuentra en la pérdida de sindicación en las condiciones actuales del mercado de trabajo, más informal y precario.

⁴⁵⁴ Rendueles, César: *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*, Barcelona, Seix Barral, 2020. Otro autor que insiste en el escaso valor moral del mérito es Michael Sandel (*La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Madrid, Debate, 2020). Las denuncias progresistas de la meritocracia inciden en que la apelación al mérito y a la igualdad de oportunidades no solucionan las desigualdades estructurales, las dejan igual que antes. A la postre, solo consistiría en un constructo ideológico para naturalizar tales desigualdades e integrar a las capas populares y medias con menor cultura política en el capitalismo del emprendimiento, otra cobertura ideológica del neoliberalismo. Esta meritocracia, aunque se tratase de una sostenida coherentemente en la igualdad de oportunidades radical, deja diversos puntos oscuros que son incompatibles con el pensamiento socialista igualitario: (i) ¿quién o quiénes definen lo que es meritatorio o no para recibir el premio social del triunfo (el mercado, el Estado, otras instituciones sociales, etc.)? (ii) ¿qué sucede con aquellos que no atesoran tanto mérito? ¿se les abandona a su suerte? ¿se abole así la tradición solidaria y fraternal del socialismo tradicional? (iii) parte de un uso completamente degenerado del concepto de igualdad que defiende cualquier izquierda social y política consciente de su horizonte normativo y de su pasado.

política de la solidaridad ya no es pública, sino que se traslada, en último término, al receptor: El mérito del individuo ha substituido a sus derechos como ciudadano. En la concepción ilustrada o republicana de la solidaridad, de la fraternidad política asistencial, la ayuda del ciudadano que la necesita es una forma de ayudar también a la comunidad, de autoayuda comunitaria, donde la comunidad sale reforzada. La protección social se erige sobre un edificio de derechos. Sin embargo, en la concepción liberal o compasiva de la solidaridad, la ayuda al necesitado es un mérito personal, un privilegio que el individuo debe ganarse a través de su propia responsabilidad (Puyol 2017, 43-44).

Aunque se señale la incondicionalidad de los derechos sociales, estos sólo son *parcialmente* incondicionales, puesto que dependen de encontrarse en una situación de desamparo.⁴⁵⁵ Una vez la ideología neoliberal hizo labor de zapa en los vínculos sociales, atomizándolos, la pérdida del sentido de comunidad disolvió también el sentido de la solidaridad del bienestar, abriendo la puerta a su segmentación y pérdida de institucionalidad.

En otras ocasiones, en cambio, la justificación de la solidaridad estatal-bienestarista se hacía desde una óptica económico-pragmática o utilitarista, por encima de la lógica deóntica de los derechos de ciudadanía, subrayando el valor de la paz social, el crecimiento económico mediante el consumo, la integración social conseguida, etc. Estas defensas débiles ofrecían un flanco vulnerable para la penetración de la lógica económico-racional, que subvertía la solidaridad, intercambiándola por la condicionalidad de los incentivos a mantener un comportamiento económicamente sostenible. En el plano político-institucional y jurídico, la opción por una *ciudadanía* definida por la posesión de un empleo (sin el cual se permanece extramuros de los derechos solidarios y no integrado totalmente en la sociedad) hace que se desmorone el edificio bienestarista si las circunstancias de la economía-política mutan hacia una economía no keynesiana, no nacional y no intervenida ampliamente por el Estado. Todas estas debilidades se conjugaron en el periodo neoliberal para hacer caer buena parte de la lógica solidaria que permeaba, mal que bien, el *welfarism*. Tanto la solidaridad institucionalizada como la que provenía de la pertenencia de clase se ven irremediabilmente erosionadas por el desarrollo del capitalismo tardío y las políticas sociales y culturales del neoliberalismo, tremendamente agresivas contra la solidaridad obrera, pero también con los sistemas de protección social.

[T]odas estas transformaciones no se explican simplemente por los cambios tecnológicos y por las modificaciones operadas en las formas de producción, de consumo o de comunicación. También coinciden con el auge de un liberalismo doctrinario de nuevo cuño que, sobre todo tras el fin de Guerra Fría y la desregulación de los mercados financieros, iría ganando hegemonía y colonizando diferentes esferas políticas y jurídicas. Este nuevo liberalismo guarda más de un punto de contacto con el liberalismo posnapoleónico. El individualismo abstracto decimonónico, por ejemplo, es reemplazado por la postulación de un homo oeconomicus supuestamente racional y motivado de manera casi unilateral por la maximización de beneficios (Pisarello 2013, 94).

El pensamiento neoliberal, soterradamente autoritario, aunque se diga defensor de la libertad individual, construye una concepción atomizada de la sociedad cuando identifica la autonomía

⁴⁵⁵ Bien es cierto que la sanidad o la educación son servicios públicos que también pueden usar los ricos, sin que en su acceso se deba a presentar ningún tipo de título de vulnerabilidad o pobreza, pero no ocurre así con los subsidios, que están condicionados a la enfermedad o la inexistencia de suficiente renta por parte de sus perceptores. De todas las formas, el horizonte neoliberal es privatizar la sanidad, como en Estados Unidos, dejándola en manos de las aseguradoras privadas y dejar una mínima asistencia pública, casi caritativa, para los más pobres.

con una manifestación ultraindividualista y egoísta de la misma (en su horizonte sólo existen dos opciones: el atomismo o el colectivismo, sin posiciones intermedias). El objetivo que esta forma del liberalismo doctrinario y demóforo es la destrucción de cualquier forma de solidaridad social o de concertación entre las clases populares que pueda arriesgar los beneficios del capital y su capacidad de continuar la expropiación y la acumulación habituales (*business as usual*). En general, las políticas orientadas a corregir la desigualdad social y la articulación colectiva de los socialmente vulnerables se entienden como ineficaces frente a los mecanismos de mercado, epítome de la eficiencia, o bien expresiones del intervencionismo totalitario de las instituciones públicas en el fluir espontáneo de la sociedad civil.

Uno de los fines del neoliberalismo europeo ha sido dismantelar todo lo posible el constitucionalismo social de posguerra que, aunque más timorato que el de entreguerras como vimos en el apartado precedente, no dejaba de ser un producto de la lucha antifascista, en que las fuerzas de izquierda jugaron un papel central y pudieron dejar su impronta en un elenco amplio de derechos sociales constitucionalizados. Su estrategia se ha dirigido hacia tres objetivos fundamentales: limitar la incidencia de las clases populares en la agenda política a través de sus formas de representación vehiculadas en ese constitucionalismo (el sindicato y los partidos socialistas y comunistas), mediante una batería de estrategias que van desde el control de los medios de comunicación, las publicaciones académicas, los gobiernos tecnocráticos o la independencia de las políticas monetarias -los bancos centrales- en relación a los partidos que puedan, en un momento dado, ocupar contingentemente el gobierno, limitando así la política económica practicable; restringir los derechos sociales y laborales, la aportación del constitucionalismo social, supeditándolos, si hace falta, al pago de la deuda por parte de los Estados, o bien semiprivatizando los servicios públicos mediante la *cooperación* público-privada (defendiendo que tales derechos se satisfacen mejor mediante mecanismos de mercado que a través del burocratismo estatal de los Estados de bienestar, abriendo también un nicho de colonización del capital en las atribuciones propias del Estado); renovar los blindajes constitucionales a la propiedad privada -también de recursos colectivos como energía, agua, tierras, servicios de comunicación, etc.-, alzaprímándola sobre la restricción de la *función social* y sobre la misma capacidad de los Estados de legislar según las necesidades de su población (mediante arbitrajes y sistemas parajurídicos supraestatales donde dirimir los *derechos* de las corporaciones multinacionales por encima de los intereses colectivos de los habitantes de los países). Así, se han roto las barreras a la libre circulación de capitales, mercancías y servicios (no de personas), que sirven para amenazar, dado el caso, con la retirada del capital internacional a las naciones no suficientemente sumisas a la *democracia de los mercados*. Con ello se habría conseguido una suerte de *privatización* de las funciones de los Estados, estableciendo un *socialismo para ricos* y un *autoritarismo austeritario* para el resto de la población (no la minimización o la desaparición del Estado, como suele decirse) (Pisarello 2013, 94). En palabras de Pisarello:

La hegemonía de ese constitucionalismo neoliberal ha producido significativas mutaciones en el alcance del principio de solidaridad. Este no ha desaparecido, pero ha pasado a ocupar un papel marginal, cuando no se ha subordinado sin más a lógicas individualistas y privatizadoras. Con arreglo a esta concepción, la solidaridad aparece, de manera creciente, como una actividad voluntaria, supeditada a la buena disposición de los individuos y, reacia, en todo caso, a intervenciones públicas que solo conducirían a su desnaturalización (Pisarello 2013, 94).

Esta *privatización e individualización* de la solidaridad, ese reblandecimiento deóntico, permitía expulsarla de la legislación y situarla fuera de las prerrogativas del Estado, en el espacio de la *sociedad civil* (entendida en el neoliberalismo como un reducto de la autoorganización de la sociedad aparte de la acción del Estado, hacia la cual tenían que revertir algunas de sus funciones, especialmente aquellas vinculadas a la solidaridad). Esto permitió disolver el puente de unión entre la legitimación del Estado y sus funciones solidario-asistenciales, y cortó el nexo entre democracia plena (aunque fuera una vaga democracia social) y solidaridad. Un Estado *insolidario* no tenía por qué dejar de constituir una democracia liberal; de hecho, la crítica a la burocratización y a la impersonalidad controladora del Estado bienestarista -no necesariamente injustificada- sirvió de puente argumental a los neoliberales para erosionar esa legitimidad social de las políticas públicas fundadas en la solidaridad. Según Herrera:

[E]l concepto de “solidaridad” muestra incluso sus limitaciones como fundamento de los sistemas de seguridad social. En todo caso, tras la crisis del Welfare State (...), se torna recurrente, cada vez más, la visión de una “crisis de la solidaridad”. Según el sociólogo francés Pierre Rosanvallon, el proyecto de posguerra sería responsable de haber erigido un Estado social sobre una organización de la solidaridad demasiado alejada de las relaciones sociales, convirtiéndola en una idea puramente abstracta, formal, mecánica. En efecto, la solidaridad había sido concebida en una lógica donde la enfermedad, la desocupación, eran atendidas como accidentes, cuando en la actualidad esos riesgos se habían transformado en situaciones estables. El remedio pasaría por recrearla a partir de redes más directas que los mecanismos que venía desarrollando el Estado hasta entonces como una forma de compensación de diferencias, es decir, se funda no ya de manera general y a priori, sino en el tratamiento diferenciado de los individuos (...). Esta idea de una mutación de la idea de solidaridad, que se torna corriente en los años 1990, implicaría un aumento de la particularización, que se presenta a veces como una nueva preeminencia del imperativo individualista de la igualdad sobre el colectivo. Pero pronto aparecerá como un nuevo síntoma de sus límites, en particular en las transformaciones en los derechos de prestación que conllevará (...). Esta individualización de la solidaridad, cimentada en la incorporación de elementos “contractuales”, o de contrapartidas, sirve en efecto para rediseñar las políticas sociales y los derechos, limando el componente incondicional de las garantías de los derechos (Herrera 2013, 71).

Este momento crítico con la abstracción burocrática del Estado del bienestar de posguerra, especialmente pujante entre finales de los sesenta e inicios de los setenta, mientras las condiciones de pleno empleo se iban deteriorando a marchas forzadas (y, con ellas, la ciudadanía social vinculadas con la posesión de un trabajo remunerado), podría haberse solucionado de otra forma diametralmente distinta a la orientación neoliberal triunfante: cabía entenderla como una reclamación de mayor participación popular en las políticas del Estado benefactor; es decir, como una vindicación de la democratización de las funciones solidarias del Estado en nombre de una libertad personal creciente. No necesariamente consistía en su desmantelamiento o su reducción, sino en clave socialista, su control fiduciario por parte de la ciudadanía activa (y en el definitivo desanclaje entre ciudadanía laboral y ciudadanía social, sin más).⁴⁵⁶

Sin embargo, esta corriente difusa de malestar fue aprovechada por los enemigos neoliberales del Estado del bienestar para su destrucción y privatización. Las nuevas visiones economicistas de los servicios públicos -fundadas en las *pseudoteorías* utilitaristas neoclásicas

⁴⁵⁶ De hecho, en esa lógica militaban los primeros defensores de una Renta Básica y de una ciudadanía postlaboral, que cumpliera la promesa nunca del todo realizada de unos derechos sociales fundamentales e incondicionales.

de la Elección Pública y en el Análisis Económica del Derecho- reclamaron sustraer sus funciones del Estado para una gestión mediante agencias privadas o semipúblicas que funcionaban según principios rectores de sustentabilidad o beneficio económico privado. Se borró el marco del derecho público y de los derechos constitucionales fundamentales del ámbito de lo social, por lo que las políticas asistenciales derivaron hacia lógicas de evitación del *riesgo moral* y de la irresponsabilidad individual (en una visión de la naturaleza humana que, como poco, cabe reputar de calvinista). Así, cada uno en particular debía gestionar sus elecciones vitales y responsabilizarse individualmente de sus errores y de los riesgos, sin esperar auxilio por parte de la administración. Cuando intervenía el Estado imponía todo tipo de mecanismos disciplinantes para evitar que los pobres y los desempleados se acomodasen a su situación, con la pretensión de hacerles corresponsables de la misma e incentivar su búsqueda activa de empleo (el denominado *Warfare State*). Los desempleados, los ancianos o los enfermos se convirtieron en *cargas* para el Estado y los contribuyentes.

Esta *nueva lectura* de los derechos sociales y las transformaciones individualistas de la solidaridad (ayudar solo a aquellos que se ayudan a sí mismos) no debe hacernos perder de vista que el fin no era remodelar la noción de solidaridad, sino desvirtuarla y erradicarla del constitucionalismo y las políticas públicas, devolviéndola a una noción aneja a la caridad cristiana. En el contexto de la Unión Europea, los tratados intergubernamentales han servido para sortear las restricciones constitucionales nacionales que hacía prevalecer cierta lógica social sobre los impulsos acumulativos del capital privado (Consenso de Bruselas). La solidaridad encarnada de diversas formas para el gobierno democrático de la economía y del bienestar social se veía superada por las *constituciones materiales* que la supeditaban a la lógica competitiva, la austeridad económica de los balances nacionales saneados, la rebaja de impuestos a las compañías (el *dumping fiscal* generalizado) y las reglas que embridaban la acción pública estatal en ámbitos como la intervención económica en los mercados nacionales y las ayudas públicas que sostenían los derechos sociales de la ciudadanía vulnerable. La injerencia correctora del Estado nunca podía actuar a favor de las clases populares, en todo caso, sólo en la dirección de los intereses privados hegemónicos (Pisarello 2013, 95).

En este contexto, la solidaridad puede mantenerse como referencia normativa de algunos derechos, como ocurre, por ejemplo, con ciertos derechos sociales y laborales (...). Pero su función ha experimentado una nueva mutación. Lejos de corregir los abusos provenientes de ciertos poderes económicos, de lo que se trata, en el nuevo esquema, es de garantizar que estos no sean interferidos de manera excesiva o desproporcionada por intervenciones públicas o por derechos como la negociación colectiva o la huelga [una última expresión de la solidaridad obrera] (Pisarello 2013, 95).

A lo largo del tiempo que siguió a la Segunda Guerra Mundial, como mínimo en Europa, que contaba con un constitucionalismo social más fuerte que el débil Estado protector de los Estados Unidos, el ideal de solidaridad y el Estado social y de derecho estaban internamente vinculados, legitimando así el régimen político democrático ante las masas populares. Tras la victoria aliada sobre el nazi-fascismo, aunque no apareciese en el horizonte inmediato la revolución social, las clases populares europeas aceptaron el nuevo orden político porque les garantizaba bienestar material, protección social y trabajo asegurado, conjuntamente con la democracia política. Así, nacía el Estado social democrático y de derecho posfascista, con todas sus limitaciones a cuestas, pero que supuso un periodo de cierta prosperidad y seguridad para

las clases vulnerables (aunque contuviese obvios sesgos patriarcales y familiaristas conservadores que no cabe olvidar). El intento neoliberal de terminar con la dimensión social de los derechos fundamentales de ciudadanía -a pesar, o gracias a, su constitucionalización débil- no puede realizarse sin dotar al orden político de un giro claramente autoritario, posdemocrático. Eliminar la promesa política de la solidaridad implica, necesariamente, deshacerse también de los derechos políticos e, incluso, de los derechos civiles más elementales (Pisarello 2013, 95).⁴⁵⁷

Parte de la crisis de la solidaridad -su eclipse- tiene que ver con la insuficiencia del impulso para crear una auténtica democracia solidaria y ahondar en el camino de socialización económica. Las dinámicas económico-políticas que sacudieron del Estado del bienestar, que produjeron su oscilación entre una lógica de institucionalización de los derechos sociales y otra de compensación y asistencia a los desfavorecidos, debilitaron la reciprocidad entre solidaridad y democracia política y el neoliberalismo se ha fortalecido contra ambas, haciéndolas caer al unísono. La solidaridad bienestarista no ha repercutido en una auténtica democratización económica y de la propiedad privada, por lo que, al producirse la ofensiva neoliberal, se encontró inerme contra el desmantelamiento de la ciudadanía social que defendía como un horizonte de máximos. Como sostiene Herrera (2013):

[A]mbas dimensiones de la revalorización (jurídica) y crisis (sociológica) aparecen como una consecuencia de las evoluciones del Welfare State. Tanto en un caso como en el otro, lo que vemos a las claras es que el concepto de solidaridad no ha cumplido sus promesas como vector de construcción de una nueva sociedad. La cuestión social, conviene no olvidarlo, era originariamente un problema de transformación social, no un problema de inclusión social (Herrera 2013, 71).

Por consiguiente, cualquier reforzamiento de los derechos sociales y la solidaridad política sólo provendría de una *fraternización* de la solidaridad en un sentido socialista. Esto es, convertirla en *vector* de transformación social que dé lugar a esa remodelación de las relaciones socio-institucionales y económico-políticas que aseguran la igual libertad material de todos los ciudadanos, contra la lógica deflacionista, asistencial, en que se encuentra, mal que bien, la noción actualmente.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Así lo expone Pisarello (2013), pág. 95: [E]sta patrimonialización de los derechos fundamentales y esta degradación del principio social y democrático no podía dejar incólume el principio del Estado de derecho. Así, junto a su rostro privatizador, el constitucionalismo neoliberal presenta un rostro punitivo y antigarantista, que despliega una política de “tolerancia cero” con los excluidos y con los disidentes, y que no duda en proyectarse en otros ámbitos territoriales. Este carácter punitivista sigue la lógica de destruir cualquier forma de solidaridad y concertación social que ponga en peligro su hegemonía política y el desarrollo de su programa de penetración social. Toda resistencia a los intereses del capital debe ser convertida en ilegal y aplastada jurídicamente (o de cualquier otra forma violenta, llegado el caso). Durante el periodo neoliberal, los movimientos sociales antineoliberales han sido tratados como terrorismo y, por ello, sujetos a leyes especiales que ponen en riesgo la democracia más elemental. La última bala del neoliberalismo autoritario es su alianza con la extrema derecha y la ultraderecha que tiene lugar en múltiples lugares de todo el mundo: Hungría, Polonia, Rusia, India, Turquía, los Estados Unidos de Trump, las Filipinas de Duterte, el Brasil bolsonarista, etc. Incluso, en las naciones todavía formal y ampliamente democráticas, tiene lugar ese giro securitario represivo: Francia, España, Italia o Gran Bretaña (desde Thatcher).

⁴⁵⁸ Pisarello (2013) observaba cierta recuperación constitucional de la solidaridad en un sentido de mayor ambición en el nuevo constitucionalismo social que tenía lugar en la primera ola progresista de América Latina, a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, aunque sin llegar al nivel del constitucionalismo de entreguerras: *Ha sido la alianza solidaria de este nuevo “cuarto estado”, de hecho, la que ha permitido la irrupción progresiva de un nuevo constitucionalismo en el que la solidaridad parece recuperar su papel corrector y compensador,*

No obstante, las consecuencias de las políticas neoliberales sobre la sociedad han devuelto la cuestión de la solidaridad a un primer plano de discusión política, ética y jurídica, tanto entre los activistas sociales como entre los agentes de la política institucional (Amengual 2021, 243-244).

Los movimientos progresistas, tomando nota del cambio de época que se produce en la esfera productiva y laboral, buscan senderos nuevos que permitan construir políticas anticapitalistas y socialistas de nuevo cuño. En este contexto, renace la idea de solidaridad, sin embargo, ahora desligada del viejo obrerismo y de la noción de política pública condicionada a la posesión de empleo y la contribución a una mutualidad social: los derechos sociales son incondicionados y hay que trascender la lógica de la centralidad del mercado laboral y de la posesión de un empleo para disfrutarlos (Gorz, Van Parijs). Emerge una nueva solidaridad social fundada en el reforzamiento del Estado benefactor, pero concebido como un genuino Estado social, según derechos inalienables de ciudadanía, independientemente de la situación laboral en que nos encontremos y la clase a la cual se pertenezca. Ese es el marco, por ejemplo, del programa de una Renta Básica Universal para cualquier miembro de la sociedad, como forma de autonomizar a los individuos para que se desplieguen sus formas de vida según sus propios patrones de autorrealización individual. La solidaridad, por consiguiente, se dilucida en términos de derechos personales y deberes sociales, más allá de la caridad y la compasión, la cohesión de la sociedad o cualquier otro fin colectivo: [La llamada a la solidaridad] *expresa bien un estado de cosas en el que la solidaridad y la fraternidad, concebidas como aspiraciones igualitarias, aparecen como un antídoto necesario, quizás el único, para revertir la degradación violenta a la que el actual capitalismo financiarizado está conduciendo a la humanidad* (Pisarello 2013, 97). Es en este marco en el que vamos a incidir para dibujar una noción deontológica de solidaridad que tenga también una traducción en el campo de la acción social y política.

5.3.5. *¿Conclusiones inconcluyentes? De nuevo sobre fraternidad y solidaridad*

Iniciábamos este apartado (5.3) más histórico-conceptual departiendo sobre si debíamos apelar mejor a la *fraternidad* o a la *solidaridad* para referirnos a un marco deontológico y político de deberes recíprocos, tocantes a los nexos sociales e institucionales que nos permiten alcanzar el estatus de personas con la identidad moral y social de *ciudadanos*. Había que establecer un conjunto de condiciones para la concepción normativa que estamos buscando: fundada en la igualdad de todos los agentes; una noción ético-política e institucional (no

además de incorporar algunas viejas y nuevas aspiraciones emancipatorias (pág. 95). Pensemos que Latinoamérica fue el primer lugar donde se vivió con toda su dureza el carácter autoritario y antisocial del programa neoliberal, donde se produjeron los mayores estragos en la desintegración de las sociedades en violencia, pobreza y totalitarismo a causa de su implementación sin restricciones. Ese nuevo solidarismo constitucional presenta, sin embargo, rasgos nuevos en relación al del constitucionalismo del Viejo Continente (pág. 96): *Estas alusiones [de la solidaridad] suelen reflejarse en lo que históricamente han sido las grandes aspiraciones del solidarismo democrático: la expansión de los derechos de participación de los grupos y clases más vulnerables, el reconocimiento de derechos sociales generalizables y la imposición de cargas y deberes específicos a los ejercicios de la propiedad privada y de la libertad de empresa (...). Este solidarismo democrático, claramente vinculado a muchas exigencias de la antigua fraternidad republicana y al constitucionalismo social más garantista, no apela a una idea etnicista o patriarcal del démos. Por el contrario, exhibe una fuerte preocupación por vincular la solidaridad al respeto de la plurinacionalidad, el antirracismo y el antisexismo* (pág. 96).

simplemente relativa a la conciencia moral personal) y deontológica, un conjunto de deberes incondicionados que apuntan a la *emancipación* política de todos los miembros de la comunidad. Puyol considera que eso se expresa mejor con el *derecho a la fraternidad*, en manifiesta contraposición con solidaridad, mientras que nosotros preferimos *solidaridad deontológica*. Para que su punto de vista –con el que polemizamos explícitamente- quede bien demarcado, valga la siguiente cita:

La solidaridad cumple con los objetivos de la fraternidad asistencial, esto es, con la protección de los más vulnerables de la sociedad (...) que no son capaces de obtener ingresos por su propio trabajo. Sin embargo, con la solidaridad moderna, se pierde el papel emancipatorio de la fraternidad, el derecho de todo ciudadano a ser libre del dominio de los demás, un dominio ejercido a través de la desigualdad de poder, incluido el poder de ser o no ser solidario. El Estado del bienestar recoge el carácter asistencial de la fraternidad, transformado ahora en el ideario de la solidaridad, con el fin de paliar la desigualdad excesiva que padecen los perdedores en el juego del capitalismo, de minimizar la cara agria de un sistema económico despiadado con los que pierden sus oportunidades de éxito social y económico. De este modo, el principio de solidaridad suaviza el temor y la miseria que el capitalismo produce inevitablemente, pero ese fin asistencial está ya muy lejos del objetivo emancipador que la fraternidad revolucionaria también tuvo, según el cual el derecho a la existencia no se inspira en la compasión, sino en el principio moral de que la libertad, la igualdad y la felicidad (entendida esta, en la Ilustración, como la capacidad de disfrutar de los beneficios materiales básicos que permiten llevar una vida digna) son derechos naturales e inalienables, es decir, que su origen y su disfrute no dependen de la elección y la responsabilidad de los individuos. Estos han nacido libres e iguales, y esa condición no se pierde en ningún momento de la vida. Los derechos a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad preceden al ordenamiento democrático, son su fundamento; no se pueden conculcar por voluntad de los ciudadanos ya que son su condición de posibilidad (Puyol 2017, 42-43).

Del texto citado se desprenden dos ideas: en primer lugar, que la fraternidad tiene un sentido doble, uno supeditado al otro. El significado *asistencial* prevalece sobre el *emancipador*, orientándolo normativamente. Sólo entre los unidos fraternalmente en pos de su emancipación política cabe asistencia o auxilio en caso de vulnerabilidad, porque eso se convierte en un deber para aquellos que son *iguales en dignidad*. En segundo lugar, que, una vez perdido el sentido *emancipador y revolucionario* de la fraternidad con su eclipse político, la solidaridad se hace cargo del contenido asistencial, todavía compatible con un *derecho a ser asistido*, aunque finalmente también se pierde, y la solidaridad se ve reducida a una disposición compasiva. Sin embargo, esta operación conceptual de elevar al campo ético-político un derecho a la fraternidad, como defiende Puyol, descontextualiza la fraternidad del plano semántico-histórico en que se incrusta, y es, al fin y al cabo, arbitraria. De todos sus significados posibles, ¿por qué se considera que la fraternidad está mejor representada por su vertiente revolucionaria jacobina que por cualquiera de sus otras acepciones históricas? ¿Por qué no la cristiana, que no presenta ningún tipo de sentido emancipatorio?

A la luz del periplo histórico-conceptual que hemos desgranado sobre los distintos significados adquiridos por los términos *fraternidad* y *solidaridad* a lo largo del tiempo, podemos concluir que en ambos términos se alternan concepciones de índole político-institucional o social, con otras de carácter más asistencial o compasivo, volcadas sobre los más vulnerables (sin presuponer un trasfondo normativo de igualitarismo enfático). Como posibilidad, este vínculo desigual o asimétrico caritativo o compasivo anida tanto en la una como en la otra. La *fraternitas* cristiana sí incluye explícitamente la *caritas*, la solicitud hacia el pobre o el desvalido. En cambio, la solidaridad ha permanecido ligada a un principio legal y

a los lazos intersubjetivos de unión de una comunidad (el cemento que hace de la pluralidad de sujetos una unidad social). ¿Por qué después la solidaridad recogió parcialmente el sentido moral caritativo de la virtud de la fraternidad del cristianismo?

La *fraternitas* sufrió su propio eclipse, de la misma manera que el sentido revolucionario-emancipatorio jacobino y socialista. En una sociedad crecientemente laicizada y sometida al conflicto social permanente, la voluntad eclesíástica de volver a ser relevante en la política y la sociedad industrializada conllevó que la Iglesia, especialmente la católica, tuviera que ponerse al día a través de su Doctrina Social. En este sentido, absorbió del medio intelectual burgués el concepto de solidaridad para someter a una puesta al día la tradicional *caritas* (como destilado práctico de la fraternidad cristiana) que había perdido atractivo para la sociedad moderna, en la que el igualitarismo iba haciendo mella y las muestras de caridad se contraponían a la justicia social. De este modo, la solidaridad se volvió compasiva, caritativa, asistencial, solícita, etc., y también asumió el rol de relacionar moralmente a dos agentes estructuralmente desiguales, allende del derecho.

Sin embargo, en el concepto político de la fraternidad revolucionaria, por vez primera, encarna un sentido emancipatorio que no había en la *fraternitas* ni la *philadelphia*, ni tampoco en la *philia*. El igualitarismo radical sólo se encuentra aquí, en esta encarnación particular de duración relativamente efímera. La solidaridad, por otro costado, una vez políticamente nata, no conllevaba en sí la marca de la emancipación de los solidarios (con la posible excepción de la *solidaridad obrera* como heredera legítima de la *fraternidad revolucionaria*). Puyol tiene razón en este aspecto: la solidaridad no enraíza en el acervo normativo de los movimientos sociopolíticos emancipadores.

En definitiva, por estas razones aducidas es difícil fijar un significado unívoco y límpido para estos dos términos. En la solidaridad también hay ambivalencia, porque tan solidaridad nos parece la ayuda humanitaria de las ONGs tras el ocaso de las luchas por la justicia social como la huelga en una empresa para la readmisión de unos despedidos, con su caja de resistencia. Una no tiene significación política y la otra sí; incluso obedecen a marcos morales antagónicos: una compasión compensatoria de la depredación imperialista del capitalismo frente a una resistencia o lucha que implica un compromiso con un horizonte colectivo. Por consiguiente, la asociación entre *solidaridad* y dimensión asistencial de la *fraternidad* que postula Puyol no es clara ni coherente con la semántica histórica de los conceptos.

Ahora bien, estas justificaciones no son suficientes para defender la vía solidarista o la vía fraternal para una concepción normativa que implique deberes positivos hendidados en la existencia de un vínculo o nexo social ineludible. Por este motivo, esperando poder justificar mejor la elección del nombre, avancemos más en la delimitación del concepto, aunque estas conclusiones resultan, a la postre y por ahora, inconcluyentes.

5.4. *Hacia una concepción política de la solidaridad*

Hemos ido hilvanando una comprensión previa del significado de la *solidaridad*, de camino a elaborar nuestra concepción propia, que debe ser deontológica y con consecuencias políticas. Nos hemos esforzado por separar el concepto de solidaridad tanto de su acepción fáctica –los lazos que mantienen la solidez de la unidad social–, como de sus derivaciones emotivas,

compasivas o caritativas que conciernen a la moral individual. La noción de la fraternidad republicana, incrustada en el programa político jacobino postrevolucionario, nos ha de servir de inspiración para delimitar mejor nuestra visión de la solidaridad. Lo que ahora nos concierne es establecer el marco normativo en que debemos inscribir nuestro ideal solidario en orden a proteger la autonomía de los agentes morales en la esfera socio-política en que conviven.

5.4.1. *La evolución simultánea de la organización de la sociedad y las formas de solidaridad social*

Recordemos a qué aludíamos con *solidaridad fáctica* y *solidaridad normativa*. La primera remite a los lazos intersubjetivos que se producen dentro de los grupos humanos desde su interdependencia, que facilitan y refuerzan la propensión de los individuos a actuar cooperativamente en relación a su comunidad de pertenencia. Es un rasgo comprensible por nuestra naturaleza ultrasocial. Los dispositivos sobre los que se asienta esta solidaridad dentro del grupo son tanto emociones prosociales como normas, cuya función es vencer cualquier resistencia egoísta y autointeresada de los individuos y orientarlos hacia el bienestar colectivo.

La *solidaridad normativa* alude, *prima facie*, al conjunto de normas sociales que reclaman que sus miembros se ayuden mutuamente y sostengan entre todos las cargas de su existencia en común. En un sentido más restringido, se refiere a un principio ético, prescriptivo y racionalmente fundamentado, cuyo contenido reclama que nos responsabilicemos unos de otros y también de la estructura institucional que ordena nuestra vida colectiva. Por ello es adecuado distinguir entre una concepción *socio-normativa*, que no deja de ser fáctica, y otra estrictamente *deontológica*, que es la que va a ocuparnos.

Frente a la *solidaridad fáctica*, la *deontológica* moviliza al agente apelando a su respeto, juega un rol contrafáctico y crítico respecto de la solidaridad parcial y asimétrica que tiene lugar en los contextos comunitarios reales. Es un principio normativo ideal, cuya aplicación es universal e independiente de las condiciones fácticas del sujeto y de la comunidad real. Se puede reconocer claramente como una concepción kantiana de la solidaridad, que enraíza en una noción básica de racionalidad y de pensamiento proposicional.

La solidaridad está ligada con la interdependencia en el seno de un grupo humano. La *dependencia* aparece continuamente, desde un nivel muy básico, filogenética y ontogénicamente considerado, hasta el nivel metacognitivo de la racionalidad, puesto que presupone la intersubjetividad como principio fundamental y definitorio. Valga el siguiente cuadro sinóptico para justificarlo:

	Formas de dependencia	Grupos asociados	Vínculos mediadores	Formas de solidaridad
Solidaridades Fácticas	Nivel Corporal/ Emocional	La familia, el grupo social inmediato	Emociones sociales/Reglas de reciprocidad	Vínculos emocionales y protonormativos
	Nivel Sociocognitivo	La sociedad: el grupo étnico, la cultura, la nación	Normas sociales:	Solidaridad social:
			Normas morales tradicionales	Solidaridad Mecánica
			Normas jurídicas	Solidaridad orgánica
Nivel racional	Los seres racionales	Normas éticas	Solidaridad Normativa	

Fig. 1: Las manifestaciones de la dependencia y de la solidaridad (elaboración propia).

El cuadro debe interpretarse en un sentido *evolutivo*, no teleológico, tanto para la historia de la especie y su desarrollo cognitivo-cultural como en el de la evolución psicocognitiva individual. En ambos casos, hay formas de interdependencia y vínculos solidarios diversos, pero con cierta unidad funcional. Sin embargo, la dependencia recíproca no se agota en lo fáctico, sino que lo trasciende en el nivel de principios morales que hay que justificar ante el tribunal de la razón, bajo la forma de normas de solidaridad deontológica, la validez de las cuales se proyecta allende de las comunidades empíricas dentro de las cuales se establecen los lazos de interdependencia reales.

Entre las modalidades de solidaridad *fácticas*, existen determinados sentimientos de naturaleza moral y social y normas sociales que exigen una amplia cooperación dentro de los grupos. Consiguientemente, la solidaridad fáctica atañe a la vida psíquica y emocional de un animal que vive irremediamente en sociedad. Esta clase de emociones y sentimientos le facilitan su supervivencia en cuanto participe de un sistema de cooperación social. También es una propiedad estructural y funcional de los sistemas sociales que hace que nuestra vida individual esté a expensas de determinados bienes y recursos que sólo pueden producirse mediante una intensa colaboración social, de la cual nos hacemos necesariamente dependientes.

En ambas vertientes no hemos salido de los hechos referentes al ser humano, de ahí el adjetivo *fáctico* para designar la solidaridad fundamental o básica para nuestra existencia biológico-cultural. Se requiere del individuo que actúe a favor del bienestar de otros sujetos aparte de sí mismo, ya sea por motivos más o menos altruistas o como resultado de la inextricable unión entre nuestro propio interés y el interés social. Ya sea bajo la forma sentimental o según un sistema de normas y dependencias recíprocas de carácter social, la solidaridad apunta siempre a alguna clase de prescripción. Se presenta como un deber social o una instancia emocional, no compulsiva, que coadyuva a que actuemos de ese modo, centrándonos en otros sujetos y en el grupo, cumpliendo con las expectativas acerca de *lo que es debido*.

Por eso la deontología, la normatividad, está ya inserta en cualquier disposición solidaria, y toma su forma acabada en cuanto se manifiesta como norma u obligación social. En este sentido, la solidaridad es un comportamiento cooperativo y benefactor prescrito para la preservación de la integridad social, más que un impulso ciego e irreflexivo. Incluso cabe una explicación evolutivo-social para ello: a medida que los grupos humanos se hacen mayores y su cohesión pasa a ser un factor indispensable para su supervivencia colectiva, no es suficiente con los dispositivos fiados a los instintos y a los estados emocionales más primitivos de un animal social. Se requiere la emergencia, primero, de una psicología pronormativa que sustente un tipo de comportamiento que se deja guiar por la existencia de prescripciones intersubjetivas y, después, el establecimiento de obligaciones recíprocas que impidan severamente que los agentes piensen demasiado en su propio interés a costa de los demás, o que se dejen llevar por tentaciones de aprovecharse del esfuerzo colaborativo de otros. Esto es, la aparición de solidaridades fundadas en normas sociales más que en predisposiciones emocionales seguramente se vio favorecida por el aumento de la complejidad estructural e institucional de la vida social común. No sólo aumentó el tamaño de los grupos, sino también el conjunto de papeles sociales diferenciados que cada individuo tenía que ejercer en su entorno social, la dificultad de los trabajos sociales para la prosperidad de todos. Por consiguiente, la solidaridad normativa sólo tiene función dentro de la vida comunitaria, es correlativa a una sociabilidad extensa, diferenciada y de creciente complejidad de las relaciones mantenidas entre sus participantes.

La fundamentación del principio normativo en las concepciones antropológicas de la solidaridad opera según los pasos siguientes: se constata la naturaleza esencialmente social del ser humano, inclusive la del individuo de la sociedad contemporánea de masas, se nos remite a una *ontología del ser social* y se nos muestra la interdependencia irreversible de cada uno con los demás y con la sociedad como instancia supraindividual. Se deriva, entonces, una regla social, una obligación categórica de subvenir a las necesidades sociales y procurar por los vínculos intersubjetivos que promueven el buen funcionamiento de la comunidad. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la siguiente afirmación de Nell-Breuning:

[Este] *estado de cosas* [la recíproca implicación que ha puesto de manifiesto el principio ontológico] *debe necesariamente tener consecuencias para la conducta práctica; del principio ontológico de la vinculación común se sigue el principio deontológico de la responsabilidad común: cada uno es responsable como miembro de la comunidad, es decir, está obligado a interesarse por el bien o el mal de la comunidad. Y lo mismo hay que decir de la comunidad como tal: esta también es responsable, es decir, está obligada a interesarse por el bien o el mal de cada uno de sus miembros. La expresión "principio de solidaridad" (solidaridad='obligatio in solidum') no expresa la realidad ontológica de la vinculación común, sino, inmediatamente, el contenido jurídico ético de la responsabilidad común, que de hecho es una obligatio in solidum: cada uno debe suplir, en caso necesario, la no-prestación o prestación inferior de los otros. La elección –no del todo afortunada– del nombre no debe engañarnos sobre el hecho de que el principio es primariamente metafísico-social (teórico) y sólo secundariamente jurídico-ético (normativo)* (Nell-Breuning, en Amengual 2021, 217).⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ El fundamento ontológico del principio de solidaridad queda perfectamente reflejado en esta otra cita de Nell-Breuning (Amengual 2021, 216): [E]l principio del solidarismo debe formularse en primer lugar ontológicamente: todos los particulares como miembros del todo social, están implicados en la suerte y en los azares de ese todo; e igualmente el todo (la sociedad o la comunidad) está indisolublemente implicado en la suerte o los azares de sus miembros. Este estado de implicación común subsiste independientemente de que nosotros lo veamos o lo aceptemos; aun cuando los particulares o la comunidad (autoritas publica) lo nieguen u

Sin embargo, justificar así la norma solidaria es paradójico: por una parte, es una norma moral que tiene consecuencias socio-políticas, cuyo fin es proteger las condiciones de la vida común que nos permiten nuestra existencia individual; pero, si pensamos de modo estructural-funcionalista, su legitimidad viene dada por la eficacia de sus consecuencias. Evita la anomia y la desarticulación del sistema de solidaridades orgánicas que mantienen en pie la cooperación social. Empero, deontológicamente, ninguna de las dos fundamentaciones es correcta, porque nos obliga a pasar, para el primer caso, de una concepción ontológica de la individualidad y de la sociedad a una norma *coherente* con esa lectura del ser humano y de sus comunidades; en el segundo, se la legitima apelando a sus consecuencias benéficas para las personas inscritas en la sociedad y el conjunto que constituyen. En ambas, hay alguna clase de *non sequitur*, de falacia, que no permite que la solidaridad comprendida deontológicamente, como un imperativo categórico, sea satisfactoriamente justificada. Requiere de un *salto cualitativo* al nivel metacognitivo o racional, que no depende, *per se*, de ningún hecho.

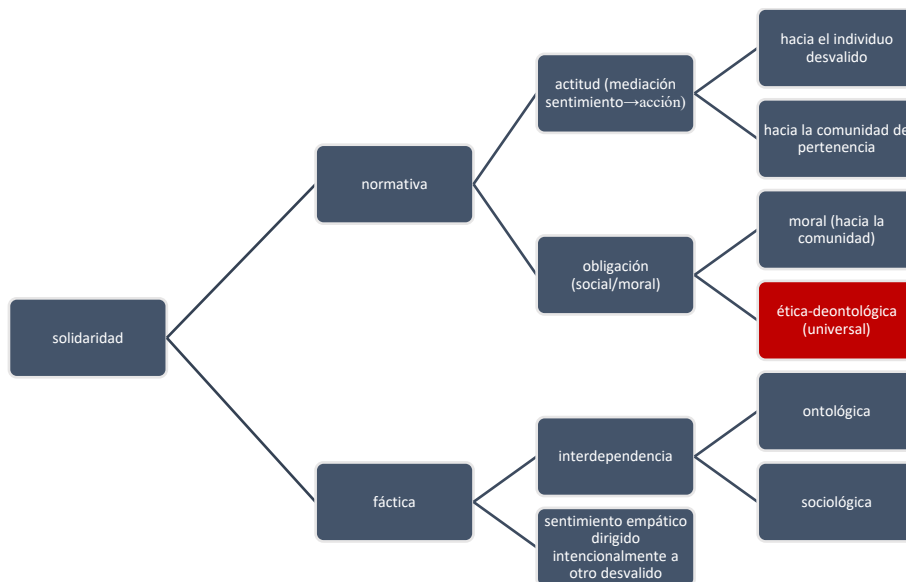


Fig. 2: Esquema de los tipos de solidaridad y sus mecanismos operativos (elaboración propia).

Debemos brindar una justificación independiente de cualquier facticidad de la obligación racional de solidaridad, que es lo que estamos defendiendo en esta tesis.

5.4.2. ¿Cómo debe ser un concepto deontológico de solidaridad? (I): la fraternidad y los límites del liberalismo político.

Una vez vista la necesidad de una concepción deontológica de solidaridad, tomaremos como inspiración el marco normativo que Ángel Puyol utiliza para su visión deóntica de la *fraternidad*, pues compartimos su descontento con las teorías políticas y morales de corte liberal, sólo concentradas en la libertad y la igualdad (esta última concebida casi siempre como

obren contra él, permanece invariable; es más, entonces precisamente lo confirma la experiencia. Sin embargo, es obvio que una descripción de un estado de cosas, aunque se haga mediante el expediente de la ontología social, no puede cimentar ningún tipo de obligación de responsabilidad en sentido categórico. Ahí se contiene algún tipo de falacia.

igualdad de oportunidades). El contraste con su trabajo nos abrirá la posibilidad de construir nuestra propia perspectiva acerca de la solidaridad deontológica y razonar el porqué de nuestra elección terminológica.

5.4.2.1. *Las insuficiencias de la libertad y la igualdad liberales: el descuido del “nexo social”*

La tradición política liberal tiene como protagonistas normativos la libertad y la igualdad, de manera que cualquier concepción de la justicia social o política liberal se articula sobre ambos valores. Tomaremos la filosofía política elaborada por su flanco igualitarista de “izquierdas” a modo de paradigma del descuido y la invisibilización que otorga a los deberes *positivos* de auxilio mutuo. Esta elección se debe a que dicha versión igualitarista del liberalismo es más sensible a la compensación de las desigualdades sociales y, por tanto, un terreno más fecundo para una justicia revestida de fraternidad o solidaridad sobre estas. No esperamos nada de la facción libertaria o de “derechas” de la filosofía política liberal.

En palabras de Domènech:

La libertad o la igualdad no presuponen vínculo afectivo positivo alguno entre los individuos; tampoco presuponen necesariamente lo contrario; son neutrales o indiferentes al respecto. Dos individuos pueden ser libres e iguales en algún respecto entre sí sin necesidad de ser amigos o de sentir el mínimo aprecio mutuo. Se ha dicho a veces que la fraternidad intentaba mitigar el individualismo de la libertad y la igualdad; pero se acerca más a la verdad –por ahora– decir que la fraternidad se proponía como cemento o nexo necesario o privilegiado de una sociedad de individuos libres e iguales. Y ese nexo o cemento social era revolucionario (y, por lo tanto, al menos en principio, no antiindividualista) en el sentido de que se proponía reemplazar o complementar los nexos o lazos sociales espontáneos recibidos de la tradición: las normas sociales, los hábitos de conducta heredados de los mayores, las mores de los súbditos (Domènech 1993, 51).

Los ciudadanos libres e iguales no han contraído, por el derecho a serlo, ningún tipo de obligación de carácter solidario o fraternal, volcada sobre los lazos sociales y su integridad mediante obligaciones que les unan o relativos a la suerte de sus conciudadanos (en todo caso, el cumplimiento de determinados deberes *negativos* y la aspiración a universalizar el mismo grado de igualdad y libertad formales). En principio, podemos ser *negativamente* libres, como entiende el liberalismo, con cumplir unos pocos requisitos ante el espacio público o común de la libertad: no interferir en el dominio de acción de los demás, lo que implica el cumplimiento de la ley; cooperar en la salud de las instituciones que velan por la integridad de las condiciones de la libertad (contribuir a su vigencia). Para un liberalismo igualitario, la *desigualdad* – siempre que sea consecuencia de un proceso en que todos han partido de una misma situación inicial y en que no se ha violado los procedimientos consignados normativamente– no es una grave amenaza para la libertad personal de nadie. Esto es, para disfrutar de nuestra libertad no adquirimos deberes demasiado exigentes de auxilio a aquellos en peor posición, incluso si la justicia social se entiende en términos de *igualdad de oportunidades*. Esto es así por la adhesión del liberalismo a concepciones atomísticas de la identidad individual y de sus propiedades, entre ellas la libertad, y por el trasfondo asocial que lo permea profundamente, evidente en la apelación al *mérito personal* y la *responsabilidad individual*. Por eso Puyol sostiene que *no hay nada en el principio de igualdad que garantice ni la reducción de las desigualdades sociales y económicas ni la emancipación de los subordinados, a menos que lo acompañemos del principio político de fraternidad* (Puyol 2017, 12).

El principio político fraternal supera las limitaciones de la libertad y la igualdad liberales para oponerse a toda clase de desigualdad que aboca a la dominación de unos pocos sobre la mayoría:

La fraternidad ensancha el horizonte de la justicia, mermada por el liberalismo en su obsesión por identificarla con la igualdad de oportunidades. Este tipo de igualdad liberal contiene dos problemas insuperables: es compatible con una enorme desigualdad de resultados sociales y económicos, y es incapaz de explicar por qué los individuos deberían ayudarse unos a otros en caso de necesidad. La justicia fraterna ofrece una alternativa a ambos déficits del liberalismo igualitarista (...). La libertad e igualdad son sus principios insubstituíbles en el progreso moral y político de la humanidad, pero son insuficientes para recoger el significado completo de la justicia y la democracia. Sin fraternidad, la libertad individual conduce a la indiferencia por la suerte de los demás, y la igualdad se mantiene ciega al deseo de priorizar las necesidades de los más desafortunados. El derecho a la fraternidad supone un doble deber de justicia para las instituciones sociales: el impedir que los poderosos abusen de los vulnerables y el de cubrir las necesidades básicas de los seres humanos (Puyol 2017, 14).

En efecto, los problemas del liberalismo igualitarista se cifran en las dificultades de entender la libertad de modo más *social* y comprometido con los demás –que subraye la dependencia mutua entre nuestras libertades-, y la igualdad como instancia que suponga preocuparse por las condiciones de vida de todos, de manera que adquieran importancia política. La ausencia de deberes *positivos* hacia nuestros conciudadanos y hacia el nexo social que nos involucra es una de las grandes dificultades normativas del liberalismo. Su inherente atomismo, aunque mitigado en el igualitarismo liberal, no deja de obstaculizar la politización de la interdependencia social y de sus consecuencias. La dependencia recíproca se suele ignorar porque implica siempre un estorbo al bien preciadísimo de la libertad individual. La difusión de un *éthos fraternal* que mejore la cohesión y la integración de la sociedad se fía a la voluntad libérrima de los individuos. Las instituciones públicas no pueden promoverlo, o elevar la fraternidad a un derecho, sin poner en riesgo las libertades personales que debieran prioritariamente proteger.

La justicia entendida como *igualdad de oportunidades*⁴⁶⁰ tiene limitaciones desde un punto de vista más fraternal. Una vez los agentes han realizado sus elecciones vitales, los resultados de las mismas pueden conducirnos a grandes desigualdades sociales de las que deben responsabilizarse. La justicia interpretada del modo anterior no engendra ningún tipo de obligación o deber positivos con los demás, por lo que pueden sumirse en una situación de vulnerabilidad desesperada sin que nadie esté éticamente obligado a socorrerlos (Puyol 2017, 98-100). Estas consecuencias contradicen la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación y reciprocidad del liberalismo igualitario. Por estas razones, Cohen (2001b) debía añadir un principio alternativo de *consciencia de comunidad* –o de solidaridad, diríamos nosotros- para que la sociedad no se escinda fruto de las desigualdades excesivas. Una vez la desigualdad social –aun pretendidamente producida por las libres elecciones de los individuos según sus preferencias personales- ha superado un cierto límite, la sociedad no es un sistema de cooperación recíproca que actúa por principios de justicia y equidad, sino un sistema de dominación que multiplica las desigualdades y borra el sentido de *elección y responsabilidad*

⁴⁶⁰ Que, por otra parte, también concita la adhesión de autores que se desligan del liberalismo como el *socialista* Gerald A. Cohen, al cual ya tuvimos ocasión de tratar en el primer capítulo. Sólo que a esa igualdad de oportunidades se le añadía el epíteto *radical*.

por la elección. Una sociedad que aspire a la justicia social, si quiere garantizar para cada *iteración* una igualdad de oportunidades auténtica, debe intervenir continuamente moderando las desigualdades que ella misma genera. Como sostiene Puyol:

El objetivo de la igualdad de oportunidades es que las reglas de la competición social sean justas y, a partir de ahí, que cada individuo desarrolle con libertad su modo de vida diferente y particular. Los únicos deberes de justicia contemplados son los que instan a cumplir las reglas de la competición. El deber de ayudar a los demás no es un deber de justicia, y queda recluso a las éticas y preferencias personales (...), pero no hay nada en el ideal de justicia como igualdad de oportunidades que diga a los miembros de una comunidad política que tienen el deber de ayudarse y protegerse mutuamente contra los males evitables de la existencia y los peores riesgos de la competición social (Puyol 2017, 100).

En este marco normativo de individuos autointeresados, sólo hay cierto espacio para las relaciones de reciprocidad (pero no del tipo generoso en que pensaba Cohen cuando nos hablaba de la reciprocidad *no mercantil*) (Cohen 2001b). La *parigualdad* sigue precisando de una suerte de nexo social capaz de generar las motivaciones prosociales que necesita la convivencia, más allá del interés propio, pero la justicia no lo moviliza por sí misma. Por ello, este tipo de disposición hacia los demás es *exógena* al igualitarismo de las oportunidades. La fraternidad puede ser una solución *natural*, aunque no se engendra internamente en las motivaciones individuales que el modelo liberal presupone.

Desde posiciones liberal-conservadoras se apela a una suerte de *éthos fraternal* que resulta impracticable en las condiciones que la propia ideología presupone, ya que sólo es concebible como virtud personal o moral, pero no como programa jurídico-político institucionalizable. Como sostiene Puyol, los pensadores conservadores *proponen un éthos fraterno para superar las tensiones sociales y los déficits morales que provocan la libertad y la igualdad, un éthos que, sin embargo, no supone ningún compromiso con los deberes de justicia* (Puyol 2017, 103). La apelación a la virtud personal no deja de ser una solución *deus ex machina* para limitar los estropicios del autointerés (Puyol 2017, 102).

En el pensamiento liberal, las concepciones de igualdad y libertad sólo entran en conflicto cuando intentamos aunarlas bajo principios de justicia, tanto para visiones igualitaristas como libertarias del liberalismo político. Si prevalece la igualdad, con dinámica mercantil habitual, las instituciones estatales deben intervenir ampliamente en los resultados del intercambio voluntario para desactivar el exceso de desigualdad. Eso, sin embargo, pone en riesgo la libertad de los agentes. Pero, sin intervención, la igualdad se desvanece pronto, una vez las leyes de acumulación del mercado hacen su trabajo.

Sin cierto grado de igualdad material no hay justicia como igualdad de oportunidades que valga:

Cabe señalar que, desde hace tiempo, sabemos que la existencia de una gran desigualdad social impide la realización efectiva de la igualdad de oportunidades (...). Ese argumento podría bastar para limitar las desigualdades socioeconómicas utilizando únicamente el principio de igualdad de oportunidades. Sin embargo, esto no puede ocultar la tensión interna de dicho principio de verse constantemente obligado a limitar (la desigualdad de resultados) lo que, al mismo tiempo, promueve. Esa tensión es inexistente en el principio de fraternidad, que tiene como fin que todos los miembros de la comunidad puedan llevar a cabo vidas diferentes y libremente elegidas, pero con la seguridad de que no quedarán terriblemente empobrecidos por decisiones lamentables o desafortunadas. La igualdad de oportunidades liga por completo el destino de las personas a su

*responsabilidad individual, mientras que la fraternidad incorpora una idea más amplia de la responsabilidad, que incluye a los individuos tienen por la suerte de los demás, sobre todo en un mundo lleno de interdependencias. La fraternidad política no abandona a los individuos de una comunidad a su propia suerte, pero tampoco niega la responsabilidad individual. El objetivo de la fraternidad política no es que todos acaben con los mismos recursos, sino que nadie quede excluido de los bienes básicos que se necesitan para llevar una vida digna (Puyol 2017, 110-111).*⁴⁶¹

La concepción de la justicia como igualdad de oportunidades no es capaz de disuadir a los individuos para que socorran a los demás, porque es un comportamiento vinculado a deberes *superogatorios* o *positivos* que no se engendran en la misma noción de justicia en uso. En el liberalismo, la ayuda a los otros pertenece a la idiosincrasia o la virtud individual, al *perfeccionismo*, no a los deberes corrientes exógenos a la justicia. La solución de Puyol es que la fraternidad debe formar parte de la teoría de la justicia, que generará los deberes fraternales que se requieren para que la igualdad de oportunidades no derive en una desigualdad material excesiva e incompatible con la libertad y la igual consideración moral debida a todos los ciudadanos. Esta opción contempla deberes endógenos a la justicia de fraternidad:

En cambio, el principio de fraternidad ofrece razones para entender que la ayuda mutua es un deber de justicia, un deber que legitima a las instituciones sociales y que va más allá de lo que puede dictar la conciencia moral. No cabe duda que la idea de fraternidad contiene elementos de motivación personal sobre los deberes de justicia. Aunque no hay derechos sin deberes, ni deberes sin derechos, la fraternidad parece pertenecer al lenguaje de los deberes, mientras que la libertad y la igualdad se asocian por lo común al lenguaje de los derechos. La cuestión, sin embargo, es saber si los deberes fraternos son también, ellos mismos, deberes de justicia (y no sólo una motivación para hacerse cargo de los deberes), si existe una justicia fraternal que, para su cumplimiento, pueda exigir coerción a través de las instituciones. Estoy convencido que es así, y la idea de injusticia social estructural nos ayuda a entender por qué lo es cómo se traduce institucionalmente la obligación de ser políticamente fraterno (Puyol 2017, 111-112).

Puyol defiende un *derecho a la fraternidad* que se deriva de una noción de justicia que supera el marco de la mera igualdad de oportunidades. Rescata la fraternidad del estrecho ámbito liberal de las virtudes y la convierte en principio jurídico-político. De la situación de desigualdad debe hacerse cargo la comunidad política mediante la institucionalización de los derechos a la fraternidad, que orbitan alrededor de una concepción más amplia de la justicia, que si bien ya no estrictamente liberal tampoco se aleja mucho.

La salida *iusfraternal* de Puyol supone una ontología más estructural de la injusticia que va a invocar a la fraternidad.⁴⁶² La libertad y la igualdad deben conjugarse con la fraternidad, pero

⁴⁶¹El origen (de la necesidad) de los deberes de fraternidad se encuentra en las interdependencias que constituyen el mundo social de los agentes, más allá del atomismo liberal prototípico. En este sentido, la fraternidad responde a esa realidad social. Sin embargo, hay que cuidar mucho que la fraternidad no parezca una opción paternalista, de auxilio compasivo o caritativo al necesitado, lo que lo colocaría en una situación de inferioridad, desigual y sin agencia propia. Por otra parte, el abandono del marco liberal debe suponer también el de su concepción motivacional del ser humano –autocentrado, autointeresado– incorporando también predisposiciones sociales que obedecen a nuestra forma de vida en común. En este sentido, la suerte del otro también me compete porque no hay salida para nadie sin una cooperación estrecha y fraternal.

⁴⁶² Puyol (2017), pág. 115: *Aunque algunos individuos no sean legalmente culpables de las injusticias que otros padecen, aunque no se les puede atribuir una causalidad a partir de sus acciones como agentes, no desaparece su responsabilidad en el derecho a (y el consecuente deber de) la fraternidad. Ahora tenemos una razón a la vez personal e institucional para reparar las injusticias sociales estructurales: en un mundo global e interdependiente, todas intervenimos directa o indirectamente en los procesos que conducen a dichas injusticias, ya sea produciéndolas, ya beneficiándonos de ellos.*

eso no es posible en el liberalismo político, sólo con el republicanismo la libertad, la igualdad y la fraternidad mantienen un vínculo interno garantizado por los derechos constitutivos de la libertad republicana. Puyol apunta en esa dirección, pero se muestra indeciso a traducir totalmente su *derecho a la fraternidad* al lenguaje del republicanismo político.

5.4.2.2. *La defensa de Puyol del derecho a la fraternidad*

Ángel Puyol (Puyol 2017) deslinda la concepción de la fraternidad de cualquier sentimiento compasivo o virtud caritativa, reivindicándola como un derecho, al hilo de la *fraternité* revolucionaria francesa, y con un fuerte contenido emancipatorio. Considera que la fraternidad es una componente esencial de la justicia política y social, y la busca en el *principio de diferencia* rawlsiano. Los razonamientos que desgrana Puyol servirán como marco y fuente de inspiración normativa para nuestra visión de la *solidaridad deontológica*.

Se suele pensar que la fraternidad no es un derecho individual o individualizable como el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad. La fraternidad como derecho parece incompatible con la concepción individualista de la sociedad, con el Estado moderno y con la racionalidad jurídica. Los elementos afectivos, excluyentes, místicos y paternalistas que muchos asocian a la fraternidad (...) no tienen cabida en un sistema jurídico racional basado en la libertad y la igualdad, en la defensa del individuo contra los posibles abusos del colectivo. No queda claro de qué modo la fraternidad podría hacer lo mismo. Al contrario, a menudo se ve a la fraternidad como una enemiga tanto de la libertad individual, puesto que obliga a los individuos a socorrerse mutuamente, como de la igualdad, ya que se asocia a la exclusión de los que no son miembros de la familia o la comunidad fraterna. Por todo ello, la fraternidad parece incapaz de legitimar y fundamentar derechos y obligaciones compatibles con la libertad y la igualdad (Puyol 2017, 123).

Ya discutimos que de la necesidad endógena de estabilidad de las instituciones sociopolíticas liberales no podía derivarse una consiguiente reclamación de virtud política que no estaba prevista en el seno de la teoría, convirtiéndose, en este sentido, en ingrediente exógeno que solo estaría presente por casualidad en el medio social (y que la propia dinámica del liberalismo, como programa ético-político y jurídico, no podía más que erosionar). Sin embargo, aun con altas dosis de virtud pública, los sentimientos fraternales no solucionan todas las injusticias estructurales que pueblan nuestras sociedades. Como bien resume Puyol:

Sin embargo, una mayor presencia del éthos fraternal resulta insuficiente para abordar las injusticias sociales que la igualdad de oportunidades y el igualitarismo de la suerte dejan en suspenso. Aunque es cierto que no puede haber un verdadero cambio social sin que los corazones lo acompañen de un modo significativo, los problemas sociales no se reducen a problemas del corazón. Se requiere también de un cambio en las instituciones, que es el lugar privilegiado desde el que se ejerce la virtud pública de la justicia (...). Las instituciones deben suplir la escasez de éthos fraternal y compensar su distribución desigual entre los individuos. Lo mismo ocurre con la actitud hacia la libertad y la igualdad de los demás (Puyol 2017, 104-105).

Puyol sostiene que un derecho a la fraternidad es compatible con individuos autointeresados, no con los agentes económicos que lo serían monocorde y férreamente, pero es incompatible con la primacía social de un egoísmo que obstaculice y monopolice el funcionamiento de las instituciones políticas (Puyol 2017, 123). La fraternidad no precisa de que los ciudadanos sean un dechado de virtudes y altruismo, sí que es vicaria de que los miembros de la sociedad se vean los unos a los otros como dotados de los mismos derechos y libertades e interdependientes, de manera que sea socialmente intolerable una desigualdad sangrante y la dominación de los más vulnerables.

La libertad, la igualdad y la fraternidad deberían estar protegidas por las instituciones sociales, ya que son su razón de ser en una sociedad democrática y justa (...). [C]omo ya se ha dicho hasta la saciedad, no se puede imponer un éthos fraternal a nadie. Los que piensan que la fraternidad es un sentimiento tienen razón en sospechar de los intentos, siempre autoritarios, de obligarnos a amar a los demás a través de la ley. Sin embargo, ya hemos visto que la fraternidad no es tan solo un sentimiento. La fraternidad como derecho consiste en asegurar que todos los ciudadanos disponen de los medios para ejercer la libertad y la igualdad. Así entendida, la fraternidad está en disposición de abordar con éxito las dos cuestiones que dejaban insatisfecho a un liberal comprometido con la justicia social como Gerald Cohen: las grandes desigualdades sociales y económicas compatibles con la igualdad de oportunidades, y la despreocupación por el bienestar de los demás (Puyol 2017, 105).

La visión fraternal constata que las desigualdades estructurales son una afrenta para la dignidad ciudadana de los miembros de la sociedad y les impiden el disfrute de las libertades iguales que les han sido asignadas por derecho. En este sentido, se hace preciso combatirlas, y las nociones liberales, formalistas y negativas, de libertad e igualdad de oportunidades resultan impotentes para este cometido. Socialmente, precisamos más que el formalismo y el procedimentalismo que nos sirve la teorización liberal y la fraternidad es la que se ocupa de ello, sostiene Puyol. Como dice Rousseau: hay que evitar que *ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse* (en Puyol 2017, 106). El horizonte moral y político de la fraternidad como derecho se orienta hacia la yugulación de toda forma de dominación social y política originada en la desnivelación del poder que emerge de las amplias desigualdades económicas que pueblan las sociedades. El *procedimentalismo* del liberalismo, que se niega a valorar los resultados finales de la aplicación de sus principios, permanece ciego ante escenarios en que resulta cínico seguir sosteniendo que los agentes son igualmente libres o tienen las mismas oportunidades de salida, aunque se haya llegado a ellos de modo procedimentalmente correcto.

¿Por qué sería injusta esta situación si, por hipótesis, se han observado las condiciones que garantizan la justicia procedimental que privilegia el liberalismo de la igualdad de oportunidades? Porque incluso el liberalismo igualitario tiene una dimensión substancial valorativa que no le permite dar por bueno todo resultado de la interacción social. Una vez edificadas las desigualdades estructurales, no se puede garantizar que cada miembro de la sociedad tenga cubiertas sus necesidades básicas, de manera que la promesa de los derechos se ha convertido en papel mojado (por la acción del mercado, la riqueza puede haberse concentrado en pocas manos, por ser más astutos al aprovechar las oportunidades surgidas o gozar de mayor fortuna en el momento de elegir, dejando a un grupo elevado de personas en la necesidad más acuciante). En la práctica, los liberales igualitaristas –que reprueban sinceramente la desigualdad- apelan a una suerte de *éthos fraternal* externo para compensar los desiguados que emergen de los intercambios libres.

Puyol señala que la desigualdad puede concluir en desposesión y pobreza, sin que las obligaciones que se amparan la igualdad de oportunidades puedan hacer nada para impedirlo. Pero, los que viven en situaciones semejantes aducirían que no se respetan sus derechos, porque no son *realmente* libres e iguales a los demás. El liberalismo no tiene armas propias para evitar ese tipo de consecuencias de la misma aplicación social de sus principios. El liberalismo, por consiguiente, no está facultado para el combate político y jurídico contra la pobreza y la necesidad. Una redistribución amplia de la riqueza como demanda de justicia social no se puede

amparar en el igualitarismo liberal, sólo la fraternidad puede jugar ese papel redistributivo que compense a los que menos tienen (Puyol 2017, 106-109).

[S]in las necesidades de alimentación, salud, educación y seguridad personal cubiertas no se pueden ejercer con garantías otros derechos como libertades individuales y la igualdad jurídica y de oportunidades. El derecho a la existencia del que hablaba Robespierre (...) precede a cualquier otro derecho civil y político. Lo supo Robespierre y lo sabe también Rawls al anteponer satisfacción de las necesidades básicas a los otros principios de la justicia. El derecho a la existencia como principio de justicia no es otra cosa que el derecho o el principio de fraternidad que (...) se define por obligar a atender las necesidades básicas de todos. Naturalmente, la satisfacción de las necesidades básicas no disminuye necesariamente la desigualdad social y económica, incluso puede ser compatible (en teoría) con su aumento, pero sin duda elimina uno de sus peores efectos (Puyol 2017, 110).

La fraternidad se erige como el deber social de realizar la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, garantizándoles el pleno derecho a la existencia social. No es lo opuesto a la libertad, sino un modo de universalizarla.

Debemos recordar que *fraternidad* tiene un uso metafórico y que no obedece al mandato de amarnos los unos a los otros y tratarnos literalmente como si fuéramos hermanos. Esta lectura sentimental de la fraternidad no es la que se hace desde la aparición del sentido emancipatorio en el periodo postrevolucionario francés (Puyol 2017, 42). Puyol pone al día ese principio político y lo asume como un derecho reclamable a las autoridades para que nadie se vea sumido en la miseria.⁴⁶³ Al decir de Puyol, la fraternidad forma parte del derecho moderno como fuente de deberes y razones jurídicas sustentadoras de derechos individuales.

Kant señalaba que el disfrute de la igualdad jurídica y de la libertad política no está garantizado sin determinadas condiciones materiales que nos coloquen por encima del umbral de la pobreza y de la necesidad. La suficiencia e independencia vindicada por Kant se consideraba objetivable, en aquellos tiempos preindustriales, en algún tipo de propiedad personal que nos amparase de las desigualdades económicas más perennes. El principio rector de esta emancipación es lo que se proponía como contenido del *derecho a la fraternidad*, cuyo fin era realizar plenamente la igualdad y la libertad de los ciudadanos, no imponerles la obligación de estimarse los unos a los otros como podría sugerir su raigambre cristiana en el *ágape*. Ese derecho adquiere en Robespierre todas las resonancias democratizadoras de la vida social que cabía esperar a finales del Antiguo Régimen.

La fraternidad garantiza la plena igualdad de todos, que vaya más allá de la mera igualdad formal o igualdad ante la ley, que cubre las desigualdades materiales de los miembros de una sociedad. Esto justificaría el derecho a la fraternidad, para cumplir la promesa de la igualdad real, en la que todos tengan las necesidades materiales cubiertas para devenir libres e iguales a todos los demás ciudadanos más afortunados (Puyol 2017, 127).

⁴⁶³ Puyol (2017), pág. 124: [E]n cuanto, a la teoría jurídica, el objetivo no es, como ya se ha dicho, si el derecho es capaz de instituir la fraternidad. En el plano jurídico, esa cuestión no tiene sentido, como no tiene sentido que el derecho elimine todas las desigualdades de hecho que subsisten a la igualdad de derechos, o que haga desaparecer los determinantes sociales y psicológicos que se esconden detrás de la libertad legalmente reconocida. La verdadera cuestión para el jurista consiste en saber si la fraternidad puede constituir un principio fundamental e inspirador del derecho, y si ello puede dar lugar a ciertas traducciones jurídicas concretas y susceptibles de ser sancionables, si fuese necesario, por los textos vigentes y las autoridades instituidas para la ocasión.

La igualdad jurídica no tiene consecuencias sociales si no viene acompañada de medidas que nos hagan iguales e independientes a los demás, de manera que no tengan poder de dominación sobre nosotros. Todos los ciudadanos deben ser económicamente independientes y tener las necesidades básicas cubiertas institucionalmente, a través de sistemas políticos acordes a un derecho fraterno. La fraternidad es la promesa jurídico-política de que se realizará la libertad y la igualdad de manera universal, para todos nosotros (Puyol 2017, 128).

La igualdad, por sí misma, no resuelve la cuestión de la emancipación ni la justicia distributiva. En cuanto a la primera (...), el derecho a la igualdad no nos aclara quiénes son los iguales civilmente ni cómo se logra que los iguales ante la ley no se sometan los unos a los otros a relaciones de dependencia o de abuso a partir de la desigualdad social y económica existente entre ellos. No hay nada en el derecho a la igualdad que nos informe de quiénes son los que tienen derecho a ella, si los ciudadanos-propietarios (como en el republicanismo kantiano), si los ciudadanos-nacionales (como en las actuales democracias liberales), si la humanidad en su conjunto (como propone la igualdad cosmopolita), si hay que incluir en el derecho a la igualdad a los animales no humanos (como reivindica cierto animalismo) u otra alternativa. La fraternidad tampoco resuelve por completo esta cuestión, pero recuerda que el derecho a la igualdad debe incluir al menos a todos los seres humanos. Ese es el sentido moralmente emancipador de la fraternitas cristiana y políticamente emancipador de la fraternité revolucionaria. El derecho a la fraternidad tiene más poder informativo que el derecho a la igualdad en la identificación y reconocimiento de los iguales (...). En cuanto a la justicia distributiva (...), la igualdad no soluciona la cuestión de si debemos apoyar la igualdad económica, una fórmula alternativa que beneficie a los que están peor o capacidades suficientes para todo el mundo. La igualdad tampoco soluciona la cuestión de la priorización en un contexto de recursos limitados (...). La fraternidad, en cambio, sin comprometerse con un criterio estricto, al menos tiene una propuesta redistributiva más informativa que se puede resumir del siguiente modo: a cada uno según sus necesidades y de cada cual según sus capacidades (Puyol 2017, 128-129).

La fraternidad es garante de que las desigualdades presentes en la sociedad no arruinarán el disfrute de los derechos básicos a la igualdad y la libertad. Nos recuerda que estos poseen cimientos materiales –el *derecho a la existencia*- sin los cuales todas las promesas igualitarias y emancipatorias se disuelven como el humo, y que esos derechos no cabe construirlos abstractamente, en el vacío social, como hace el liberalismo jurídico, sino en el magma de la interdependencia con otros, como vicarios de una cooperación social intensa.

Un orden institucional que se base en la consideración igual y libre de todos los ciudadanos debe incorporar la fraternidad como su corolario, convirtiéndola en un derecho, por cuanto garantiza que la propia consideración formal devenga el estatus real de los individuos, que las desigualdades no reviertan en formas de dominación u opresión de los más fuertes socialmente sobre los más vulnerables (Puyol 2017, 90). Como dice el autor, qué igualdad puede darse entre el rico y el pobre, los educados y los analfabetos, los poderosos y los débiles sin que existan contrapesos institucionales que limen esas diferencias. Sin la garantía otorgada por el derecho a la fraternidad no es posible la existencia de una democracia real y un sistema no forzado y justo de cooperación comunitaria, en que el reconocimiento de los derechos individuales no se olvide de las condiciones sociales de los mismos. Por tanto, no son posibles los derechos de las personas sin que la fraternidad –en su encarnación material- no los acompañe:

La libertad individual tan solo es posible en el marco de una cooperación fraternal e igualitaria (...). La cooperación debe respetar la igualdad porque todos los individuos tienen derecho a la misma libertad que cada uno de ellos reclama para sí, y debe ser fraternal porque todos tienen la obligación de contribuir de manera justa a la cooperación social y el derecho a recibir de ella una porción y trato también justo (Puyol 2017, 130).

Del mismo modo que la solidaridad de Ferguson inspirada en el concepto younguiano, la fraternidad es una forma de responsabilidad por la justicia. Sin embargo, esa responsabilidad no puede nacer de las interdependencias fácticas, ni tampoco de la mera constatación de las bases materiales de nuestra existencia libre y cooperativa. Este derecho a la fraternidad precisa de una noción igualmente fraternal de la justicia.

Con la intención de justificar la obligación político-jurídica de la fraternidad, Puyol interpreta la teoría de la justicia distributiva de Rawls conteniendo el principio de fraternidad. Para Puyol, el *principio de diferencia* de Rawls se corresponde *grosso modo* con la dimensión política y juridificable de la fraternidad. Este segundo principio determina que las desigualdades permisibles deben redundar en beneficio de los más vulnerables socialmente: *no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están en peor situación* (Rawls en Puyol 2017, 119). Rawls se congratula de haber encontrado un anclaje político a la fraternidad: *de esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de una interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que pone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad* (Rawls, en Puyol 2017, 119). Con esta reinterpretación de la fraternidad, el autor norteamericano la convierte en un deber de justicia, encarnable legalmente en mecanismos redistributivos institucionalizados. Además, la ha vinculado con la *estructura básica de la sociedad*, aquella dimensión social sobre la cual actúan los principios de justicia, no los puramente morales e individuales.

Para que la interpretación del segundo principio de la justicia rawlsiano encaje con la fraternidad, nos dice Puyol, hay que ampliar un poco las motivaciones de los agentes bajo el velo de ignorancia. Los individuos deben entenderse los unos a los otros como seres igualmente libres y mutuamente dependientes, que no lograrán alcanzar la libertad si no participan de un sistema equitativo de cooperación social. No pueden comprenderse a sí mismos en términos atomistas. Puyol modifica, pues, la *regla de decisión* de los agentes bajo el velo de ignorancia, junto la imparcialidad añade su dependencia recíproca y consciente en un sistema de cooperación social:

Si no añadimos la fraternidad a la imparcialidad como un principio de cualquier regla de distribución justa, y no solo como una consecuencia social deseable de dicha distribución, la justicia permanecerá ciega a la precariedad y a las necesidades humanas básicas de los miembros de la sociedad, pese a que garantice la igualdad y la libertad con máximo rigor (el que le otorgue la imparcialidad) (Puyol 2017, 122).

Los agentes rawlsianos, dotados puramente de racionalidad estratégica, no tienen suficientes recursos motivacionales para admitir deberes fraternales con los otros miembros de la sociedad. Para Puyol, como mucho, podrían aceptar arreglos de reciprocidad tasada (*hoy por ti, mañana por mí*), pero esto está muy lejos de la incondicionalidad de la fraternidad, que no siempre es reciprocadora. Así, la salida que propone introduce la fraternidad en el núcleo del significado de justicia para que los agentes racionales diseñen principios políticos que incluyan, por sí mismos, obligaciones de fraternidad.

El Rawls del *Liberalismo político*, cuando reflexiona sobre las condiciones básicas materiales de la libertad, introduce un principio de justicia antecesor al expuesto en *Teoría de la justicia*: hay que satisfacer previamente determinadas necesidades básicas para que los individuos tengan garantías para el goce de los derechos de libertad e igualdad de

oportunidades. Sin eso no existe desde ningún punto de vista razonable un verdadero y fructífero ejercicio de las libertades fundamentales ni derecho a la igualdad de oportunidades. Puyol considera que es otro modo de introducir la fraternidad en los planteamientos filosófico-normativos de Rawls. Bajo esta perspectiva, Rawls reconstruye una suerte de *contractualismo fraternal* alejado de la tradición liberal (Puyol 2017, 123-124).

La justicia rawlsiana así interpretada por Puyol incluye deberes de fraternidad en el corazón de la justicia distributiva, lo cual implica un derecho a la fraternidad que no se erige sobre el frágil entramado del sentimiento o la virtud moral sino sobre principios deontológicos y políticos.

5.4.3. *¿Cómo debe ser un concepto deontológico de solidaridad? (II): La batalla por el nombre, no por la cosa*

La defensa del derecho a la fraternidad, a contrapelo de la tradición de la filosofía política liberal, nos sirve de referente para nuestra concepción de la *solidaridad deontológica*. Sin embargo, nos separaremos de la justificación en términos de *obligación político-jurídica*. Pero también nos separaremos en el nombre, preferimos el término *solidaridad deontológica* al de *fraternidad*, por razones que se vinculan al marco de fundamentación para justificar las obligaciones ético-políticas de responsabilización recíproca e institucionalizada, a saber, la ética del discurso. Por otro lado, si bien estamos de acuerdo en la concepción del derecho fraternal en sintonía con la *fraternité* revolucionaria jacobina, en clave *casi* republicana, Puyol termina en unas consecuencias políticas –él las denomina *políticas de la fraternidad*– que se alejan de las reivindicaciones del republicanismo fraternal republicano: en vez de la democratización por entero de la vida socioeconómica y política, defiende el Estado del bienestar, que aunque anclado en los derechos sociales, no se separa de la dimensión más asistencial de la fraternidad, olvidándose en gran medida de la emancipación democrática de las clases subalternas que prometía.

En este sentido, aunque, como hemos visto, el término *solidaridad* no tenga las mismas resonancias emancipatorias que la fraternidad (a excepción de la *solidaridad obrera*), la traslación política de la concepción deontológica de la solidaridad debe integrarse en un marco republicano, de manera que en él resuenen esas aspiraciones a la democracia radical. Pretendemos recalcar que el *derecho a la fraternidad*, cuyo contenido normativo coincide en gran medida con la *solidaridad deontológica*, no eleva el vuelo más allá de lo que suponía la solidaridad liberal de los solidaristas finiseculares. Una implementación institucional de la solidaridad supondría remover los cimientos de las formas de dominación presentes en las sociedades capitalistas.

5.4.3.1. *Solidaridad deontológica vs derecho a la fraternidad*

El derecho a la fraternidad se erige como una obligación política en un trasfondo deontológico que hacemos nuestro. Nos alejamos de principios fraternales o solidaristas que optan por una base más emocional, caritativa, asistencial, comunal, etc., que no son adecuados para sostener deberes política y jurídicamente incondicionados de preservación de los marcos institucionales de la autonomía. En este sentido, son obligaciones ligadas a la *responsabilidad colectiva* de cooperar para que todos los agentes tengan acceso a unas condiciones

indispensables (materiales, institucionales y simbólicas) de autonomía como personas y ciudadanos. Solidaridad y fraternidad tienen una raíz normativa *responsiva* que se dirige hacia el ordenamiento adecuado de nuestra interdependencia y la necesaria cooperación.

El marco ontológico-social en que la fraternidad y la solidaridad se convierten en principios rectores imprescindibles es más *denso* que el del atomismo liberal. Por otra parte, sin cooperación social en los dominios diversos de la convivencia común es imposible garantizar la libertad individual que es eminentemente política.

Ahora bien, el *derecho a la fraternidad* que perfila Puyol se aleja de los que esperamos para una concepción deontológica de la solidaridad en aspectos cruciales.

El enfoque del derecho a la fraternidad, de inspiración jacobina arrastra el marco republicano democrático en que la segunda fue pensada por los revolucionarios franceses, imbuidos en la visión de la libertad política republicana clásica. A pesar de que ciertas afirmaciones de Puyol lo presuponen, no hay un desarrollo coherentemente republicano del derecho a la fraternidad. Por ello, las *políticas fraternales*, aunque no desdeñables, son muy moderadas (defensa del Estado del bienestar sustentado en los derechos sociales, democracia social, derecho laboral para proteger el ámbito del trabajo frente al capital, defensa de los derechos de las minorías, etc.).

Parece que el horizonte político de Puyol es socialdemócrata clásico, aunque no socioliberal, sin incidir en aquello que una lectura más emancipadora y republicana del derecho a la fraternidad podría proporcionarnos: exigir la democratización entera de la vida social, política y económica, lo que vendría a concretarse, entre otras cosas, en políticas postcapitalistas y no tanto en medidas (intensas) de embridamiento de los excesos liberticidas del capitalismo actual. Este aspecto democrático-radical republicano (interpretado como *socialismo republicano*) es el que pretendemos incorporar a nuestra concepción política de la solidaridad, una vez hayamos traspasado la deontología ético-política al plano de la política y el derecho.

Puyol insiste en el redistribucionismo de la riqueza y no en una alternativa *predistribucionista* –al estilo de la Renta Básica, por ejemplo- que permitiría que a los agentes vulnerables salieran al espacio social con mayor poder de decisión sobre sí mismos, lo que nos parece más republicano y coherente con el sentido emancipador de la fraternidad. No se compensa a la gente por sus circunstancias adversas, sino para brindarles los recursos necesarios para que se independicen de las formas de dominación, que se multiplican en caso de pobreza y precariedad. Esta posibilidad cabe perfectamente, sin modificar gran cosa, en el derecho a la fraternidad puyoliano, pero apenas se esboza, como hemos dicho, la vía republicana.

El segundo ejemplo que une la democracia y la fraternidad es el Estado del Bienestar (...). El Estado de bienestar representa un esfuerzo colectivo para garantizar el bienestar del conjunto de la población, por hacer buena la definición rawlsiana de fraternidad: no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. El Estado de bienestar, que obliga a los ciudadanos a aportar recursos al fondo común en función de la capacidad de contribución y que los redistribuye en función de las necesidades, representa más al derecho fraterno que al derecho a la igualdad estricta (...). La justificación actual del Estado de bienestar está teñida de un lenguaje igualitarista (...). Sin embargo, el Estado de bienestar se identifica mejor con la fraternidad que con la igualdad (Puyol 2017, 133-134).

La cuestión es si todo lo que cabe esperar de la fraternidad emancipadora es un sistema redistributivo de ayuda mutua, si la democracia sólo puede aspirar a esa solución bienestarista, o bien si podemos abogar por una emancipación de todas las tutelas que dimanan del funcionamiento socio-económico del capitalismo. *Emancipación* tiene un sentido normativo y político de mayor amplitud que el Estado de bienestar, con todas sus virtudes. Puyol incluye a la democracia entre las prácticas de la fraternidad como principio ético-político, pero no aboga por una ambiciosa democracia republicana como la que defenderemos nosotros, bajo el paraguas del republicanismo.

La clave de elección del término *solidaridad deontológica* frente a *derecho a la fraternidad* reside en que la fundamentación que buscaremos para el principio ético-político encargado de preservar el nexo social deriva del análisis de la interdependencia irremediable que mantienen los interlocutores en la situación ideal de habla que la ética discursiva erige en canon para la justificación de sus principios éticos. Ahora bien, Puyol se decanta por el tipo de justificación que nos proporciona el *principio de diferencia* de la justicia distributiva rawlsiana (*equilibrio reflexivo* y *velo de ignorancia*) y no lo elabora como un principio ético categórico, sino más bien como una obligación política y jurídica. En este sentido, queremos exponer qué razones nos *obligarían* éticamente a asumir deberes fraternales.

Otros motivos por los cuales privilegiamos *solidaridad* frente a la *fraternidad* son que, tras el eclipse terminológico de la divisa de fraternidad a partir de 1848 en las corrientes obreras socialistas, la solidaridad recogió parte de su contenido –con las limitaciones expuestas- y la fraternidad quedó vinculada con las resonancias morales y sentimentales. Así, se ha convertido en una reclamación -hermanamiento, amor por el prójimo, tratarnos como si fuéramos miembros de una misma familia, etc.- que no puede convertirse en exigencias de derecho por esas adherencias emocionales (Puyol 2017, 87).

Una vez se ha obrado esta mutación, se degrada el significante de *fraternidad*, y parece difícil volverlo a recuperar en el sentido político genuino heredado de la *fraternité* revolucionaria, que es el que tiene utilidad institucional. Hoy en día, la fraternidad se encuentra más próxima al contenido que Puyol vincula con la solidaridad: la disposición personal de auxilio a nuestros semejantes (la *caritas* que acompaña a la cristiana *fraternitas*, aunque en la postmodernidad aureolada por el emotivismo típico de nuestro tiempo) o al sentido de *confraternización* -el lazo comunitario-, que analizaremos en el apartado siguiente. La fraternidad parece haberse tornado demasiado exigente y, a la vez, por sus resonancias afectivas, difícilmente traducible al lenguaje jurídico de los derechos.

Evidentemente, Puyol no está de acuerdo con la reducción de la fraternidad a la sentimentalidad:

Todas estas advertencias sobre la peligrosidad de legislar los sentimientos son atinadas, pero se basan en la creencia equivocada de que la fraternidad siempre es o se expresa como un sentimiento. Dicha creencia se ve reforzada, una vez más, por una interpretación etimológica parcial de la fraternidad, puesto que la metáfora familiar de la fraternidad sugiere que el amor preside la relación entre los miembros de la familia. Sin embargo, sabemos que eso no es siempre así. La familia es, por encima de todo, una institución social. Naturalmente, los afectos positivos forman parte de las buenas relaciones familiares, pero no son su fundamento. Como bien sabe el derecho, los lazos afectivos no producen obligaciones familiares, de modo que la metáfora familiar no exige

que la fraternidad dependa de los sentimientos y se identifiquen con ellos (...). [L]os deberes jurídicos de la fraternidad no dependen del amor a los conciudadanos. La fraternidad no debe verse tan solo como un sentimiento, ni siquiera como un sentimiento racional (...), y mucho menos si se traslada a la política y las instituciones (Puyol 2017, 89-90).

La cuestión no es la incorrección de reducir la fraternidad a los sentimientos, sino si la noción de fraternidad sirve para evocar derechos y obligaciones morales, éticas y jurídicas en la actualidad, o bien resta ya irremisiblemente manchada en su significación normativa por esas adherencias emotivas y comunales. Consideramos que la solidaridad no está todavía completamente anegada por acepciones sentimentales, ni tampoco por su proximidad a la caridad.⁴⁶⁴ La solidaridad todavía denota el vínculo social o estructural que mantiene unida a la comunidad, no enteramente fiado a los sentimientos, sino que puede tomar un cariz de obligación impersonal. En definitiva, cabe entender la *solidaridad deontológica* y el *derecho a la fraternidad* como sinónimos normativos, *prima facie*. Sólo que queremos llevar el concepto puyoliano más allá, hacia un horizonte plenamente republicano. Empero, paradójicamente, eso resulta más fácil cambiando la denominación de *derecho a la fraternidad* por *solidaridad deontológica*.

5.4.3.2. Solidaridad comunitaria y solidaridad universal, fraternidad y confraternización

La promesa de la solidaridad o de la fraternidad es su universalización, su extensión a todos los miembros de la comunidad humana, anhelo incompatible con la parcialidad de los sentimientos que engendraría la pertenencia a un grupo social específico. La identificación con la humanidad revierte en un exceso de abstracción intelectual, y el amor fraternal universal se nos presenta como un proyecto quimérico, a la par que insensato y sobrehumano, sólo al alcance solo de los santos. Sin embargo, estas asunciones habituales están cimentadas en diagnósticos errados, suposiciones sin base filosófica o en malentendidos conceptuales.

La universalización deontológica de la solidaridad (o del derecho fraternal) sólo se puede alcanzar si admitimos que consiste en un principio ético-político que debe encarnarse político-jurídicamente, no obligaciones que nos comprometan en exclusiva con los miembros de nuestra comunidad, con los que nos identificamos por socialización. Ni la identidad compartida ni los vínculos emocionales juegan papel alguno en la justificación de los deberes que emanan de la solidaridad. Los sentimientos, por su naturaleza, son parciales y se agotan en nuestro círculo íntimo inmediato. La solidaridad deontológica no coincide con la solidaridad comunal que reservamos a aquellos que son como nosotros. Tampoco la fraternidad es equivalente a la *confraternización*, de manera que neguemos por principio que exista una fraternidad universal porque albergamos sentimientos hacia la abstracción genérica denominado *humanidad*.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Esta no definitiva no conversión en caridad de la solidaridad se mantiene por la experiencia con el Estado de bienestar concebido, incluso tras su crisis neoliberal, como un derecho reclamable políticamente, y no como una gracia concedida por la libérrima voluntad de los mejor situados en la estructura social.

⁴⁶⁵ Puyol (2017), pág. 13: [E]xamino las críticas comunes al concepto político de fraternidad y destaco que la mayoría de ellas confunden la fraternidad con la confraternidad, de manera que aplican a la primera los males posibles que encierra una interpretación política de la segunda. La confraternidad expresa la unión afectiva de los individuos (...), una visión que siempre acaba sucumbiendo a los problemas de autoritarismo, exclusión y violencia que acompañan a la imposición política de la confraternidad. Este es un panorama aterrador del que, sin embargo, no hay razón para que se extienda a la fraternidad política, ya que esta, a diferencia de la confraternidad, ni depende de lazos afectivos (...), ni sirve de coartada para ocultar conflictos sociales (...) ni

Existe un isomorfismo estructural en la confusión entre *solidaridad universal* y *solidaridades comunitarias* y, como dice Puyol, entre *fraternidad* y *confraternización*. El núcleo del error es reducir ambas concepciones normativas a una instancia sentimental o socio-comunitaria (moralidad o identidad compartida).

Es sabido que la *fraternidad* política nace de una metáfora conceptual que liga el dominio de las *relaciones familiares* –en sentido amplio– con el tipo de *relaciones políticas* deseables en el espacio público. Que, como nos recordaba Puyol, las relaciones familiares sean afectivas (o no) no juega papel alguno en la metáfora, ni tiene reflejo en el tipo de vínculos políticos que deben darse en el ámbito público. No se identifican los lazos políticos fraternales con el amor fraternal. Sin embargo, que el campo de salida sean las relaciones dentro de la familia podría generar una serie de consecuencias indeseables para la comprensión cabal del tipo de política fraternal que se espera que impere en el espacio político. Puyol las resume bien:

[L]as posteriores interpretaciones de la fraternidad que han olvidado o ignorado ese origen igualitarista y emancipador insisten en que la metáfora familiar contiene problemas para trasladar las exigencias de la pequeña sociedad familiar al espacio de la gran sociedad civil. Son varias las objeciones que parten de esa hipótesis. Tres de ellas son especialmente comunes. La primera, y probablemente la más importante, atribuye a la fraternidad un vínculo irrompible con el paternalismo. La metáfora de la familia recuerda demasiado a las relaciones familiares tradicionales en las que un padre impone su voluntad a la esposa y los hijos, de modo que la fraternidad estaría unida al autoritarismo patriarcal y paterno-filial. En consecuencia –sigue la objeción– deberíamos abandonar el concepto de fraternidad política por estar contaminado de dicho autoritarismo. Ligada a esta crítica, una segunda objeción recalca el vínculo de la fraternidad con el sexismo, puesto la fraternidad, siendo como es, una metáfora familiar, no conseguiría desvincular completamente la política del patriarcado. Esta objeción recuerda que algunas fraternizaciones se han concebido históricamente reservadas a los hombres, como la masonería y el primer sindicalismo. La tercera crítica ahonda en los efectos del autoritarismo y la exclusión y afirma que la misma idea de fraternidad contiene el germen de la violencia fratricida (Puyol 2017, 53-54).

María Julia Bertomeu (2018) nos recordaba que la naturaleza política del vínculo fraterno dependía del modo en que se describía su substrato familiar, así que si adoptamos un modelo familiar como el del Antiguo Régimen (patriarcal, autoritario, violento, opresor, clientelar, de dependencia y dominación, etc.) parece que no hay que albergar muchas esperanzas sobre la visión de la sociedad civil fraternal que se pueda construir sobre él. Sin embargo, hay un detalle que suele escaparse: lo que nos sugiere la metáfora es el tipo de unión que hay entre los hermanos en ese magma familiar, por autoritario que sea, por lo que también tiene la posibilidad de adquirir tintes emancipadores si se trata de una unidad resistente al autoritarismo paternal o patriarcal. Así lo interpreta Puyol:

En la política del contrato social, los firmantes son los hijos emancipados del padre (o monarca) que fraternalmente se unen para derrocarlo y construir un nuevo modelo político sin tutelas de ningún tipo. Los

tiene como fin la cohesión del grupo a cualquier precio. Esta confusión surge del olvido *interesado* del sentido político de la fraternidad postrevolucionaria que acontece con el ascenso del pensamiento liberal. El liberalismo interpreta la fraternidad como una mera emoción de hermanamiento y la encuentra desasosegante y peligrosa, pretende erradicarla del número de principios políticos que deben regir la sociedad individualizada liberal (al principio, no había olvidado cuál era su sentido antielitista y democrático, así que entendía *correctamente* lo que suponía políticamente la fraternidad en una sociedad que se había desprendido de la opresión de las élites del Antiguo Régimen, pero que no avanzaba en universalizar republicanamente la libertad). Identificar fraternidad con un sentimiento de hermanamiento y cualquier intento de extenderla hacia todos los miembros de la comunidad como un exceso liberticida, servía para desacreditarla como programa político, a causa de sus consecuencias políticamente indeseables para la burguesía postrevolucionaria.

*contratantes son libres porque obedecen únicamente a las leyes que se dan a sí mismos a través de la voluntad general (...). El contrato está elaborado y firmado por hermanos, en fraternidad, y dicha fraternidad se define por oposición al padre común y represor. La fraternidad, o el hecho de que los individuos libres e iguales son hijos de un mismo padre déspota, es precisamente lo que les une contra él y lo que les impulsa a destruirlo y a instaurar un nuevo orden social y político. La fraternidad impulsa la desobediencia al padre. A través de ella, los individuos se descubren a sí mismos como libres e iguales. Sin fraternidad no podrían buscarse y encontrarse los unos a los otros y mirar en los ojos ajenos la libertad igual que cada uno anhela para sí mismo y, en consecuencia, el interés compartido por emanciparse (Puyol 2017, 57-58).*⁴⁶⁶

En conclusión, la metáfora doméstico-familiar de la fraternidad incorporaría, según esta descripción patriarcal, tres consecuencias fatales que contaminarían también la fraternidad como principio político: sería autoritaria, patriarcal, y excluyente, germen posible de la violencia. En este sentido, concordamos con la tesis de Puyol de que se está confundiendo el concepto *político* de fraternidad con un concepto no normativo, social o fáctico, el de *confraternización*, de la que la debemos distinguir adecuadamente. Apelar a las relaciones familiares, con la carga afectiva que acarrea en la visión actual de la familia, supone adoptar una perspectiva comunitarista para la fraternidad:

[L]a imagen de la familia parece sugerir que debemos pensar la fraternidad como un vínculo estrictamente comunitario, un lazo que une y cohesionan los miembros de un grupo particular. La asociación entre fraternidad y comunidad se presta a que concibamos la primera como un principio comunitario ante que como un principio político, es decir, como una relación humana estrecha entre miembros de una misma comunidad y no como un principio político capaz de vincular a los miembros de diferentes comunidades entre sí. En otras palabras, la reducción de la fraternidad a un modo específico de vida comunitaria ofrece una imagen cerrada y afectiva de la fraternidad como idea o ideal político (Puyol 2017, 71).

La metáfora familiar se proyecta desde la pequeña familia en que nos constituimos como personas hacia la *gran familia social* en que adquirimos nuestra identidad social, de manera

⁴⁶⁶ Esta visión fraternal del contrato social bien podría resultarle a cierto pensamiento feminista, como a Carol Pateman, excesivamente patriarcal, ya que asocia la fraternidad con el pacto de hermanamiento entre hombres para ejercer el dominio sobre las mujeres. Domènech considerar que esto se basa en un malentendido de la lectura patemaniana del contractualismo de Locke, que no incluye, en absoluto, la noción de fraternidad: *Y tal vez eso, su propia y distinta tradición [americana en relación a la europea en cuanto el sentido fraternal o no del republicanismo que germinó en cada lugar], sirva en parte para explicar no sólo el malentendido de Rawls, sino también otro malentendido que procede de algunas autoras feministas norteamericanas y australianas para mí tan estimables como Carol Pateman, quien sostuvo en un artículo que ha hecho época que la fraternidad era una divisa machista, en la medida en que sólo pretendía la incorporación a la sociedad civil de los padres de familia –ricos y pobres-. Es cuando menos sorprendente que una filósofa de su talento y su honradez científica cite nada menos a Locke como el inventor de esa nueva forma de patriarcalismo sofisticado que consistiría en hermanarse igualitariamente todos los hombres, manteniendo en cambio sujetas a las mujeres. Pues difícilmente podría ocurrírsele a Locke, teórico puro donde los haya de la vida “civil”, una metáfora conceptual igualitaria que, partiendo del ámbito cognitivo doméstico desembocara en el dominio-término de la vida civil pública. Este tipo de metáforas igualitarias solo se le pueden ocurrir o a las mujeres o a los domésticos subalternos. Y en efecto, si se repasan los dos tratados de Locke invocados por Pateman como prueba principal de cargo contra el machismo de la “fraternidad”, ¡la metáfora no se halla ni una sola vez! (...). Fue precisamente una mujer, Aspasia, la gran dirigente del partido de los pobres en la democracia plebeya ática, la que por vez primera usó esta metáfora. Y las plebeyas de la extrema izquierda democrática agrupadas en los clubes jacobinos de mujeres republicanas (...) siguieron esa tradición de la democracia antigua, y no pusieron menos ardor en la defensa de la “fraternidad” y de la abolición de toda loi de famille que los mismísimos Marat y Robespierre (Domènech 2004, 16). Es en este sentido que contraponer fraternidad y sororidad no tendría razón alguna porque de la fraternidad –como lema revolucionario político- nunca estuvieron excluidas las mujeres (sin menoscabo de que la metáfora de la sororidad pueda cumplir otras funciones ideológicas y vindicativas propias). Para esta contraposición ver Agra (1994).*

que la afectividad intrafamiliar se traduce en fuertes sentimientos comunitarios proyectados hacia el todo social como hacia aquellos que son como nosotros. Así que hay teóricos que pueden afirmar lo siguiente, en continuidad con esta proyección metafórica descrita, la fraternidad consistiría en *un vínculo de afecto interpersonal y, como sucede con estos vínculos, está limitado en un número de personas y en el espacio social (...), implica unos valores u objetivos compartidos (...) y asegura una identidad* (Wilson Mac Williams, en Puyol 2017, 73). Con esta concepción, es obvio que se impide a la fraternidad adquirir un rango político (similar al de la libertad o al de la igualdad) y su extensión universal institucionalizada (como deberes impersonales, generales, dirigidos a cualquier miembro de la comunidad de los ciudadanos). Puyol entiende que en este tipo de identificaciones que siguen la corriente metafórica anida un malentendido:

La reducción de lo fraterno a lo comunitario deberíamos llamarla confraternidad y distinguirla claramente de la fraternidad política. La confraternidad es un modo de asociación históricamente específico e institucionalizado, basado en el parentesco, la amistad o los intereses comunes de un determinado grupo humano (...), mientras que la fraternidad política se refiere a un principio o ideal político que trasciende el vínculo afectivo el funcionamiento de una determinada comunidad y propone un ideal normativo de relación política, un ideal político que no se fundamenta en la confraternización, aunque tampoco la excluye (Puyol 2017, 71-72).

Esta diferencia entre fraternidad como principio político y la confraternización como argamasa sentimental es la que hay entre la *relación política de conciudadanía* y los vínculos de afecto que se dan (o se podrían dar) en el seno de las familias y otras comunidades naturales. Aunque la fraternidad haya acudido históricamente a los lazos de afecto entre personas para dotarse de sentido político (la amistad para la *philia*, por ejemplo), esto no supone que se sustente sobre un cimiento sentimental que es previo a la política y que debe constreñir a esta y la extensión de los deberes y derechos. La lógica de los derechos y las obligaciones es muy distinta a la que rige las relaciones sentimentales intrafamiliares, así como la justificación de una y otra y su transformación en plexos de normas:

La fraternidad política y la confraternidad responden a ideales sociales diferentes. La primera se expresa en derechos y leyes, mientras que la segunda lo hace meramente en actitudes y costumbres. Los derechos y las leyes pueden relacionarse, a su vez, con sentimientos y actitudes personales de los legisladores en el momento de legislar, pero, como es obvio, no se determinan ni se justifican por ellos (Puyol 2017, 72-73).

La cuestión es cuál de las dos, fraternidad o confraternización, gobierna el vínculo político. Es decir, si lo es la fraternidad, la relación entre los ciudadanos estará fundada en derechos a la existencia social que se distribuyen sin tener en cuenta la *similitud fáctica* de unos y otros dentro de la sociedad civil. A posteriori, como conciudadanos, podrán forjarse lazos de confraternización que no se construirán sobre una identidad substancial común, sino sobre la copertenencia a un sistema político de derechos que les garantiza a todos y cada uno el estatus de ciudadanía. Pero, si gobierna la confraternización, entonces nos hallaremos ante una comunidad en la que prima la identidad para tener acceso a la fraternidad y sus bienes, por lo que la concepción de los derechos será extremadamente débil. Tenemos una comunidad política fundada sobre vínculos que son prepolíticos y que no debieran tener relevancia normativa para el sistema de obligaciones y derechos que deben articularla en cuanto sociedad civil.

En la asociación política la identidad se construye también *políticamente* a la par que se adquieren todos los derechos y deberes que acompañan a la ciudadanía. Las identidades

prepolíticas no tienen capacidad de crear obligaciones que puedan justificarse independientemente de estas y no extenderse a individuos con otras identidades. Lo que no significa que la *identidad social* no tenga relevancia, deben ser reconocidas *fraternamente* para que no impliquen discriminación de ninguna clase. El vínculo político se distancia de otros vínculos sociales que también pueden darse. La relación que se despliega en el dominio público-político posee una naturaleza institucional específica que no la obliga a someterse a determinadas características que se encuentran en la *realidad* que le sirve de substrato *material*. Como sostiene Puyol, [a]unque la fraternidad presupone la existencia de un colectivo, en su interpretación política se refiere única y exclusivamente a un colectivo político. La fraternidad política es una metáfora para entender y expresar un tipo específico de relación política y jurídica fraternal que deberían tener los miembros de una comunidad política (Puyol 2017, 72). Esa relación política no se puede sostener ni sobre la compartición de rasgos de identificación colectiva, ni tampoco sobre sentimientos de hermanamiento: En una hipotética fraternidad universal, aplicable a sociedades muy grandes, no se puede garantizar el vínculo emocional imprescindible que caracteriza a la confraternidad, de modo que esta se vuelve necesariamente abstracta y, en esas condiciones, la fraternidad se autodestruye (Puyol 2017, 75). Nos encontramos una vía expedita, no sin arduas dificultades, para una comprensión universalista de la fraternidad.

La fraternidad no se puede fundar en la confraternización, porque esta última, en oposición al universalismo ético-político de la primera, supone lealtad a un grupo. Esa lealtad se acrecienta, y se exige de forma perentoria, cuando el colectivo de pertenencia se encuentra en competencia con otro, independientemente de la justificación racional de las pretensiones de cada uno de ellos y de cualquier otra consideración de justicia, imparcialidad o equidad (Puyol 2017, 75). Por otra parte, la fraternidad universal, si se pretende que trascienda la relación política y que se encarne en una suerte de *amor a la humanidad*, entiende a los sujetos como meras abstracciones desenraizadas, o desvinculadas de la comunidad: La concepción comunitaria no agota los significados de la fraternidad. La fraternidad política, por ejemplo, no se fundamenta en la experiencia emocional de la confraternidad (...) (Puyol 2017, 78).

La fraternidad se aleja del horizonte sentimental y comunitario y se erige en un principio ético y político universal. La confraternidad elevada a política comunitaria deja un reguero de consecuencias indeseables: moldea una sociedad civil excluyente, en que prima la lealtad a los iguales, a los nuestros, por encima de consideraciones que se acogen a principios morales universales, con el peligro asociado de separar a aquellos que no pertenecen a los nuestros y negarles, no sólo el derecho a la fraternidad, sino condiciones básicas de igualdad y libertad (Puyol 2017, 76-77).⁴⁶⁷ Puede imponer los valores últimos que alimentan la ideología comunitaria. Y puede, por consiguiente, desencadenar la violencia contra los inasimilables a la comunidad, los que se convierten en un *enemigo interior* (ya sea por proceder del exterior o por no compartir los ideales comunes) (Puyol 2017, 77).

⁴⁶⁷ Los principios democráticos de la modernidad ilustrada, el sentido de emancipación que emana de ellos, sólo pueden tomar su forma completa en un marco universalista, cosmopolita, puesto que apuntan ético-política y jurídicamente desde su misma concepción a esa universalidad.

[E]specialmente en la versión revolucionaria, la fraternidad no exige ningún tipo de confraternización ni tiene por objetivo la cohesión del grupo por temor a su posible disolución. Su objetivo no es la eficacia de la acción política, sino la garantía de una libertad igual para todos. En la fraternidad revolucionaria, la disidencia no sólo no está perseguida y penada, sino que forma parte de lo que cada ciudadano puede y tiene derecho a hacer con su libertad igual a la de los demás. La libertad consiste, también, en permitir las voces discordantes dentro de un Estado de derecho que protege las libertades iguales de todos. Lo que la fraternidad política condena y persigue es que unos ciudadanos tengan más voz y voto que otros, que unos argumentos se oigan o valgan más porque sus valedores tienen más poder y recursos. La fraternidad no es un principio contrario al individualismo ni rehén del esencialismo comunitario, porque tiene por finalidad la garantía de las libertades individuales, precisamente contra las imposiciones comunitarias; persigue una libertad recíproca que no permita que las desigualdades de poder anulen o mengüen la libertad real de nadie de ejercer plenamente los derechos de ciudadanía (Puyol 2017, 84).⁴⁶⁸

Esta concepción de la fraternidad comparte su núcleo normativo con la solidaridad deontológica, pues concierne especialmente a la libertad real y a la evitación institucional de cualquier forma de dominación, y a sus aspiraciones a la universalidad. Sin embargo, ni la fraternidad ni la confraternidad producen esa evocación de cohesión estructural o integración que sí posee la solidaridad como principio sociológico y político. La confraternización, en este sentido, puede convertirse fácilmente en un instrumento de la solidaridad comunal-estructural para garantizar el funcionamiento de la sociedad de la forma más semejante a un todo cohesionado.

Nuestro fin es dignificar normativamente el concepto de solidaridad para convertirlo en un principio político capaz de sustentar obligaciones y derechos, análogamente a la libertad, la igualdad o la justicia, y alejarlo de su carácter fáctico o descriptivo. Con De Lucas compartimos la inquietud por construir una concepción más ética de la solidaridad frente a las visiones virtuosas y sociales de la misma. Desde su enfoque sociológico, se pregunta, teniendo presente la idea habitual de la *solidaridad* como una virtud que está estrechamente unida a lo comunitario, si es posible construir una concepción más inclusiva, más universal de la misma. Cualquier intento de articular principios de solidaridad social que fundamenten obligaciones, ha de sortear dos dificultades:

Por un lado, la solidaridad es una virtud que permite apuntalar una cierta visión de un *nosotros* (una comunidad, conjuntamente con su espíritu comunitario) en la cual lo decisivo que sus miembros se presten apoyo, se produzca un estado de comunión y de reconocimiento recíproco de ciertas similitudes identitarias que conforman el núcleo descriptivo-axiológico de

⁴⁶⁸ Hay otras confusiones que suelen presentarse cuando se habla de fraternidad que evocan una comunidad arcádica y no dividida, sin tensiones, ya que todos sus miembros están motivados a auxiliarse unos a los otros. La fraternidad, sin embargo, comparece en un contexto social anegado por antagonismos, conflictos, egoísmo e intereses facciosos y su función no es recoser la unidad social, sino hacer posible la igual libertad para todos, especialmente para los que se encuentran en una posición de mayor vulnerabilidad. La fraternidad no es el elemento esencial de una utopía de la comunidad feliz, aunque es lógico que el concepto tenga esas adherencias idealistas e, incluso, utópico-escatológicas, ya que ese fue el lenguaje, cargado religiosamente, en que se formuló el ideal en el jacobinismo y en el primer socialismo previo a 1848. No había un lenguaje secular a mano capaz de producir esas iridiscencias motivadoras de la acción colectiva y el heroísmo necesario para enfrentarse a ciclópeas dificultades contra poderes fabulosos. En ese sentido, el lenguaje impregnado de milenarismo y utopismo religioso constituye un trasfondo para las vindicaciones revolucionarias a lo largo de los siglos XVII, XVIII, XIX y el XX, inclusive. No debe extrañarnos, por tanto, a pesar de las diferencias entre la *fraternité* y sus implicaciones socio-políticas y la *fraternitas* cristiana y las suyas, que los revolucionarios franceses la invocasen en su lucha para emanciparse de los poderes patriarcales del Absolutismo, entre los cuales también estaba la Iglesia Católica.

ese *nosotros*. La solidaridad comunitaria se vale del mecanismo de confraternización descrito en Puyol (2017). Fuera de ese círculo, el sentimiento de solidaridad decae hasta desaparecer, con los *extraños* no hay obligaciones solidarias (De Lucas 2008, 20-21; Amengual 2021, 325). Empero, debería haberlas, aunque fuera por motivo de nuestras mutuas interdependencias.

El segundo problema radica en que las condiciones sociales de las actuales comunidades, en las cuales el pluralismo y la individuación ponen en riesgo la posibilidad de una identidad común que fundamente la obligación de la solidaridad incluso con los *integrados* ajenos al grupo. Si no se puede recurrir ya a una identidad compartida, dado el estado de multiplicidad de las identidades, en ocasiones cerradas sobre sí mismas, es difícil concebir una cierta convergencia de los intereses, por lo que, entonces, ¿qué clase de solidaridad continúa siendo posible? (De Lucas 2008, 21-22). La solución la encontramos en el *derecho a la fraternidad*, como un principio ético-político y jurídico que no apela a una comunidad que comparte los supuestos morales substanciales y a cuya cohesión se volcaría.

La solidaridad como concepto ético-político y jurídico debe dissociarse del marco comunitario en el cual se la tiende a encerrar, para que adquiriera una dimensión deontológica universal, al mismo nivel que la justicia, la libertad o la igualdad. Por consiguiente, se trata de construir una idea de solidaridad con implicaciones deónticas que *potencialmente* quepa ampliar a todo el mundo. Por consiguiente, una especie de solidaridad *sin particularismo comunitario* (Arango 2013, 45).

Hemos de separarnos de una noción de solidaridad *comunitarista*, por su potencial y peligrosa deriva hacia una forma de solidaridad *excluyente*. Sus valores son característicamente *comunitarios* o *tradicionalistas* y *antiindividualistas* (no es lo mismo que *antiatomistas*).

Amengual nos advierte que esta *solidaridad moral* de las comunidades fácticas (frente a una análoga *solidaridad ética universal*) suele ser primigenia, se aprende desde el inicio de la socialización cuando nos identificamos con nuestros referentes personales inmediatos. A la vez que permite con facilidad la articulación de un sistema organizado jurídica e institucionalmente, porque representa un acceso más simple a los recursos motivacionales de los cuales va a depender su permanencia. Para él, la solidaridad comunitaria no tendría por qué degenerar hacia una moralidad excluyente, sino que es perfectamente compatible con una paulatina universalización a partir de un núcleo inicial más restringido (Amengual 2021, 326-327). Amengual entiende que la *solidaridad comunal* lleva *in nuce* una universalización latente, puesto que nos compromete con obligaciones morales que pueden trascender el redil de nuestra comunidad.

En efecto, la comunidad que puede existir sin necesariamente implicar una *identidad comunitaria* excluyente. Sin embargo, para ello, se precisa desde el inicio de un trasfondo universalista que haga posible la proyección de nuestra comunidad hacia la humanidad en general, capacitándonos para advertir más certeramente lo que nos une que lo que nos diferencia. Por consiguiente, la solidaridad universal es fácilmente traducible a los deberes con los miembros de la comunidad, pero no siempre ocurre a la inversa, que traslademos las obligaciones particulares a potenciales prescripciones de solidaridad universal. Ese es el caso

de la comunidad de la ética comunicativa: *De la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación surge una conciencia de solidaridad irrevocable, la certeza de un hermanamiento en un contexto común de vida* (Habermas, en Amengual 2021, 327).⁴⁶⁹

Frente a la *solidaridad comunitaria* cabe vindicar una solidaridad de inspiración *kantiana* o *republicana*, universalista, vinculada a la garantía de igual libertad republicana a todos los miembros de la sociedad, con independencia de sus signos colectivos de distinción (coincidente, insistimos, con el *derecho a la fraternidad*). En tanto que comprometida con la autonomía social, es un modelo de solidaridad que se vuelve compatible con la relevancia ética del individuo, *rectificando* normativamente sólo los excesos atomistas que se adhieren a la doctrina liberal, en especial frente las expresiones más exacerbadas como el egoísmo individualista. No abraza un comunitarismo apelando a la vuelta de cierto espíritu de pertenencia colectiva, sino vindicando la modernidad emancipatoria, la compatibilidad de condiciones de existencia individual autónoma con formas de cooperación y asociación no forzadas por las circunstancias. Los vínculos de solidaridad germinen entre personas capaces de combatir los peligros disgregadores, atomizadores, que conllevan las relaciones económicas capitalistas, fuentes de dominación social. Para el arraigo de los deberes recíprocos de solidaridad se precisa de que las instituciones sociales ofrezcan medios de independencia material a los individuos y que los sujetos entiendan que la autonomía social sólo es posible cuando se asocien entre sí y asuman que esta incorpora interdependencias con la de los demás; por tanto, que admitan que se trata de una *propiedad institucional*, relacional y no atesorable individualmente.

Esta concepción entronca con la preocupación por la recuperación de la fraternidad para la actualidad que preconizaba Domènech (1993), la cuestión que le atañe es cómo hacernos más fraternos sin caer en la imposibilidad de principio de obligarnos a ello política o jurídicamente.

Domènech propone la concesión universal de *derechos a la existencia social* a los individuos que constituyen la sociedad política, de manera que la dependencia mutua entre esos derechos y la suerte de la comunidad como un marco institucional esté recíprocamente entrelazada y sólo se realicen a condición del cumplimiento colectivo de deberes básicos en relación al sistema institucional y político que ordena democráticamente la sociedad civil (Domènech 1993, 65-66). Esto no significa que los derechos deban someterse a la condicionalidad del cumplimiento de ciertos deberes sociales, sino que la existencia de esos derechos incondicionales y la comprensión de su dependencia en relación al marco socio-

⁴⁶⁹ No nos convencen las razones que aduce Amengual para que de la solidaridad comunitaria se deriven deberes de solidaridad universal (2021, 327): *A pesar del punto de partida comunitario de la solidaridad, la misma relación moral del sujeto moral lleva ya en sí la dimensión universal propia de la moral; aunque la solidaridad surja y se viva primariamente en la(s) propia(s) comunidad(es), las cuales a su vez viven en el horizonte de la universalidad. La apertura a este horizonte universal ya ha aparecido desde el sujeto moral y desde la conexión entre la solidaridad y la justicia.* Existirían un conjunto de puertas que abrirían la consideración reservada a los miembros de la comunidad de pertenencia hacia la universalidad solidaria como la presencia del otro extraño, pero que, sin embargo, se sitúa como alguien que precisa de nuestra ayuda y que nos compromete con cualquier víctima posible, aunque no pertenezca a nuestro grupo; la posible apertura de la comunidad a otras comunidades; y, sin poner ningún punto y final, la pertenencia a una misma comunidad de comunicación que cabe entender como prefiguración de la humanidad; etc. (Amengual 2021, 328). Con ser estimable, no parece que permita que la solidaridad parcial se convierta en general o universal, puesto que no vemos de qué modo surgiría una obligación irrestricta de una solidaridad meramente moral, aplicada como virtud o sentimiento personal.

institucional que los hacen posibles, sea razón suficiente para motivar el cumplimiento cívico de las obligaciones y la emergencia de la virtud pública. Los derechos, por tanto, anteceden y son preconditione de las demandas de la sociedad política. Esta fórmula político-jurídica que implica tanto derechos individuales como deberes asumibles colectivamente es lo que cabría denominar *derecho a la fraternidad*⁴⁷⁰ o, en nuestro caso, *solidaridad deontológica*. Se trata así de una instancia puramente política y jurídica, no de un simple sentimiento de pertenencia o confraternización, ni de un conjunto de mecanismos de cohesión e integración sociales.

Defiende Domènech que las preferencias que definen la identidad individual no están dadas para siempre y de forma inenmendable; se construyen en procesos deliberativos de carácter ético-político en un marco de sociabilidad fraternal, cuyo resultado es la configuración de un modo de vida personal que no entra en colisión con los deberes vinculados a la vida civil y colectiva. Para ello se precisa de ciertas condiciones normativas que dispongan derechos de existencia, ligados a la satisfacción de las necesidades cognitivas, materiales, simbólicas, etc., para la construcción de una autonomía con garantías. Esos derechos básicos constituyen el derecho a la fraternidad o la solidaridad deontológicas. Sólo después de su reconocimiento cabe el despliegue de auténticas disposiciones solidarias, fraternales, etc., hincadas en las motivaciones de los individuos, y su demanda política incluso a los renuentes. En su ausencia, no hay verdadera identidad personal ni actividad autónoma para los agentes. La solidaridad (o la fraternidad) consiste en la preocupación recíproca por asegurar una vida lograda al alcance de todos los miembros de la sociedad civil.

5.4.3.3. *¿Qué sucede con los vínculos asimétricos? Solidaridad, igualdad y reciprocidad*

Lo que nos ocupará ahora es ver si es suficiente con asegurar la igualdad, de modo que los deberes de solidaridad tengan un carácter sobreañadido, si la solidaridad es superflua en un sentido prescriptivo; o si la solidaridad posee un lugar irrevocable en el esquema de una sociedad justa. De Lucas se pregunta, en concreto, si hay igualdad, ¿por qué reclamar solidaridad? (De Lucas 2008, 26). La cuestión reside en, si en ausencia de mecanismos de solidaridad, es alcanzable el horizonte de la igualdad y, en todo caso, sin impulsos solidarios, si la igualdad es un estado social estable. Por eso, el propio autor, cuando se apresta a definir la *solidaridad* como obligación ético-jurídica la distingue del ideal igualitario, sin desdeñar a este último.

La solidaridad se origina en la conciencia común de que hay deberes y obligaciones que derivarían de las similitudes entre los individuos, de las cosas que compartimos, y que son previas (y condiciones necesarias) a las diferencias que muestran nuestras identidades particulares. Frente a determinadas concepciones estrictamente igualitaristas, la solidaridad reconoce la pluralidad de los agentes y de los miembros de la comunidad (también debe proceder a consideraciones relativas a nuestra diferencia, en orden a otorgarnos la misma

⁴⁷⁰Aunque Domènech nunca contempló la posibilidad de juridificar la fraternidad, abogando por la concesión de una RBU como derecho, en el fondo, no hacía otra cosa que institucionalizar las condiciones para el surgimiento de la fraternidad.

preeminencia moral).⁴⁷¹ Si la solidaridad significa *asumir los intereses de los demás como propios* (con la cláusula precautoria de evitar la homogeneización de los sujetos) no es tan diferente a la igualdad, con que no precisaríamos de un concepto ético-jurídico y ético-político distintos a esta.

La diferencia substancial es la perspectiva socio-sistémica que introduce la solidaridad: no se preservan bien los intereses de cada uno ni se toman en consideración como si fueran propios o comunes los de los demás sin una infraestructura compartida que lo permite y con respecto de la cual hay obligaciones. La solidaridad opera como una corrección al individualismo, pero también respecto de la homogenización de la igualdad estricta, que pretende avasallar a la diferencia que pertenece al resultado de la autonomía de los agentes.

Cuando nos hacemos conscientes de nuestra codependencia recíproca, también en relación a los entramados institucionales que nos acogen (las normas que establecen y su aplicación social), la solidaridad se corresponde con el deber de responsabilizarnos colectivamente del adecuado ordenamiento de nuestra vida en común, esto es, la preservación de los recursos morales y materiales que hacen posible la acción concertada entre nosotros, asegurando la autonomía individual. La solidaridad, por consiguiente, asume la existencia de un espacio *común, colectivo y público*, que es asunto de relevancia para todos y que, por ello, hay que cuidar mediante la concurrencia del esfuerzo de cada uno. Sin ese espacio, incluso la vida subjetiva en comunidad sería imposible y no existiría garantía ni de igualdad, ni de autonomía, ni tampoco de justicia (De Lucas 2008, 27-28).

La definición y defensa del principio de solidaridad de De Lucas nos servirán para el concepto de *solidaridad deontológica*. En efecto, se trata de una concepción no *comunitarista* y no particularista del ideal solidario, rechazando el patrón atomista de los derechos y las obligaciones de corte más liberal. La solidaridad nace de la responsabilidad colectiva de asegurar la autonomía por igual a todas las personas, lo que supone ir más allá de nociones ontológicamente individualista. La cuestión de la autonomía es un asunto que se juega en la *integración* y el *reconocimiento* del individuo en sociedad por parte de todos sus pares (por mediación institucional) y no sólo, ni especialmente, en las reales o virtuales *interferencias* de otros individuos en sus acciones.

Se rechaza una concepción meramente emotiva o superogatoria de la solidaridad. Esta cristaliza propositivamente en un ideal normativo: su establecimiento mediante mecanismos jurídico-políticos institucionales. La dimensión *activa* o *positiva* de los derechos y las obligaciones trasciende la mera *negatividad* liberal y precisa de una institucionalización y una acción afirmativa por parte de los miembros de la sociedad. Estos elementos sólo pueden auspiciarse si existen unos *derechos de solidaridad* reclamables ante la autoridad común: superan la mera reciprocidad individual, en tanto que la solidaridad demanda de cada uno, como decía Marx, según sus posibilidades y atiende a cada uno según sus necesidades. La solidaridad es indisoluble de las condiciones materiales e institucionales de la sociedad política,

⁴⁷¹ La fraternidad o la solidaridad como aquí las entendemos servirían para extender la conciencia entre los *diferentes* que su estatus depende de la cooperación social y que se reconociesen los unos a los otros como pertenecientes a un mismo orden institucionalizado que los dota de derechos inalienables.

de la propiedad individual y colectiva, por mencionar un ejemplo. Y, aunque se refiera a grupos particulares, tiene una dimensión que atañe a los *potencialmente* incluíbles, tanto a la humanidad por entero, como aquellos que todavía no están presentes pero cuya existencia social dependerá de las condiciones que hereden, las *generaciones futuras*, lo cual prefigura el carácter *sistémico* indisociable de la solidaridad) (De Lucas 2008, 28-29).

La cuestión de la relación o subsunción entre *solidaridad* y *reciprocidad* se encuentra estrechamente involucrada con el contenido que otorgamos a los deberes de solidaridad y depende del significado que tenga la *reciprocidad* y las motivaciones psicológico-sociales con las cuales la vinculemos. En general, la dependencia recíproca, la interdependencia, parece abonar la comprensión de la solidaridad como reciprocidad generalizada mediada por normas sociales. Como seres codependientes, tenemos que interesarnos por el bien común y el bienestar de los demás, puesto que al hacerlo nos preocupamos por nosotros mismos. Algunos autores solidaristas han defendido los principios de solidaridad social por la vía encomendada al interés propio ilustrado y al mutualismo, por lo que no se separa demasiado del egoísmo para un entorno social estructuralmente no atomizable (Amengual 2021, 314). Si hay cierto grado de reciprocidad entre agentes coordinados por deberes de solidaridad, esta se escapa del sentido habitual y restringido de cooperación guiada por el autointerés; entre otras cosas, porque esa reciprocidad no tiene por qué mantenerse con agentes particulares (que ya cooperaron con nosotros), sino que se organiza alrededor de la supervivencia de las estructuras institucionales que aseguran la solidaridad entre los miembros de la sociedad (por consiguiente, es una reciprocidad *institucionalizada* y relativa, también, a las instituciones que la protegen). Por cuanto forma parte de un deber social, el cumplimiento es puramente *deontológico* y es congruo con nuestra forma institucional de pensar y actuar socialmente.

Contra el argumento solidarista que ve la interdependencia recíproca como fuente de los deberes de solidaridad y, por ende, como contenido deóntico y motor del cumplimiento de los mismos, se han elevado fuertes críticas, entre otras, por dejar en el desamparo obligaciones dirigidas a sujetos vulnerables, de los cuales no se espera que nos devuelvan el gesto solidario. El problema es si la solidaridad incluye o no deberes entre agentes cuyas posiciones no son simétricas y si estos constituyen modos de reciprocidad o superan cualquier definición de esta. Amengual desliga la expectativa de reciprocidad y la obligación moral solidaria:

La reciprocidad de entrada parece jugarse entre iguales, mientras que en la solidaridad la relación propiamente dicha es con los desfavorecidos. En segundo lugar, en la solidaridad, por definición, la acción es gratuita, no se espera nada a cambio o en correspondencia; es más, normalmente es una relación de donación de uno mismo (...). Al no haber ni esperarse correspondencia, tampoco hay reciprocidad propiamente dicha (Amengual 2021, 314-315).

La solidaridad personalista de Amengual impone un esquema moral que mira a cada sujeto en su extrema diferencia, desencadenando un impulso compasivo por el infortunio de ese ser concreto (pero que *puede* excluir cualquier atisbo de *igualdad moral*). En cambio, un marco normativo que contemple la igualdad de derechos no tiene por qué desentenderse de la situación particular de desgracia en que alguien se ve sumido: ese individuo que merece como tal la *misma consideración moral*, aunque no se encuentra elevado materialmente a esa dignidad inalienable, lo que obliga a que se actúe *solidariamente* para procurar volver real ese

estatus siempre presupuesto. Por consiguiente, la *igualdad* entendida de este modo no entra en colisión con deberes específicos que se dirigen a agentes singulares y sus circunstancias (ni tampoco supone la esperanza de que estos nos devuelvan la ayuda que les hemos prestado). Nosotros pensamos en una solidaridad deontológica que informe las prácticas normativas institucionalizadas y que esté ligada con el otorgamiento de derechos constitutivos de autonomía que destierren esas situaciones de desvalimiento. No significa que esos comportamientos altruistas estén excluidos de nuestra concepción, pero no son estos los que pretendemos justificar como obligatorios (como mínimo, de modo general).

Cabe otro sentido de reciprocidad menos singularizado (del del principio *hoy por ti, mañana por mí*), concerniente a los deberes que hay que satisfacer con la sociedad y su funcionamiento adecuado. Hay que construir un marco institucionalizado que vele por los derechos de los miembros de la comunidad y la justicia de sus vínculos sociales, reclamando la colaboración de cada uno en la medida de sus posibilidades. Así, la reciprocidad ya no se comprende como únicamente simétrica, aunque sigue asumiendo el ideal de la igual consideración moral. La raíz de la reciprocidad asimétrica tiene que ver con la repugnancia moral (y racional) que produce que haya miembros de la comunidad que no sean tratados con justicia y equidad. Aquí encuentra acomodo una reciprocidad no egoísta, no autointeresada, orientada por motivaciones morales y que se dirige a que todo el mundo, mediante derechos universales o a través de la solicitud singular (incluida en un marco genérico de igualdad), vea suficientemente reconocida su dignidad intrínseca (una reciprocidad *incondicional*). En este contexto, surge una concepción de la reciprocidad menos simétrica si se quiere, que conlleva una deontología solidaria también asimétrica, pero cuyo fin es reestablecer la simetría en la cooperación recíproca, siempre presupuesta en la acción moral.⁴⁷²

5.4.4. *La solidaridad deontológica como regulación e instancia crítica de las solidaridades fácticas*

Recordemos el doble papel que tiene que cumplir la solidaridad *qua* prescripción: primero, como obligación moral y jurídica, lo cual implica entender qué razones justifican su acatamiento; en segundo lugar, como cualquier otra solidaridad fáctica, como refuerzo de interdependencia de los individuos para producir los bienes públicos precisos para la supervivencia colectiva. Queremos establecer un nexo interno los dos roles con el recurso de una teleología objetiva que *prescribiese* lo que es *funcional*. Pero una *necesidad funcional* no fundamenta un deber racional, se cometería una *falacia naturalista* (por transitar argumentativamente de la facticidad a la normatividad).

⁴⁷² Amengual termina por reconocerlo, aunque no se deshaga del personalismo como filosofía moral, que es inadecuada para impregnar el funcionamiento institucional o una perspectiva basada en derechos (pág. 317): *La reciprocidad propia de la solidaridad, cuando se da, no es contractual ni instrumental, no se trata de algo para recibir algo en correspondencia; no hay un fin exterior a la acción misma; no es transacción de intereses o bienes, aunque el resultado no buscado puede un intercambio de "dones", en el que se da un aumento del ser de ambos, en el donante y en el receptor, una mayor realización humana. La autorrealización, el afán de ser más humanos, pueden ser motivo para la acción solidaria, pero no su fin, el cual debe atender solamente al desvalido y subsanar su necesidad.* El enfoque de Amengual sigue sin considerar que la reciprocidad realmente, aunque no busque el beneficio mutuo, forma parte de la solidaridad; la trata como un subproducto valioso en ciertas circunstancias de los deberes de solidaridad.

En cuanto los agentes se conciben mutuamente como racionales y vinculados por obligaciones que deben fundamentarse debidamente, ya no tienen suficiente con que se les muestre la bondad fáctica de las consecuencias de aplicar la norma, sino que se precisa que vaya acompañada de algún criterio racional de acción: se trata de una *necesidad prescriptiva* de la razón práctica. Sólo, a continuación, la norma de solidaridad puede cumplir racionalmente su función social, que es un subproducto de su prescriptividad. *Internamente* a la comunidad de los participantes, se entiende como un deber incondicionado y, *externamente*, permite en potencia la reproducción y el mantenimiento de un determinado orden social de carácter cooperativo.

¿Hay alguna manera de asegurarse que tanto la primera condición –estar racionalmente justificada- como la segunda –esperar razonablemente del contenido prescriptivo el cumplimiento de la finalidad de engrasar los mecanismos cooperativos que permitan la satisfacción de ciertos objetivos colectivamente deseables- estén suficientemente alineadas? Apelaremos a lo que Habermas denomina *idealizaciones* o *presuposiciones idealizantes*, que tienen carácter normativo, pero son reconstrucciones racionales de los supuestos que dotan de sentido a determinadas prácticas (Habermas 2002). En nuestro caso, el tipo de actividades guiadas por normas de solidaridad, las mencionadas *solidaridades fácticas*, cuyo fin es estrechar la cooperación social y mantener la integridad de los marcos en la que esta se produce, y en la que la existencia social de los sujetos se vuelve posible.

La solidaridad deontológica supondría una suerte de *idealización* de esa clase de obligaciones sociales dirigidas simultáneamente tanto a la corresponsabilización recíproca de los miembros de la sociedad, como a la integridad del entorno institucional que les brinda determinadas condiciones y oportunidades. Dota a las solidaridades naturales de una orientación o guía que permite juzgarlas desde el punto de vista del ejercicio satisfactorio.

La solidaridad deontológica enjuicia críticamente las prácticas sociales y las normas que las guían, así como el desempeño de las instituciones que están en cabeza de tales fines sociales.

Las solidaridades naturales apuntan a unos determinados deberes sociales que nacen de una situación que es fácticamente irrebasable, la de la nuestra estrecha interdependencia. El proceso de fundamentación de la solidaridad deontológica, a partir de esa situación de codependencia, elabora normativamente los contenidos genéricos de una concepción cuyo objeto es justificar racionalmente la obligatoriedad de determinadas prácticas e instituciones. Esto es, cuando se actúa solidariamente siguiendo los imperativos sociales se está ya presuponiendo la validez de unos determinados principios éticos que empujan en la misma dirección, pero que permiten decidir si hacemos lo *correcto* o no, superviniendo normativamente sobre las reglas y prácticas de hecho.

La norma racional y universal de la solidaridad que entenderemos en términos de corresponsabilización dirigida a las condiciones de la autonomía de cada miembro de la sociedad, debe servir para orientar la solidaridad fáctica, las prácticas de ayuda recíproca en sociedad, en un sentido ético auténtico y evitar los males que acechan a la solidaridad social: el particularismo (la preferencia por ayudar a los *nuestros*); el paternalismo, (procurarle a alguien lo que consideramos su bien con indiferencia hacia su voluntad); y la aleatoriedad del

emotivismo (que nos hace incurrir en el error de establecer sólo puentes de solidaridad con los que nos une un afecto privado).⁴⁷³

Por consiguiente, debemos extraer dos enseñanzas de estos postreros razonamientos sobre la dicotomía fáctico/deontológico: las solidaridades fácticas no son adecuadas para confrontar unas circunstancias sociales que las están poniendo en riesgo, y no cualquier forma de solidaridad es compatible con la autonomía individual, que es un logro moderno todavía por realizar al cual no querríamos renunciar.

5.4.5. *La solidaridad como obligación política*

El fin de nuestra propuesta de una concepción deontológica de la solidaridad es la justificación de la obligación política de la solidaridad en el seno de una sociedad civil justa. Hasta el capítulo siguiente no avanzaremos a la fundamentación y delimitación de la deontología solidaria, estos prolegómenos son un ejercicio propedéutico necesario para contestar dos preguntas: ¿por qué una sociedad democráticamente auténtica y exigente debe contar entre sus principios rectores con la solidaridad? ¿Por qué esa politización de la solidaridad es una necesidad urgente hoy en día para proceder a la democratización profunda de nuestras sociedades tardocapitalistas, tan socialmente desarboladas?

5.4.5.1. *Democracia social e institucionalización de la solidaridad deontológica*

El objetivo de la solidaridad es brindar la cobertura político-jurídica e institucional a la lucha social, colectivamente asumida, contra la injusticia estructural que reduce la autonomía de nuestros conciudadanos. Por tanto, la solidaridad establece un marco de deberes positivos que se corresponden con lo que un Estado social y de derecho tiene que garantizar para todos sus miembros. Esta noción se incrusta en un entramado de relaciones normativas que incluyen también los derechos sociales y las formas en que habría que realizarlos institucional y socialmente (una *república democrática*) (Arango 2013, 46).

Los trazos fundamentales de cualquier concepción normativa de solidaridad consisten en: igualdad; expectativa de reciprocidad en caso de encontrarse en situación de necesidad; comportamiento no instrumental (deontológico), centrado en los propios intereses y no individualista; y responsabilidad en relación a los demás y al conjunto social. Lo que tiene mayor relevancia es la interpretación de la solidaridad como una manifestación de la responsabilidad ético-política, es decir, como una obligación de responder recíprocamente por la situación de los demás integrantes de la comunidad y -a causa del carácter interdependiente y estructural del estatus de individuo- por el conjunto entero de la sociedad política (su bienestar, su buen funcionamiento, porque en ella rija la justicia y la igualdad, etc.).

La solidaridad política defendida en Arango (2013) forma parte de su enfoque normativo de la *democracia social*, distinguiéndola de la democracia liberal, la deliberativa y la democracia republicana. La democracia social aranguiana toma muy en serio la injusticia estructural que tuvimos ocasión de tratar de la mano de Young (Arango 2013, 48): el Estado social y de derecho y el sistema de los derechos fundamentales constitucionalizados son el modo en que la sociedad

⁴⁷³ Las solidaridades intrafamiliares, en relación con amigos, etc., que no tienen por qué someterse a normas deónticas de solidaridad, puesto que obedecen a otro orden moral.

interviene para enfrentar el mal de las injusticias estructurales que limita las opciones de elección y decisión autónomas de los miembros de la sociedad. Sin embargo, nos recuerda el autor, la democracia social actúa sobre los condicionantes materiales que perpetúan la ilibertad y la injusticia estructural asociada (afecta a las condiciones materiales y simbólicas de la falta de derechos), pero no introduce ningún ideal en la sociedad, ni tampoco una teleología preconcebida, del mismo modo que niega que haya un único modelo de virtud individual que deba ser colectivamente promovido por medios institucionales. Así pues, la democracia social de Arango no es *perfeccionista*, no desea que los ciudadanos sean más virtuosos, como se supone que hace la democracia republicana (ya discutiremos este particular);⁴⁷⁴ frente a la democracia representativa liberal, no es atomista; y contra la democracia deliberativa no fetichiza el procedimentalismo, puesto que le importa también el resultado (si se ha disminuido o no la injusticia estructural mediante las políticas públicas) (Arango 2013, 49).

No hay forma de distinguir ni de disociar la dimensión *negativa* y la *positiva* de los derechos y de los deberes, tanto titulares como destinatarios están ligados a una obligación de actuar solidariamente para que se universalicen en el seno de la sociedad (ya sea nacionalmente o cosmopolitamente). El fin de los derechos fundamentales, entre los que se encuentran indisolublemente los sociales, es garantizar las condiciones materiales que permiten el disfrute de la autonomía y la autorrealización subjetivas, el desarrollo adecuado de las potencialidades individuales y la desaparición de cualquier forma de dominación social (Arango 2013, 50).⁴⁷⁵

La legitimidad del Estado contemporáneo ya no descansa en exclusiva en el aseguramiento de la seguridad individual, sino que debe dirigirse a disminuir y erradicar cualquier forma estructurada de desigualdad e injusticia, permanente o sobrevenida, por lo que en sus actuaciones invocará un deber de solidaridad con aquellos que precisan de ayuda para escalar a ese estatus de igual autonomía que gozan otros conciudadanos (Arango 2013, 50).⁴⁷⁶

¿De dónde nacería esta apelación a la solidaridad como función esencial y legitimadora del Estado en la democracia social? De la igualdad entre todos los ciudadanos que constituyen la

⁴⁷⁴ El republicanismo criticado Arango es una amalgama de tópicos entresacados de autores liberales y deliberativos, como Habermas, pero no tiene tangencia con las tesis fundamentales del republicanismo democrático históricamente existente. De hecho, ni tan siquiera es compatible con lo que afirman autores republicanos como Pettit, mucho menos historicistas, pero que no consideran que el republicanismo sea una teoría política de promoción de la virtud sin matices.

⁴⁷⁵ En este punto Arango nos aclara en qué sentido entiende la libertad y la liga al *tercer concepto* que Skinner encuentra en la historia del pensamiento político republicano, alejada de las libertades positivas y negativas berlinianas, y constituida como *ausencia de dominación*. Por tanto, según entiendo, su concepción de la libertad es pulcramente republicana. Sin embargo, sigue distinguiendo su ideal de libertad tanto de la *no interferencia* liberal como de una hipotética libertad como *autoperfeccionamiento*, que parece que atribuye al republicanismo clásico.

⁴⁷⁶ La deslegitimación del Estado en época del neoliberalismo y la peligrosa desafección política de la ciudadanía tienen que ver con la incapacidad creciente del Estado para auxiliar a aquellos que se encuentran en peor situación como consecuencia de la dinámica extractiva y creadora de desigualdades del capitalismo. El Estado, de cara a sus ciudadanos menos favorecidos, ha dejado de prestar servicios de atención y asistencia sociales (se ha vuelto un mero agente de la seguridad, pero no necesariamente el de estas personas, objeto de su represión si se entiende que ponen en peligro el orden económico-político de la sociedad). Por tanto, vivimos un proceso de privatización de las funciones estatales, de modo que sirven privilegiadamente a los intereses económicos y políticos de las clases altas y del sector de los negocios, sin que, por otra parte, estos sufragan los costos de sus actividades, aunque se benefician desproporcionadamente de ellas. El Estado pasa a ser un agente privado, pero que exige tributos a aquellos a los cuales ha dejado de defender hace tiempo.

nación, como se recogió por vez primera en la Constitución de la República Fraternal de 1848 en Francia. No nace de un vínculo emocional con aquellos que precisan de nuestro auxilio, puesto que este no crearía derechos incondicionales, ni tampoco de la trama de interdependencias que la contingencia histórica ha trenzado entre los ciudadanos, sino un principio universal que la razón puede reconocer y que se juridifica, más allá de su obligatoriedad puramente moral, para que se torne efectivo. Por consiguiente, aquello que nos vincula deónticamente unos con otros es la libertad, la igualdad y la solidaridad (y la mutua dependencia que unos tenemos en relación a otros y, por consiguiente, también de un orden institucional que nos ampare colectiva e individualmente) (Arango 2013, 50). Corrigiendo a Arango por un momento, en este marco jurídico-constitucional republicano cabe apelar a los derechos sociales y a los deberes recíprocos de solidaridad en caso necesario.

Los Estados modernos han asumido, además de la función clásica de garantizar la seguridad individual, diversas tareas con miras a asegurar un mínimo vital, como el apoyo material a las personas que no pueden ver por sí mismas, bien temporalmente o en forma definitiva. Tales prestaciones sociales del Estado se legitiman mediante la invocación del concepto de solidaridad (Bayertz, en Arango 2013, 50).

Esto coincide con las opiniones de Puyol acerca del modo en que la democracia es una realización del derecho a la fraternidad, siempre que nos apartemos de las formas débiles o mínimas de definirla e institucionalizarla (más allá de ser un procedimiento deliberativo o negociador de intereses regido por el principio de la mayoría). En las sociedades modernas la democracia ha cumplido, especialmente a lo largo del siglo pasado, un conjunto amplio de funciones para convertir la sociedad en un sistema político de reconocimiento recíproco y convivencia civilizada. Lo cual, sostiene Puyol, sólo ha sido posible, en sus versiones más ambiciosas, cuando la fraternidad ha ocupado un lugar preeminente entre los valores imprescindibles de la democracia:

[L]a democracia inclusiva que surge de la Revolución francesa protege a los individuos del desarraigo social a que la modernidad los había condenado, restablece civilmente la solidaridad perdida de las sociedades premodernas, incluso ampara, por primera vez, a los individuos socialmente más débiles (las mujeres, los pobres, los criados, las minorías étnicas...) del sempiterno abuso de poder de los señores y los gobernantes del Antiguo Régimen. La igualdad política y la defensa de los derechos humanos, incluidos los derechos sociales y económicos, no son únicamente un hito igualitarista, sino también un intento de hacer efectiva la idea fraternal de que nadie debe quedar sometido a otro individuo, y que las mayores ventajas de los miembros más afortunados de la sociedad deben mejorar la situación de los más desfavorecidos. Una sociedad comprometida con el sufragio universal ha entendido que la democracia tiene que llegar a todos y no sólo a unos cuantos, que las reglas de la cooperación social son justas sólo si son aceptadas deliberativamente por cada uno de los individuos que participan en ella. En ese escenario de democracia fraternal, donde todos se comprometen a vivir juntos en pie de igualdad, es más fácil que la prosperidad alcance también a todos (Puyol 2017, 131).

Siguiendo la estela de la Revolución francesa, el empuje de los movimientos sociales ha modificado la naturaleza del Estado y de su forma de legitimación frente a la población, aunque sin culminar el sueño republicano de un Estado que sea el agente fiduciario de la sociedad civil, ni tampoco el socialista, un Estado de los trabajadores. El Estado ya tiene que incorporar la democracia social, las funciones de velar por los derechos de todos, especialmente de los más vulnerables, para convertirse en un agente que se otorgue el derecho de organizar la sociedad sin contestación popular (Amengual 2021, 334-335).

La solidaridad se entiende como *obligación social*, por lo que se precisa una *justificación deontológica* de la solidaridad, previa a su juridificación e institucionalización. Así, deviene un deber inexcusable y responsabilidad tanto individual como colectiva, mediada por la acción del Estado, y adquiere, por consiguiente, un carácter deóntico impersonal que se desvincula de los móviles y los sentimientos de los agentes. Deja de ser una virtud moral concerniente a pequeños grupos y tiene que universalizarse a cualquier miembro de la sociedad, por mera pertenencia al cuerpo de la ciudadanía). Para dar cobertura política y legal a las operaciones de ese Estado Social convenía esta transformación deontológica de la solidaridad.

Cuando, a causa del desmantelamiento de los mecanismos de protección social, el Estado se deslegitima a los ojos de sus ciudadanos, no lo hace sólo porque deje de prestarlos, sino también porque estos se ven tratados como de segunda y, por ende, desposeídos de los derechos consubstanciales a la membresía. Se trata, por consiguiente, de que el Estado no cumple con sus obligaciones en relación a sus habitantes y estos lo viven como una renuncia a su responsabilidad. Entran en una situación no sólo manifiestamente injusta y desigual, sino sin instancias que sirvan para rectificar ese desaguisado moral. Es el desprestigio y la negación de lo político.

El enfoque ético-político de la democracia y los derechos sociales sólo adquirirá su carácter pleno desde la visión republicana de la libertad y el gobierno. En esta línea, la democracia social de Arango se queda corta. Detectamos, pues, en las tesis del autor, un conjunto de deficiencias que no nos permiten adoptar completamente sus planteamientos, si no se modifican:

Permanece demasiado ligado, aunque muestre cierto grado de ambivalencia, con un marco conceptual y normativo deudor del liberalismo igualitarista, en que se trata de garantizar la *igual consideración moral* a todos los agentes, compensándolos si ven sus derechos vulnerados y, por ende, modificar sólo las normas de funcionamiento institucional lesivas. En cambio, en una concepción republicana más robusta de la solidaridad, no sólo se trata de *compensar* o *igualar* en un plano distributivo, sino que hay que promover un enfoque deontológicamente más exigente de la solidaridad, no sólo en nombre de la igualdad, sino abogando por la erradicación de la dominación como mal social por excelencia. No se trata, por tanto, de mera *compensación* por el infortunio, o de una visión más o menos blanda de la igualdad, sino de la capacidad de autodeterminarse en conjunción con otros.

Hay una convergencia entre democracia social, republicanismo y solidaridad, que se le pasa por alto a Arango, que deberemos justificar en la argumentación restante.

5.4.5.2. ¿Por qué ahora la solidaridad deontológica?

Hay diversas formas de describir nuestra época, pero ninguna de ellas contiene el término esperanza o la palabra utopía. En todo caso, parece un tiempo de desmoronamiento del pasado y donde un futuro distinto no termina de emerger, o incluso, si lo hace, quizá tenga un perfil hartamente inquietante. No se atisba en el horizonte la clase de cambio necesario para que la humanidad no acabe despeñándose hacia el abismo. Después de 1968 concluyó en Occidente

cualquier esperanza de cambio revolucionario; una vez se inauguró el periodo capitalista neoliberal, se fueron disolviendo también los logros más moderados del Estado social y de bienestar y un tipo de democracia más inclusiva se eclipsó; tras el fin de las dictaduras stalinistas en 1989, el neoliberalismo se quedó incluso sin una mala alternativa; a continuación, en el inicio del nuevo siglo, se empezaron a acumular los desastres que las políticas neoliberales han engendrado sin parar.

Sin esperar que la solidaridad sea un bálsamo para todos los males que nos aquejan, quién nos dice que no sirva para pacificar un poco la sociedad, eliminar el peligro inminente de confrontación sin cuartel en comunidades extremadamente polarizadas, para así ganar tiempo para reencontrarnos civilmente y hallar soluciones conjuntas y, sobre todo, una vez tengan que aplicarse –puesto que apuntarán muy lejos de lo que se ha hecho habitualmente–, seamos capaces de hacerlo con equidad. En el primer capítulo señalábamos que uno de los obstáculos fundamentales para el buen funcionamiento de la sociedad concernía a la extrema atomización en que había caído, a causa de la generalización cultural de los hábitos y la conciencia que acompañan al neoliberalismo, con sus consecuencias sociofóbicas, disolventes de los vínculos intersubjetivos. En particular, dicha extensión cultural de esa forma de individualismo *antisocial* o *asocial*, entorpece continuamente la producción de determinados bienes colectivos necesarios para nuestra vida en común (el cumplimiento de normas y deberes dirigidos a la colectividad frente al *atomismo anómico* de nuestras sociedades).

Por otro lado, nos preguntamos qué tipo de principio de legitimación solidarista deberíamos insuflar a nuestro agónico y crítico Estado social, núcleo de la aprobación de la democracia como orden político, herido casi mortalmente por la economía del capitalismo tardío. Específicamente, las instituciones del Estado social y la democracia constituyen la base de la existencia social de los ciudadanos y, por tanto, equivalen a nuestros *bienes comunes* indispensables. En esta encrucijada nos encomendamos a la solidaridad –a un cierto concepto de la misma–, no como bálsamo salvífico, sino como ideal que permita anudar luchas fraternales para mantener colectivamente la autonomía de los miembros de la sociedad y la organización institucional que la hace posible. Sólo este tipo de reparación del tejido social ha de permitirnos hallar la serenidad y la cooperación imprescindibles para enfrentarnos a los desafíos para nuestra supervivencia, que nos permitan sortear la extinción.

No es ningún secreto que la solidaridad surge donde hay tensión entre individuo y sociedad, para recordarnos que ni el uno ni la otra son escindibles sin grave menoscabo de la integridad de cada una de las partes. Como animales dependientes de una estrecha cooperación con nuestros semejantes, somos indisociablemente sociales. Empero, como agentes dotados de autoconciencia, esperamos que dicha colaboración intersubjetiva no anule nuestra identidad individual ni suponga arriesgar completamente nuestra autonomía. Sin embargo, deben producirse determinadas transformaciones históricas, como el desarrollo del sistema económico capitalista, para que el conflicto entre interés individual y bien común estalle en toda su magnitud. Ahí, estructuralmente, emerge por primera vez la posibilidad real de que el bienestar de grandes masas de población –y la misma suerte de las comunidades humanas– se arriesguen por el afán de lucros substanciosos de unos pocos. Para legitimar ese orden social,

se desencadena una ofensiva ideológica por la primacía de un modelo específico de individualidad que justifique la desposesión a gran escala, un sujeto intensamente desapegado del fondo social sobre el que se recorta su figura. El *atomismo liberal* es indisoluble de una particular concepción *excluyente* de la propiedad privada y del derecho ilimitado de acumulación de bienes socialmente producidos o de recursos naturales socialmente necesarios (Widerquist y McCall 2023). Sin embargo, para proceder a legitimar este nuevo personaje, el liberalismo ha tenido que alzaprimar una visión de la libertad relativamente excéntrica en la tradición política de Occidente: una libertad hostil a la sociabilidad humana, al entramado colectivo que permite la existencia individual (la berliniana *libertad negativa*).

Ahora bien, el liberalismo ha procedido también a inventar su contrafigura para hacerse más atractivo, teniendo en cuenta sus consecuencias en términos de desigualdad, explotación y cohesión social: un hombre de paja colectivista, presuntamente negador de cualquier resquicio de individualidad, al que vinculó con el *socialismo*. Los solidaristas liberales conceptuaban a la solidaridad como un punto medio entre dos extremos, entre el individualismo económico y el holismo socialista. La solución consistía en moderar ambos extremos para alcanzar una síntesis armoniosa en que se recordara que los individuos no son nada sin colectividad, y que esta última tampoco lo es sin los individuos que la forman. Pero esta concepción deja en el aire la distribución equitativa de la base material de la vida en sociedad: no sólo es necesaria la cohesión social y la cooperación, los deberes de preservar y proteger los intereses comunes, sino que también es imprescindible la garantía recíproca de la autonomía material de cada uno de los miembros asociados. La solidaridad empezaría por ahí, por evitar que nadie estuviera desposeído ni de medios ni de derechos, y sólo después se haría posible una cooperación no coactiva, autónoma. Evidentemente, ni el solidarismo más igualitario, bajo condiciones capitalistas, sería capaz de satisfacer esta clase de necesidades para la libre existencia.

Mencionamos en el primer capítulo la posibilidad de un modelo de individuo que no entre en pugna con la comunidad, y de una de estas cuyos principios se conciliaran con la promoción de la autonomía social de los agentes. Sin embargo, la noción de solidaridad prevaleciente ha ido por otros derroteros, más próximos al surco que había dejado el solidarismo decimonónico burgués: reconstruir la cohesión social que el capitalismo había destruido y auxiliar a sus principales víctimas (sin un replanteamiento de los cimientos socioeconómicos y legales de la sociedad liberal).

A pesar de que la tensión entre individuo y sociedad pueda parecer una cuestión teórica o abstracta, de hecho, determina la completa concepción de la solidaridad. Dicha tensión sigue presente en las diversas concepciones de la solidaridad, de tal modo que a partir de ella no resulta difícil descubrir, sea siquiera estilizándolas, un doble concepto de solidaridad. Uno ve la solidaridad como cohesión social, una solidaridad que mira al conjunto social y, si se preocupa por los individuos, lo hace en vistas a la necesaria integración de los mismos en sociedad. El segundo, en cambio, concibe la solidaridad como atención al desvalido, al singular desfavorecido, que también puede ser todo un colectivo, una clase social, una etnia, un género, la multitud de hambrientos en el mundo, etc.; la distinción no radica en el número, sino que esta segunda concepción tiene como término de su atención no al conjunto como tal, sino el grupo víctima de una marginación, de una violencia, de una situación desfavorable (Amengual 2021, 313).

Ambos cuernos de la solidaridad nacida del intento de reducir la tensión entre el extremo individual y el colectivo toman un carácter *impolítico*: o la solidaridad entendida

sociológicamente como *cohesión intersubjetiva*, incluso adoptando el punto de vista normativo más que el descriptivo, nos coloca ante una respuesta al disenso social consistente en una suerte de *tecnología social*, cuyo fin es evitar la definitiva disgregación de la colectividad (por eso, hay que compensar los excesos individualistas producidos por el funcionamiento normal de la economía política capitalista, pero no ha lugar para replantear seriamente los cimientos de ese desorden social). O la solidaridad como solución moral caritativa, que se convierte en un acto virtuoso personal y que se concentra en los desvalidos y vulnerables, pero cuyo objetivo es meramente compensatorio. No se trata de que estos adquieran un estatus de invulnerabilidad fundado en sus derechos, sino que su fortuna se vea momentáneamente mejorada para evitar los efectos más perjudiciales del mal social.⁴⁷⁷

Así, se manifiesta una dicotomía mucho más relevante que la indicada por Amengual, la que separa una *solidaridad personalista* (caritativa) y una *solidaridad ético-política* cuya naturaleza es deontológica. Sólo desde el punto de vista del contenido normativo de la segunda es posible entender el modo en que la comunidad garantizará la autonomía social de sus miembros.

El desmantelamiento del Estado de bienestar, como núcleo operativo de la promesa de un Estado y democracia sociales, ha supuesto también un duro golpe para la institucionalización de la solidaridad (aunque esta no se plantease más que como una *compensación ex post* por las desigualdades engendradas por el sistema económico y la lotería natural), pero abre también la posibilidad de rearmar normativamente tanto al uno como a la otra, según otro principio más ambicioso: en cierto modo es lo que se desprende de la reflexión bienestarista postsalarial de Philippe Van Parijs, al que tomaremos de modelo por plantear una solidaridad desligada de las limitaciones *empleocentristas* del modelo de Estado providencia propio del pacto social keynesiano.

Como vimos,⁴⁷⁸ Van Parijs elabora una clasificación de las formas históricas de Estado del bienestar según los principios normativos que han presidido su funcionamiento, y que cabe entender también como grados de radicalidad en orden a la transformación de las relaciones sociales:

El Estado social *bismarckiano*, surgido a finales del siglo XIX en la recién unificada Alemania, consistente en una mutualización de los riesgos sociales mediante la aportación privada de fondos por parte de los trabajadores (lo cual lo convierte en un simple seguro social sin voluntad ni capacidad de remodelar ningún vínculo social).

El Estado social *beveridgeano* que es el Estado de bienestar generalizado a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial en Europa Occidental (que tanto se puede sostener sobre la noción de *derechos sociales* e implicar una protección legal de los trabajadores frente a las presiones del capital, o adoptar una justificación utilitarista, en la cual no hay espacio para los derechos).

⁴⁷⁷ Amengual considera que cabe armonizar ambas vertientes de la solidaridad, aunque desde nuestro parecer ninguna de ellas, ni tampoco su síntesis, nos serán útiles para confeccionar un principio político solidarista (Amengual 2021, 313).

⁴⁷⁸ En el apartado 5.3.4.1, al hablar de la opción de un estado del bienestar de orientación *painiana* por la implementación de una RBU.

El autor mencionado se decantaba por una posibilidad *utópica*, el hipotético Estado social *painiano* (según los principios de justicia de Thomas Paine expuestos en su *Justicia agraria*) basado en una equidad generalizada *ex ante* del despliegue de las relaciones sociales en la esfera económica. Este parece mucho más normativamente prometedor, por cuanto la solidaridad implicada apunta no sólo a compensar la desigualdad, sino a *equilibrar* en poder a los agentes, en la medida que se igualan las condiciones de salida de estos:

Lo que inspira la equidad, que bien puede pensarse como una nueva forma de solidaridad, es el intento de igualar, en la medida de lo posible, la desigualdad de recursos iniciales (capacidades, oportunidades, etc.); compensar la desigualdad en la herencia recibida, el patrimonio; compensar la desigualdad en la producción de la polución, puesto que el aire que todos compartimos es una pertenencia común, mientras que no todos los explotan de igual modo; ampliar los recursos externos muy desigualmente repartidos, siendo un modo de obviar o atenuar el desigual reparto de un bien escaso como el trabajo, de modo que no sea tan decisivo (Amengual 2021, 266).

Este es el punto clave de la concepción de la solidaridad social de Philippe Van Parijs, a la luz de la crisis de la sociedad salarial y del trabajo fordista a partir de los años 70 y 80 del pasado siglo, que obligaba a pensar en un tipo de solidaridad incondicional que no supusiese participar o integrarse en el mercado laboral formal, sino que supusiese el reconocimiento al derecho de la existencia de todos los individuos por parte de la sociedad, sin diferencias de ningún tipo (en la línea del republicanismo clásico).

En la exposición de los tres modelos de Estado-providencia nos encontramos con tres nociones, que explican la concepción de la solidaridad. Se trata de la solidaridad débil, la que se ejerce ex post y deriva de un contrato (...). Esta solidaridad es todavía superada por la equidad, la que da a todos independientemente de sus necesidades. La equidad es el tercer término, que va más allá de la solidaridad fuerte en el sentido que atiende a todo miembro de la sociedad, independientemente de su situación de salud, de trabajo, riqueza o pobreza, etc. La "distinción esencial" se da entre la solidaridad débil (ex post) y la fuerte (ex ante) (Amengual 2021, 266-267).

Enmarcaremos el pensamiento de Van Parijs, y su apelación a la *equidad* y a un Estado social *painiano*, en los intentos por reconstruir las bases de una democracia social y un Estado bienestarista alejado de la contingencia histórica del pacto social de postguerra y su economía política keynesiana. Por consiguiente, Van Parijs forma parte de un modo de pensar la protección social frente a los embates de la dinámica de acumulación capitalista en los inicios del periodo neoliberal, cuando tiene lugar el fenómeno del paro masivo y el debilitamiento del poder de negociación de la clase obrera por un conjunto de reajustes económico-políticos que conducen al actual proceso de *globalización capitalista*.

El problema de la reformulación de la solidaridad social hay que comprenderlo en sintonía con el *ocaso* de la sociedad salarial por el aumento del desempleo y la precarización creciente del mercado laboral y, por ende, de la protección social (pensada para un mundo keynesiano de alto crecimiento de la productividad); y con las consecuencias socioculturales del neoliberalismo como encarnación del capitalismo tardío (el individualismo extremo y la ruptura de lazos sociales de solidaridad, especialmente por la disolución de los espacios de encuentro político y social que habían caracterizado el periodo anterior).

El interés normativo de Van Parijs por las teorías de la justicia distributiva, con especial atención a Rawls, enfoca a la garantía de las condiciones *reales* para la libertad individual y la autorrealización. Por otra parte, como *marxista analítico* mantiene viva la tradición de Marx y

el socialismo. Así pues, la solidaridad para la sociedad *postsalarial*, la del paro masivo y el precariado en aumento, que continúa siendo nuestra realidad social aun incrementada, se adscribe al horizonte normativo de un nuevo programa socialista emancipador que aspira a la realización de la libertad en las condiciones actuales. Ambos cabos se anudan alrededor de una concepción radical de justicia que implica la existencia de determinados derechos cuya satisfacción implica *predistribución* o solidaridad *ex ante* (frente a la política socialdemócrata de redistribución *ex post* a la creación de la desigualdad).

La filosofía política y económica de Van Parijs permanece en el redil del liberalismo igualitario, todavía nos ubica en el marco de las teorías de la justicia distributiva liberales,⁴⁷⁹ como puede desprenderse de la afirmación siguiente: [P]*recisamente esta [la equidad] toma en cuenta el interés de todos, que constituye la solidaridad en sentido fuerte, la solidaridad para con aquellos que la suerte natural o social ha situado de golpe en situación menos favorable que la nuestra* (Van Parijs, en Amengual 2021, 266). No obstante, su defensa de una corrección *ex ante* de la situación de los menos favorecidos, así como la perspectiva incondicional que presume para los mecanismos que debería lograrlo (la RBU, *Renta Básica Universal*), facilitan que introduzca consideraciones normativas sobre la solidaridad como acicate para un mayor grado de libertad real para unos ciudadanos que viven en entornos desiguales.

La renta básica se encuentra entre los derechos económicos y sociales que, junto a un acceso adecuado a la salud y a la educación, tienen que ser garantizados de forma universal a todos los ciudadanos, de igual manera que los derechos básicos cívicos y políticos. Como tal renta básica puede ser contemplada como siendo el primer piso que sostiene otros derechos económicos, como la seguridad en el trabajo o la seguridad social para trabajadores asalariados, o el acceso a ayudas especiales a los minusválidos (Van Parijs, en Amengual 2021, 263).

Por todo ello, las ideas de justicia, equidad y solidaridad se alejan de un esquema ético partidario de la institucionalización de la caridad, o de la condicionalidad de los derechos sociales. El marco prescriptivo ético-político y económico de la propuesta de la RBU es más general y tiende a una concepción de la solidaridad más amplia.

Es necesaria una solidaridad que pretende proteger la libertad de los ciudadanos en un entorno cada vez más hostil a cualquier forma de derechos que se opongan a la libre concurrencia económica y a la acumulación capitalista, así como a la mercantilización de todo. Por eso, aunque las propuestas solidaristas de Van Parijs nos puedan parecer moderadas, y quizá lo sean, las estrategias para la realización de la libertad proporcionando las condiciones materiales y políticas oportunas podrían suponer, al fin y al cabo, algo mucho más radical. En este sentido, vindica una solidaridad cuyos efectos en términos de autonomía podrían suponer el replanteamiento del modo en que se estructura la injusticia social y los obstáculos ilegítimos que encuentran los ciudadanos en sus proyectos de autorrealización. Consiguientemente, reclama un orden institucional distinto al que opera en nuestras sociedades actuales, promoviendo la superación del mecanismo disciplinante y socialmente dominador esencial, el mercado de trabajo.

Refundar la solidaridad en este doble sentido [filosófico e institucional] es crucial para preservar una solidaridad generosa del peligro mortal que corre con la internalización de la economía. Crucial para hacer

⁴⁷⁹ Van Parijs es un exponente de la *rawlsian left*.

políticamente realista la institucionalización de la solidaridad interpersonal a través de las fronteras de las naciones. Crucial, también, para hacer culturalmente realista la restauración de una confianza y un orgullo en un proyecto generoso de solidaridad al interior de las naciones, para restaurar en este nivel el margen de maniobra indispensable (Van Parijs, en Amengual 2021, 260-261).

En definitiva, una concepción normativamente adecuada de solidaridad que también fuera institucionalizable políticamente, debe desligarse de cualquier facticidad, ya sea el vínculo emocional o la interdependencia o la identidad en el seno de una comunidad, por cuanto se trata de un concepto normativo y moralmente *categorico*, que precisa de una fundamentación que esté a la altura. No debe quedar circunscrita a un *imperativo* moral individual, sino que debe desencadenar consecuencias normativas colectivas y socio-institucionales, en tanto que se le adscribe una continuidad con el sistemismo ontológico y moral que hemos defendido, la remodelación de las estructuras que producen injusticia. El tipo de responsabilidad que vehicula, tomando en consideración lo vertido acerca del sistemismo moral y la naturaleza de la realidad social, no es desmenuzable en contribuciones individuales (la responsabilidad personal), sino que debe articularse como una preceptiva que regula acciones colectivas y el funcionamiento institucional. En este mismo sentido, la responsabilidad trasciende la relación puramente intersubjetiva, para elevarse hacia el orden político y social colectivo que acoge a todos los individuos.

No aspira sólo a una implementación de carácter procedimental, sino que se vincula a alguna clase de fin substantivo, que tiene implicaciones en el momento de determinar si su aplicación ha sido correcta o no: se supedita a que se logre aumentar la autonomía social de los individuos.

Aquellos efectos, estructurales e institucionales, a que atendemos preferentemente con nuestra respuesta solidaria son aquellos que implican dominación sobre personas, por lo que la responsabilidad invocada obedece a garantizar la igual autonomía social de todos los miembros de la sociedad, impedida por una dinámica social disfuncional y creadora de injusticias estructurales. Se trata de proporcionar las condiciones materiales e institucionales que aseguren que nadie domina a nadie y que todos alcanzan el mismo estatus de sujetos autónomos.

Implica derechos y deberes *positivos* Supera la dicotomía liberal *negativo/positivo* en lo referente a derechos y deberes: se entiende que hay siempre determinadas obligaciones de actuar para garantizar también los derechos a la autonomía de terceras personas.

La solidaridad deontológica debe operar también como horizonte político y legal, siempre que encontremos el modo de traducir convenientemente sus requerimientos éticos en obligaciones jurídico-políticas.

Nuestra concepción de la solidaridad está pensada para que guíe un sistema institucional que permita construir un Estado Social que se rija según sus principios solidaristas, como una democracia republicana y socialista. Con esto no hacemos más que llevar a su terminación lógico-normativa la idea de *derecho a la fraternidad* que tomamos como guía e inspiración del principio político de solidaridad.

En el siguiente capítulo, determinaremos el contenido de la regla de solidaridad siguiendo estas directrices.

6. Contenido y fundamentación de la solidaridad deontológica

En este capítulo nos adentramos en el terreno de la fundamentación. Esto implica aumentar el grado de abstracción de los argumentos y penetrar en el contexto de los razonamientos ideales, usando el lenguaje *trascendentalista* de la fundamentación última, prototípico del neokantismo contemporáneo, para abordar el nivel metaético y deontológico de la solidaridad que proponemos. Este interludio es necesario para no arrastrar un déficit de fundamentación para justificar la deseable institucionalización de la solidaridad.

En discusión con Puyol y su derecho a la fraternidad, lo acusamos de no aclarar en el plano moral las razones por las cuales deberíamos ser fraternos, contentándose con proponerlo como una obligación política y despachar la justificación encomendándose a la teoría de la justicia de Rawls y a la exploración de la fraternidad de los jacobinos. Esta vía *contextualista*, inmanentista e historicista resta verosimilitud racional a los principios éticos y políticos y los convierte en *opcionales*, elegibles como supuestos rectores por la adopción de un marco ideológico que también podría ser otro distinto.

Por otro lado, nos concentraremos en la cuestión del contenido normativo que debe proporcionarse a la solidaridad deontológica que, finalmente, deberá ser reinterpretada en una dimensión política, según un plexo de obligaciones de ese tenor potencialmente institucionalizables. Para nuestro enfoque es de vital importancia no permanecer siempre, más allá del instante de fundamentación, en el territorio de la idealidad normativa, de manera que es lógico que pensemos el engarce entre la solidaridad deontológica y el tipo de obligaciones que induciría en un contexto sociopolítico no ideal, transitando así desde los cimientos ético-políticos de la teoría hasta la teorización social de tipo prescriptivo. Así, nos colocamos a las puertas de la *solidaridad republicana*.

6.1. Aclaraciones metodológicas preliminares al proceso de fundamentación

Las insuficiencias de las concepciones fácticas de la solidaridad que, al no presentar carácter deontológico, fian los comportamientos solidarios a mecanismos emocionales o normas sociales que, si bien pueden motivar a los agentes a conducirse de un cierto modo prosocial y cooperativo, no ofrecen una respuesta a por qué es racional hacerlo, por qué tenemos el deber. La cuestión ahora es por qué elegir una deontología fuerte, categórica, y no simplemente un plexo de reglas convencionales que se justificarían por los fines sociales a los que sirven. El motivo es que nos situamos en el plano filosófico, no en el sociológico-jurídico. Las bases de cualquier orden normativo siempre deben indicar por qué es racional acatar las normas, independientemente de los motivos individuales para hacerlo. Por tanto, hay que señalar por qué existen determinadas obligaciones que son independientes de nuestros deseos y por qué tenemos motivos racionales para su seguimiento. Buscamos la base moral de una obligación que podría pertenecer al ámbito de la legalidad o la política en última instancia.

En el capítulo precedente explicamos los argumentos de De Lucas (De Lucas 2008) de por qué la noción normativa de solidaridad no era superflua en relación a la igualdad, más si esta se toma de modo enfático y no meramente formal, no isonómico. Por otra parte, de la mano de

Puyol ya vimos, para el caso conexo de la fraternidad, que la libertad y la igualdad – especialmente cuando las tomamos en los términos formalistas y asociales de liberalismo- no son suficientes para asegurarnos el disfrute de ambas por parte de todos los ciudadanos. En este capítulo señalaremos por qué una noción de justicia tampoco inhabilita a la solidaridad, que es su imprescindible complemento. No obstante, el horizonte de la justicia y de la igualdad son imposibles sin indicar por qué razones hay que movilizar esfuerzos colectivos para alcanzarlos, a pesar de que tengamos una responsabilidad en ese sentido (por tanto, una obligación). Ann Ferguson lo había argüido en el caso de la responsabilidad por la justicia de Young: sin solidaridad no hay responsabilización (Ferguson 2013).

El escéptico moral pragmatista (Rorty 1991, 2004),⁴⁸⁰ por puros motivos consecuencialistas, afirmaría que es mejor para la convivencia de la sociedad no adentrarse en justificaciones racionales del impulso solidario. Empero, los individuos *qua* sujetos autónomos necesitan conocer los motivos últimos de sus deberes, por muy prudentemente que actúen, por lo que sólo una respuesta racional podría honrar su estatus de agentes cognitivamente autónomos: dilucidar las razones por las cuales deberían comportarse siguiendo determinados principios y normas; la autonomía concierne a un actuar justificable por razones.

Sin embargo, ¿por qué se precisa de una *fundamentación* en sentido estricto? Porque los sistemas institucionalizados de obligaciones recíprocas se sustentan sobre un cimiento moral, que es la fuente última de la normatividad en la esfera práctica, y este no tiene sentido sin el beneplácito o la aceptabilidad de la razón: solo hay verdadera acción moral cuando es el resultado de un seguimiento de un principio que está, en última instancia, justificado racionalmente. Frente a las justificaciones instrumentales, dependientes del valor que otorguemos a nuestras preferencias, pero que nos vedan juzgar su *deseabilidad*, la *fundamentación última* nos señala los límites del pensamiento y de la acción con *sentido*, por lo que nos muestra el terreno rocoso en el cual debemos anclar la reflexión normativa. Por este motivo, hay que mostrar que la *solidaridad deontológica* y los deberes a ella vinculados son insoslayables para cualquier sujeto autónomo y racional, sin otra alternativa que no consista en conducirse de modo heterónomo y, por ende, moralmente irracional.

No obstante, antes de decidimos por una vía kantiana de fundamentación de la solidaridad, observemos el conjunto de modelos que tenemos a nuestra disposición.⁴⁸¹

El modelo ontológico, según el cual la esencia del ser humano remite a lo social, y la sociedad tiene como fin la realización de dicha condición humana, por lo que la solidaridad no es un rasgo contingente, sino absolutamente irrebasable para el desarrollo individual y social (lo que ha sido destacado en diversos lugares de nuestra investigación para establecer en qué marco ontológico debía plantearse la solidaridad deontológica). De la imposible desimbricación ontológica entre individuo y sociedad, se derivaría para los primeros un deber moral de protección de los lazos articuladores y sustentadores de la segunda. Es el modelo de

⁴⁸⁰ Rorty y nuestro punto de vista no obedecen al mismo tipo de cuestiones: no se trata simplemente de eficacia de la solidaridad, de cumplimiento de tales deberes en un entorno social particular, sino de razones para hacerlo: no es la estabilidad, es la justificación.

⁴⁸¹ Seguimos la taxonomía propuesta por Amengual (2021).

fundamentación presente en el solidarismo alemán y que sobrevuela la filosofía solidarista de Bourgeois.

El modelo antropológico, según el cual todos los caracteres que singularizan al ser humano remiten a su naturaleza social y la propia sociedad se piensa como un organismo, que no puede prescindir de sus miembros para que cumplan las funciones asignadas que permiten su permanencia (el solidarismo de Leroux o Pecqueur).

El modelo sociológico reza que la división social del trabajo conduce a una dependencia cada vez más estrecha entre individuos en las sociedades modernas capitalistas e industrializadas; sin embargo, la modernización se acompaña de la individualización de los agentes, por lo que las costuras sociales de unión se ven sometidas a tensiones centrífugas que podrían desembocar en la anomia y el conflicto intrasocial. Para responder a este tipo de retos, la sociedad debe promover una normatividad solidarista que se haga cargo de los peligros disolventes en la sociedad industrial y capitalista (Bourgeois, Durkheim). Se apela a una *necesidad funcional* de la sociedad y su preservación.

El modelo comunicativo que sostiene que la individuación y la socialización, consistentes en un mismo proceso, dependen de una infraestructura comunicativa e intersubjetiva que articula las comunidades humanas y la conciencia de los agentes cuando se integran en sociedad, de manera que tras cualquier vínculo social fáctico se halla presupuesto normativamente un conjunto de normas y dispositivos comunicativos que posibilitan tales procesos. La pragmática comunicativa viene soldada a una estructura fina de carácter deontológico que prefigura una solidaridad que rige la integración y la cohesión comunitarias en un plano ideal (Apel, Habermas).⁴⁸²

Los tres primeros nos mostraron por qué la solidaridad normativa es ineludible, aunque ninguno de ellos esté capacitado para sustentar algo más que una mera *necesidad funcional* para el principio normativo solidario. Sólo la última, por su carácter idealizante, tiene opciones filosóficas para obrar de marco de fundamentación y sostener un sistema de prescripciones solidaristas. Cualquier empeño similar mediante alguna de aquellas tres opciones nos abocará a la falacia naturalista o a obligaciones cuya imperatividad sea hipotética, dependiente de la admisión del fin al que se supeditan. Sólo nos resta expedita la vía neokantiana y comunicativa de la ética del discurso de Habermas y Apel.

Dijimos que la concepción colectiva de la responsabilidad por la justicia de Iris Young, y su entendimiento estructural de la injusticia, nos proporcionaban un marco normativo para desarrollar una visión deontológica de la *solidaridad*. Indicamos, en su momento, dos puntos

⁴⁸² Amengual (2021), págs. 271-272: *El tema de la solidaridad no es algo añadido, sino que surge del concepto mismo de acción comunicativa, del cual podemos derivar la estructura misma de la solidaridad. En efecto, el concepto de acción comunicativa implica sujetos que no actúen por una mera reacción, sino según fines propuestos, es decir, son sujetos con comportamiento intencional. Este comportamiento es determinado lingüísticamente, tanto en el establecimiento de orientaciones como en la coordinación (...). La acción entre los participantes está determinada por orientaciones (la misma acción lingüística es siempre una acción según reglas, por tanto, una acción normada) dadas social e históricamente y que se han internalizado en el proceso de socialización. La acción comunicativa es en sí misma recíproca, en la cual los agentes, con la libertad que se suponen y se conceden, se reconocen recíprocamente como sujetos libres y solidarios, capaces de habla y acción, capaces de entender y de responder a argumentos y apelaciones, capaces de decisiones y acciones consecuentes.*

débiles en este: el primero, que, a pesar de su perspectiva *estructural*, no se prestaba suficiente atención a las instituciones y los modos de acción que engendraban, todavía permanecía preso de nociones vinculadas al individualismo metodológico, como la de la agregación de las consecuencias inintencionadas de las prácticas individuales. El segundo es su *déficit normativo*, pues no justifica nuestra obligación de remediar aquellas injusticias que nos son imputables (puesto que las causamos de forma compartida con muchos otros y no de manera aislada y singular), cuyo deber se nos impondría por la mera invocación sin más de nuestra *responsabilidad*, cuando este deber de responder y reparar el daño causado se ahorra mucho mejor a la noción de *culpa*, que Young desdeña.

Ferguson (2013) realizaba una crítica oportuna a la teoría younguiana: la responsabilidad a la que apela es era realizable sin poseer una concepción de la *solidaridad*, que nos ligue deontológicamente con determinadas situaciones de injusticia que no encajan ni con calzador en el modelo younguiano de la *conexión social*. Nuestra reticencia a los razonamientos de Ferguson proviene de que su idea de solidaridad todavía está preñada de atributos poco deontologizables, al utilizarla como un sustituto o sinónimo de *fraternidad*.

Por ese motivo, deberíamos encontrar una noción de solidaridad adecuada a nuestros propósitos normativos, que estableciera un puente conceptual entre el deber incondicional (de índole kantiana), la responsabilidad por la autonomía de los agentes (como fin prescriptivo) y el marco socio-institucional que introduce el *sistemismo ético*. En este crisol de condiciones emergerá un ideal normativo, la *solidaridad deontológica*, para la cual deberemos proporcionar una fundamentación cuya inspiración provendrá de la versión de Apel de la *ética discursiva*.⁴⁸³

La otra fuente de ilustración acerca de cómo debería ser un principio de solidaridad es el *derecho a la fraternidad* propuesto por Puyol. En el capítulo precedente, dejamos claro qué nos aproximaba y alejaba críticamente de él. Una cuestión que no concernía especialmente al contenido del deber, sino a su justificación y alcance político. En este sentido, Puyol se mantenía igualmente atento a la visión proporcionada por Young de la injusticia nacida de las relaciones estructurales.

Antes de proseguir hacia la fundamentación de la responsabilidad solidaria, es oportuno volver hacia una tesis previa concerniente a la autonomía social de los agentes, que habíamos expuesto en el capítulo III. Desde buen principio, habíamos defendido una visión de la autonomía que la convertía en el producto del ordenamiento socio-institucional de una comunidad, más que en un estado o propiedad adscribible a los individuos en aislamiento. La autonomía de uno es constitutivamente interdependiente de la de los otros y del sistema institucional que los alberga conjuntamente. También es razonable, por consiguiente, pensar que hay un deber compartido, una responsabilidad común, por el mantenimiento de la

⁴⁸³ En cuanto al contenido deóntico de la solidaridad, hemos brindado suficientes indicios de que se trata de un concepto particular de responsabilidad, de carácter colectivo o común, no circunscrito solo al individuo singular, que tiene como objeto los marcos colectivos de convivencia, las estructuras y las instituciones, así como la corrección de sus dinámicas de funcionamiento en el caso de que resulten injustas en relación a las posibilidades de acción autónoma de los miembros de la comunidad. Es una concepción heredera tanto del enfoque no ideal younguiano, como adecuada para la interpretación de carácter político republicano que justificaremos en el capítulo siguiente. Por otra parte, hemos llegado a ella mediante el análisis de la concepción de solidaridad que Arango vinculaba con la democracia social.

integridad del funcionamiento socio-institucional que permite producir colectivamente y atesorar individualmente la autonomía. Así pues, existe una responsabilidad política que nos obliga a procurar por la propia autonomía y por la de los demás, puesto que sólo de ese modo es posible la autonomía de todos.⁴⁸⁴ Esta concepción inicial es la que debe ser justificada y elaborada para que se pueda fundamentar a la postre una *responsabilidad común por la autonomía de todos*, inspirada en la responsabilidad por la justicia younguiana y en el derecho a la fraternidad invocado por Puyol.

Como ya afirmamos antes, la autonomía no es una propiedad individual, sino una consecuencia de las propiedades institucionales y relacionales del medio social en el cual interactúan los agentes. El reconocimiento de esas interdependencias mutuas debería conllevar algún tipo de principio de responsabilidad conjunta, solidaridad o *corresponsabilización solidaria*, como dice Apel, que debe ser fundamentado como supuesto ideal, teniendo en cuenta las condiciones trascendentales de la autonomía práctica para los agentes insertos en una comunidad de interlocución. Por eso, el desarrollo de la argumentación debe seguir un proceso de justificación de determinadas tesis fácticas y normativas que forman la cadena de conexiones que nos lleva hacia ese ideal de solidaridad deontológicamente concebido. Las premisas son las siguientes:

- (i) *Premisa relativa a la autonomía*: “La autonomía tiene un valor indispensable en orden a definir una identidad personal que sea adecuada y racional”.
- (ii) *Premisa ontológico-social sistemista*: “La autonomía es social y depende del marco institucional, social y normativo de una sociedad organizada para conferirla a sus miembros”.
- (iii) *Conclusión normativa (~ responsabilidad younguiana)*: “Existe un deber de responsabilidad por la autonomía de todos y cada uno de los miembros de la comunidad, potencialmente ilimitada, que debe articularse en todos los niveles posibles: a nivel personal, a nivel relacional individuo-individuo y al nivel compartido de institucionalización de mecanismos socioeconómicos y políticos que garanticen la autonomía por igual.”

El *principio dialógico* o del *discurso* de la *ética comunicativa* nos ayudará a la justificación de la conclusión normativa que hemos formulado. Buscar la justificación *última* de una obligación que se quiere categórica en el sentido de Kant requiere dejar el plano de la teoría *no ideal*, en el que hemos movido hasta ahora, y retornar al dominio de las idealizaciones

⁴⁸⁴ Acerca de este punto, hay que decir que la autonomía colectiva no es un juego de *suma cero*, como parecen pensar los liberales, porque es obvio que la autonomía *producida* puede ampliarse socialmente por las mejoras materiales, el aumento del conocimiento, el diseño de instituciones más eficaces, la transformación de los valores colectivos, etc. Ello no significa que su *distribución* no esté sometida a un juego pugnaz en el cual ciertos individuos –los potentados– pueden intentar ampliar sus márgenes de acción a costa de reducir los de la mayoría, porque intenten apropiarse de más de lo que les corresponde, evidenciando que el juego de la distribución de la autonomía sí es de *suma cero*, a causa del diseño institucional que rige la sociedad. En el seno de una concepción republicana de la libertad se entiende mejor el isomorfismo existente entre propiedad y autonomía, puesto que a mayores niveles de independencia económica corresponden cotas más altas de autonomía si las condiciones, *ceteris paribus*, se mantienen igual.

normativas. Las razones para ello se vinculan a la *incondicionalidad* (o *carácter categórico*) que atribuimos a la noción de responsabilidad por la autonomía que vindicamos. En este sentido, debemos explorar el entramado de principios *necesarios*, irrefutables según la concepción de *fundamentación última* que construye Apel, comparecientes sólo cuando analizamos de manera muy general y formalizada la estructura del discurso práctico y el hecho de argumentar sobre la validez normativa de los principios de acción. Por eso, hay que inmiscuirse en el territorio de las *idealizaciones*, ya que unos principios normativos derivados de la situación inmediata, apegados al contexto que intenta representar y normar la teoría no ideal, no tendrían validez categórica, puesto que no serían capaces de dar cuenta de su propio estándar normativo. En todo caso, nos enfrentaríamos a *imperativos hipotéticos*, condicionales. Así, olvidaremos, por ahora, la cuestión de la no idealidad, a la que volveremos cuando tratemos en ponerlos en práctica y convertirlos en rectores de un enfoque filosófico-político.

6.2. *Fundamentación de la solidaridad deontológica por vía comunicativa*

¿Cuál es el punto de partida para alcanzar la fundamentación última de un deber de responsabilidad dirigido a la autonomía de todos y cada uno? Lo que se precisa es establecer una *estructura formal o abstracta* que esté ya siempre presupuesta en la interacción social. Para Apel y Habermas, el *discurso* es esa estructura que estamos buscando, puesto que es el núcleo de cualquier tipo de práctica social, por cuanto siempre implican la cooperación, de modo que la actividad comunicativa es ineludible al tratarse los seres humanos de animales lingüísticos transmisores de significados.

En la pragmática trascendental apeliana o en la pragmática formal-universal habermasiana, se elaboran los principios fundamentales para que los actos de habla posean significado intersubjetivo o convencional, validez semántica, lo que acarrea la admisión por parte de los hablantes de un conjunto de presupuestos, entre los cuales se encuentran aquellos que *regulan* cualquier discurso, en particular, el discurso práctico. Para ambos autores alemanes, la racionalidad humana y la comprensión son esencialmente dialógicas, puesto que el giro pragmático y lingüístico de la filosofía ha establecido el rol esencial del lenguaje en el pensamiento y la representación, alejándonos, por tanto, del denominado paradigma de la conciencia. En cuanto el pensamiento es proposicional, el lenguaje es insoslayable para formularlo, y se establece como la estructura fundamental, una condición de posibilidad para este (giro pragmático-lingüístico).

La concepción del lenguaje de Apel y Habermas arraiga en la pragmática lingüística searleana, la hermenéutica alemana y el pragmatismo de Peirce. De este último procede la apelación a una *comunidad ideal de comunicación* de Apel, como presupuesto trascendental del significado de una proposición que debe aclararse discursivamente. Es decir, los hablantes disputan sobre la validez del significado de un acto de habla en un proceso falible y, por ello, potencialmente ilimitado en el tiempo y en la extensión de individuos que se involucran en la aclaración *to long run*, al decir de Peirce, lo que convierte a la idea de validez del significado en una idea regulativa de índole kantiana, que sirve para orientar hacia un fin el proceso de discernimiento del sentido de la proposición expresada. El significado válido de la proposición coincide con la *ultimate opinion*, empíricamente inalcanzable, que es un consenso final sobre el sentido proposicional. Para que el constructo teórico discursivo tenga justificación hay que

suponer que el lenguaje comunicativo tiene como *télos* un consenso ideal entre todos los hablantes a cuenta de la validez del significado proposicional.

6.2.1. Del discurso a la solidaridad

El punto de arranque de Apel es la argumentación: en el momento en que nos cuestionamos cuáles son las normas válidas para regir nuestra conducta, para gobernar la convivencia social, para solventar un dilema práctico, etc., no podemos sino apelar al propio discurso para encontrar una solución mediante el intercambio de razones. Escoger el diálogo, el discurso, el razonamiento, etc., no es un capricho, ni una *petitio principii*, sino un hecho innegable dimanante de que sólo mediante la razón puede llegarse a una conclusión certera (y que esta última es estructuralmente dialógica);⁴⁸⁵ la razón es irrebasable en cuanto animales lingüísticos y sociales:

Quien argumenta seriamente –y esto significa, por ejemplo: *Quien plantea seriamente aunque solo sea la pregunta de si hay algo así como normas de la moral universalmente válidas*– ha admitido ya, necesariamente, el punto de vista de la razón: *es decir, ha ingresado en el terreno del discurso argumentativo, y al impugnar la validez universal de la regla del discurso incurriría en una autocontradicción pragmática (es decir, en una contradicción entre la proposición afirmada y la utilización realizativa de la validez de las reglas del discurso por el acto de argumentar) (...). Por consiguiente, la situación inicial presupuesta en el argumento de la imposibilidad no puede nunca darse: la situación en la cual por una parte se argumentase con seriedad, y por otra se estuviese ante la elección del punto de vista de la razón. Pero si alguien se rehusase por principio a la argumentación (y, por consiguiente, se rehusase a adoptar el punto de vista de la razón), entonces no podría, precisamente argumentar. Sería, como lo ha expresado Aristóteles, “como una planta”, y esto quiere decir: su negativa a la argumentación carece de significación para la problemática de la posibilidad o la imposibilidad de la fundamentación última (de modo semejante a la negativa a obedecer en la práctica una norma fundamental de la ética, reconocida como válida) (Apel 1992, 17-18).*

La argumentación no es superable, nos hallamos irremisiblemente dentro cuando nos preguntamos cuáles son las reglas que deben regir nuestra vida en común. Pero, a la vez, ya hemos admitido en el acto una serie de normas fundamentales de la argumentación, que no son normas de la cortesía ni de la retórica, sino principios normativos insoslayables que pueden ser desvelados por reflexión trascendental; son las presuposiciones del discurso que emergen como normas categóricas: *Entre las presuposiciones indiscutibles (entre las condiciones normativas de la posibilidad) de la argumentación seria está el haber aceptado ya una norma fundamental en el sentido de las reglas de comunicación de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación (Apel 1992, 19).*

¿La metanorma del discurso a la que se refiere Apel en la cita es el germen de una *ética mínima* o es un principio neutral, no moral, válido en tanto se argumenta? En la versión habermasiana, el principio del discurso (D) se considera éticamente neutral hasta que no se le añade el principio de universalización (U) (Habermas 1998); en cambio, para Apel sí se trata

⁴⁸⁵ La universalidad de la argumentación tiene que ver con un principio hermenéutico y comunicativo que reza más o menos esto: si todas las acciones humanas tienen sentido, entonces, en caso de que este no sea interpretable *prima facie* o queramos inquirir hermenéuticamente acerca de ese *sentido*, en última instancia debe existir una argumentación, un intercambio de razones, por el cual el agente-autor de la acción pueda dilucidar públicamente, en interacción con otros, su sentido. Por tanto, el sentido o significado de cualquier acción se remite a una argumentación en el seno de una comunidad de comunicación. Dilucidar el sentido es entablar un diálogo con otros.

de una regla ética, como el imperativo categórico kantiano.⁴⁸⁶ Si las normas discursivas que hemos dilucidado reflexivamente tienen ese carácter imperativo, hay que mostrar que funcionan como presuposiciones éticas que desbordan el mero discurso para regular el comportamiento de la vida cotidiana.⁴⁸⁷ Justificar esa consideración es un paso fundamental, de lo contrario, a causa de la dependencia de nuestro concepto deontológico de solidaridad de la fundamentación ética de Apel, de no acreditarse esa substancia ética nuestra solidaridad tendría sólo una naturaleza *intradiscursiva*, aplicable al instante de argumentar, pero ajena a las cuestiones del mundo de la vida. Y, si este es el caso la solidaridad deontológica pierde su mordiente práctico.

Apel responde a las objeciones negadoras de la trascendencia moral de las *reglas del discurso*: el discurso argumentativo goza de una situación de privilegio respecto de otras formas de interacción en las que un agente puede inmiscuirse o no, según sus intereses u objetivos. Todos los seres humanos *qua* animales racionales y dotados de lenguaje y capacitados para la comunicación, se han adentrado ya, irremisiblemente, en la empresa de la búsqueda argumentativa de la verdad (Cortina 1985, 166). Pero, como mínimo, lo han hecho aquellos cuya pretensión es argumentar en serio, por ejemplo, cuál sería el fundamento racional de la ética, en el caso de que este existiese.

*En tal medida, la cooperación en la investigación de la verdad (y la colaboración ya en el acuerdo lingüístico sobre el sentido, cooperación que se presupone para aquella) no es un fin que se imponga de manera contingente y por eso las imprescindibles normas de cooperación para ello presupuestas no son imperativos hipotéticos en el sentido de Kant. En la medida en que el discurso argumentativo mismo no es contingente en relación con la argumentación, sino que está preestablecido a priori (no puede ser trascendido en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad), en esa medida se puede decir más bien, en el espíritu de la filosofía trascendental kantiana: las normas de cooperación en el discurso argumentativo son obligatorias incondicionalmente, esto es, son categóricas (Apel 1992, 21).*⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Entre las versiones de Apel y de Habermas de la *ética del discurso* hay diferencias. El último entiende su empresa de fundamentar la ética en los términos falibilistas de una ciencia reconstructiva y Apel la comprende en el sentido incondicional del análisis pragmático-trascendental, de la que se derivan principios filosófico-morales. Ver Habermas (1998).

⁴⁸⁷ Apel indica cuáles son las objeciones que hay que enfrentar y que podrían hacer fracasar su empeño de fundamentar últimamente la ética: la existencia de normas de la argumentación consideradas como normas en sí mismo éticas se podrían encontrar con los escollos siguientes; de un lado, (1) los imperativos del discurso no son imperativos categóricos de tipo *kantiano* sino meramente normas *hipotéticas* que dependen de la intención de los que argumentan, esto es, alcanzar la verdad mediante la reflexión y el discurso; (2) de otro lado, las normas que dirigen la argumentación, siempre ya presupuestas, no serían más que reglas formales retóricas o argumentativas, por tanto, reglas procedimentales que deberían cumplirse en la argumentación correcta; (3) en consecuencia, no hay nada de ético en ellas porque no están involucradas, como dice Apel, en la *interacción moralmente significativa* de los agentes, por lo que no son más que reglas del juego de naturaleza instrumental para lograr una adecuada *cooperación argumentativa* (Apel 1992, 19-21).

⁴⁸⁸ La argumentación se ancla vitalmente en nuestra vida cotidiana y social, ya que está siempre presupuesta en los intercambios comunicativos habituales como una posibilidad abierta en caso de *problemas comunicativos*. Adela Cortina (1985), pág. 108: *Si atendemos a la pragmática trascendental de Apel y a la pragmática universal de Habermas, podemos interpretar todas las acciones con sentido, e incluso todas las expresiones corporales en la medida en que se puedan verbalizar, como argumentos virtuales. Como ya dijimos, en el caso de que la pretensión de verdad o la pretensión de corrección queden cuestionadas, el actor tiene que defenderlas mediante argumentación; por ello, podemos entender cualquier acción con sentido como un argumento virtual. Y esta ampliación es de suma trascendencia para nuestra ética, porque nos permite afirmar, con fundamento en el análisis de una pragmática no empírica, que quien pretenda averiguar qué es lo verdadero o qué es lo correcto, no sólo tiene que atenerse a la norma del reconocimiento recíproco en relación con los interlocutores efectivos*

Si bien las normas reconocidas ya siempre en la argumentación no son normas concretas, no son reglas materiales adheridas a una situación particular, sino que tienen el estatus de *metanormas* o, en todo caso, normas procedimentales para la fundamentación de normas de rango inferior en orden de generalidad (estas sí apegadas a los contextos de acción y decisión que pretende dilucidar el discurso práctico). El *principio del discurso* que Apel ha fundamentado es el *principio ideal de fundamentación (procedimental) de todas las normas materiales referidas a situaciones particulares*. La formalidad del principio del discurso hace que, a priori, no se prejuzgue el contenido de las normas materiales que van a someterse a consideración pública, pero, a ese formalismo, una vez se le han añadido las condiciones descubiertas pragmático-trascendentalmente, tampoco estará vacío, porque prefigura un contenido mínimo ético y una concepción mínima del sujeto:

Un principio [dialógico] semejante es meramente formal, porque no pretende sino servir como criterio para discernir en las deliberaciones concretas cuáles se desarrollan de un modo moralmente adecuado. Siguiendo la idea kantiana del imperativo categórico, el principio sólo presenta las condiciones formales necesarias que un diálogo (y la acción que por él podría venir justificada) debe reunir para conseguir su objetivo; en el caso de los diálogos prácticos, dilucidar lo correcto. No se trata, pues, de entrar en competencia con principios morales dotados de contenido, ni de desautorizar doctrinas morales ya vividas. Pero tampoco pretende decir el principio de la ética comunicativa que las condiciones por él enunciadas se cumplen en diálogos fácticos o que, con toda seguridad, se cumplirán en un tiempo futuro. Nos encontramos, por el contrario, ante un principio metódico-regulativo que intenta organizar el discurso atendiendo a dos polos de referencia: a las condiciones del discurso en cuanto tal, que ya siempre ha aceptado un hablante competente, y al hecho de que ese mismo hablante, si no quiere contradecir su ser racional, debe reforzar voluntariamente el cumplimiento de tales condiciones (Cortina 1985, 171).

De esto modo, la ética apeliana está dividida en dos momentos distintos, la *parte A* o de fundamentación y la *parte B* o de aplicación del procedimiento fundamentado para justificar normas materiales. De la parte A surge un conjunto de supuestos básicos e irrebables que tienen vigencia normativa, que deben acompañar ya siempre a la *metanorma procedimental* que será preceptiva en el instante en que queramos fundamentar una norma particular para resolver un dilema práctico. La *metanorma discursiva* y los presupuestos que la acompañan adquieren el estatus de imperativos morales, como decíamos, y no son meras reglas procedimentales del discurso. Validan la supremacía de la *autonomía* de los individuos por encima de otros rasgos normativos de la persona. De la parte A no sólo se extrae una *ética mínima* o *procedimental*, sino que se deriva igualmente, y en el mismo sentido, una consideración *mínima* de la persona o lo que podríamos llamar una *antropología moral mínima* (Amengual 2021, 324). Estos dos supuestos tienen una gran importancia para una concepción deontológica de la solidaridad elaborada desde la perspectiva dialógica de Apel.

Antes de desentrañar la estructura de la fundamentación de la ética del discurso como ética general y sus presupuestos, es preciso aportar una breve consideración acerca de la metodología de la justificación de los principios éticos de Apel: la noción de *fundamentación última* que utiliza consiste en que un enunciado o principio está *fundamentado últimamente* cuando es

de la argumentación determinada. Todos los hombres, como seres dotados de competencia comunicativa, son interlocutores virtuales de cualquier argumentación en la que se decida algo que pueda afectarles. Quien excluya del proceso argumentativo los argumentos –efectivos o virtuales– de cualquiera de los afectados por la decisión que en él se tome, está rechazando la lógica de la argumentación (...).

irrebasable, absolutamente necesario dentro de una práctica o juego del lenguaje. Lo que se determina siguiendo el test de la *contradicción performativa*: si nos hallamos ante una condición trascendental o necesaria para X, si durante la ejecución de X la negamos *expressis verbis*, entonces estamos negándonos a considerar X como una actividad racional o con sentido, puesto que nuestra conciencia de lo que hacemos no puede entrar en contradicción con las condiciones necesarias para que nuestra actividad posea significado. Al contrario de la *fundamentación* lógico-semántica tradicional, que Hans Albert piensa que culmina en el desastre del *trilema de Münchhausen* (o tomamos a la proposición como fundamental y primaria, por lo que no la justificamos y caemos en el *dogmatismo*; o la hacemos derivar de otras más primarias, de manera que debemos embarcarnos en un proceso de búsqueda de una proposición esencial, en una *regresión infinita del fundamento*; o, finalmente, la proposición se fundamenta en otra que, a su turno, remite a la primera, de forma que estamos en un *círculo vicioso*), la *fundamentación última* no sigue un proceso de derivación de proposiciones a partir de proposiciones, sino que se trata de una autorreflexión acerca de las condiciones de ejecución de la actividad que llevamos a cabo. Si una condición es necesaria, entonces, no puede ser negada sin caer en el *paralogismo performativo*, lo cual hace que sea un supuesto *necesario y pragmáticamente insuperable* para este tipo de práctica. En este caso, las condiciones que son necesarias lo son *conceptualmente no materialmente*. Pasemos ahora a la fundamentación en sí:

Los que argumentan han aceptado por sí mismos, por el mero hecho de argumentar, que forman parte de una *comunidad de comunicación* potencialmente ilimitada, y con ella admiten las *reglas del discurso* que la rigen sin alternativa. A la vez, también forman parte de una *comunidad real de comunicación*, de forma que solo han *anticipado por contraposición*, como dice Apel, la vigencia de las presuposiciones ideales postuladas. Los argumentantes, en tanto que involucrados en un discurso de fundamentación de normas, no están simplemente tomando parte de una actividad regida por unas reglas moralmente indiferentes, sino que tales normas son el *modelo* que debe aplicarse al procedimiento éticamente obligatorio para fundamentar normas materiales (o de segundo orden) que regulen los posibles conflictos que entrañen algo moralmente relevante del mundo de la vida. Las reglas del discurso son morales porque implican una actitud de *reconocimiento* imparcial de los otros participantes en la argumentación, lo que supone que los sujetos dejan atrás sus propios intereses individuales y se someten a las normas de imparcialidad y equidad en un proceso de *dominio de sí* autorreflexivo.

Tales reglas del discurso no son todavía normas materiales de aplicación inmediata, sino que imponen un formalismo al procedimiento de fundamentación de las normas apegadas al contexto, o lo que es lo mismo, un procedimiento que sirve para legitimar o criticar las normas existentes o propuestas según si *toman en cuenta los intereses de todos los afectados*. El conjunto de principios que rigen el discurso argumentativo son principios *éticos* y no meramente reglas operacionales que permiten resolver estratégicamente conflictos de acción; lo cual tiene una implicación normativamente fundamental: sólo podemos resolver racionalmente los problemas y conflictos si previamente nos hemos reconocido como *personas que tienen los mismos derechos de representar argumentativamente sus intereses* (Apel 1992). La resolución meditada de problemas y conflictos supone que hemos reconocido a nuestros

interlocutores como *iguales en derechos y merecedores de respeto y poseedores de dignidad*, lo cual responde a la admisión de la preeminencia de una *comunidad ideal de comunicación* que está en sí misma presupuesta en cualquier discurso que se dirija a dilucidar la verdad, el significado y la corrección.

El *imperativo categórico discursivo*, a imagen y semejanza de los imperativos kantianos, es: *Obra solo según aquella máxima que te ponga en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea decidir, solo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal* (Apel 1992, 28-30). Si esta forma de solidaridad deontológica se infiere o se deriva de principios discursivos que tienen una naturaleza moral, aunque sea mínima, ello significa que el imperativo que contiene es igualmente de índole ética.

Antes de proseguir hacia la cimentación de una norma básica de solidaridad intersubjetiva, hay que razonar a favor de la *antropología moral mínima*, cuyo contenido coincide con la relevancia de la autonomía para constituir la personalidad moral de los agentes. Recuértese que los rasgos que resaltábamos para la individualidad (como institución personal) eran: el reconocimiento intersubjetivo de los demás como un sujeto igual, pero, a la vez, diferenciado, portador de unos intereses legítimamente expresables; la autonomía que implica, a la vez, la capacidad de autolegislar, la facultad de atenerse a las normas racionales que han emergido del consenso dialógico, con cierto dominio de sí para remodelar las preferencias a la luz de la deliberación pública; y la autorrealización según la concepción del bien de cada cual. Muchos de estos rasgos derivan de los principios trascendentales de la concepción de *persona moral* que se presupone en el discurso. Con estos elementos defenderemos una *autonomía social* que sea una consecuencia de la *autonomía comunicativa* que debemos atribuirnos recíprocamente en el discurso.

Los presupuestos asumidos en la argumentación y descubiertos por reflexión trascendental apuntan ya a una concepción normativa de persona moral, como muestran Adela Cortina y el propio Apel (Apel 1992, 28-30): la validez del consenso obtenido argumentativamente en el seno de la comunidad de comunicación es directamente dependiente del cumplimiento tanto del procedimiento fundamentado —el seguimiento de la metanorma discursiva— como de que se respeten los presupuestos éticos que subyacen a tal procedimiento y que deben ser *anticipados* en la práctica real de comunicación (aproximados lo más posible). El más substancial es el *respeto y reconocimiento* debido a cualquier interlocutor real o potencial que quisiera hacer valer su derecho a participar argumentativamente de la validación de una norma cuya aplicación pudiese afectarle. Ese *reconocimiento* debe hacerse efectivo en la práctica real del discurso, y se corresponde con la realización de aquello que ya hemos asumido *por siempre* racionalmente una vez nos integramos en el discurso argumentativo, esto es, que la resolución *correcta* del diálogo que sirve para fundamentar normas sólo se produce cuando nuestros interlocutores han visto reconocido su *igual estatus de expresión de sus intereses y puntos de vista*. En palabras de Amengual:

[L]a acción comunicativa y el entendimiento o acuerdo o consenso a que apunta, no se ha de confundir nunca con un acuerdo cualquiera que tome cualquier grupo de diálogo. Por el hecho de pretender ser racionales, es

decir, por no contradecir las tres pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa [verdad, corrección normativa y veracidad], los participantes no se pueden cerrar a ningún argumento ni a ningún participante, es más, el consenso a que se llegue es siempre revisable a la luz de nuevas aportaciones. Esto quiere decir que la acción comunicativa se realiza en el horizonte de una ilimitada comunidad de comunicación, es por tanto una acción determinada por una solidaridad universal, dentro de la cual se constituye la comunidad de comunicación histórica concreta (Amengual 2021, 277).

La resolución argumentativa de los problemas prácticos solo se puede lograr si se han reconocido plenamente los derechos de todos los posibles interlocutores, un principio ético básico. Formulándolo de otro modo: las normas justificadas, las que han logrado el marchamo de *correctas normativamente* o *justas*, sólo alcanzan ese estatus en tanto que se han cumplido los principios éticos de la *igualdad de derechos en el discurso*.

El agente es *reconocido* en pie de *igualdad de derechos*, pero ¿cuáles son esos derechos básicos? El de presentar por sí mismo, sin intermediarios, sus propios intereses en el diálogo; por tanto, el de poseer *autonomía discursiva*: ser libre para expresar y exponer sus puntos de vista, sin que nadie, de modo arbitrario, pueda limitar esta capacidad. Además, comparece como un sujeto distinto de cualquier otro, puesto que porta una visión de lo que considera más justo que, aun coincidiendo con la de algunos más, no deja de ser una opción que debe defender personalmente, con argumentos de alcance universal. Se trata de un sujeto *individuado*, por lo que constituye interactivamente, públicamente, una identidad personal que lo singulariza, como vimos con Habermas, Mead y Honneth en el cap. III.

En tanto que capaz de acordar con otros lo que resulta justo o bueno para todos, es un individuo competente para razonar y responsabilizarse de las decisiones que se han tomado conjuntamente –en tanto que estas expresan la *voluntad general*, esto es, la suya propia en términos racionales–, la intención de aplicarlas y de someter su voluntad empírica a las normas legitimadas, entre otros, por él mismo. En definitiva, el agente que la ética del discurso presupone ya siempre es un sujeto autónomo, racional, capaz de atribuir a los demás los mismos rasgos y, por ello, de reconocerse recíprocamente según los principios éticos del respeto igualitario. Este supuesto normativo fundamental nos indica por qué es tan importante la autonomía moral como núcleo de la antropología *mínima* de la ética del discurso.

Conectemos esto con la discusión acerca del deber de responsabilización recíproca sobre la autonomía propia, colectiva y de cada uno de los miembros de la comunidad de comunicación, tanto en el plano ideal como en el real (el modo en que pensamos el contenido de la solidaridad deontológica). Comenzaremos por la dimensión idealizada y después transitaremos hacia el dominio de las comunidades reales. Hemos sostenido que la ética del discurso mantiene una concepción de la persona moral en la cual prima el rasgo de la autonomía, como *autoleislación*. En los términos comunicativos postmetafísicos de la ética discursiva, hay que vincularla con la *competencia* y la *libertad comunicativas*. Todos los interlocutores tienen la capacidad y el derecho a expresar su propio punto de vista, de exponer sus intereses, sin que los demás les impidan a hacerlo: *Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a*

ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a discusión (Apel, en Cortina 1985, 109).⁴⁸⁹

Con Adela Cortina compartimos que el imperativo categórico de la ética comunicativa, que tiene una dimensión universalista que prescribe el reconocimiento de todos por igual como sujetos con derechos, como seres autónomos e interlocutores válidos, es la norma fundamental de una ética de la *solidaridad*. Por tanto, el reconocimiento implica la solidaridad, la responsabilidad entrecruzada:

Una norma de esta naturaleza, que se extiende a todos los seres capaces de argumentar es, sin duda, una norma universal; por otra parte, una norma que prescribe el reconocimiento de todos los hombres como personas y exige tener en cuenta los argumentos de todos los afectados a la hora de tomar una decisión, constituye el principio de una ética solidaria. Aquella ética universal (...) empieza a perfilarse; porque en definitiva lo que el factum de la argumentación (...) nos ha revelado es que la razón es dialógica y que, por tanto, la solidaridad no le es extraña sino connatural (Cortina 1985, 111).

Dorando Micheli (Micheli 2007) remite a una *solidaridad primordial* como uno de los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso y, en consecuencia, uno de los principios éticos fundamentales. Según Micheli hay una vinculación recíproca *trascendental* entre los interlocutores a causa de los supuestos pragmático-trascendentales del discurso. Como fórmula procedimental, el diálogo tendente al logro de un consenso ideal acerca de la *corrección normativa* hace que esta última dependa de que *nos aproximemos lo más posible*, e incluso en forma de *representación anticipada de las condiciones ideales*, al cumplimiento en su totalidad de una serie de normas que *legitiman y aseguran* alcanzar una solución a los problemas *justa o correcta normativamente*. Estos principios se cifran en la igualdad, simetría, igual reconocimiento e igual derecho a argumentar de todos los interlocutores. De existir interlocutores excluidos, no reconocidos, sin *libertad comunicativa*, ese principio material consensuado perderá por completo su aura de *corrección normativa*. Así, todos los interlocutores están internamente relacionados recíprocamente entre sí, por lo que *la validez del consenso alcanzado depende intensamente del cumplimiento, lo más estricto posible, de las condiciones de reconocimiento e interlocución*. En consecuencia, ningún argumentante puede desentenderse de la situación en la que se halle un compañero de la comunidad de comunicación, por lo que se hace responsable también del estatus de cualquiera de sus interlocutores.

En el lenguaje de Apel, existe una *corresponsabilidad solidaria* entre todos los argumentantes de asegurarse mutuamente las condiciones en las cuales un individuo pueda alcanzar la *igualdad de derechos* de interlocución. No se produce un mero reconocimiento formal, hay una implicación *positiva*: quien argumenta seriamente debe ayudar a que los demás

⁴⁸⁹ El asidero para conceder *derechos* tiene que ver con la *virtualidad* de la participación en una comunidad de comunicación: los niños, los dementes, los enfermos mentales graves, los discapacitados psíquicos, etc., se convierten en interlocutores virtuales con derechos que deben reconocerse sin excepción, aunque no alcancen el estatus de comunicativamente competentes en el sentido enfático de la ética discursiva. La razón es que los demás, los que sí tienen competencia plena, no pueden dejar de señalarlos y reconocerlos como interlocutores suyos, aunque empíricamente se demuestre la diferencia entre unos y otros, ya que la comprensión como seres lingüísticos y el reconocimiento de su personalidad moral, como miembros de la comunidad de interlocución, no se ve alterado por los hechos, ya que no podemos dejar de atribuirles la capacidad de actuar con sentido (aunque nos sea remoto o ignoto) y no hay forma de verlos como *meros objetos* o *cosas*.

se encuentren en la posición de hacerlo, de lo contrario el fruto de su diálogo no será un consenso válido o justo. Como la comunidad de comunicación es idealmente ilimitada, eso impone vínculos de responsabilidad mutua de cualquier agente respecto de cualquier otro con el que esté interactuando, ya sea de forma factual o virtual. La efectividad de esos deberes se manifestará en la dimensión teleológica de la ética discursiva, cuando los agentes adquieran la obligación de acercar paulatinamente las condiciones reales de su interlocución fáctica a las condiciones idealizadas de la comunidad ideal de comunicación (*parte B* de la ética del discurso de Apel):

En el marco de la Ética del Discurso, la solidaridad remite, fundamentalmente, a las presuposiciones normativas ideales que se anticipan de forma contrafáctica en cada discurso real para el planteo y solución de los problemas y conflictos en el mundo de la vida. La comprensión de la solidaridad primordial que se desprende de la perspectiva pragmático-trascendental de la Ética del Discurso puede sintetizarse de la siguiente forma: mediante una reflexión filosófica radical es posible percatarse de que la norma moral básica reside en el principio de reciprocidad generalizada, el cual permite tanto el entendimiento con los demás como el autoentendimiento. En concordancia con ello, la solidaridad primordial puede ser comprendida como la interdependencia trascendental entre todos y cada uno de los argumentantes de la comunidad ideal de comunicación. No se trata, por cierto, de ninguna interdependencia empírica o histórica, sino de un presupuesto ideal regulativo de toda interdependencia fáctica. En tanto que principio ideal regulativo, se trata de una interdependencia primordial, a la que le es inherente la reciprocidad generalizada, simétrica e inclusiva de todos los argumentantes. En síntesis, la solidaridad primordial no remite a ningún tipo de relación empírica, sino, más bien, a la instancia trascendental que posibilita y fundamenta todas las interacciones solidarias concretas del mundo de la vida (Michellini 2007, 33-34).⁴⁹⁰

La ética del discurso no es, como la versión kantiana, una ética *monológica*, sino que la aquiescencia de los afectados por la aplicación de la norma que debe fundamentarse es el *test* que hace correcta a la norma. El hecho de que la razón práctica es, de por sí, dialógica y que no hay una resolución adecuada y justa sin discusión real de todos los posibles afectados muestra la solidaridad intracomunitaria como presupuesto trascendental (Cortina 1985, 175-176).

La expresión sin cortapisas de los intereses subjetivos (aquellos que sean auténticamente universalizables) hace necesaria la existencia de un reconocimiento recíproco de la legitimidad *a priori* a la libre manifestación de dichos intereses propios (lo cual no es óbice para un ejercicio previo de autojustificación de estos intereses que, a la postre, pudieran ser demasiado idiosincráticos). Es decir, todos los participantes deben contar con un mismo derecho a ejercer su *libertad comunicativa* y a establecer razones para sostener su punto de vista. De la misma forma que tiene que existir, en contrapartida, un derecho legítimo, mediado por argumentos, a responder afirmativamente o negativamente a las pretensiones de cualquiera. Eso sólo es posible en una situación de *transparencia comunicativa* y falta de dominación de unos interlocutores sobre los otros, es decir, sin *distorsiones de la comunicación* de ningún tipo, como dice Habermas. Sólo así, los agentes pueden adquirir el coraje necesario para exponer sus necesidades, a la vez que, internamente, tienen la capacidad de dilucidar entre las necesidades subjetivas reales de las falsamente creadas. Con ello, se logra, dentro de la comunidad de comunicación, un ejercicio de *racionalidad pública* o *común* bajo la forma de una deliberación práctica. Hay que remarcar una salvedad en las normas que pueden ser

⁴⁹⁰ Las frases resaltadas son del autor.

racionalmente aceptadas por todos los participantes: no es válida una norma en contradicción con los presupuestos trascendentales del diálogo. Por lo que cualquier norma opuesta a la solidaridad irrestricta y universal no puede ser entendido como legítima. El discurso entraña constricciones en la libre generación de normas potencialmente aceptables.

Existe un supuesto de fondo que es una deontología de la solidaridad en la situación del diálogo. En el discurso, se hace visible un deber de *cooperación* entre los interlocutores que los compromete a la solución común de los asuntos normativos que se traen entre manos. Ello implica expresar sinceramente sus necesidades, exponer sus intereses, razonar a favor de los que sean universalizables, escuchar las razones de los demás con atención y seriedad, disponerse a lograr un consenso, etc. Pero ¿esa *solidaridad* trasciende la situación del diálogo? ¿Existe algún deber de hacer real la solidaridad idealmente presupuesta en las condiciones del diálogo? Estos interrogantes señalan hacia la dimensión *teleológica* de la ética discursiva, que no consiste, como en Kant, en la bondad de la mera intención.

6.2.2. *De la solidaridad de la comunidad ideal de comunicación a la solidaridad en la comunidad real*

La ética discursiva es una propuesta moral que se ocupa igualmente de las consecuencias, y reclama a los agentes que conviertan en realidad lo que establecen las condiciones trascendentales que han adquirido categoría normativa. Si entre los principios a priori de la ética se encuentra el de *solidaridad primordial*, se hace preciso que las condiciones fácticas manifiesten, cada vez más, los rasgos de solidaridad que ya se han presupuesto, lo cual impone obligaciones prosolidarias a los interlocutores en la vida real. Se trata de la dimensión teleológica de la ética comunicativa, que incide en los esfuerzos para que la comunidad real de comunicación se aproxime a la comunidad ideal.

La comunidad real está orientada por la *idea regulativa* de una comunidad ideal ilimitada, en la cual no se manifestaría ninguna de las patologías y recortes que afectan a la práctica real (Cortina 1985, 184). Las comunidades reales de comunicación, el lugar en el cual *de facto* se delibera y se toman acuerdos en condiciones más o menos próximas a las condiciones ideales de diálogo, poseen limitaciones, entre ellas, la más básica es que todos los potencialmente afectados no intervienen en las decisiones (Cortina 1985, 176). Por eso, si bien nos vemos constreñidos en el alcance del principio de solidaridad, que actúa sólo deontológicamente sobre los miembros de la comunidad real de interlocución, hay el deber de abrir ese supuesto de solidarización, para extenderlo universalmente, porque sólo la comunidad ideal potencialmente ilimitada cumple *por definición* las prescripciones.

En este segundo momento, se irradia la solidaridad primordial hacia las posiciones de los interlocutores, que deben aceptar las consecuencias de lo que acordaron: los agentes tienen que conducirse solidariamente, actuando al unísono en orden a producir el estado de cosas que consideran que es el óptimo. Nadie puede desentenderse de lo que haya acordado, a menos que sus derechos no fueran respetados convenientemente; si ese hubiera sido el caso, entonces tampoco la norma supuestamente válida goza de auténtica legitimidad, porque no se hizo en las condiciones ideales que le otorgan ese estatus. La disidencia y la ruptura fáctica de la solidaridad sólo son admisibles si se plantean en términos de una lucha por el reconocimiento,

porque, contrafácticamente, expresamos la opinión de que un consenso mejor es posible y más virtuoso, y que el actual está viciado y, por tanto, no es moralmente racional porque no se han seguido los procedimientos correctos.⁴⁹¹

El sentido teleológico del imperativo de la ética del discurso, el deber de aproximación paulatina de las condiciones reales a las condiciones ideales de la comunidad de comunicación, es lo que asegura que el deber de solidaridad afecta a la situación real de diálogo. Los individuos que interlocutan deben actuar conjuntamente para garantizarse la autonomía discursiva a todos los involucrados en la discusión. Apel se refiere a esta dimensión aplicativa como *parte B de la ética del discurso* y, en ella, reflexiona acerca de qué obligaciones adquieren los argumentantes en términos de actualización de las normas, y dota de carácter teleológico a una ética deontológica según una regla de responsabilidad compartida.

En esta parte B, en la dialéctica entre lo ideal y lo fáctico, responsablemente debemos orientarnos en la dirección de hacer reales los principios ideales. Desde una disposición *hermenéutica* guiada por la prudencia y la prevención, exploramos la realidad empírica para alcanzar una conclusión acerca del momento oportuno para aplicar las normas éticas en un mundo en el cual se produce una ausencia de moralidad; esto es, no se rige por los principios discursivos. Tampoco podemos desterrar las solidaridades de hecho, restringidas, gobernadas por la emotividad o la costumbre, etc. En todo caso, estas solidaridades del mundo de la vida deben ser la base motivacional para la puesta en práctica de las normas de una solidaridad universalista (Amengual 2021, 324-325).

Este principio *deontológico-teleológico* en términos de solidaridad deontológica implica que los que se comunican entre sí tienen el deber de cooperar en la comunidad real se acerque a los preceptos de la solidaridad ideal, tiñendo éticamente las condiciones en que se produce toda suerte de relaciones intersubjetivas. Si bien, en ocasiones, podemos rehusar la cooperación y negar la solidaridad, ello sólo tiene cabida moral por ser responsables de la integridad de los vínculos solidarios que *ya se producen* en la comunidad (ante la actitud antiooperativa de otros o la agresividad que muestren contra nosotros). Es decir, esta negativa debe encomendarse a la necesidad de que, en un momento posterior, se modifiquen las condiciones para que se produzca una solidaridad genuina y que hagamos todo lo posible para que finalmente dicha transformación tenga lugar. Paralelamente a la teleología de la ética del discurso, hay también un efecto teleológico sobre la solidaridad deontológica, ya que el principio de responsabilidad de la ética comunicativa apremia a los sujetos a que realicen aquello que se ha reputado como bueno o justo (Cortina 1985, 206-207).

La dialéctica entre la comunidad ideal de comunicación (los preceptos discursivos) y la comunidad real de comunicación (el principio de responsabilidad) debe cerrar el hiato entre lo que debería ser y aquello que nos vemos obligados a hacer por motivos de responsabilidad, cuando no existen condiciones para su realización en condiciones ideales. El sentido de la dialéctica y del doble requerimiento de obrar según los principios o hacerlo según la

⁴⁹¹ Sólo en esta situación cobra sentido el *imperativo de la disidencia* que defiende Javier Muguerza (“La alternativa del disenso”, 1989), como una expresión de desacuerdo sobre lo que debería ser un procedimiento que hubiera dado lugar a un consenso auténtico.

responsabilidad y la prudencia, si se persigue actuar siempre éticamente, están supeditados a que a la larga progrese moralmente en dirección a la comunidad ideal de comunicación. Apel no deja espacio ni para el *realismo moral* (escepticismo de que lo ético influya sobre la conducta humana sobreponiéndose a intenciones egoístas) ni para el cinismo (que se regocija impotentemente en ese fracaso de la moralidad). Si debemos abstenernos de aplicar estrictamente las normas discursivas es a causa de que, si lo hacemos más adelante, hay más opciones de éxito, o si actuamos como si las condiciones ideales estuviesen ya encarnadas en el mundo real, causaríamos efectos más devastadores que el mal que pretendemos corregir.

La convergencia entre las dos comunidades –la real y la ideal- marca la supremacía de lo normativo sobre lo fáctico, sin caer en el utopismo ni en el idealismo, que son los peligros de una ética de la intención, pero sin declarar la impotencia de la ética para transformar la realidad en sentido moral, como ocurriría en el polo realista de la responsabilidad ética *a la* Weber. En última instancia, la solidaridad apunta a un *ordenamiento de las relaciones sociales* justo y armónico, en el cual se reconozca el valor supremo de cada individuo y todos puedan gozar de los derechos y las libertades fundamentales, sin rastro de dominación ilegítima. El progreso hacia ese ideal también está incorporado indeleblemente a la solidaridad deontológica como objetivo ineludible, puesto que apunta hacia la realización de la autonomía de todos los sujetos socialmente integrados.

La aproximación asintótica al ideal no se produce por efecto de alguna clase de mecanismo automático, sino por la intervención decidida de los agentes. Cada uno debe hacerse corresponsable de que lo que *debe ser* acontezca en realidad y, por tanto, debe participar con los demás en el acercamiento entre las condiciones ideales y las reales. Este compromiso se adquiere por el mero hecho de participar en prácticas comunicativas y, por tanto, es insoslayable como mandato. Hay que implementar acciones concertadas que permitan corregir críticamente la senda real de las sociedades, instituyendo normas y mecanismos sociales que se orienten por tales principios y que sirvan para implantar los resultados de dicha teleología en el mundo real. La *comunidad solidaria deontológica* es el fin de la acción transformadora que emprenden los agentes que actúan en concordancia con los principios que han suscrito como supuestos necesarios en el momento que han traspasado el umbral del discurso (Cortina 1985, 216).

La universalidad de los llamados a suscribir el deber, frente a la constricción de la responsabilidad exclusiva de los que participan en una conexión social en la producción de injusticias estructurales en Young, separa ambos enfoques acerca de la responsabilidad solidaria. En Apel, *todos* somos responsables de *todos* y, por consiguiente, debemos responder ante cualquier lesión u obstáculo de la autonomía que sufre un interlocutor, participemos en su producción o no. En contraposición a Young, la facticidad de la conexión no es, *per se*, condición suficiente para generar un auténtico deber, pero, contradiciendo también a Ferguson, ese deber no se sustenta sobre un sentimiento solidario, tan contingente como la existencia de una conexión social. Tenía que fundamentarse categóricamente con la ayuda de la ética del discurso.

En Apel vislumbramos una *conexión necesaria*, no fáctica, *deontológicamente* encarnada, entre todos los seres humanos, universal, proyectable hacia las *generaciones futuras*, sólo virtualmente presentes en el diálogo real.

6.3. 'Lo solidario' en la solidaridad deontológica

La deontología solidaria que terminamos de dilucidar es consecuencia de la interdependencia trascendental entre interlocutores en la comunidad ideal de comunicación, la *solidaridad primordial* que mencionaba Maliandi de la ética apeliana. Ahí se unifican la solidaridad entendida como *interdependencia* y la solidaridad normativa. Esa interdependencia no es fáctica, pero actúa de modo análogo manteniendo la unidad comunitaria, pues se fía a un vínculo deontológico trascendental. Al jugar el rol de *cemento trascendental*, se asemeja más al sentido habitual de solidaridad que al de fraternidad, que no significa apenas *unidad estructural* o *interdependencia*. Por consiguiente, preferimos hablar de solidaridad que de fraternidad, aunque, como ya dijimos, no hay razones definitivas para desterrar que el deber solidario incluya el deber fraternal señalado por Puyol.

¿Qué tiene de solidaridad la *solidaridad deontológica*? La definición que hemos brindado de *solidaridad deontológica* apela a la responsabilidad y, *prima facie*, no es evidente qué conexión existe entre un concepto y otro. ¿Qué hace que la responsabilidad participe de una noción de solidaridad? ¿Por qué no hablar simplemente de responsabilidad y olvidarse de la solidaridad?

Gabriel Amengual había establecido un cauce para el significado de *solidaridad* señalando un doble aspecto: una concepción más ontológica-sociológica según la cual se entiende como *unión* o *cohesión social*; una moral en que se ensalza el compromiso activo con los desvalidos. Añade, además, la siguiente consideración genérica sobre el uso de la palabra:

La solidaridad se ha convertido en la virtud cívica por excelencia, cuyo vocablo se aplica a los contextos y a los objetos más diversos. Dicha frecuencia de uso y diversidad de aplicaciones la hacen una palabra para todo, para expresar la cercanía ante la desgracia, sin más consecuencias prácticas. En todo caso se usa como una expresión de un puro sentimiento, cuando de hecho la solidaridad es ante todo una acción, una actitud y un comportamiento, que se hace en unión con otros y para mantener y reforzar la unión, una acción muy característica que, a diferencia de las relaciones de competencia o cooperación, consiste en que "yo pierdo para que tú ganes". En estos tiempos de inflación del uso del término se hace necesario recobrar su significado (Amengual 2021, 18-19).

El significado, según Amengual, se aplica a un conjunto de categorías y condiciones que permitirían determinar cuándo un vínculo es o no plenamente solidario: implica una acción a favor de otros e, incluso, en detrimento del propio agente solidario (*pierdo yo, ganas tú*); así, se destierra su proximidad con la reciprocidad o la mera cooperación; va más allá de la empatía, la simpatía o la benevolencia; su función o consecuencia es la unidad de la comunidad, aunque puede que su intención no recaiga sobre este objetivo. Sin embargo, las consideraciones de Amengual no nos aclaran la ambigüedad de si la solidaridad es una actitud, una obligación o un sentimiento (o una combinación heterogénea de todos estos aspectos).⁴⁹²

⁴⁹² Amengual concibe la solidaridad como una instancia que nace como un sentimiento, que promueve una actitud y finalmente da lugar a una acción, que incluso puede ser normada (2021, 330).

El campo semántico de solidaridad recoge diversos significados que dan vueltas alrededor de la unidad social comunitaria y de los sentimientos que nos acercan a los otros, preocupándonos por su bienestar. La equivalencia entre los sentidos reseñados en el capítulo precedente y nuestra concepción deontológica es de orden consecucional. Los variopintos mecanismos que aseguran la cohesión grupal se substituyen ahora por principios éticos. Por esta razón, tenemos legitimidad para denominar *solidaridad* al tipo de vínculo social y normativo en que consiste *la responsabilidad por la autonomía de todos*. Esa responsabilidad compartida e institucionalizada depende de y crea las condiciones para fomentar la unidad social que subyace al término *solidaridad*.

La solidaridad en la práctica conseguiría que las relaciones interindividuales fueran más estrechas, que hubiese mayor unidad entre los distintos miembros de la comunidad. La cooperación social sería más sencilla, más engrasada por sentimientos intersubjetivos de empatía o preocupación por el bienestar de todos los miembros de la comunidad, con lo que resultaría más sencillo acordar fines colectivos y adherirse a ellos. Estaríamos firmemente predispuestos a institucionalizar mecanismos de ayuda mutua y auxilio a los más vulnerables, participando en su mantenimiento y provisión, etc. Este tipo de responsabilización recíproca no implica una homogeneidad en las formas de pensamiento ni en los fines individuales (como mínimo, no la identidad total entre todos los objetivos vitales de los sujetos), al modo de, por ejemplo, la *solidaridad mecánica* durkheimiana, que no admite la pluralidad. Tampoco reclama una identidad común fuerte y prevalente, sino que permitiría que la identificación se basase en unos pocos rasgos más o menos amplios o formales, la común capacidad argumentativa y la naturaleza moral de todos los sujetos. Los fines colectivos vendrían dados por el aseguramiento de los derechos y libertades recíprocamente reconocidos, necesarios para la coparticipación en la comunidad de comunicación (en clara proximidad con el *derecho a la fraternidad* puyoliano).

Una excesiva identificación de la comunidad con la que nos solidarizamos con la propia comunidad de pertenencia disuelve la solidaridad deontológica en la solidaridad comunitaria, particularista, opuesta a la dimensión universalizable. Por eso, un repliegue comunitario de la solidaridad deviene en algo peligroso y, por tanto, criticable:

Desde el comunitarismo no lograríamos alzarnos hacia lo universal, porque las comunidades de referencia no son de libre acceso y concurrencia, no nacen por asociación voluntaria, se constituyen histórico-contingentemente, de manera que las instituciones y leyes se ahorman a sus límites, dificultando e, incluso, proscribiendo la solidarización estrecha con aquellos que no pertenecen al círculo de la comunidad, con la preeminencia de la *confraternización*. Los ajenos, los *otros*, ya están siempre presentes y sus circunstancias nos afectan. Cualquier sociedad siempre está construyéndose, permanece inconclusa y en evolución, por lo que no puede restringir ni su membresía ni su solidaridad (Amengual 2021, 329).

La *solidaridad deontológica* no sólo debe ser un equivalente funcional de la solidaridad *tout court*, sino que, además, debería recoger el *contenido deontológico* mínimo de la solidaridad en sentido amplio. Si cumplimos con la equivalencia pragmática, podemos asegurar que recogemos suficientemente ese mínimo normativo común a la solidaridad. La *responsabilidad por la autonomía* entraña los mismos resultados en la práctica que los que supondrían los

conceptos pertenecientes al campo semántico de la solidaridad: el vínculo recíproco que viene mediado por el deber de responsabilidad tiene las mismas consecuencias que cualquier otra forma de preocupación por la situación del prójimo, e implica actuar en el sentido de beneficiar a ese otro sujeto que se halla estado de mayor vulnerabilidad. A la vez, esa mutua responsabilidad crea una argamasa que une las piezas individuales de la sociedad, articulándolas en una comunidad plural que cuenta con los resortes necesarios para decidir colectivamente acerca de los fines que deben perseguirse socialmente. La integración de las personas en la colectividad refuerza los sentimientos prosociales de lealtad que son necesarios para la cohesión y la viabilidad de la comunidad. La responsabilidad mutua es un tipo de interrelación que refuerza esos efectos cohesivos que serían el producto de la solidaridad natural, sin más. Por ello mismo, los deberes de responsabilidad realizan el trabajo de la solidaridad y constituyen su núcleo normativo mínimo; puesto que un marco de derechos reconocidos, en un sentido también material, vuelven interdependientes a los individuos entre sí y en relación a la estructura institucional que les abre las puertas a la autonomía y a la autorrealización.⁴⁹³

Nuestro enfoque, no obstante, tiene un carácter más ambicioso, más deontológico y político-institucional a cuenta del supuesto de *preocupación por el prójimo*. No sólo es que debemos preocuparnos cognitivo-moralmente por los demás, sino que hay que hacerlo político-institucionalmente, para asegurarnos un grado de autonomía social adecuado –de *no dominación*, que es el único congraciable con el estatus de *individuo-ciudadano* con el que nos hemos comprometido éticamente. La ligazón interna entre *solidaridad deontológica* y *autonomía socio-institucional* nos obliga a trascender la mera atención al bienestar del prójimo, para ampliarla hacia la garantía colectiva del nivel social de *no-dominado* o *sui iuris*. No son los sentimientos los que nos deben hacer mutuamente autónomos, sino las leyes y los mecanismos sociales, como también reclama Puyol con su *derecho a la fraternidad*.

6.4. Justicia y solidaridad deontológica: más allá de la dicotomía entre lo justo y lo bueno

En relación a la solidaridad y la justicia, nos preocupan la relación entre justicia y solidaridad y entre lo bueno y lo justo cuando se introduce nuestro concepto. En las concepciones éticas postkantianas, la justicia y las visiones de la vida buena –las cosmovisiones del bien moral- están escindidas, en especial si la teoría es deontológica, y más aún en el del liberalismo. Nuestra presunción es que la solidaridad como principio deontológico induce modificaciones en esta dicotomía (especialmente cuando se formula desde el liberalismo).

6.4.1. Los vínculos entre justicia y solidaridad en filosofía política y moral

En general, el marco en que se establece el vínculo entre justicia y solidaridad parte de dos supuestos básicos: la centralidad de la justicia, especialmente la *justicia distributiva*, y la

⁴⁹³ Esta situación es análoga a la que señalábamos en el capítulo precedente para la fraternidad: si es un sentimiento o un *ambiente social* es un contrasentido legislar para hacerla obligatoria. Es como obligar a amar a alguien. Es una imposibilidad de principio, conceptual. Ahora bien, la solución para extender socialmente el vínculo fraterno tenía que ver con el reconocimiento de derechos constitutivos, capaces de dotarnos de recursos y medios de existencia social. Así, es posible que todo el mundo se sienta más reconocido y más unido a los demás y al ordenamiento socio-institucional que le garantiza el uso pleno de su libertad. A menos que tengamos una concepción muy estrecha, muy poco generosa, de las motivaciones humanas.

supeditación de la solidaridad a esta y la necesidad de complementar las reglas de justicia con algunos principios motivadores o compensatorios, tanto para extender la justicia al conjunto del cuerpo social y sus instituciones como para solucionar aquellas situaciones moralmente mal resueltas sobre las cuales la justicia distributiva tiene poco que decir. En este último caso, se ha intentado complementar los principios de justicia con la calidez de la preocupación particular por los individuos, mediante la virtud de la benevolencia (Amengual 2021, 318).

La benevolencia tiene un aire veleidoso y emotivo que encaja mal con la filosofía política contemporánea, más concentrada en la acción social y el funcionamiento de la normatividad institucional que en los vínculos interpersonales básicos. El énfasis en el universalismo deja en mala posición las virtudes cuya base es sentimental y, por consiguiente, el rol de la benevolencia ha sido ejercido por la solidaridad, mucho más deontologizable dentro de determinados marcos interpretativos. Esta es la vía seguida por Habermas y que discutiremos más adelante.

Nos sirve la tipología formal que se expone en Vergés (2017) sobre las distintas opciones de vinculación entre fraternidad y justicia. En nuestro caso, lo substituiremos por la solidaridad deontológica sin necesidad de hacer modificaciones. Las cinco respuestas posibles son:

1) *La justicia y la solidaridad están unidas semánticamente o por principio*: La relación entre ambos conceptos normativos tiene un carácter analítico, concerniente al significado respectivo de *justicia* y *solidaridad deontológica*. De este modo, es un imposible conceptual que, si una comunidad es justa, no sea simultáneamente solidaria y a la inversa (Vergés 2017, 171).

2) *El concepto de solidaridad está incorporado a la noción de justicia*: La relación no es entre conceptos, sino que la justicia y la solidaridad se encuentran unidas en el seno de una definición substantiva de la primera, de la cual la solidaridad forma parte irrenunciable. Por consiguiente, una sociedad justa sin la realización de esfuerzos solidarios no es una imposibilidad lógica o analítica, sino indicativo de que la justicia que se está implementando no es suficiente o pertenece a una perspectiva normativamente incorrecta (Vergés 2017, 171-172).

3) *No hay una conexión interna entre justicia y solidaridad, sino externa, por sus consecuencias o por simbiosis*: Esta posibilidad rechaza los vínculos internos que hemos presentado en las opciones precedentes: no hay analiticidad ni se requiere que la idea adecuada de justicia incorpore la solidaridad. Pero, se sostiene que las obligaciones de solidaridad crean un escenario favorable a la acción de la justicia y a su implementación en forma de deberes y ejercicio de derechos. En este sentido, la extensión de la justicia se vería perjudicada por la falta de lazos de solidaridad entre los miembros de la sociedad política: con solidaridad, la justicia refuerza su vigencia. Ahora bien, la justicia es independiente de la solidaridad y su relación obedece a circunstancias contingentes y, por ende, mudables. Se trata, por consiguiente, de un planteamiento consecuencialista.

En las dos respuestas siguientes no se incumple ningún deber en relación a la justicia si no se es solidario, o la solidaridad y la justicia no tienen nada que ver, son valores o virtudes

distintos (aunque no se niega el deber de solidaridad, se está afirmando que no nace de la obligación de ser justo):

4) *La solidaridad es un medio para conseguir fines sociales preciados, pero independientes de la justicia*: La solidaridad tiene un valor instrumental. Este enfoque vuelve a ser consecuencialista, como el que terminamos de ver. Sin embargo, la deseabilidad de los deberes de solidaridad no apunta a una sociedad más justa, sino a otros bienes sociales que también se entienden como relevantes: por ejemplo, valoramos el papel que juega la solidaridad en el momento de estabilizar o unir a los miembros de la sociedad, de manera que su aplicación y mantenimiento tienen como consecuencia el bien de la unidad colectiva y pacífica (en este sentido, una unión más firme permite a la sociedad enfrentarse con éxito mayor a los embates o a los desafíos del futuro, por ejemplo). Evidentemente, el valor de la solidaridad no es inherente a sí misma, sino que deriva de su validez como medio para el fin que se persigue; en el caso de que lo dejase de tener, entonces la solidaridad podría ya no interesarnos en absoluto (Vergés 2017, 173-174.).

5) *La solidaridad pertenece a un ámbito normativo distinto al de la justicia, pero posee valor intrínseco*: Este enfoque se aleja del consecuencialismo y reconoce que la solidaridad puede ser buena por sí misma. Los deberes solidarios se circunscriben a un dominio prescriptivo distinto de los que emanan de la justicia. Si bien las razones que nos obligan a ser justos no son las que nos constreñirían a ser solidarios, existen motivos justificados para adoptar obligaciones de solidaridad independientes de la justicia. Según Vergés, todavía cabe hacer un análisis de corte más fino: 5.1) la solidaridad no pertenece *en absoluto* al dominio de los deberes de justicia, sino a otros ámbitos éticos o políticos distintos, sin tangencia con este (por ejemplo, al dominio de la moralidad o la vida buena, de las virtudes, de la autorrealización personal, etc.); 5.2) la solidaridad, aunque sea miembro otra esfera deóntica diferente a la de la justicia, mantiene una relación con la primera porque su esfera tiene *incidencia* en el dominio señoreado por el valor de la justicia. Una consecuencia de la separación entre justicia y solidaridad que se abre en esta posibilidad enunciada concierne a las tensiones que, por principio, podrían darse entre obligaciones ligadas a la solidaridad y las que lo están a la justicia (que no tienen por qué ser armonizables; solo hay que pensar que la solidaridad concebida comunamente nos puede demandar lealtad a un grupo cuyos intereses no son equitativos o justos) (Vergés 2017, 174).

Una conexión analítica podría ser *vacía*, si alguno de los términos no es más semánticamente transparente que el otro, y cambiaría según la substancia de aquello que considerásemos justo, porque la identificación se mantendría para cualquier noción de justicia y solidaridad, en todo contexto posible. Si tiene que darse alguna vinculación interna, la opción (2) es más interesante, porque hace depender la relación entre ambos principios de una visión substantiva de lo justo: los principios de justicia deben contemplar la solidaridad como una forma de obligación que dimana de la deontología de la justicia y sus implicaciones. Las respuestas (3) y (4) tienen problemas semejantes: si el puente entre justicia y solidaridad es contingente, desde el conocimiento empírico se desvelará la conexión *causal*, no es tarea de la filosofía práctica. Más específicamente en (4), hay que justificar la bondad del fin, pero la solidaridad se somete al objetivo de modo instrumental, con lo que hay que razonar empíricamente y no por medios

normativos. Finalmente, sólo (5), entre las respuestas que niegan la ligazón interna entre justicia y solidaridad (aun reconociéndole dignidad ética a la última), tiene visos de ser normativamente defendible.

Rawls y Van Parijs ejemplifican la segunda posición y Habermas el supuesto quinto en nuestra interpretación. A continuación, las desarrollaremos con un poco más de detalle.

6.4.1.1. *La solidaridad en las teorías contemporáneas de la justicia: el caso de Rawls y Van Parijs*

No es nuestra intención hacer una exposición amplia de la cuestión de la solidaridad dentro del conjunto de teorías normativas articuladas según patrones rawlsianos metodológicos, ni tampoco desde la perspectiva del liberalismo igualitario, sino mostrar el papel secundario que le toca a la solidaridad dentro de un marco tan *justiciocéntrico* y *distribucionista*. Philippe Van Parijs sí concede mucha importancia a la defensa de la solidaridad como cobertura normativa de la Renta Básica Universal, pero la trata como fundamento para la revitalización de la solidaridad institucionalizada de los otrora pujantes Estados de bienestar de postguerra.⁴⁹⁴

En la teoría de la justicia rawlsiana, según Amengual o Puyol se puede hallar un rastro de la solidaridad en el *segundo principio de la justicia* o *principio de la diferencia*.⁴⁹⁵ Mientras que el primer principio dota de prioridad a las libertades civiles y políticas, el segundo concierne a los límites de la desigualdad permisible; una distribución desigual de determinados bienes sociales sólo está justificada si mejora la posición relativa de aquellos que están en peor situación (según la regla de elección social *maximin*). El espíritu del liberalismo rawlsiano es la extensión de la igualdad lo más posible, siempre que ello sea compatible con los incentivos individuales necesarios para desarrollar la creatividad de los ciudadanos que redunde en la prosperidad social: [T]odos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados (Rawls, en Amengual 2021, 257).

Por este motivo Rawls no es un igualitarista radical, entiende que los agentes están dotados de capacidades distintas y algunas dan lugar a desigualdades (y que, en principio, obedecen a las distintas visiones de la autorrealización que cada uno legítimamente alberga privadamente). Ahora bien, esto no debe dar pie a que se produzcan desniveles socioeconómicos desmesurados, porque estos ponen en peligro la libertad individual y la cohesión social. Sólo se justificarían si la distribución social de los productos de la riqueza dependiente de las actividades personales de cada sujeto redunde en beneficio de aquellos que se encuentran económicamente peor. De hecho, Rawls consideraría, como buen liberal, que la primacía de la libertad da lugar a la existencia de desigualdades irremediables que sólo pueden modificarse redistributivamente si no se pone en peligro la libertad de cada uno de los ciudadanos. Pero,

⁴⁹⁴ La visión de la *solidaridad* vamparijsiana es de tenor más sociológico que no filosófico-normativo o ético.

⁴⁹⁵ Puyol (2017) entiende que Rawls se refiere a la fraternidad, que es el término que usa el antiguo profesor de Harvard. La interpretación *solidarista* se debe a Amengual y otros autores, como en Salvat, Pablo: “Teoría de la justicia y solidarismo liberal” en Figueroa y Michelini (2007), págs. 37-57. En general, *solidaridad* se toma en el mismo sentido que *fraternidad*, término en desuso.

como igualitarista comprometido, hay que conciliar el máximo de libertad con el mínimo de desigualdad, asumiendo que libertad e igualdad no pueden optimizarse simultáneamente.⁴⁹⁶

En este escenario normativo, la solidaridad se verá supeditada tanto a la libertad- que goza de la primacía indiscutible-, como a la igualdad. Sin embargo, Rawls sabe que incluso en una sociedad bien ordenada según las reglas de la justicia, podrían existir peligros de desgajamiento de la unidad social. Los críticos de Rawls, incluso los que simpatizan con su enfoque liberal igualitario, señalan que las libertades que el autor coloca en la cúspide de su teoría están definidas de modo formal (el enfoque rawlsiano peca de ainstitutionalismo), de manera que aquellos que poseen mayores recursos materiales pueden gozar mejor de ellas, y los que tienen peor fortuna tienen una libertad de *peor calidad*. Es decir, es el aspecto material de la libertad lo que genera diferencias capitales entre los que gozan de mejores medios. Rawls reconoce el problema, pero al modo liberal lo desgaja en dos vertientes para mantener el principio de igual libertad: todos tienen la misma libertad, pero el acceso a mayores medios materiales hace que la libertad de los ricos tenga mayor utilidad o valía para el agente que la posee que la de los desposeídos. Por eso el principio de *diferencia* (Amengual 2021, 257-258).

Sin un marco socio-institucionalizado que nos permita entender qué hace cada persona con su libertad y el valor que tiene disfrutar de tal o cual de ellas (la capacidad *productiva* de la libertad), no hay manera de comprender cabalmente el papel que juega la redistribución de bienes posicionales y socioeconómicos. En este contexto de desigualdad que no queda limitada –a pesar del igualitarismo rawlsiano- se suscita la cuestión de la *libertad real para todos*, por parafrasear a Van Parijs. En buena medida, si nos tomamos en serio la capacidad de autorrealización que debe ser el producto de la libertad individual, hay que pensar en serio que los medios materiales para su *actualización* deben distribuirse de modo tal que todos partan de una posición igualitaria.

Ya prestamos atención a Van Parijs en el capítulo precedente, ahora nos sirve de contrapunto a Rawls, sin salir de su recinto metodológico y de la teoría de la justicia distributiva. Van Parijs proviene de una tradición ético-política próxima al marxismo y al socialismo, el *marxismo analítico*, a pesar de su filiación filosófica con el liberalismo igualitario, por lo que su preocupación primordial se dirige a la *realización* de las libertades que promete el enfoque rawlsiano y a pensar acerca de sus precondiciones materiales (que es el primer rol de la justicia distributiva doblada en solidaridad social). Por otra parte, el autor belga es consciente de que la libertad y la justicia tienen un escenario histórico adverso para amplias capas de la población no rica. Piensa que hay que maximizar las opciones de autorrealización, desplegar una forma de vida consciente para todos los ciudadanos, especialmente para los más excluidos. Lo cual significa que los principios de justicia distributiva deben servir, además de para la defensa de los derechos fundamentales y las libertades públicas, para el sostenimiento de esa forma de solidaridad social postbienestarista. De hecho, la solidaridad institucionalizada es una manifestación de la justicia distributiva y se enfoca a dotar a todos de las mismas oportunidades de disfrute de la libertad real, material, allende del formalismo rawlsiano: [Interesa] *no sólo la*

⁴⁹⁶ Exponemos una visión no del todo concordante, a nuestro parecer, con la interpretación fraternal del *segundo principio* que hacía Puyol; aunque la diferencia es más bien de énfasis.

protección de los derechos individuales, sino las garantías del valor real de esos derechos (Van Parijs, en Amengual 2021, 263).

Para este fin, hay que refundar la solidaridad social sobre nuevas bases que la aproximan a la *equidad*: dar a todos de manera incondicional e independiente de su situación de pobreza una aportación monetaria que los capacite igualmente para elegir su *modus vivendi* siguiendo sus creencias acerca de la vida satisfactoria, compatible con el mismo derecho de todos los demás. Para ese fin, hace falta un sistema institucionalizado de redistribución de la riqueza por vía impositiva a quien más tiene, para favorecer a los que tienen menos, pero gozan de los mismos derechos, entre ellos, el del mismo valor de la libertad. La solidaridad socioeconómica, por consiguiente, es otra cara de la equidad y de la justicia distributiva, en orden a proteger el derecho de todos a gozar de una misma libertad real, sin distinción de poder económico. Se alcanza así una sociedad más igualitaria y con mayor bienestar (Amengual 2021, 268).⁴⁹⁷

Ambos autores incluyen la solidaridad en el *interior* de su concepción *substantiva* de la justicia que, en gran medida, es la misma. Asumen, una posición como la segunda señalada por Vergés. Mantienen a la solidaridad en una posición subalterna, compensatoria –aunque deontológica- en relación a los principios fundamentales de la justicia: la *igual libertad* entendida de modo liberal. El énfasis de Van Parijs en la materialización de la misma libertad para todos, con las mismas oportunidades para desarrollar su concepción de la vida buena, coloca a la solidaridad institucionalizada mediante la Renta Básica Universal en una posición preponderante de garantía y medio para lograr ese objetivo. En Van Parijs, la solidaridad *no* es instrumental, sino que hay un vínculo interno entre justicia y solidaridad, de manera que la justicia sólo puede implantarse mediante la solidaridad, sin que exista otra posibilidad normativa (cosa distinta es que la Renta Básica consista en una medida de solidaridad por su eficacia relativa al fin de garantizar la libertad real).

6.4.1.2. *La complementariedad entre la solidaridad deontológica y la justicia en Habermas*

Como ejemplo de la quinta opción propuesta por Vergés, Habermas sitúa la solidaridad en relación con los principios de lo justo. Su solidaridad deontológica se da en un marco en el cual se separa el dominio universalista de la justicia del ámbito moral particular de las teorías del bien.

En la obra ética de Habermas, no hay mucho espacio para la reflexión acerca de la solidaridad. La trata con intención polémica en un texto en que critica la opción de Lawrence Kohlberg de introducir la *benevolencia* como complemento de la justicia en el *nivel sexto postconvencional* de su teoría de los estadios del desarrollo moral. Al filósofo moral le parece una intromisión ilegítima de una virtud que pertenece a las concepciones privadas de la vida buena, no universalizables, más que a los conceptos universalistas propios de la ética, entre los cuales la justicia ocupa su lugar principal. En la discrepancia con Kohlberg, Habermas cede la

⁴⁹⁷ Consideramos que Amengual malinterpreta a Van Parijs cuando entiende que el fin de la solidaridad distributiva es el mantenimiento de la cohesión social. En Van Parijs se trata de la libertad real y, como subproducto, en todo caso, la creación de una sociedad más fraterna, una vez se hayan combatido las desigualdades más flagrantes.

posición de la benevolencia al ideal de solidaridad, que para él es más universalista, pero de rango inferior que la justicia o *corrección normativa* (Habermas 2000).

Habermas reintegra el concepto de solidaridad a una teoría universalista y racional de la moral y de la sociedad. La solidaridad se torna algo *objetivo*, complementando a la justicia. En la dicotomía *justicia/benevolencia* la primera se ocupa del bienestar general, y la segunda atiende a los requerimientos del bienestar particular, que provienen de la singularidad de los que se encuentran en una posición vulnerable; en cambio, en el binomio *justicia/solidaridad*, se transforma el sentido de la justicia y el de la solidaridad (retrayéndose respecto de la benevolencia).

La ética, mediante los principios de justicia, tiene el fin de proteger las libertades de los sujetos y velar por su autodeterminación, de forma que sean objeto del respeto requerido a la dignidad igual de cada uno de ellos. En cambio, la ética en su vertiente solidaria tiene la encomienda de velar por el bienestar de unos individuos que se entienden mutuamente como compañeros, en tanto que se han socializado en la misma forma de vida compartida intersubjetivamente. La pretensión teórica habermasiana de vindicar y reconceptualizar la solidaridad se hermana con la fraternidad del pensamiento socialista desde su nacimiento en los albores del siglo XIX,⁴⁹⁸ es decir, como *vinculación social y realización de la naturaleza sociable del ser humano*. La solidaridad, por tanto, tendría como objeto cuidar la construcción de una sociedad que fuera justa para todos y en la cual cada uno se pudiera desarrollar libremente con los otros, para dar cumplimiento a la máxima del *Manifiesto Comunista: el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos*.

Habermas parece interesado en construir una noción de solidaridad deontológica que permanezca ligada, como una idealización, al substrato de vínculos intersubjetivos y comunicativos que se producen en las comunidades y permiten la constitución de la identidad social de los individuos socializados o, lo que es lo mismo, su integración y reconocimiento como miembros de derecho de la sociedad. Pero, no trata la solidaridad como una necesidad fáctica de cohesión social de los grupos, sino que construye una abstracción normativa referida a la clase de interrelaciones de mutua dependencia, cooperación y reciprocidad que forman el entramado elemental de las sociedades y que permiten su reproducción e integridad. Por esta

⁴⁹⁸ Sobre la concepción de Habermas de la fraternidad, Vergés (2017) apunta lo siguiente (pág. 169): *Jürgen Habermas nos sugiere además la posibilidad de caracterizar la obligación ínsita en la fraternidad por contraste con otras obligaciones. En este sentido, el tipo de obligación que incorpora la fraternidad diferirá tanto de las obligaciones morales como de las obligaciones legales. Las obligaciones morales se imponen por sí mismas, en sus propios términos, mientras que las legales se imponen en última instancia mediante coerción y por el general cumplimiento que esa coerción garantiza. ¿Es posible, pues, que la fraternidad incorpore un tercer tipo de obligación, una obligación de carácter ético (sitlich) como la que se da entre miembros de una misma familia? La metáfora que hay detrás de la idea de fraternidad así parece insinuarlo. Pero Habermas lo descarta, puesto que supedita la existencia ética a la existencia de una comunidad política casi-natural y, en su opinión, la fraternidad es necesariamente política, es decir, no presupone la existencia de comunidades prepolíticas casi-naturales (...). No está nada claro que la respuesta de Habermas sea satisfactoria – especialmente que tan solo haya obligaciones éticas en comunidades prepolíticas-. Habermas parece apuntar que la fraternidad es una obligación política, lo cual ya hemos visto en otros lugares y es así como se interpreta en la Revolución francesa, pero lo desliga de la ética, del derecho y de las obligaciones morales comunitarias (la *eticidad*). Es una interpretación coherente, sólo que ahora nos falta conocer en qué sentido es obligante tal obligación política, de qué fundamento se desprende.*

razón, su ideal parece todavía demasiado apegado al plano sociológico, aunque se revista de normatividad ética. Precisamente, esto es lo que hay que dilucidar siguiendo el razonamiento del propio Habermas.

Para el filósofo frankfurtiano, las cuestiones acerca de la *vida buena* deben ser distinguidas de la convivencia justa entre sujetos, ya que no son susceptibles de ser tratadas mediante una *teoría ética*, es decir, como un discurso con pretensiones de universalidad. Habermas presenta la solidaridad integrada en la esfera de lo universalmente debido, como un complemento a las normas de justicia.⁴⁹⁹ Lo justifica porque la individualidad y la identidad humanas son el resultado de interacciones sociales, mediadas intersubjetivamente por la comunicación. En esto, Habermas se acoge a las investigaciones de psicología social del pragmatista americano G. H. Mead,⁵⁰⁰ que, a su vez, remite al análisis de *la lucha por el reconocimiento* en la obra juvenil del periodo de Jena de Hegel.

Si esos vínculos de socialización comunicativa no funcionan correctamente, el resultado será un individuo cuya identidad presentará rasgos patológicos, porque se verá marginado de la sociedad y no habrá desarrollado las habilidades sociales convenientes, incapaz de desenvolverse de modo autónomo, sin saber cooperar con sus iguales de forma oportuna. La integridad de esos vínculos capitales con nuestros semejantes, miembros de nuestra comunidad, es confiada a normas de solidaridad y reciprocidad que permiten la integración social de los individuos en las formas fundamentales de eticidad, lo que implica su reconocimiento como sujetos morales y su membresía comunitaria. La solidaridad, en consecuencia, preserva la integridad de las relaciones intersubjetivas que permiten que alguien devenga miembro de una sociedad.

Nuestra concepción de la solidaridad rinde tributo a las condiciones normativas socio-institucionales que hacen que los sujetos alcancen el estatus de individuos morales y ciudadanos políticos, bajo la forma de un deber recíproco y universal, que nos recuerde nuestra codependencia social y en relación al marco que estructura nuestras relaciones intersubjetivas socio-institucionalizadas:

La reciprocidad comunicativa consiste en que el otro corresponde a la acción del primero. La reciprocidad es en este caso constitutiva de la comunicación. La reciprocidad no se sitúa por tanto en el nivel del intercambio o de las funciones [como la reciprocidad contractualista], y no es meramente una respuesta a la acción del primero, sino en correspondencia con ella; se trata de un nivel anterior y mucho más básico: el de la constitución de la comunicación. Y en la medida en que es constitutivo de la comunicación lo es también de los sujetos comunicantes: hay un hablante que se dirige a alguien en la medida de que hay alguien que escucha y a la inversa (...). La reciprocidad comunicativa no es condicional (...), ni proporcional, o sea, una medida de la relación (“te daré según lo que me des”), como es el caso del intercambio, permaneciendo por tanto dentro del principio individualista; sino que la reciprocidad comunicativa representa precisamente una salida de uno mismo e

⁴⁹⁹ Arango (2013), pág. 47: *La solidaridad, definida como vínculo afectivo sino como concepto normativo asociado a la igualdad, tiene su expresión normativa más clara no en la benevolencia o la caridad cristiana, sino en derechos de necesario reconocimiento, si se pretende asegurar independencia a todos los seres humanos.*

⁵⁰⁰ G.H. Mead, citado en Habermas (2000), pág. 72: *Somos lo que somos a través de nuestra relación con otros. Por ello, nuestro objetivo tiene que ser inevitablemente un objetivo social, tanto en lo que respecta a su contenido como en lo que respecta a su forma. La socialidad es la causa de la universalidad de los juicios morales y constituye la base de la extendida afirmación de que la voz de todos es la voz universal, esto es, de que todo el que enjuicie la situación racionalmente puede dar también su aquiescencia.*

interacción, y no una salida cualquiera, sino constitutiva del propio sujeto, que por esto mismo es un sujeto intersubjetivo o socializado. Significa por tanto ruptura del círculo cerrado contractualista y salida del solipsismo implicado, en el cual el otro solo aparece en función de uno mismo (Amengual 2021, 282).

De esta manera, como describe el autor alemán en relación a la función normativa de la solidaridad, esta tiene su origen deontológico en una normativización de la sociabilidad humana básica, descrita en términos comunicativos:

Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, se aprecia más bien que existe una estrecha relación entre la preocupación del bien del prójimo y el interés por el bien común: la identidad del grupo se reproduce a través de las relaciones de reconocimiento recíproco que permanecen intactas. Por ello, el punto de vista complementario de la igualdad de trato individual no es la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio tiene sus raíces en la experiencia de que unos tienen que dar la cara por otros, toda vez que en tanto que camaradas todos tienen que estar interesados de la misma manera en la integridad de su contexto común de vida. La justicia concebida deontológicamente exige como su “otro” solidaridad. Más que ante dos momentos que se complementan, estamos aquí ante aspectos de la misma cosa. Toda moral autónoma tiene que desempeñar simultáneamente dos tareas: hace valer la inviolabilidad de los individuos socializados, exigiendo igualdad de trato y por tanto igual respeto por la dignidad de todos y cada uno; protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad en los individuos en tanto que son miembros de una comunidad en la que han sido socializados. La justicia hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y que se autodeterminan, mientras que la solidaridad está referida al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente, y por tanto también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma. Las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a que pertenecen (Habermas 2000, 75-76).

En el fragmento, Habermas es ambiguo sobre la relación entre justicia y solidaridad y acerca del estatus normativo de la solidaridad: las normas morales implican simultáneamente, como dos caras de las obligaciones, las que se vinculan a la justicia (que concede el derecho a la igual libertad de todos los miembros de la comunidad moral) y las que lo hacen a la solidaridad (que velan por los lazos comunicativos e intersubjetivos que garantizan el reconocimiento dentro de una comunidad moral dada). Por tanto, cualquier concepción de la ética reclama que se cuide de los derechos individuales (justicia) y que se haga lo propio con la comunidad (solidaridad). De ahí que justicia y solidaridad no sean lo mismo, pero se reclamen mutuamente. Proviene de una misma raíz ética –las obligaciones dimanantes de la moralidad-, y ambas son insustituibles para el cumplimiento de los fines éticos. El autor alemán considera que la respuesta es afirmativa y que la solidaridad que defiende tiene un carácter universalista:

En su calidad de parte integrante de una moral universalista, la solidaridad pierde su sentido meramente particular y limitado a las relaciones internas de un colectivo que se cierra etnocéntricamente a otros grupos: pierde aquel carácter de forzada disposición al sacrificio en aras de un sistema colectivo de autoafirmación que siempre se aprecia en las formas premodernas de solidaridad (...). La justicia concebida de modo postconvencional sólo puede convergir con la solidaridad como su “otro” cuando esta última se haya transformado a la luz de una formación discursiva universal de la voluntad. Ciertamente, también en las sociedades premodernas las nociones básicas de igualdad de trato, solidaridad y bien común, alrededor de las cuales giran todas las morales, están insertas ya en las condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad de toda praxis comunicativa cotidiana (...). Las ideas de justicia y solidaridad están presentes sobre todo en el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez. Pero, de suyo, estas obligaciones normativas no superan los límites de un mundo de la vida concreto de la familia, del clan, de la ciudad o de la nación. Las barreras sólo se pueden romper en

discursos en la medida que estén institucionalizados en las sociedades modernas. Las argumentaciones van por más allá de los mundos de la vida particulares, pues en sus presupuestos pragmáticos el contenido normativo de los presupuestos del actuar comunicativo está universalizado, abstraído, libre de barreras y extendido a una comunidad ideal de comunicación que incluye en su seno a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar (...) (Habermas 2000, 76-77).

Sin embargo, parece sobreentenderse que, aunque ambas tienen una hechura deontológica y/o universalista, la justicia lo es en sus tres dimensiones (fundamento, contenido y alcance normativo), mientras no está muy claro que la solidaridad sea universal en los mismos ámbitos; sí en cuanto el fundamento y el contenido, aunque de alcance prescriptivo limitado por cuanto se le concede la función de preservar de una *forma de vida* histórico-cultural. Si se trata de mantener la integridad funcional de una forma de vida compartida, es muy posible que sólo mantengamos obligaciones solidarias con aquellos que habitan en la misma comunidad, pero se mantiene en la ambigüedad acerca de si debemos hacer algo por los que no son miembros (Habermas, no obstante, no describe la comunidad de modo prepolítico, sino que se refiere siempre a una asociación articulada según principios políticos). Aquellos que comparten una forma de vida que sólo puede reproducirse comunicativamente deben mantener obligaciones recíprocas que se dirigen a la preservación del marco social en el cual se les considera como seres iguales y libres. Esta obligación de *cuidar* ese tipo específico de relaciones sociales armoniosas se puede interpretar como solidaridad, pero no es toda la solidaridad a la cual estaríamos obligados. Así pues, interpretamos que Habermas normativiza las condiciones sociológicas, pero no elabora un concepto deontológico de la solidaridad, puesto que no sobrepasa el esquema sociologizante de un Durkheim, que también dotó de aire normativo la solidaridad que regía las sociedades de la *solidaridad orgánica*.

A pesar de estas declaraciones universalistas de Habermas, parece necesario que exista una forma de vida compartida para que las demandas de solidaridad deban ser satisfechas: ciertamente, la conciudadanía es un estatus político que no cabe restringir por características prepolíticas de los individuos (etnia, cultura, religión, nacionalidad, raza, sexo, etc.), sino que debe reconocerse por el simple hecho de *estar ahí*, en la misma sociedad que los demás. Esa ciudadanía compartida es el marco en que la solidaridad se torna éticamente reclamable, ¿pero esa ciudadanía se extiende cosmopolíticamente, también con aquellos que no son miembros de nuestra sociedad política? Si así es, ¿se llega más lejos que con la responsabilidad defendida por Iris Marion Young? La defensa de las obligaciones de solidaridad *a là* Habermas parece que se recortan por supuestos *fácticos* (membresía), más que por principios *normativos* (reconocimiento de la identidad moral).

La ética del discurso, dice Habermas, no presenta a individuos aislados que dialogan sobre cuáles son sus intereses generalizables como en el contractualismo, ya que tales diálogos tienen lugar siempre en entornos de vida que se comparten intersubjetivamente, en que se manifiestan formas sociales de solidaridad. Por otro lado, la dilucidación de los intereses candidatos a la universalización no es una operación cognitiva individual que después se negociase en común, sino que el descubrimiento de los propios intereses se hace a la luz de un diálogo intersubjetivo, por lo que identificar las necesidades de cada uno, incluso para el portador de esas necesidades, es una actividad colectiva de autoilustración recíproca. En consecuencia, se produce, según

Habermas, un reconocimiento mutuo de los interlocutores en la identificación de dichas necesidades que se puede entender como una manifestación de la solidaridad. De hecho, la solidaridad es correlativa a estas formas de sociabilidad e interacción reconocitiva (Habermas 2000, 78-79).

La justicia, que consiste en lo fundamental en establecer iguales condiciones de autonomía individual para los agentes, no es suficiente para ordenar la vida social y cuidar de los vínculos intersubjetivos de los cuales necesita tanto el mundo de la vida compartido como la discursividad. Por ello, debe haber una normatividad de reconciliación que Habermas identifica con la solidaridad. Esta última es la encargada de *cuidar la intersubjetividad* y velar por que los sujetos no se autonomicen en exceso unos de otros, de modo que terminen por rasgar la urdiembre social que los mantiene interdependientes y solícitos con las necesidades de otros. De darse el caso, incluso podrían peligrar los principios de la justicia, que no son operativos en entornos atomizados, dominados por tendencias centrífugas. Por ello, aunque, a priori, la primacía práctica la siga ostentando la justicia, esta se apoya en unas precondiciones sociales de aplicación donde tienen que valer igualmente las obligaciones de solidaridad, de lo contrario, no habría la clase de relaciones intersubjetivas que son necesarias, no solo para una convivencia armónica en el mundo de la vida, sino también para producir la clase de acuerdos y consensos que sustentan la búsqueda de la solución correcta a los problemas morales que se presentaran. No se trata de ampliar las consideraciones de justicia con nociones de vida buena, sacrificando el pluralismo de la realidad social y esbozar dogmáticamente formas de vida particulares correctas e incorrectas, lo cual escapa al papel de la ética y la razón práctica pública (Habermas 2000, 79). ¿Hay fundamentación de la solidaridad en clave deontológica en Habermas o hay idealizaciones de aspectos sociológicos constitutivos de las comunidades sociales reales? A nuestro entender, el enfoque habermasiano apunta a esta última posibilidad.

En el sentido postmetafísico y ético moderno de Habermas, la solidaridad no va más allá de la justicia y no apunta a la introducción de una eticidad substancial en la teoría moral y en la ética procedimentalista. Por ello, la solidaridad está cimentada en el reconocimiento ya siempre asumido entre los que argumentan seriamente y por la clase de vínculos que preceden al discurso, que mantienen unidos a los sujetos en sus formas de vida particulares y compartidas. La solidaridad que expresa normativamente dichos vínculos es una suerte de idealización o reconstrucción racional de las solidaridades sociales que permean los grupos humanos, por lo cual, Habermas puede atribuirle un carácter jánico: por un lado, se refiere al mundo de la vida compartido, por otro, lo trasciende en pos de la universalidad.

Precisamente, uno de los motivos aducibles por los que el concepto de solidaridad habermasiano tiene tan poco *mordiente* normativo se encuentra en la poca elaboración ontológico-social de su concepto de *mundo de la vida*. Este concentra la esfera cotidiana comunicativa, de las relaciones cara a cara, donde se socializan intersubjetivamente en un primer momento los agentes. El *sistema* es el ámbito en que prevalece un modo estratégico de ejercer el poder frente al poder comunicativo que reside en el mundo de la vida (la burocracia estatal, el mercado capitalista, la tecnoesfera, etc.). Se mantiene como instancia dominada por la racionalidad funcional-estratégica, con la que se ejerce el poder que pretende colonizar los

vínculos comunicativos del mundo de la vida y convertirlos en relaciones regidas por el interés propio o la razón estratégico-instrumental.

Sin embargo, en las sociedades reales, ambos niveles están superpuestos, por lo que el mundo de la vida habermasiano, en el que debe imperar también la solidaridad mundana, se encuentra ya atravesado por estructuras de poder y dominación que obstaculizan la libertad social y comunicativa de los agentes.

Por eso la solidaridad no es mera cohesión social, aunque pueda ser un subproducto esperable, sino una responsabilidad con el fin autonomizar a todos, por lo que es mucho más exigente en lo prescriptivo y tiene en cuenta el *relieve* de la dominación que se da también en el mundo cotidiano. En este sentido, la perspectiva habermasiana de lo social adolece de institucionalidad y de contexto sociológico, por lo que la solidaridad sólo puede restar como un ideal abstracto, del cual apenas se conoce qué consecuencias prácticas le pudieran corresponder.

En conclusión, hay una cierta ambigüedad en la formulación habermasiana de la solidaridad, ya que, por una parte, se trataría de un concepto perteneciente a la teoría social, y no necesariamente normativo, que se supedita a la descripción de los fenómenos sociales; de otra opera conjuntamente con la noción de justicia, como pieza de una concepción moral postmetafísica. Habermas entiende que la integración social –confrontada a la sistémica– está dirigida por la acción comunicativa. La solidaridad es, pues, otro nombre para la acción comunicativa entendida como constituyente imprescindible para la sociedad, de ahí su ambivalencia entre lo fáctico y lo normativo: *[J]unto al poder administrativo y el interés propio individual entran la solidaridad y la orientación al bien común como una tercera fuente de integración social* (Habermas, en Amengual 2021, 289).

Habermas siempre remite a la traducción legal de los principios ético-políticos surgidos de la reflexión moral: la solidaridad como principio social de carácter deontológico no solo puede fiarse a la normatividad emanada de la acción comunicativa y la interacción social, sino que debe integrarse en el cuerpo legal e institucional de una sociedad, precisamente para que pueda imponerse sobre las otras fuentes de interdependencia social. En sus propias palabras:

[L]a fuerza socialmente integradora de la solidaridad, no puede extraerse solamente de fuentes de acción de la acción comunicativa, debe poder afirmarse a través de ámbitos públicos ampliamente desplegados y procedimientos jurídicamente establecidos de la formación de la opinión y voluntad democráticas y a través del medio del derecho, incluso en contra de los otros dos mecanismos de la integración social, dinero y poder administrativo (Habermas, en Amengual 2021, 289).

Si bien, en la obra del alemán la solidaridad (hipotéticamente) encuentra una posición deontológica al lado de la justicia, aunque sea en un plano de subordinación y complementariedad y, en consecuencia, con estatus universalista, lo hace sin terminar de definir su auténtica naturaleza imperativa. De hecho, la solidaridad alimenta el funcionamiento de determinadas instituciones y se encarna legalmente, pero no incluye un deber intrínseco, moral y jurídicamente exigible de auxilio al vulnerable, más que mediado por el funcionamiento de instancias sociales como los sistemas de protección colectiva encarnados en el Estado benefactor.

La solidaridad institucionalizada, ¿sirve para mantener la cohesión social, para que los mecanismos cooperativos intrasociales estén bien engrasados y faciliten la supervivencia de la comunidad (tesis *funcionalista*)? ¿Acaso es una precondition para que la justicia social y política les sea más fácil afirmarse comunitariamente (tesis político-moral)? ¿O bien se quiere una sociedad más justa, cuyo subproducto es una comunidad cooperativa y más integrada (tesis mixta)? Aquí es donde reside la ambigüedad de la opinión habermasiana acerca de la solidaridad y su rol social y que podría empañar su carácter plenamente deontológico.

La teoría de la solidaridad deontológica de Habermas nos ofrece una posible justificación, pero a nuestro parecer no termina de otorgarle el papel como principio rector de las relaciones sociales y de las exigencias que deben cumplir las instituciones jurídico-políticas de la sociedad.

6.4.1.3. Sobre la relación entre solidaridad y justicia

Del análisis de las relaciones recíprocas entre justicia y solidaridad, Vergés nos señalaba que había dos formas normativamente interesantes: la primera, comprendía que la solidaridad como una dimensión de la justicia; la segunda, que eran dominios éticos y/o políticos independientes, pero que podían afectarse mutuamente. Este último es el que nos parece más convincente.

Para Habermas la justicia no es suficiente por sí misma para regular éticamente la sociedad, se precisa de la solidaridad para producir un fuerte arraigo de las obligaciones colectivas e individuales que la primera conlleva. De hecho, esta visión acerca de la insuficiencia de la justicia para dar lugar a una sociedad moralmente satisfactoria en todos los aspectos humanos relevantes no deja de ser verosímil. Más si se tiene en cuenta la reducción contemporánea de cualquier aspecto de la justicia a cuestiones socioeconómicas y redistributivas, olvidando otras formas de justicia involucradas en la existencia social y personal.

Por otra parte, como reafirmaremos a continuación, en el pensamiento moral moderno tiene lugar una escisión entre la justicia y lo bueno, el bien común y el bien particular, lo justo y la felicidad que tiene hondas consecuencias para la integridad moral de las comunidades y la autorrealización de sus miembros. Estas aporías y limitaciones de las concepciones éticas contemporáneas no se pueden solucionar con la mera inclusión de la solidaridad en el panorama normativo. Tenemos que revisar algunos de los supuestos tomados como inamovibles, entre ellos, precisamente, la excesiva hendidura entre el ámbito de la justicia y el del bien. Con este horizonte a la vista, pretendemos establecer la interrelación entre los dominios morales de la justicia y de la solidaridad.

La necesidad de complementación de la justicia por medio de algún tipo de principio solidarista se entiende, como mínimo, según dos posibilidades básicas:

1) *La solidaridad no es la compensación por la injusticia*: en un sentido contrario al de Habermas y acorde con el de Kohlberg,⁵⁰¹ a los deberes universales impersonales hay que añadir una preocupación por el individuo concreto, especialmente el vulnerable o el sufriente. Esto cabría hacerlo por medio del sentimiento de *benevolencia*, o bien por medio de una

⁵⁰¹ Según lo suscrito en Habermas (2000).

apelación a la solidaridad. Si pretendemos que esta juegue el rol de asistencia y auxilio de los sujetos precarios, a los cuales la justicia no puede librar del todo de su infortunio, tendremos que moldearla de manera muy semejante a la benevolencia, aunque con un carácter más deontológico. En palabras de Amengual:

Justicia y solidaridad se complementan porque expresan distintos motivos para el reconocimiento de los demás, en especial de los excluidos, y, por tanto, para el reconocimiento de la vinculación moral universal. En efecto, las personas se deben algo unas a otras no sólo porque son sujetos morales (justicia), sino que comparten actitudes e ideales significativos, una forma de vida (solidaridad) (Amengual 2021, 320).

Aparte de la objeción –señalada ya en innumerables lugares del presente trabajo-, por el fundamento y la universalidad de esta obligación solidaria, tan semejante a la benevolencia, se cierne sobre esta visión otro conjunto de problemas que versan sobre el origen del mal que hace vulnerable a ese sujeto de conmiseración: en apariencia, el sufrimiento tendría una causa que se antoja azarosa, arbitraria y que afecta sólo a los particulares (alguna desgracia). De esta forma, nuestra respuesta sería normativamente contingente, dependiente de los sentimientos o de la buena voluntad. Si se tratase de una condición más extendida y universal, cuestionaríamos el valor moral de ayudar a unos sí y a otros no, a causa de la parcialidad de la benevolencia, cuando todos padecen por una situación que debería abordarse con otra estrategia más general encomendada a la justicia. Por consiguiente, sin despreciar ni la benevolencia ni la beneficencia, la solidaridad no puede operar del mismo modo, aunque queramos que también atienda a los particulares vulnerables, y no sólo a las condiciones genéricas de la comunidad y al bien colectivo.

Así planteada, esa solidaridad tendría un carácter compensatorio en relación a la falta de justicia social o, en todo caso, operaría mientras no se dejaran sentir los efectos de esta. Precisamente, para desligarla de su parentesco demasiado cercano a estas tendencias emocionales idiosincráticas y poco universalizables y a la virtud de la caridad, la solidaridad debería comprenderse más allá de las grandes o pequeñas congojas o males que afectan, por motivos individuales, a un conjunto delimitado de personas, de las que nos sentimos concernidos por la razón que fuere. La mayor parte de los problemas de marginación social o vulnerabilidad sobrevenida vienen causados por el funcionamiento habitual de las sociedades, obedecen a causas estructurales, como tantas veces hemos defendido en este trabajo, de modo que la solidaridad planteada de forma tan singularizada, cara a cara, no nos sirve para atajarlos. Por este motivo, nuestra elección es la construcción de un ideal de solidaridad de naturaleza socio-política, no puramente moral.

No queda otra salida que optar por una solidaridad deontológica que atienda a las condiciones de autonomía y dignidad de los miembros de la sociedad, por lo que debe tener en cuenta el funcionamiento colectivo e institucional que da lugar a los procesos sociales que causan la injusticia estructural. Pero, esta perspectiva centrada en los individuos vulnerables más que en las disfunciones sociales de amplio alcance, que se conjuga con el deber de solicitud hacia su bienestar más que a sus condiciones de autonomía, no nos parece compatible con la misión que hemos atribuido a la solidaridad. En este sentido, la solidaridad se asemeja la *hermanita de la caridad* de la justicia, que es demasiado genérica, imparcial, impersonal, como para ocuparse de las situaciones más particulares, aunque tengan una ocurrencia extendida,

afectando a no pocos de nuestros congéneres. Este tipo de caracterización de la solidaridad, así como la subordinación/complementariedad que se busca en relación a la justicia, no nos persuaden en absoluto. Recordemos que nuestra elección se decantaba por una solidaridad como principio ético-político, no por la virtud moral que es un camino más trillado.

2) *La solidaridad como responsabilidad por la justicia*: Evidentemente que cualquier idea adecuada de justicia exige que cuenten todos los individuos por igual, aunque debamos compensar materialmente a aquellos que se hallan en posiciones de inferioridad social (diferencia de trato que obedece al principio de *igual consideración moral* de todos). Ahora bien, la solidaridad no está para resarcir las presuntas insuficiencias de la justicia cuando se toma como *imparcialidad* y se vuelve hipotéticamente ciega a ciertos males personales, que no se ven rectificadas a pesar de la aplicación de sus principios. Para ello, ya se cuenta con concepciones de la justicia que se entienden como *equidad* y que presuponen que la aplicación de reglas generales no siempre ataja las situaciones particulares. La solidaridad tiene un vínculo más estrecho y menos subordinado con la justicia, aunque no identifiquemos la una con la otra, mediante una concepción de la *justicia como solidaridad* (que hemos descartado). Las normas solidarias son tan deontológicas y universales como lo pudieran ser las de justicia y su fin no se restringe a operar *socio-funcionalmente*, como pensaría Habermas, para conseguir el arraigamiento social de las reglas de justicia y que redunde a la postre en la preservación de la integridad de los vínculos intersubjetivos.

El modelo de la solidaridad brindado por la concepción de responsabilidad por la justicia de Iris M. Young, como la preocupación colectiva de reducción de la justicia estructural que aqueja a las sociedades, unos deberes para que paulatinamente la comunidad en que convivimos se aproxime al ideal de decencia y justicia que nos orienta, inspira el vínculo adecuado entre ambas. En este sentido, la solidaridad y la justicia no mantendrían ningún tipo de prelación entre sí, sino que actuar solidariamente se convertiría en lo mismo que implementar vínculos más justos, aunque no quepa confundir la una con la otra. Cuando seguimos nuestras obligaciones de hacernos recíprocamente más autónomos, modificando el funcionamiento de las estructuras de dominación, combatiéndolas colectivamente, nos encaminamos a erigir una sociedad más justa, lo que se traduce en actuar *solidariamente* (en la realización de los principios de solidaridad social). La solidaridad deontológica es la acción colectiva e institucionalizada con el fin de la actualización de la justicia como deber social, es decir, la obligación ético-política de realizar la justicia de asegurar la misma autonomía social para todos.⁵⁰²

⁵⁰² Cabría aducir que la distinción que intentamos introducir entre la justicia y la solidaridad es tan sutil, o tan capciosa, que es innecesaria por cuanto la concepción deontológica de la justicia implica obligación de aplicar sus principios. Sin embargo, aunque en este plano abstracto sea complejo distinguir una de otra, cuando nos introduzcamos en la teorización republicana observaremos que el republicanismo no adopta como núcleo una concepción de la justicia particular, sino que es una doctrina de la sociedad libre y de la libertad individual; lo cual aumenta la relevancia de la solidaridad como instancia normativa que obliga a actuar a favor de la autonomía social de los ciudadanos e incide en la responsabilidad mancomunada dirigida a los fines de la comunidad política, hacernos a todos más libres. Así, la justicia se desdibuja un tanto, pero la solidaridad se mantiene gracias a su vínculo con los deberes de garantizarnos entre todos el margen más amplio posible de autonomía social a través de la cooperación.

La solidaridad se convierte así en un principio dinámico o motivador de la responsabilidad que nos concierne como miembros de una comunidad, para que todos nuestros vínculos personales, sociales e institucionales vengan regidos por normas de justicia y se apliquen los deberes correspondientes. La solidaridad, en definitiva, es responsabilizarnos –mediata o directamente- los unos por los otros, para alcanzar una convivencia más justa. La solidaridad tiene como fin que la justicia se convierta en el foco normativo del funcionamiento socio-institucional. ¿Son tan distinguibles ambos ideales? Sí y no, depende del grado de finura que apliquemos en nuestros análisis de la plétora de deberes que se extienden alrededor de la justicia y su encarnación institucional. La justicia concierne a la definición del orden moral correcto que debería presidir todas las relaciones entre personas, en sus distintos niveles de complejidad. Por otra parte, la solidaridad adquiere su sentido cuando hablamos de la necesidad de que *ese* orden se realice y se encarne, obrando de manera conjunta o coordinada, cooperativa y mancomunada para que todos los sujetos cuenten con las condiciones materiales, formales y simbólicas que los reconocen como *agentes morales* iguales e igualmente autónomos.

6.4.2. La dicotomía entre lo bueno y lo justo a la luz de la solidaridad

Nuestra concepción de la solidaridad deontológica reconsidera la rigidez de la escisión ética entre lo justo y lo bueno para que también la solidaridad, en su versión mundana, tenga espacio entre las concepciones de la vida buena de los sujetos morales.

La perspectiva acerca de lo justo que hemos abierto a través de la relectura de la ética del discurso nos ha conducido a la idea de que no es posible la justicia sin determinados deberes de responsabilidad solidaria. Si bien la solidaridad se ha caracterizado de modo deontológico y no consiste en la clase de valores, vínculos y emociones que el término denota cuando se utiliza de forma *personalista*, no implica que, con ese entendimiento exigentemente prescriptivo, tales instancias no jueguen a favor del arraigo de los deberes de solidaridad; o que la solidaridad deontológica no cubra, por otra parte, el contenido normativo exigible que también se encuentra en las distintas manifestaciones de solidaridad *naturales* e individualizadas. ¿De qué modo se *realiza* y *aplica* la *solidaridad deontológica* si no es siendo solidario en el mundo de la vida con todos nuestros semejantes (entre otras cosas)? Nuestra concepción deontológica puede utilizarse de guía para extirpar las tentaciones más particularistas de la solidaridad mundana, aquella que se guarda para los miembros de la propia comunidad, en los cuales nos sentimos reflejados y reivindicados en nuestra identidad colectiva. Por ello, una de las condiciones que deben imponerse a cualquier concepción particular del bien, que sea justa o adecuada al marco de la autonomía, debe integrar necesariamente la práctica de la solidaridad: los fines de responsabilizarnos por nuestra propia autonomía, facilitarla para los demás y apoyar instrumentos y mecanismos sociales que permitan asegurarla e institucionalizarla para todos. En consecuencia, la solidaridad tendría un espacio en la noción de Gerard Vilar *informalidad de las concepciones de la vida buena* (Vilar 1999).⁵⁰³

⁵⁰³ Una *teoría informal del bien*, como la bautiza Gerard Vilar (1999), consiste en un lineamiento genérico de una visión o concepción de la vida buena y, por tanto, también del sentido de la vida. En consecuencia, se trataría de las condiciones de una vida lograda que harían que cualquier plan vital que las tuviese en cuenta se podría considerar racional y justo. Después, cada uno debería rellenar ese recipiente (casi) vacío con sus propias

La solidaridad deontológica tiene un pie en las teorías de la justicia, como parte de un concepto integral de lo correcto, y, simultáneamente, es un ingrediente de cualquier visión del bien y de la vida lograda, es una instancia normativa que permite enlazar el dominio de la justicia y el de lo bueno. Ambos dominios, si bien no deben confundirse, no estarían tan rígidamente separados por un abismo ético, como lo que nos inducen a creer las interpretaciones liberales de Kant; más bien son territorios entre los cuales hay un intercambio fluido. Por consiguiente, ¿existe la posibilidad de debilitar un ápice la dicotomía sin disolverla, ya que no podemos decretar un *bien individual* idéntico para todo el mundo, de lo contrario caeríamos en el autoritarismo moral, ni tampoco prescindir de un concepto de lo justo universalista? ¿Podemos rearticular un polo con el otro indicando, por ejemplo, que cualquier concepción de la vida buena deber recoger y ser compatible con los fines que son *buenos para todos*? Nuestra respuesta es afirmativa a ambas cuestiones.

Antes de esbozar ese nexo, se hace necesario recordar el supuesto que Domènech (1989, 1993) considera nuclear para la verosimilitud moderna de esa separación entre el interés general –lo justo- y el bien particular –lo bueno-: el dogma de la preconstitución *ab initio et ante saecula* de la identidad personal y moral de los sujetos:

El otro está definido ab integro en su identidad existencial, como nosotros en la nuestra; nuestras respectivas existencias están, pues, configuradas independientemente de nuestras acciones y elecciones (no somos hijos de nuestras obras, sino sólo, y como mucho, padres de ellas), y por consecuencia, son existencias monádicas, condenadas o (bendecidas por) un eterno existir separado (Domènech 1993, 61).

Para hacernos a nosotros mismos, para autorrealizarnos y forjar nuestra identidad personal, es necesario un espacio público de interacción, sino que ese lugar se convierte en un obstáculo mayúsculo, puesto que existimos ya presocialmente, antes de entrar en contacto con los demás y la autorrealización, la vida buena, tiene que ver con el ámbito de la privacidad, no con la esfera del contacto social, puesto que esta siempre entraña un riesgo para la libertad negativa, el modelo de autonomía que se considera válido.

Pero, si abandonamos estos supuestos indemostrados, aunque sorpresivamente adheridos, como nos dice Domènech, tanto a concepciones morales completamente ateas (recuérdese el origen cristiano de la noción de identidad preconstituida), como a programas filosófico-políticos no liberales (que es el heredero por antonomasia del dogma cristiano de la identidad personal y el que lo ha explotado mejor para reducir el espacio social y público de la política), entonces nos hallamos con otra visión distinta, en que las relaciones socio-institucionales son constitutivas de nuestra identidad personal y, por tanto, también de nuestras nociones personales de autorrealización (como dijimos en el cap. III). Bajo esta luz, sin necesidad de negar la pluralidad de los horizontes de vida buena, vemos que hay precondiciones normativas para su puesta en práctica y su misma concepción, que debemos satisfacer en todo momento para universalizar su desarrollo. ¿No consiste esto, acaso, en deberes de solidaridad? ¿No

preferencias personales, singularizándose respecto de los demás y conformándolo a la medida de cada cual. Pero, si algo debe retenerse del modelo kantiano de la ética es que la justicia continúa prevaleciendo en el orden moral, por lo que nuestra forma particular de autorrealización deberá ser compatible con los principios y requerimientos de la justicia universal (en este caso, la solidaridad).

redefine esta constatación la separación entre el ámbito de lo justo –lo bueno para todos- y el bien moral –lo bueno en particular-, sin que quepa mantener la anterior rigidez?

En el tercer capítulo, tuvimos ocasión de ahondar en la naturaleza institucional de la individualidad, así como en las condiciones socio-normativas para la constitución de la identidad personal, que debe rellenar el contenido de esa *forma* microinstitucional. Esta posibilidad, a la vez que restricción constitutiva, no es optativa, sino estructural: no es posible ser *alguien en particular* sin un contexto social ordenado mediante instituciones que restringen la clase de relaciones interpersonales y normativas que nos permitirán llegar a serlo. Si esa ordenación bloquea la autonomía y la singularización individual, entonces nos constituiremos de manera monocorde, sin capacidad de diferenciarnos de los demás.⁵⁰⁴ En cambio, si los vínculos societarios nos empujan al individualismo extremo, al atomismo, nuestro *yo personal* adolecerá del tipo de preferencias que permiten armonizar lo bueno para nosotros con el bien común; nuestro ser manifestará patologías que provienen de la falta de integración social y de solapamiento de los fines personales y los colectivos. Sea de manera armoniosa o patológica, la identidad personal terminará emergiendo de algún modo. Lo que no es optativo, si se quiere desarrollar una identidad moral de tipo *armonioso*, es la existencia de una esfera deliberativa pública, política, que permita estrechar lazos con otros y construir así una suerte de *amistad cívica*, para remodelar y reconstruir nuestras preferencias privadas a la luz de las situaciones comunicativas en las que nos encontramos con los demás. En términos habermasianos, no se llega a ser *uno mismo* de forma *monológica*, cosa que equivaldría funcionalmente a concebir la identidad personal de modo previo a la interacción social, *ab initio et ante saecula*. Las normas de solidaridad facilitan los medios materiales y simbólicos para que esa constitución de la identidad sea igualmente *óptima* para todos, libre de cualquier dominación estructural o intencional. La solidaridad, por tanto, no puede ser ajena a los fines de ningún individuo consciente de los procesos sociales que le llevan a ser uno mismo y debe formar parte de cualquier concepción reflexiva de los objetivos morales individuales.

La noción de justicia está asociada a la universalidad, de ahí que la estrategia teórica de fundamentación de sus principios sea concebirlas como procedimentales o formales. A consecuencia de ello, la concepción del bien permanece extramuros de lo que cabe argumentar

⁵⁰⁴ Domènech (1993, 76, n. 33) contrasta el problema de la constitución de la individualidad en medio del debate normativo entre liberales y comunitaristas y constata que ninguno de los bandos enfrentados da en el blanco, puesto que serían incapaces de entender las condiciones socio-institucionales que nos permiten llegar a ser un yo armonioso, capaz de escoger sus propios fines personales: *Sorprende en la actual disputa liberalismo versus comunitarismo, que atraviesa buena parte de la filosofía política anglosajona, la ingenuidad de las dos partes en este punto. Los “comunitaristas” (McIntyre, Sandel, Taylor) acusan a los “liberales” de mantener una concepción del individuo como totalmente desarraigado socialmente. En cambio, ellos sostendrían que el individuo está embebido en su comunidad. A partir de aquí uno podría esperar de los comunitaristas un análisis à la Simmel [según la cita previa] de la diferenciación sociológica y de la múltiple escisión del yo. Pero suele encontrarse, en cambio, por un lado, con la idea de que la comunidad define un yo más bien unitario; y por el otro, con la muy conservadora idea de que lo único que puede hacer el individuo es conocer, ayudado por los recursos que su tradición cultural pone a su alcance, en qué consiste ese yo que la comunidad le ha definido (pero en ningún caso autoelegirse o modelarse). Por su parte, el frente liberal de izquierda (Rawls, Dworkin) viene a responder que la protección de los vínculos comunitarios entre los individuos puede realizarse tratándose como un bien público más –en el sentido técnico de esta expresión en la teoría económica-, es decir, sin necesidad de derechos como los que aquí hemos llamado de existencia. Pero ya hemos visto que no hay posibilidad seria de proteger esas comunidades sin el reconocimiento expreso de sus derechos de existencia.*

de forma intersubjetiva. Por consiguiente, se abre una cesura entre el discurso ético y el moral que no parece que podamos cerrar porque obedecen a dos lógicas de la validez distintas. Consiguientemente, a pesar de las apelaciones al *hecho del pluralismo* como diagnóstico de nuestra condición moral contemporánea, la diferenciación radical entre dominios obedece a una cuestión de posibilidades de justificación y, por tanto, es más una cuestión constructiva (qué podemos argumentar y qué está más allá de una justificación imparcial) que de naturaleza de los principios y los discursos. Sin embargo, en la línea del liberalismo académico dominante se construye una suerte de metafísica alrededor de este hecho metodológico que nos dificulta ver claramente dónde reside el *quid* de la fusión de los discursos, lo relevante es la fundamentación en relación con la autonomía del agente moral, no la neutralidad valorativa de las instituciones públicas.

Una vez hemos distinguido la validez de las normas generales de la justicia –emanadas de las condiciones *constructivas* de la fundamentación–, hay que recoger la deontología puramente formal derivada (sin contenido, se nos dice) y aplicarla interpretativamente a los contextos mundanos, a la realidad social en la cual nos integramos. Entonces, lo formal ya no lo es de la misma manera que al inicio, puesto que toma cuerpo, substancia y contenido en el acto hermenéutico de la aplicación. Pero, a la vez, los supuestos universales de la justicia como principios rectores mantienen su estatus crítico, contrafáctico, para que el momento de instanciación de las normas no rompa con su pretensión de validez universal. En este sentido, lo justo tomaría cuerpo en lo bueno, a la par que serviría para restringir la inclusión de aquello cuya validez ética sea discutible y se pretenda incluir en cualquier concepción de la vida lograda. Una noción de *vida buena* debe mantener ciertas condiciones de racionalidad si el agente que la asume quiere ser, idénticamente, alguien dotado de una personalidad racional. Ello no prejuzga completamente el contenido, sino que establece un *test* que deben superar las preferencias que atesore el sujeto para que quepa considerarlo *autónomo*. La *autorrealización* subjetiva también se ve constreñida por aquello que es bueno para todos, también para el propio agente como miembro de una colectividad que tiene que articularse solidariamente.

La solidaridad deontológica, a pesar de su carácter universal, pero vinculada a una función posibilitadora y responsable en relación al establecimiento de los principios de la justicia, trasciende ese marco porque también otorga sentido a una concepción *informal* del bien, como la denomina Vilar: aporta razones para comportarse solidariamente tanto en la vida pública como en la personal para cualquier agente racional que pretenda constituirse como sujeto autónomo, con una identidad moral no patológica. También nos dice que la *autorrealización* de cada uno debe ser compatible con la *autorrealización* de todos los demás, pues no hay *autorrealización* válida si nuestra perspectiva no incluye el horizonte de la solidaridad; y la condición de mi *autorrealización* es la *autorrealización* de los otros, ya que si la autonomía individual no tiene sentido en un mundo social en el cual todos los demás están dominados, tampoco tiene *sentido moral* una *autorrealización* recortada a un único sujeto, o un conjunto privilegiado de ellos, que se erijan en los únicos bendecidos por esa posibilidad (desde la estrecha interdependencia humana en cualquier aspecto).

Si la *autorrealización* es llegar a ser lo mejor que uno pueda ser, la solidaridad forma parte de ese ideal de *excelencia moral*. Por todas estas razones, la *solidaridad deontológica*

trasciende el dominio de la justicia para internarse parcialmente en el ámbito del bien, auspiciada por una *teoría informal del bien*, de manera que la distinción entre lo bueno y lo justo es ahora de grado entre dos polos que se necesitan mutuamente.

Cuando integremos la perspectiva solidarista en el marco republicano, comprenderemos mejor cómo este somete a la dicotomía a una profunda reconsideración, reduce la polaridad que escinde la ética moderna cuando impugna la separación entre derechos positivos y negativos.⁵⁰⁵

6.5. *La interpretación no ideal de la solidaridad deontológica: pasos hacia una teoría social*

Tras el argumento fundamentador de la solidaridad deontológica, vamos a concentrarnos en su implementación en contextos sociales reales, para analizar las obligaciones de solidaridad que debemos asumir categóricamente como agentes empíricos involucrados en la vida social e institucional de nuestras comunidades. Desde la fundamentación según los *principios del discurso* hasta los deberes de responsabilización colectiva a las que tendríamos que asentir racionalmente, hay una serie de *niveles de concreción* en los que la solidaridad se convierte en una obligación política. En palabras de Amengual:

La ética discursiva parte del reconocimiento de todos como personas, con los mismos derechos y oportunidades. Ciertamente este reconocimiento es formal como lo es el concepto de persona. Con este punto de

⁵⁰⁵ La dicotomía entre la justicia y el bien es vicaria de una multiplicidad de fuentes, ya que recoge la desintegración moderna de la otrora unitaria doctrina moral clásica, en la cual el bien colectivo y el particular no podían escindir sin poner en serio riesgo al sujeto y hacerle perder su identidad social (esto está tratado en modo magistral en Domènech 1989). Por otro lado, la diversificación de las opiniones que trae consigo la desaparición de las sociedades tradicionales, la diferenciación y la individualización de los sujetos tratadas por Durkheim, nos conduce a la interpretación *liberal* de la dicotomía, que por otra parte es parte *interesada*: con la desaparición de cualquier atisbo de bien común, que se vehicularía, según los filósofos morales liberales, mediante una concepción social de lo bueno, no quedaría más que un conjunto indefinidamente amplio de fines privados, todos igualmente respetables si se atienen a los límites de la esfera individual de libertad. La autonomía subjetiva no toleraría que se impusieran determinados deberes u obligaciones positivas, como las que reclama la solidaridad y el bien público, ya que esta se circunscribe solo a derechos y deberes negativos, de manera que no hay lugar dentro del liberalismo para ningún tipo de deontología que apunte más allá de estos últimos. De ahí las quejas de *perfeccionismo* y otros vituperios similares cuando se entiende que la integridad y las funciones sociales necesarias requerirían de determinadas prestaciones positivas y compromisos por parte de los agentes. Es en este contexto confuso, en el cual autonomía individual y deber positivo entran en colisión, en que se acusa al republicanismo de promover la ciudadanía virtuosa y, por ello, de manifestar cierta intolerancia hacia el pluralismo axiológico. Todos estos errores se deben a que hemos dejado que el liberalismo introduzca un marco de discusión orientado hacia sus intereses ideológicos, generando toda esa batería de posiciones dicotómicas sin sentido, en las cuales debemos elegir siempre entre la libertad y la igualdad, la autonomía y el bien, lo individual y lo colectivo, etc. No obstante, no tiremos al niño con el agua sucia del baño: es evidente que la ética postmetafísica y postkantiana impide que lo justo y lo bueno se identifiquen, pero sobre todo si aquello que consideramos bueno es concebido en términos demasiado ontológicos o metafísicos. El universalismo de la ética impone un marco de mínimos, formal, por lo que no puede promover *per se* una concepción substancial de la vida buena; ahora bien, ello no quiere decir que todo lo ético sea meramente procedimental y que no importen los resultados finales, ni que la ética no vaya nunca acerca de determinados fines universalmente admisibles. El kantismo no tiene por qué marcar de modo tan intenso, para defender su vocación universalista, una frontera radical entre concepciones de lo justo y de lo bueno, entre otras cosas, porque ¿cuál sería acaso el sentido de la justicia si no tuviéramos alguna noción algo más sustantiva de qué es aquello que crea las condiciones oportunas para la autorrealización individual? ¿Sin autorrealización qué significa la autonomía? ¿Qué sentido tiene la justicia si nos deja a oscuras acerca de por qué nos interesa que el mundo sea más justo? Según esto, la solidaridad introduce cierto grado de mediación sin darle la vuelta a la primacía de la justicia sobre las visiones particulares de la vida buena, ni disolver la separación.

partida se crea una simetría formal que permite encontrar una base común e igual con el fin de buscar conjuntamente orientaciones para la acción de cada uno y para su coordinación. Esta situación tiene efectivamente el carácter de constructo, no es una situación real, como no lo es la situación de la justicia, porque la situación real se caracteriza de manera evidente por la asimetría, por la desigualdad, por el desequilibrio. Postulando estas condiciones formales de igualdad de derecho ciertamente no se ha creado aún unas condiciones materiales de simetría e igualdad, pero su creación será una necesidad imperiosa, aunque solamente se piensen las condiciones formales del diálogo. En la medida en que se admite la participación de todos con los mismos derechos y oportunidades en el diálogo y en la medida que se quiera dialogar seriamente, es decir, sin obviar las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad propias del uso del lenguaje, la real desigualdad podrá menos de resaltar aún más flagrante contradicción con las condiciones formales constitutivas del diálogo, habrán de ser superadas, postulando –al menos- la creación de una situación real de igualdad. En este sentido del mismo planteamiento formal de la ética discursiva (y de la teoría de la acción comunicativa que la fundamenta) se deriva un postulado inicial y fundamental de solidaridad a fin de ir creando condiciones materiales sociales de igualdad, en correspondencia y en cumplimiento de las formales. También en este sentido las condiciones formales – que no por ser solamente formales dejan de ser menos básicas –se revelan como procedimentales, como indicaciones para la acción (Amengual 2021, 287-288).

La *solidaridad primordial* es la conexión deóntica intersubjetiva, que implica la corresponsabilización mutua, por parte de todos los miembros de la comunidad ideal de comunicación, en relación a la *autonomía discursiva* de cada uno de los interlocutores involucrados (que deriva del análisis trascendental de los supuestos regulativos que vienen integrados implícitamente en el *principio del discurso* de la pragmática comunicativa). La ética discursiva incorpora una *teleología* al pasar de la parte A a la parte B (la que se corresponde a la justificación de normas materiales, dilucidadas según el procedimiento de la *metanorma ética*, fundamentada en la parte A). Por este desdoblamiento entre una ética deontológica y una ética de la responsabilidad, la obligación de solidaridad migra desde el estadio de las comunidades ideales a las comunidades reales de comunicación. En este sentido, pasamos de la autonomía en el discurso ideal a la *libertad comunicativa* dentro de las interacciones sociales empíricas; sin embargo, nos hallamos todavía en el discurso, por lo que la solidaridad no puede erigirse en principio normativo social generalizado. En este recinto, es posible analizar las condiciones de posibilidad de un discurso en ausencia de dominación. La libertad comunicativa se encuentra socio-estructurada y depende de la organización institucional de la comunidad de interlocución.

Hay un nexo indisoluble entre la libertad comunicativa de los contextos de diálogo e intercambio comunicativo y la autonomía social comprendida en sentido amplio, válida para cualquier dominio social. En un último escalón, más allá del núcleo comunicativo de la sociedad, la deontología solidarista vela también para otros tipos de interacción social, protegiendo la autonomía mediante mecanismos de acción colectiva e institucional.

Se impone, por consiguiente, un giro hacia la *teoría no ideal*, pues hemos optado por una visión socio-institucional de la autonomía, objeto de interés de nuestras obligaciones éticas. Decíamos que la teoría ideal tiende al a-institucionalismo, una concepción ahistórica y a-sociológica de la sociedad, por lo que entraría en contradicción con la perspectiva ontológica a las que nos adherimos, que es estructural y sistémica.

Para enraizar nuestra noción deontológica de solidaridad en el suelo de la realidad social, donde se dan tanto contextos comunicativos como su ausencia y obstaculización, deberíamos

proceder a una *traducción* de los conceptos ideales a sus posibles correlatos reales. Esta mediación interpretativa no puede consistir en un procedimiento deductivo, esto es, comenzar en las nociones ideales de la fundamentación y terminar en principios socio-integrados, válidos para la esfera política; puesto que para justificar desde sus fundamentos el deber solidario, hemos tenido que abstraer casi por completo la realidad social en su complejidad de conflictos y fracturas sistémicas, para quedarnos con una suerte de *esqueleto* de la interacción social, la *estructura básica* de los vínculos comunicativos, la *comunidad ideal de comunicación*.

Confundir una idealización así con la esencia de las sociedades reales es idealismo y nos bloquearía la posibilidad de afirmar nada normativamente significativo sobre el ordenamiento político e institucional de las comunidades empíricas. Por tanto, todo uso de los supuestos normativos derivados del esquema idealizado de la comunidad de comunicación, adquiere el estatus de instancia *contrafáctica*, de naturaleza *crítica*, para dar cuenta de los estándares normativos con los cuales juzgaremos el funcionamiento real de los sistemas sociales. Nos permite perfilar los conceptos básicos que sirven de ideas *regulativas* para cualquier proceso de transformación social en su sentido ético-político, que nos dé pie a alcanzar estados de mayor racionalidad y justicia sociales.

Ahora se trata de andar el camino de interpretación y de aplicación de los ideales éticos fundamentados a algún sistema social que tenga rasgos algo más empíricos, donde tener en cuenta las condiciones socio-institucionales y materiales en las que se injertan los conceptos normativos justificados en un plano enteramente abstracto-prescriptivo e ideal. Para ello nos valdremos de la convergencia entre la concepción de Apel de la responsabilidad y la elaborada por Young para contextos no ideales.

6.5.1. De la ética en el discurso a la filosofía social normativa

Existen condiciones materiales para que los agentes en el diálogo puedan expresar sus intereses y puntos de vista con plena libertad, eliminando los factores de dominación que puedan persistir y reproducirse en el seno de las comunidades reales de comunicación y que interfieran ilegítimamente en el discurso. Pero, estas cuestiones han quedado circunscritas a las condiciones de la resolución argumentativa de los problemas morales. Resta la inquietud acerca de si podemos extender todas estas consideraciones más allá del discurso y que nos sirvan para el establecimiento de reglas vinculantes de solidaridad para la existencia social en general. Karl-Otto Apel sostiene que las normas fundamentadas no son meramente reglas del discurso, sino que tienen el estatus de una ética que permite resolver racionalmente cualquier conflicto que se presente en la convivencia cotidiana, a la vez que ofrece una base prescriptiva para alumbrar el funcionamiento de instituciones y otros mecanismos sociales. Por tanto, se hace necesario que podamos transitar razonablemente entre la ética del discurso y la solidaridad deontológica a ella vinculada hacia la sociedad real y su posible regulación solidaria. Se trata de si es posible ir de la comunidad de comunicación a la teoría social normativa.

El camino de Apel es convertir la ética del discurso en una ética general, pues el lenguaje y la comunicación no son *contingentes* para la vida social. La comunicación es insoslayable para el funcionamiento social y, en este sentido, es irrebalsable aunque la sociedad no es sólo un sistema de intercambio comunicativo, como queda patente con nuestra experiencia. Así, por

cuanto la comunicación es primordial para la coordinación y la existencia en sociedad, la ética del discurso rige para todas las formas de interacción humanas porque en estas las prácticas comunicativas no tienen alternativa. Frecuentemente, los críticos de Apel y Habermas de una teoría social construida a partir de la pragmática lingüística aducen ejemplos que no concuerdan con interacciones guiadas por los supuestos éticos de la comunicación, verbigracia: la agresión, la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, el desprecio, la marginación, etc. De ambos autores se hace una caricatura según la cual la sociedad está compuesta o por académicos que dialogan apaciblemente, intercambiando opiniones de forma racional, o por seres arcangélicos que pueden estar toda la eternidad ocupándose de la virtud y la verdad, auspiciando una suerte de comunión de los santos.

Más allá de la ironía y de la crítica fácil, el trasfondo teórico de la pragmática universal o trascendental presupone que, en los *actos significativos* (sean lingüísticos o no, vale también para los gestuales o de cualquier otro tipo intencional), los agentes han aceptado sin remisión las reglas que deben regir la interacción intersubjetiva, sin entrar en especificaciones acerca del acto a enjuiciar, sea pacífico o violento. Los actos que no encajan en el marco de la comunicación son, de hecho, *acciones parasitarias* que dependen, para alumbrar y constituir su sentido (incluso vejatorio), de unas reglas pragmáticas que tienen presupuestos éticos; pero que se precipitan hacia la contradicción pragmática y son, por este motivo, actos irracionales e ilegítimos.

Quien agrede, aunque no entre *strictu sensu* en comunicación con su víctima, tiene una pretensión de validez de sentido para su acción, es decir, *quiere* que su acto tenga éxito comunicativo y que se comprenda como una acción agresiva. Por lo cual, emite una *señal* que es entendible intersubjetivamente por todo el mundo (y especialmente por su víctima), de modo que se coloca, sin que lo pueda evitar en modo alguno, bajo los criterios normativos, entre ellos, los éticos, de la pragmática universal o trascendental (como normatividad del sentido). Siendo la agresión un tipo de acción que no encaja con los principios éticos del discurso, que implican el reconocimiento del interlocutor (la violencia es *no reconocer* al otro hasta sus últimas consecuencias), es un acto moralmente irracional (aunque pueda resultar instrumentalmente racional en ocasiones).⁵⁰⁶ Si admitimos esto, en la agresión no nos hallamos ante un caso que la normatividad moral no pueda cubrir, una excepción que daría al traste con nuestras pretensiones universalistas, sino ante una mera *transgresión* de los principios éticos y, por ello, en un acto ilegítimo.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ La teoría de la acción y la pragmática universal habermasiana intentan colocar la racionalidad estratégica e instrumental bajo la preeminencia de la acción comunicativa, de la cual dependerían en última instancia. La acción comunicativa da lugar a un tipo de racionalidad de *larga distancia*, por decirlo así, incondicionada; mientras que la racionalidad estratégica es una racionalidad limitada y *local*, ya que busca la maximización de las preferencias en un dominio reducido (depende de constricciones contingentes).

⁵⁰⁷ La pragmática formal de Habermas se encuentra, según su propio diagnóstico y el de algunos de sus críticos, en un aprieto cuando debe dar cuenta de los imperativos (no cubiertos normativamente) o las amenazas (por ejemplo, “¡Cállate ya!” o “Si no te callas te castigaré”), en las cuales se produciría comprensión sin *entendimiento* (en el sentido estricto habermasiano, el hablante no elevaría pretensiones de validez sustentadas por razones que el interlocutor pudiera acoger y acordar con su contraparte, sino que el efecto coordinador de la comunicación se produciría mediante la coacción, las pretensiones de poder, etc., lo cual nos aleja de la idea normativa de razones compartidas). Habermas considera que en estos casos se encuentra ante un uso puramente estratégico del lenguaje, pero no parece poder mostrar que dicho uso sea parasitario o derivado de la acción comunicativa (para la

La intersubjetividad humana está mediada por signos, por lo simbólico-lingüístico, se encuentra irremediablemente bajo los supuestos del reconocimiento moral de los interlocutores, de esos otros con los que entramos en vinculación. La ética del discurso se convierte en una ética general, que rige más allá de lo que parecía ser meramente dialógico. Sin ser exclusivamente una comunidad de comunicación –lo es virtual y fragmentariamente-, la sociedad es *idealizable* como una comunidad ideal de comunicación, ya que la intersubjetividad es irremplazable para la existencia de una vida en común y se vale de la comunicación para su mantenimiento y reproducción, de forma que, si la pragmática trascendental-formal-universal tiene como objetivo la *reconstrucción normativa* de las prácticas de la comunicación, hay que asumir que los presupuestos del discurso son también principios éticos de la vida social en su conjunto y origen indispensable para una reflexión normativa acerca del modo oportuno de civilizar la sociedad. En este caso, nos abre la puerta a fundamentar una teoría social normativa.

Como entre los presupuestos de la comunicación está la solidaridad deontológica, esta se erige en componente vital de la normatividad social cuyo fin es el de ordenar la convivencia común. También entre los miembros de la sociedad, así como en las instituciones que estos construyen, deben regir principios de solidaridad, cuyo objetivo no será otro que asegurar iguales cotas de autonomía social y disolver las estructuras de dominación que estén presentes en la realidad social compartida (obstaculizando la cooperación social justa entre agentes reconocidos como iguales). Por tanto, las comunidades humanas deben estar sometidas a condiciones de solidaridad intra y extracomunitarias (ya que cualquier comunidad humana no es más que una fracción de una potencial comunidad ilimitada de seres humanos) y se hace necesario que el sentido del progreso moral venga orientado también por mayores niveles de solidaridad y de autonomía social, porque el supuesto evolutivo-teleológico de la ética comunicativa como una ética de la responsabilidad solidaria se traslada igualmente a la sociedad real. Para realizar esa *solidaridad deontológica* en el mundo, tendremos que descender en el nivel de abstracción haciendo valer en todo su potencial la teleología ínsita en la ética discursiva.

6.5.2. De la autonomía discursiva a la autonomía social

Una vez conocidos nuestros deberes de solidaridad, estamos obligados a actuar positivamente en su realización, aproximando paulatinamente las relaciones intersubjetivas que

exposición detallada de la problemática ver Fabra, Pere 2008, esp. págs. 199-207). La solución, finalmente, fortalece la intuición fundamental habermasiana de la prioridad de la *racionalidad comunicativa* por encima de cualquier otro uso del lenguaje. Joseph Heath compara la pragmática de David Lewis sustentada en la teoría de juegos de estrategia (en su obra *Convention*) y la pragmática comunicativa de Habermas y percibe que no hay posibilidad alguna que un hablante modelado según el prisma del *homo oeconomicus* pueda hacer promesas de ningún tipo, así como proferir amenazas que pueda cumplir. Por ello mismo, ni los imperativos ni las amenazas son manifestaciones del uso estratégico del lenguaje, contrariamente a lo que creían Habermas y algunos de sus críticos, sino que sólo puede proferirlas un sujeto que no se comporte estratégicamente (en el sentido técnico del *homo oeconomicus*). Más concretamente, presuponen ya siempre un trasfondo normativo de la acción comunicativa y, por ello, son desviaciones o violaciones de los supuestos de la acción comunicativa (perfectamente explicables desde el paradigma habermasiano). Esto pone de manifiesto que los supuestos normativos de la pragmática universal, entre ellos la ética del discurso, deben de asumirse a priori por doquiera que haya comunicación e interacción social (siempre mediada lingüísticamente). Para una visión acerca de la solución de Heath, ver Fabra (2008), págs. 234-236.

se dan fácticamente a la clase de vínculos que habría si estuviesen regidos por principios de solidaridad recíproca.

Tomaremos de, entre estas condiciones, la *libertad comunicativa*, el derecho a intervenir, a expresarse y a ser escuchado, en completa ausencia de coacción en el diálogo. No por casualidad, la definición se decanta hacia una concepción *protorrepublicana* de la libertad en el discurso: el reconocimiento como interlocutor válido incorpora ese derecho de participación irrestricto en ausencia de cualquier forma de *dominación*. El sentido del término es acorde con los presupuestos del discurso de Apel y recoge nuestra intuición básica de lo que significa actuar en libertad. En consecuencia, la *libertad comunicativa* es una precondition de la legitimidad de cualquier respuesta que sea fruto de un consenso en la comunidad de comunicación.

La *validez-en-el-discurso* es una consecuencia del seguimiento escrupuloso del procedimiento y sólo es posible seguirlo correctamente cuando respetamos las condiciones normativas de la discursividad (entre ellas, la *libertad comunicativa*). Sólo alcanzaremos consensos genuinamente válidos en torno a la rectitud de las normas materiales cuando nos aseguremos que los interlocutores han gozado del mismo grado de libertad comunicativa; esto es, ninguno de ellos ha sido coaccionado ni dominado por otros para expresarse en contra de su convicción meditada. Consiguientemente, la asunción de que una respuesta es válida, y que su legitimación discursiva ha transcurrido correctamente, concierne al hecho de que los interlocutores hayan gozado de un mismo margen de autonomía y, en consecuencia, que han argumentado en un *espacio* libre de restricciones que no tuviesen otro origen que los constreñimientos de la racionalidad misma (el *espacio de las razones*). Por el ahora, no hemos trascendido todavía el espacio argumentativo y no nos hemos referido más que a supuestos puramente pragmático-trascendentales. A partir de aquí, es el momento de observar la comunidad de comunicación, y los presupuestos a ella asociados, desde otra perspectiva menos idealista; y transitar desde las condiciones *epistémicas* del discurso práctico a las condiciones *materiales e institucionales* del mismo, en el contexto de una comunidad real.

El formalismo discursivo y el principio de no contradicción performativa como garantía de la validez de los supuestos pragmáticos, nos han mantenido atentos a argumentos, *prima facie*, internos al lenguaje y la comunicación, lo que limita el espectro de instancias capaces de bloquear el ejercicio de la libertad comunicativa. Por ello, hay que analizar el planteamiento vinculado a la libertad de interlocución –que prefigura y antecede a la autonomía social del sujeto- también desde un punto de vista *material* o *socio-estructural*. Pero, por su propia naturaleza semiempírica, las condiciones *materiales* o *socio-estructurales* no funcionan como condiciones trascendentales, dilucidables a la luz de la reflexión, sólo constreñidos por la no comisión de la contradicción performativa ni de la falacia de *petitio principii*, sino que dependen de las condiciones reales en las que los sujetos se encuentran inmersos cuando interactúan con otros agentes. De hecho, estas pseudocondiciones de posibilidad fácticas nos informan de los elementos que ineludiblemente están presentes cuando hay que *realizar* en el mundo los ideales fundamentados por medios puramente trascendentales. Esto es, cuando un ideal tiene un análogo real, deben existir ciertas condiciones que nos aseguren suficientemente que el ideal es realizable empíricamente (o lo que es equivalente, que su encarnación en la

realidad se aproxima a la ideal). Para nosotros, el ideal es la *autonomía-en-el-discurso* o *libertad comunicativa*, que como concepto discursivo-trascendental tiene un homólogo mundano.

En nuestra comunidad de comunicación real, la libertad de argumentar presenta una serie de prerequisites que deben cumplirse y, por tanto, funcionan como condiciones materiales de posibilidad; por lo demás, la libertad no es una propiedad intrínseca del agente, sino que está socio-constituida y estructurada. Depende de las relaciones recíprocas entre los individuos en sociedades reales. En este sentido, hay que referirse a los requisitos que satisfacen aproximadamente el horizonte ideal (sólo alcanzable asintóticamente) como *condiciones de realización del ideal*, que, para nuestro caso, es la libertad comunicativa. La actualización del ideal es un deber que proviene del presupuesto trascendental de una *teleología moral* que impulsa a cerrar, *to long run*, la cesura entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real. Por eso, en cuanto la ética del discurso también es una ética teleológica de la responsabilidad, tenemos la obligación de modificar las relaciones sociales ya constituidas para que se asemejen a la clase de relaciones que habrían de esperarse en una comunidad ideal, en la cual todos sus miembros gozasen de plena autonomía argumentativa.

Existe un conjunto determinable de *condiciones materiales* (*socio-estructuradas* o *empíricas*) para de la *realización mundana del discurso*, entonces, aunque negarlas en los hechos no supone una *contradicción performativa*, sí supone alguna clase de contradicción: obstaculizamos el principio deontológico -ya siempre admitido- de la teleología moral de la ética del discurso. En consecuencia, si afirmamos que es preciso para la aplicación del ideal aproximarnos a la satisfacciones de dichas condiciones materiales, el *deber de realizar el ideal* implica, necesariamente, como presuposición o implicación, el *deber de realizar las condiciones* que lo permiten.⁵⁰⁸ En breve, *si A es necesario o 'debe ser', también deben ser los factores empíricos que coadyuven a que ello.*⁵⁰⁹ Si el ideal de *libertad comunicativa* es imperativo para el fin de la determinación de la corrección normativa mediante el discurso, por la teleología de la ética del discurso también es preciso que los miembros de la comunidad real tengan una mayor autonomía para argumentar, de lo cual se extrae que los factores que los hacen más autónomos también les deben ser asegurados. Por tanto, hay que realizar también aproximativamente las condiciones mundanas de la libertad comunicativa en su encarnación en la comunidad real.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Podemos discutir si estamos obligados a realizar las distintas condiciones por separado, o bien si hay que realizarlas globalmente, ya que algunas de ellas pueden ser *necesarias*, pero no *suficientes* para dar realidad al ideal, y lo que las dota del carácter de deber es que, combinadas, sirven de medios para el fin deseado. Como lo obligatorio es el fin, habrá que procurarlas todas globalmente (ya que por separado podrían no gozar de justificación).

⁵⁰⁹ Al tratarse de un conjunto de factores empíricos, normativos o institucionales, hay que vigilar que sus consecuencias imprevistas o su modo de aplicación no supongan una contradicción fáctica de los ideales que deseamos promover. En este sentido, lo que es prudente es ir tanteando que los resultados sean compatibles con aquello que juzgamos deseable y eso sólo se puede hacer con la participación democrática de las personas concernidas.

⁵¹⁰ El *discurso ideal* depende de unas condiciones elucidadas *pragmático-trascendentalmente*, mientras que el *discurso real*, además, añade unas condiciones fácticas o semiempíricas (que sólo se pueden conocer por la experiencia), pero que se constituyen también como *a priori material* del discurso real. La cadena del estatus imperativo de la realización de las condiciones se hace más compleja: mientras que los presupuestos

Existe un imperativo formal, asociado a la teleología ética, de modificar cualquier circunstancia de la comunidad real que obstaculice o frene el disfrute de la libertad comunicativa. Otra cosa son las medidas concretas que van a permitir que esto acontezca. La concreción que dotará de contenido el imperativo de la *remoción de obstáculos* deberá esperar a la deliberación en la comunidad real de comunicación. Sin embargo, aquí emerge una paradoja: si para cumplir por aproximación paulatina las condiciones equitativas del diálogo hay que tener en cuenta los factores que limitan la libertad comunicativa de los agentes, pero, no obstante, la concreción de cuáles son tales elementos que producen desigualdad no será desvelado hasta la conclusión del procedimiento, nos hallamos en una especie de círculo vicioso.

La solución de este aparente paralogismo no es una cuestión lógico-pragmática, ya que no hay contradicción en la dimensión idealizada, sino que es una especie de paradoja en el nivel de la realización: sólo mediante un proceso dialéctico, en el cual eliminemos todo aquello que intuitivamente nos parece un foco de inequidad para dar voz a los que se hallan en una posición más vulnerable (para que expresen lo mejor que puedan sus necesidades fundamentales, modificando de continuo las condiciones iniciales fácticas del diálogo), será posible perfeccionar la práctica discursiva. Asintóticamente, mediante el proceso de dilucidación y eliminación de las barreras a la plena libertad comunicativa, nos acercaremos a las condiciones ideales del discurso. De todas formas, la anticipación de la existencia de instancias obstaculizadoras debe imponer ya un constreñimiento fundamental en la clase de consensos normativos alcanzados: sólo tendrán validez los consensos que tengan en cuenta la necesidad imperativa de dotar de máxima libertad comunicativa, igualmente distribuida.⁵¹¹

Las normas justificadas que deberían ser el contenido concreto del imperativo que nos obliga a la *remoción de los obstáculos a la libertad* poseen el mismo estatus categórico que el precepto de la teleología moral del que derivan y, por tanto, son normas categóricas ineludibles para agentes que se han prestado a argumentar seriamente y a responsabilizarse de eso.

Explicado de forma más histórica: los grupos sociales en posición subalterna –faltos de reconocimiento, diríamos *a là* Honneth-, se encuentran en peores condiciones de libertad comunicativa (de poder codeterminar las condiciones de la convivencia mutua), por lo que hay que comprender *reconstructivamente* cualquier forma de impugnación o lucha contra el orden que los convierte en inferiores como una vindicación de su derecho *comunicativo* legítimo a expresar sus intereses en la comunidad real de comunicación. El movimiento feminista, el obrero, las revoluciones populares, la lucha por la igualdad de las minorías, el antiesclavismo, etc., han permitido constituir unos espacios públicos más inclusivos en los cuales adquieren un

trascendentales son inmediatamente imperativos de tipo categórico, todo lo que se deduzca lógicamente de ellos también tendrá el mismo estatus normativo. Sin embargo, lo que se presente como condición empírica para la realización del ideal no sólo depende de la lógica del discurso, sino que posee una intermediación causal fáctica que hace que, si bien esas condiciones sean imperativas (porque arrastran la obligación del fin al cual apuntan), sólo lo puedan ser como medios de un fin (su deber ser dependerá de que, de facto, sean verdaderamente necesarias para la realización del fin). Son, por tanto, imperativos hipotéticos dependientes de obligaciones categóricas.

⁵¹¹ Incluso podríamos derivar un remedo del *principio de la diferencia* de Rawls: aquellos que a priori sean más vulnerables a cuenta de la libertad comunicativa deben tener precedencia en orden a la satisfacción de sus necesidades, para acercarlos a las condiciones que ya gozan los que tienen un nivel más alto de autonomía discursiva.

estatus de autonomía que antes no poseían. Estos procesos (incluso violentos, a través de revoluciones o rebeliones) permiten que las sociedades creen dominios más inclusivos de libertad para todos, de forma que la conquista de derechos equivale, en el plano real, al establecimiento paulatino de las condiciones comunicativas ideales, más igualitarias, como las que rigen las comunidades *perfectamente igualitarias*. La eliminación de las barreras a la libertad de agentes que se encontraban en posiciones subalternas cuenta como la conquista de espacios de autonomía discursiva, porque estos adquieren el estatus de *interlocutor válido* en el momento de determinación recíproca de lo que es oportuno hacer en nuestra sociedad. Esta ganancia en autonomía equivale a la extensión de la deliberación democrática.

Finalmente, nos encontramos en condiciones de definir el papel deontológico de la solidaridad y su relación con la responsabilidad respecto de la igual distribución de la autonomía discursiva, lo más amplia posible, para garantizar procedimentalmente que la solución normativa a cualquier problema práctico sea correcta. La *solidaridad deontológica* es la *responsabilidad recíproca que todos hemos asumido ya, una vez entramos en la comunidad de comunicación, de asegurar la máxima e igual autonomía o libertad comunicativa de todos los participantes*. Esta responsabilidad tiene como fin la realización de las condiciones de la autonomía discursiva, por lo que tenderá al establecimiento de medios institucionales que aseguren dicha forma de autonomía. La responsabilidad se bifurcará en dos tipos de obligaciones fundamentales: las que se establecen entre individuos recíprocamente, cara a cara, y las que tengan como objeto el *marco institucional* que debe servir al fin de la libertad comunicativa. Esta forma de solidaridad converge con la apeliana *corresponsabilidad solidaria* como con la de la *solidaridad primordial* que menciona Maliandi, dotándolas de un contenido deontológico más firme. También permite elaborar teorías normativas que allanen la transición entre una ética social y la filosofía política (que la *solidaridad deontológica* se realice en la comunidad real, *urbanizando* las solidaridades naturales de tipo comunitario ya presentes y creando otras nuevas).

En el capítulo final defenderemos que el marco político normativo en el que encaja mejor el ideal deontológico de la solidaridad, a la luz de la ontología social que privilegiamos, es el del republicanismo político, puesto que ambos comparten rasgos comunes que permiten el *isomorfismo* entre sus presupuestos y sus consecuencias normativas. Antes de proceder a exponer esa integración, sería oportuno cohonestar la concepción de la responsabilidad que hemos derivado de la ética discursiva apeliana con el concepto de responsabilidad por la justicia de Young, puesto que de su síntesis atisbaremos un modo *no ideal* de pensar en nuestros deberes de responsabilidad según la formulación propuesta: en ambos casos se puede argumentar que la responsabilidad de la que hablan es distinta a la procedente de la noción de culpa. En Young, esto es una obviedad, como nos recuerda la propia autora, que ya ha elaborado su concepto distanciándose de la primera. En Apel, hay que prestar mayor atención exegética; en el autor alemán, hay como mínimo dos conceptos superpuestos de responsabilidad, según nuestra interpretación: la *corresponsabilidad solidaria* por las consecuencias de la decisión normativa, aunque no es exactamente lo mismo que la responsabilidad como culpa, es una suerte de prefiguración de esta, por cuanto aceptamos la coautoría de la norma y nos comprometemos a responder por las consecuencias indeseables de su aplicación.

La segunda versión de la responsabilidad, presupuesta en las condiciones éticas del discurso, es el producto normativo del reconocimiento recíproco como interlocutores válidos de todos los participantes y no implica, ni tiene tangencia, con el concepto de responsabilidad como culpa. Esta segunda visión se compadece mejor con la *responsabilidad como conexión* de Young, aunque tiene un alcance más general, dicha conexión se establece, no por la participación en la estructuración de consecuencias injustas, sino por pertenecer a la comunidad ideal de comunicación (y, por tanto, también a su homóloga real).

Otro rasgo común, aunque de nuevo aparece mejor delineado en la obra de Young, es que la responsabilidad atiende tanto a lo personal como a lo compartido: se dirige a cada uno, pero sólo se puede redimir dentro de la acción concertada, pública y política. En la autora americana, esta opinión se expresa explícitamente y constituye parte del núcleo normativo político de su propuesta. En Apel, hay que realizar un esfuerzo hermenéutico mayor, y *contextualizar* los principios éticos del discurso en la situación real de comunicación: ¿cómo haremos frente a los obstáculos sistémicos que restringen la capacidad de participar en diálogos libres si no es colectivamente, mediante la acción comprometida por parte de todos los participantes, para eliminar todas las barreras causantes de falta de libertad? Si nuestra interpretación es adecuada, también en Apel hay una forma de *corresponsabilidad solidaria* que solo cabe entender en términos colectivo-políticos. Tomando nota de la concepción moral no individualista de ambos autores, también comparten una perspectiva no atomista de la responsabilidad, se distancian de la noción *aislacionista* de ser responsable (la responsabilización de unos y la inocencia de otros, como dice Young). La vía de Apel lo radicaliza porque reclama una solidaridad generalizada y potencialmente ilimitada sin necesidad de intervención expresa en la producción de injusticia.

La concertación de la acción en Young tiene como fin la reducción o la eliminación de la injusticia estructural a la que contribuimos con nuestras acciones, una vez concurren las consecuencias de unas con las otras. En Apel, existe también un objetivo parejo: la decisión consensuada sobre la norma válida equivale, en su sentido negativo, a hacer menos injusta la comunidad real de comunicación. Por tanto, de la participación de los interlocutores en los discursos prácticos se infiere la responsabilidad de realizar la justicia en el mundo social y, en su anverso, como mínimo, transformar positivamente las estructuras inequitativas. En ambos, se trataría de un proceso *to long run*, pero que no debe dejarse vencer por la desesperanza o la impaciencia.

La responsabilidad recíproca, de unos con otros, es una manera de establecer o, en todo caso, de explicitar normativamente las conexiones que nos unen meramente por formar parte de cadenas de interacción y relación, potencialmente ilimitadas (aunque en Apel, ello deriva de una *condición trascendental* y en Young de conexiones empíricas). Esta perspectiva es lo opuesto al atomismo liberal, ya que la *responsabilidad* adquirida o siempre presupuesta rinde cuentas de la sociabilidad (de la intersubjetividad) del ser humano como animal que vive con otros semejantes (tiene una dimensión sistémico-deontológica). El reconocimiento de unos a los ojos de los otros, y viceversa, engendra necesariamente la responsabilidad por la convivencia justa en común. Y ello, es para nosotros, la *solidaridad* (y en Puyol, la *fraternidad*).

Young es menos explícita que Apel, pero es obvio que la responsabilidad entraña deberes, obligaciones, por lo que también en la autora norteamericana la responsabilidad es

deontológica y se enmarca en una forma de obligación política que no puede ser rehuida sin injusticia por nuestra parte (aunque sea una obligación política no fundamentada). La batalla por la responsabilidad en Young no se libra en el campo de la ética, sino en el de la acción política. En la ética del discurso, el esquema conceptual prevaleciente deriva del giro pragmático-lingüístico de la ética de Kant, por lo que los principios trascendentales del discurso, entre ellos la responsabilidad, toman el modo de imperativos absolutos. Young y Apel están inmersos en teorías de la justicia y, por ello, labran en el suelo kantiano de la deontología, y no en la normatividad hipotética de las teorías de lo bueno.

La convergencia entre la responsabilidad por la injusticia younguiana y la corresponsabilidad solidaria apeliana, también se aprecia en el cosmopolitismo. Ambas perspectivas ético-políticas se dirigen, por el camino de la responsabilidad, a contribuir a la construcción de un marco para las teorías de la justicia global, sólo que con justificaciones diferentes.

6.5.3. *Concreciones de la responsabilidad*

Decíamos que la solidaridad consistía en la responsabilidad ya siempre irremisiblemente adquirida por la autonomía del otro, en tanto que posible interlocutor nuestro y miembro de una potencialmente ilimitada comunidad de comunicación. A partir de la teoría de Young, hay que entender además que su idea de *responsabilidad* significa el deber de actuar con el fin de disolver las estructuras que bloquean esa autonomía, considerando que las estructuras que tienen esos efectos restrictivos sobre la autonomía discursiva no siempre tienen una naturaleza intencionada, sino que pueden obedecer a la agregación de acciones individuales –muchas veces guiadas por convenciones- cuyo fin es independiente de esa consecuencia sedimentada (o un origen sistémico). En efecto, otra aportación substantiva de las tesis de Iris Young, más allá del concepto de responsabilidad sistémica, concierne a la noción de *estructura* productora de injusticias, por cuanto esta crea determinadas *posiciones sociales*, cuyos ocupantes no poseen un acceso equitativo a los bienes y al poder necesarios para vivir con la misma libertad que otros más afortunados. Ello tiene una implicación suplementaria: ya que el origen de las injusticias estructurales no es transparente para el individuo, puesto que se le veda el punto de vista acerca de la totalidad, hace falta un *conocimiento social* que nos guíe en el diseño de mecanismos colectivos para aminorar la inequidad producto de las estructuras. Esta es la función ideal de las ciencias sociales, especialmente la sociología, la economía (política) o la antropología. Nuestra intervención amparada en el deber de la responsabilidad está justificada por nuestra participación en la constitución de estructuras que, más o menos espontáneamente, se erigen en muros que impiden la autonomía de nuestros interlocutores (o nosotros mismos). Desde un marco ético-comunicativo, la responsabilidad no es una consecuencia inmediata de la participación de un agente en la constitución de la estructura de injusticias, sino que responde meramente a que es miembro de una comunidad de interlocución. Como partícipes de la comunicación, se nos impone trascendentalmente el reconocimiento recíproco como *individuos comunicativamente autónomos*, de lo que se deriva la responsabilidad de realizar paulatinamente en la comunidad real la libertad comunicativa ya presupuesta de modo formal o anticipado.

Así, la responsabilidad no es una consecuencia de la culpabilidad o de la contribución a un efecto patológico, de manera que exoneremos a los *inocentes* de cualquier obligación de

contribuir a la libertad de cada uno mediante sus prácticas. Obedece al reconocimiento mutuo que nos brindamos como participantes en el discurso práctico. *Responsabilizarse de la autonomía* es atender a los estados de vulnerabilidad y de falta de libertad de nuestros interlocutores, sin la participación plena de los cuales no tenemos derecho a afirmar que hemos alcanzado un consenso normativamente válido acerca de la validez de una norma moral material.

Vemos, por consiguiente, olvidándonos del origen del deber, la responsabilidad propugnamos siguiendo a Apel y la correspondiente de Young tienen una amplia tangencia normativa. Por ello, la solidaridad deontológica es una manera de expresar el deber de responsabilidad.

Los deberes de solidaridad, recogidos en la solidaridad deontológica como una especie de *responsabilidad* en sentido amplio, se satisfacen prioritariamente en la acción conjunta, unitaria y colectiva que se precisa para modificar la geografía de las estructuras, al afectar a los derechos de autonomía de los sujetos. Combatir y comprometerse contra las *estructuras de injusticia* es uno de los fines inexorablemente asumidos por los interlocutores que se toman seriamente su participación en los discursos prácticos y la responsabilidad ligada al reconocimiento de la membresía plena de todos a la comunidad de comunicación (potencialmente ilimitada).

El aporte filosófico de Young, las *estructuras de injusticia* y la idea rectora de que la justicia supone *eliminar las desigualdades de poder que conducen a la dominación*, introduce un elemento importante en el marco un poco plano de la ética del discurso, que tiende a no referirse al poder –por ello, es una teoría *acrática*- ni en su dimensión negativa ni en su dimensión positiva, al menos de modo explícito. Es precisamente la dominación, la falta de autonomía consiguiente y la *estructuración patológica* de los vínculos sociales lo que debe ser compensado por la responsabilidad implicada en la *solidaridad deontológica*, porque su horizonte es el aseguramiento de la libertad comunicativa y el igual derecho a participar en las discusiones prácticas.

Una última nota acerca de la relación que estableceríamos entre solidaridad y justicia, tras la determinación del contenido del deber de solidaridad. Si permanecemos todavía en la inconcreción de las obligaciones de justicia –el sistema de derechos y deberes que la articulan- (dependiente del enfoque substantivo que prefiramos), cabe observar que la solidaridad actúa de tal modo que amplía y fortalece la autonomía de los agentes, lo cual redundará positivamente en la esfera de la justicia (la que guarda un lugar relevante o principal para la libertad). Así, comprendemos que solidaridad y justicia permanecen, a priori, en esferas separadas, porque la función concedida a la primera es la ampliación de los márgenes de autonomía actuando contra las estructuras de dominación, independientemente de lo que mande la justicia, una vez tengamos una caracterización substantiva de la última.

Sin embargo, se torna muy difícil pensar que la autonomía creciente no tenga efectos benéficos sobre las condiciones justas de las sociedades en que rijan tales principios. Ahora bien, en todo marco ético-político en que los individuos cuenten, la autonomía que proporciona la responsabilización solidaria coadyuva a realizar igualmente los principios de la justicia (que deben reservar espacio al valor de la libertad individual). En este sentido, nos movemos en

consonancia con la tesis quinta de Vergés acerca de la no inclusión de la solidaridad en la justicia, pero sí que admite que ambas mantengan una recíproca influencia de retroalimentación. En el próximo capítulo, pondremos en conexión todos estos rasgos de la solidaridad con un paradigma político también intensamente preocupado por eliminar la dominación, el republicanismo democrático.

PARTE III. REPUBLICANISMO Y SOCIALISMO

Sólo en la medida en que el hombre se relaciona de buen principio como propietario de su naturaleza -que es la primera fuente de todos los medios y los objetos del trabajo-, sólo en la medida en que la trata como cosa suya, será el trabajo fuente de valores de uso, es decir, de riqueza (...) el hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser esclavo de los otros hombres, de los que sean han hecho con la propiedad de la condiciones objetivas de trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de estos, es decir: sólo puede vivir con su permiso.

Marx

7. *Autonomía social y libertad republicana*

Una vez se ha fundamentado éticamente un principio deontológico de solidaridad es nuestro objetivo traducirlo al dominio de las obligaciones políticas desde el comienzo. Este proceso de encaje o implementación está presidido por algunas decisiones metodológicas que ya fueron justificadas: la preeminencia de la teorización no ideal; la ontología sistemista e institucionalista; la historicidad de los conceptos políticos y la necesaria comprensión de los contextos sociales de implementación de los principios normativos en términos sociológicos y económico-políticos, como en la tradición de la filosofía política clásica; la centralidad del operar de las instituciones rectoras de la sociedad, más que en los agentes individuales. El paso siguiente es encontrar un terreno político donde aterrizar los principios éticos generales, insertarlos en contextos reales, en los que se producen formas de falta de libertad y desigualdad socio-estructuradas.

El escenario *social* no ideal y realista en el que los agentes viven, está repleto de trampas y peligros que ponen en riesgo su autonomía, porque no es un espacio donde los sujetos parten de un idéntico nivel de igualdad y tienen un mismo estatus social. Lejos de ser un ámbito de simetría, las comunidades sociopolíticas están surcadas por quiebres y fracturas que no dificultan por igual los movimientos autónomos de sus miembros, que gozan de grados diversos de libertad. Cualquier teoría no ideal, del mismo modo que debe hacerlo nuestra concepción de la solidaridad debe obrar según principios normativos dirigidos a la civilización de ese páramo social extremadamente desigual.

Desde nuestra visión de la *responsabilidad por la autonomía* y nuestras convicciones acerca de la esencial sociabilidad e institucionalidad de la existencia humana, que se desarrolla en un espacio social de dominación que limita nuestras actividades o moldea nuestras intenciones, señalaremos los *isomorfismos* nucleares entre la solidaridad deontológica y su marco socio-institucional y el republicanismo, un modelo sociopolítico vinculado a contextos conflictivos de lucha política por la libertad y por la hegemonización del poder social.

Nuestra elaboración normativa de la solidaridad no coincide con ninguna concepción histórico-política. Hay un *hueco*, el que deja la fraternidad jacobina, para una visión solidarista en el republicanismo *plebeyo* que se escora hacia el socialismo, como heredero del republicanismo radical-democrático de la Revolución Francesa, que se puede *actualizar* como programa político para los tiempos actuales del neoliberalismo.

Como vimos en el quinto capítulo, una teoría de la solidaridad de forma republicana democrática (desde una perspectiva ilustrada histórico-conceptualmente) es *casi* imposible, ya que la defensa de la *solidaridad* se ha circunscrito a autores liberales, que, en general, compartían un espíritu político antirrepublicano, en el que el ideal más identificable con la solidaridad, la *fraternidad*, no tenía espacio porque representaba la bandera de libertad de las clases subalternas (y una posible redistribución de la propiedad privada). Nuestra estrategia

teórica establece un *isomorfismo* entre el marco clásico del republicanismo y todas sus presuposiciones de carácter institucional, ontológico, normativo, antropológico, etc., y la concepción deontológica de la solidaridad en su vertiente no ideal. Así, evitamos la construcción de una teoría general de la solidaridad al modo habitual académico en filosofía moral y política, a la vez que anclamos ese principio en un dominio político específico que, si bien no cuenta con un concepto prescriptivo con esa denominación, tiene una noción similar en la idea de fraternidad. Este proceder nos permite el tránsito desde el estadio de la fundamentación –abstracto e idealizado- y el de la implementación –que debe aproximarse a los contextos reales.

En tanto que el republicanismo democrático concede una primacía política a la igual libertad republicana entre los miembros del *démos*, frente al republicanismo oligárquico que reservó los derechos civiles y políticos sólo a los propietarios y rehusó universalizarlos (para no tener que universalizar igualmente la propiedad), es preciso mostrar *normativamente* la superioridad ético-política del republicanismo democrático sobre el aristocrático (o sobre el liberalismo como su heredero *bastardo*).⁵¹²

La tradición republicana, vicaria de procesos históricos de lucha por el poder y de las soluciones institucionales para estabilizar las comunidades políticas sobrepasadas por tales conflictos, presentaría un *déficit normativo*. Si bien los grandes pensadores republicanos, democráticos u oligárquicos, legitimaron conceptualmente los ideales que los inspiraban, se apegaban a su tiempo y a los problemas sociales de sus comunidades, y no buscaron una justificación normativa *más general* o *última*. La filosofía política y social asume la tarea de reflexionar sobre los ideales normativos que, con innegable dimensión histórica, también deben ser evaluados argumentativamente, según patrones de justificación más abstractos. En continuidad con ese objetivo no asumido por el republicanismo metodológico, escorado hacia la investigación histórica, debe existir un hueco entre la teoría ideal y la no ideal para que la cuestión de los fundamentos normativos, sin caer en la abstracción ahistórica y a-institucional que se adueña de otros enfoques. También existe un trasfondo ético-político y ético-social en el republicanismo que hay que desentrañar, aunque sea usando *idealizaciones*.

Sostenemos que hay un marco republicano compartido con supuestos básicos acerca de la naturaleza cognitivo-moral y motivacional de los agentes y sobre la ontología del mundo social en el que actúan (*metafísica del republicanismo*). Ese conjunto de elementos más abstractos y generales tiene relevancia normativa para nuestra concepción republicana de la solidaridad. Sacar a la luz esa trama subyacente sobrepuja la práctica habitual del análisis político histórico-conceptual, aunque es necesario para vislumbrar las diferencias esenciales entre el enfoque republicano y el liberal (y por qué la solidaridad es necesaria en uno, pero superflua en el otro). Reconstruir los fundamentos del republicanismo requiere hacer modelos ahistóricos, pero no a-institucionales, a partir del trasfondo filosófico de sus encarnaciones históricas. En este

⁵¹² La *herencia* que comparten el republicanismo oligárquico y el liberalismo decimonónico es la de impedir que las clases populares adquirieran un estatus político igual que el de los privilegiados, aunque no comparten el marco filosófico-político (de ahí la *bastardía* y no la herencia legítima). Entre ambos hay una ruptura conceptual irremediable en la idea de libertad (debo esta indicación a David Casassas).

sentido, quisiéramos iluminar el particular andamiaje de la perspectiva republicana concerniente a la sociedad y el comportamiento humano y enlazarlo con la posible integración de la solidaridad en esa filosofía política. Nuestro fin es justificar que es posible concebir una *solidaridad deontológica* en el *republicanismo*. Para ello mezclaremos argumentos más filosófico-normativos con calas en la historia social y la del pensamiento político.

Este razonamiento lo realizaremos en dos pasos: en el presente capítulo nuestra voluntad es analizar las concepciones más relevantes de la libertad del pensamiento político moderno y encontrar un análogo adecuada a la concepción institucional de la autonomía social que hemos esbozado y defendido. Por esta vía sacaremos a la luz los supuestos normativos de cuatro tradiciones filosófico-políticas fundamentales hoy en día: el liberalismo, el neorrepublicanismo académico, el republicanismo reconstruido histórico-conceptualmente y el socialismo republicano. Al final las contrastaremos con los requerimientos ontológicos y normativos de nuestra visión de la autonomía. En el capítulo siguiente, que constituye una suerte de díptico con el presente, nuestra tarea consistirá en integrar la solidaridad deontológica en el campo republicano-socialista.

7.1. *Autonomía social, dominación y modelos de libertad sociopolítica*

En discusión con el pensamiento de Iris Marion Young mostramos que la realidad social estaba constituida por manifestaciones de dominación que bloqueaban la autonomía de los agentes. Esa libertad en sociedad de los individuos se contraponen a las formas de dominación que permean su existencia y les impide emprender caminos de autorrealización en sus entornos sociales. Distinguimos tres clases de dominación que afectan a la agencia: la *intencional*, que aparece cuando una persona, varias o una institución impiden ilegítimamente la realización de nuestros planes; la *sistémica* o *impersonal*, que es el fruto del funcionamiento global del sistema social y que restringe de modo similar a todos los agentes (aunque sus efectos no sean los mismos para cada uno); y la *estructural*, consecuencia de la anterior, que constriñe según las posiciones jerárquicas ocupadas por los individuos dentro de la estructura social, lo que implica *desigualdad* al no afectar de la misma manera a todo el mundo. Un agente es más autónomo social o políticamente cuanto menos dominado se halle en esas tres dimensiones en su contexto social.

La autonomía consiste tanto en verse libre de dominio como dirigir nuestra propia vida, sin obstaculizar la de los demás (puesto que la autonomía no es nada sin medios para la autorrealización y la autodeterminación personales). Una visión realista de la dominación social desvanece completamente la división liberal entre libertad negativa y libertad positiva (Berlin), en cualquiera de sus definiciones habituales, lo cual experimentamos como agentes en la vida cotidiana.

No cabe identificar la libertad negativa sólo con la archiconocida *no interferencia* liberal, puesto que en el contexto del *revival* neorrepublicano de los últimos decenios, Philip Pettit, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, entre otros, han propuesto su propia versión de la libertad negativa republicana como *no dominación*. Sin embargo, hay profundas razones de naturaleza

historiográfica, normativa y conceptual para evitar adoptar, sin más, esta definición como el sentido *genuino* de libertad en el republicanismo histórico, más allá de sus reconstrucciones analíticas actuales. Este se torna incomprensible sin hablar de su vínculo con el ordenamiento institucional de la propiedad, que marca la dependencia o la independencia de los sujetos en sociedad. El republicanismo es una tradición *propietarista* (Casassas, Raventós y Martínez-Cava 2021, 40),⁵¹³ la distinción “positivo/negativo” se debilita enormemente porque que la propiedad es una cuestión de todo punto política, que implica asumir con los demás los esfuerzos del autogobierno de la comunidad (*autodeterminación colectiva*). En este contexto, cabe distinguir en la historia del republicanismo dos tradiciones antagónicas, pero que mantienen el acuerdo de fondo sobre las condiciones materiales de la libertad: el republicanismo oligárquico y el democrático. Esta última vertiente es la que ha defendido la universalización de la independencia socioeconómica que permite la existencia libre de cualquier ciudadano y es una tradición de larga data y que ha contado con múltiples irrupciones y experiencias históricas desde sus orígenes en la democracia atica. El *republicanismo popular, plebeyo o democrático* desemboca, bajo las condiciones económico-políticas de las sociedades capitalistas, en el amplio río de movimientos identificados con el *socialismo*, el heredero legítimo del ala radical-democrática republicana. Por consiguiente, cabría identificar *autonomía social* con *libertad republicana*; así, la división entre una definición positiva y negativa de la libertad termina por volverse ininteligible en la práctica. La versión del republicanismo democrático elaborada con las herramientas del análisis histórico-conceptual es preferible a la neorepublicana académica, en cualquiera de posibilidades, ya sean más analíticas o más históricas, por no tomarse seriamente las bases materiales e institucionales de la libertad que ponen en el centro.

7.2. Libertad negativa vs libertad positiva en el liberalismo

Empecemos con una precisión conceptual e histórica: el liberalismo es una doctrina multiforme, una tradición de pensamiento, que se extiende desde el ámbito de lo ideológico hasta el filosófico académico, con todo lo que ello supone en términos de coherencia y distinción normativa. Por tanto, puede resultar confuso hablar de liberalismo, como si fuera una forma de pensamiento unitaria, en vez de liberalismos, puesto que existen diversas ramas del mismo, que se orientan según el eje izquierda/derecha (del liberalismo igualitario hasta el libertario). En general, se tilda al liberalismo de defender la minimización de las funciones del Estado, de no creer en la existencia de la sociedad, de individualismo extremo o atomismo, de profesar una fe desmedida en el mercado como solución mágica para cualquier problema social o político, de ser la expresión ideológica y apologética del capitalismo, de justificar la apropiación privada de cualquier bien natural o social, etc. No todos los liberalismos inciden de la misma manera en cada uno de estos aspectos, incluso alguna de sus corrientes se opone a alguno o varios de ellos. De todas maneras, el liberalismo tiene que consistir en alguna cosa, si

⁵¹³ Hay que ir con gran tiento al usar el término *propietarista*, porque el liberalismo también lo es, aunque desligue, como veremos, la libertad de sus condiciones materiales e institucionales de disfrute. La diferencia se halla en la concepción de la propiedad que se usa en una tradición y en la otra: el republicanismo nunca concibió la propiedad como *absoluta*, mientras que esta es la propiedad por antonomasia en el liberalismo, a la que considera su versión auténtica o natural (Widerquist y McCall 2023).

no quiere convertirse en un significante flotante o una cáscara semántica vacía. El núcleo de las creencias morales y políticas que constituyen al liberalismo es la concepción *negativa* de la libertad, definida de forma peculiar y común a todas las ramas del frondoso árbol liberal, con lo que arrastran igualmente las consecuencias de abogar por ese marco (antropológico, normativo y ontológico) que brinda sentido a la libertad entendida como *no interferencia intencional*. De esta constatación nos valdremos para referirnos al liberalismo en singular.⁵¹⁴

El lugar clásico en que se exponen las dos clases contrapuestas⁵¹⁵ de libertad es el ensayo de Isaiah Berlin “Dos conceptos de libertad” (Berlin 1958), que se presenta como una actualización de la distinción entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos* del liberal doctrinario Benjamin Constant (Constant 2021, 21-61). Berlin dice de la libertad *negativa*:

Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido la libertad política es, simplemente, el ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido (Berlin 1958, 3).

Berlin está definiendo el modelo liberal de libertad (*negativa*) como *no interferencia*, muy poco exigente en términos materiales e institucionales. Bajo esta definición, sólo se concibe la dominación (la ilibertad) si alguien se entromete deliberadamente en el radio de acción del agente, y no si se tiene alguna de potestad para esa limitación, pero no se hace uso de la misma (el caso del amo de esclavos que es benevolente y no interfiere en las acciones de estos). La libertad es meramente *actual*, al no distinguir entre intervención *legalmente* admisible, aunque no tenga lugar jamás, y la intervención efectiva. Es una caracterización expresamente a-institucional y deliberadamente compatible con la presencia de grandes desigualdades materiales, mientras estas no supongan la desigualdad *formal* ante la ley. Berlin nos lo aclara:

La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política. Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como “libertad económica” y su contrapartida “opresión económica” (Berlin 1958, 3).

⁵¹⁴ Una estrategia que también usa Ovejero (2002) para su crítica al liberalismo, sin mayor distinción de carácter histórico, valiéndose de una caracterización *analítica*. En nuestro caso, no nos parece muy relevante si hay o no liberalismos ideológicos o filosóficos que se salen de dicho marco definitorio, porque somos conscientes de esa pluralidad, nos importa sólo que el históricamente hegemónico sigue la vía que marca la libertad negativa, el atomismo, el mercantilismo como modelo social, la defensa a ultranza de los derechos de propiedad y la demofobia.

⁵¹⁵ La oposición entre ambos conceptos de libertad viene dada por la forma en que los autores liberales argumentan acerca de las consecuencias de articular institucionalmente un orden político en defensa de la libertad negativa de los individuos o de la libertad positiva; en el primer caso, se produciría un aumento de la libertad social, mientras que en el segundo se obstruirían las fuentes de esta.

La falta de posibilidades materiales para alcanzar un fin determinado, aunque no se deba al mero azar o a la imposibilidad física, sino a la distribución desigual de recursos para un entorno socio-institucional, no es motivo suficiente para considerarnos *faltos de libertad*. Según esa definición, tan *negativamente libre* es el más desposeído de los sujetos de la Tierra como el más próspero, si se da el caso que nadie interfiere intencionalmente en sus planes respectivos. Si el Estado arrancase una porción de riqueza al más afortunado para aligerar la pobreza del segundo, este último es más libre negativamente que el primero. La debilidad de tal concepción de libertad es que no da cuenta de la dominación, coacción o restricción que obedecen a fuerzas impersonales o estructurales.⁵¹⁶

La versión *positiva* de la libertad se vincula con la *autonomía*, entendida políticamente como participación democrática en el gobierno de la sociedad y como autodirección, autocontrol y autorrealización personal en plano individual:

El sentido "positivo" de la palabra "libertad" se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean estas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto no objeto, ser movido por razones y por propósitos consciente de que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón me distingue como ser humano del resto del mundo (Berlin 1958, 8).⁵¹⁷

La concepción berliniana de libertad positiva enraíza con una perspectiva antropológica de carácter ilustrado o romántico acerca de los fines del ser humano. Según Berlin, el deseo de autonomía implica que el verdadero *yo racional* se imponga sobre el carácter imperfecto y deseante del *yo empírico*, por lo que late en el fondo la autorrealización racional del sujeto. Sólo cuando nos gobernamos a nosotros mismos de esa forma, imponiéndonos sobre nuestro ser real, somos verdaderamente libres. Esta visión concuerda con el pensamiento de los ilustrados, y más tarde, con el de algunos románticos y socialistas, que cuestionaron un mundo en el cual estamos sometidos a la irracionalidad del dominio político, y en el que los agentes que no son capaces de autodeterminarse y se extravían en actividades contrarias a sus verdaderos intereses. Berlin elabora una conexión conceptual entre la aspiración a la libertad

⁵¹⁶ Berlin (1958), págs. 3-4: *Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.* El atomismo le impide observar que hay fuentes de ilibertad estructurales, que no son, prima facie, el resultado de la intervención intencional de nadie en concreto, pero que coaccionan tanto o más que cualquier interferencia personal. Berlin ha escogido una definición laxa de libertad que la hace inmune a cualquier tipo de obstrucción estructural. Presentándola como la definición correcta de libertad, convierte la cuestión de la desigualdad de poder, causado por la desigualdad socioeconómica, en un asunto que compete justicia, sobre la cual, en conexión con su pluralismo moral, no hay acuerdo definitivo y tampoco objetividad. Por tanto, la dominación económica producida por el sistema capitalista resta como cuestión debatible, de opinión o, en todo caso, de opción personal.

⁵¹⁷ Para Berlin la libertad positiva es un error lógico que hace que nuestra aspiración a ser libres vaya más allá de lo que resulta operativo o legítimo (Berlin 1958, 8): *Esta concepción "positiva" de la libertad -no estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida-, es lo que los defensores de la idea de libertad "negativa" consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía.*

positiva y el totalitarismo y la tiranía. Para Berlin, los racionalistas, con su objetivo de perfeccionar al ser humano, querrán erigir leyes y normas sociales que obliguen a los individuos viciosos a convertirse en virtuosos, reprimiendo su naturaleza imperfecta, de manera que se alcance un estado social en el que prime la razón y el bien común por encima de la debilidad humana. Esta imposición de la virtud en nombre de la libertad positiva de cada miembro de la comunidad termina con la libertad negativa de esos mismos agentes; es el totalitarismo que no se arredra ante la resistencia individual a ser *mejorado* por parte de la autoridad (Berlin 1958, 9). La libertad positiva es, por consiguiente, un extravío de la razón, o dicho goyescamente, “el sueño de la razón produce monstruos” (Berlin 1958, págs. 9 y ss). El autor ruso-británico tiene en mente tanto la revolución bolchevique como el gobierno revolucionario jacobino, tópicamente presentados como la intolerante imposición de la virtud por encima de las libertades humanas cotidianas, con todos sus excesos y errores.

Normativamente, la diferencia entre la libertad negativa y la libertad positiva es que la *libertad negativa* es la libertad *de* hacer, mientras que la *libertad positiva* es la libertad *para* hacer. Esto es, la primera se realiza cuando no hay obstáculo para la acción voluntaria; la segunda, más exigente, cuando poseemos los medios para hacerlo, es decir, estamos facultados o capacitados para la acción. Por consiguiente, la diferencia entre una concepción *negativa* y otra *positiva* de la libertad se cifra en la ausencia de interferencias, arbitrarias o no, en el conjunto de oportunidades del agente y la capacidad (psicológico-moral) para elegir bien dentro ese mismo dominio de oportunidades (Bertomeu y Domènech 2005, 68). En Berlin, no hay base institucional para la autonomía, por lo que la libertad positiva se concreta en términos psicológicos y morales (cosa que no sucede a la noción republicana de libertad).⁵¹⁸ Dadas las consecuencias liberticidas (en sentido negativo) de la visión positiva, el único concepto de libertad socialmente defendible es la negativa, que jamás puede entrar en contradicción consigo mismo (un exceso de libertad negativa, una ampliación de la misma, nunca puede ser opresora) (Berlin 1958, 25).

Para dotar de perspectiva histórico-política la distinción berliniana entre formas de libertad, hay que recalar en el opúsculo clásico debido al liberal doctrinario, y uno de los padres del liberalismo (conjuntamente con su amante Madame de Staël), Benjamin Constant (Constant 2021); este trata celeberrimamente de la variedad de libertades sociales y políticas históricas. Así, la *libertad de los antiguos* se confronta a la *libertad de los modernos*. Lo que en Berlin se presentaba como una diferencia que carecía de fundamentos históricos, puramente analítico-conceptual, en Constant se muestra como el resultado de comparar *sociohistóricamente* el tipo ideal de la sociedad antigua, y su forma de gobierno colectivo-democrático, con el tipo ideal de una sociedad moderna en que esa administración de los asuntos públicos ya no es ni planteable, ni deseable. En el fondo, las razones que nos presentan como el precipitado de una investigación histórica son una defensa ideológica del liberalismo, ostensiblemente demofóbico, contra las aspiraciones democráticas latentes en la Francia postrevolucionaria. Pretende justificar que la forma democrática está obsoleta y se vuelve incapaz de adaptarse a

⁵¹⁸ El a-institucionalismo liberal que produce la definición *negativa* de la libertad, también se extiende a la definición de su contrafigura *positiva*.

la vida política moderna y a su dinamismo social, por cuanto la esfera íntima y privada aumenta su relevancia personal en detrimento de la esfera pública del autogobierno:

La independencia individual es la primera necesidad de los modernos. Por lo tanto, jamás se debe pedir su sacrificio para establecer la libertad política. Se sigue de ello que ninguna de las numerosas y alabadas instituciones que en las repúblicas antiguas perturbaban la libertad individual es admisible en los tiempos modernos (Constant 2021, 45-46).

Según se desprende del análisis pseudohistórico constantiano, los antiguos permanecerían continuamente en el espacio público-político, entregados a interminables disputas sobre los asuntos comunes, desconociendo la vida privada o doméstica y los negocios igualmente privados, puesto que su ocio estaría sustentado por el trabajo esclavo y, por tanto, sin ninguna concepción privada o individual de la libertad; mientras que los modernos permanecerían la mayor parte del tiempo en la vorágine de sus asuntos privados, ocupados en sus negocios particulares y sin apenas tiempo que perder en el autogobierno colectivo. Pretender una reimplantación de la libertad republicana, y más en su versión democrática, consistiría en un sinsentido peligroso, puesto que colapsaría la dinamicidad del mundo moderno capitalista entre otras desventajas (Domènech 2004, 52-53). En el mundo moderno capitalista, se rompería la antigua unidad, presente en el concepto republicano de libertad, entre *ser libre* y *autogobernarse*, lo que en el sentido de Berlin, se corresponde, más o menos, con la diferencia entre libertad negativa y la libertad positiva.

Necesitamos la libertad y la tendremos; pero como la libertad que necesitamos es diferente a la de los antiguos, es necesaria para esta libertad una organización distinta de la podía ser apropiada para la libertad antigua. En esta, cuanto más consagraba el hombre su tiempo y su fuerza al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde, cuanto más tiempo para nuestros intereses privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos, más valiosa nos será la libertad (Constant 2021, 55).⁵¹⁹

La autorrealización del individuo antiguo se encontraría sólo en la vida pública, en la participación política y en el honor social ante sus semejantes. Mientras que los placeres privados son aquellos que autorrealizan al individuo moderno, ya plenamente constituido, y que se ve perturbado por los asuntos comunes, que indefectiblemente debe atender, por miedo a perder su libertad subjetiva, negativa, que es lo más valioso: *La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. Y la libertad política es su garantía. Por lo tanto, dicha libertad política resulta indispensable* (Constant 2021, 51). Por consiguiente, por interés en preservar la verdadera libertad, la de los modernos, estos también se ven en la necesidad, casi fastidiosa, de atender los asuntos públicos y vigilar a sus representantes políticos para que no terminen actuando despóticamente; pero en lo que en la Antigüedad era supuestamente por virtud, en la era Moderna se debe al autointerés ilustrado:

⁵¹⁹ La idea de que los antiguos no conocían la vida privada no tiene ningún sustento, si bien el ámbito doméstico tenía un prestigio inferior al ágora pública. El dominio privado era el de los infantes, las mujeres y los esclavos, mientras que el político y público era el de los hombres mayores de edad, especialmente los que tenían suficiente tiempo de ocio, en cuanto no dependían de otros para su subsistencia.

Esta limitación de la autoridad, algo que forma parte de sus estrictos deberes, constituye también su interés bien entendido, pues si la libertad que conviene a los modernos es distinta a la que convenía a los antiguos, el despotismo que era posible entre los antiguos ya no lo es más entre los modernos. Del hecho de que, a menudo, prestamos menos atención que los antiguos a la libertad política, y de que en nuestro estado ordinario nos apasiona menos, podríamos concluir que descuidamos demasiado, y siempre erróneamente, las garantías que esa libertad nos asegura. Pero, al mismo tiempo, como valoramos la libertad individual con mucho más tino y persistencia si es atacada; y, para defenderla, disponemos de medios que los antiguos no tenían (Constant 2021, 53).

Hay que interpretar la vindicación constantiana de la libertad de los modernos en el contexto del antirrepublicanismo demóforo que anhelaba una sociedad tranquila, un gobierno que no interviniese en la libertad de comercio y los intereses de la incipiente clase capitalista, pero que mantuviese a raya a la plebe y dispusiese los medios para el enriquecimiento y la acumulación de la burguesía (Pisarello 2013, 88-89, n. 2). Por todo ello, es necesario que los representantes de las clases activas -los propietarios- se ocupen de que el gobierno monárquico –el Borbón Luís XVIII está en el poder en ese momento- no se entrometa más de lo necesario en los intereses privados, como otrora hicieran sus antepasados y su hermano Luís XVI (y como volvería hacer su otro hermano, el muy reaccionario y absolutista Carlos X, precipitando la revolución liberal de 1830). El sufragio censitario, que excluye a las clases no propietarias de los derechos políticos, puesto que los burgueses temían que hiciesen un uso peligroso de las libertades políticas adquiridas para la prosperidad de la nación (burguesa), aseguraba que el Estado se orientase por los intereses de los verdaderos ciudadanos, aquellos que creaban la riqueza nacional y que tenían un interés bien anclado psicológicamente por el bien común, que, ahora, no dejaba de ser la suma de los intereses privados. La virtud ciudadana, a la que los antiguos fiaban el funcionamiento de sus comunidades políticas, se substituye por la fuerza más intensa del interés privado y el amor a la libertad negativa, que cumplen mejor que la primera con la vigilancia del poder y la evitación del despotismo. Solo así los privados pueden someter al Estado y evitar que se separe del camino de la garantía de la libertad individual.

En la argumentación de Constant, vindicadora de la específica libertad individual de los modernos, se termina por asociar el autogobierno de las repúblicas antiguas, más o menos asimilable a la democracia, con lo opuesto a la verdadera libertad, como un despotismo que impedía que los ciudadanos se ocupasen de sus asuntos privados, aunque estos no percibiesen su estado de postración a causa de su poca desarrollada identidad individual. Como dice Domènech, Constant nos ofrece una imagen del mundo antiguo *cuyos ciudadanos están energuménicamente entregados a la participación política* (Domènech 2004, 53), desconociendo todo atisbo de los placeres de la vida privada, de modo que no habría una fisura entre lo que supondría el interés individual y el general o el bien colectivo (lo cual, como nos recuerda el propio Domènech, no tiene base histórica alguna). En este sentido, se trataría de agentes orientados monolíticamente hacia la virtud civil, abnegadamente dispuestos a sacrificar su existencia privada al beneficio de la comunidad. Frente a ello, el individuo moderno, tiene una predisposición opuesta, renuente a la virtud cívica, a la participación en los negocios públicos, por lo que debe confiarlos a unos representantes que, por el mismo interés particular, se ocuparían de lo concerniente a las libertades políticas, como precondition del florecimiento

de la libertad individual, que es la que interesa a todos y poder hacer así su propia vida, sin interferencias políticas.⁵²⁰

Si bien los textos de Berlin y Constant carecen de densidad histórico-filosófica, hacen visible la esencia de la libertad liberal, que se entiende como pura *no interferencia* intencional en nuestros asuntos privados o acciones individuales, y, por ende, como una libertad opuesta a la democracia, entendida como el autogobierno en cualquier dimensión de la existencia social de los ciudadanos, entre ellos la *democracia económica*. Esta concepción de la libertad tiene amplias consecuencias en la visión de la sociedad que avienta el liberalismo, como también acerca de la vida cívica o la naturaleza del Estado, y sólo es coherente con determinadas concepciones de la psicología humana y de la naturaleza del vínculo social.

7.2.1. Libertad negativa y concepción de la sociedad

Todos los liberalismos admiten que lo que caracteriza a la libertad es la *no interferencia intencional* en las actividades del sujeto, la visión *negativa* de la libertad. La adhesión a una definición negativa se difracta en consecuencias sociopolíticas muy relevantes. La primera es que esta concepción de la libertad se torna incompatible con la existencia de (casi) cualquier vínculo social, ya que cualquiera de ellos podría tener efectos liberticidas, en mayor o menor grado. Por lo que la libertad liberal adquiere un carácter a-institucional, asocial y puramente psicológico-intencional.

Así pues, no se encuentra interferido el agente que puede decidir qué elegir entre un conjunto de oportunidades, cuando esta elección no se ve perturbada por la voluntad de cualquier otro agente, conjunto de ellos o corporación (ni tampoco cuándo nos preguntamos si la dotación inicial de opciones elegibles no debería ser más amplia). La libertad negativa no se conmueve por la interferencia potencial que proviniese de una autoridad legalmente instituida para ello, aunque, en realidad, no ejerza tal potestad. Por consiguiente, para ser negativamente libre *a là* Berlin no hay demasiada exigencia, porque incluso se consideraría así a un agente que fuera legalmente propiedad de otro, siempre que ese otro, por benevolencia o por el motivo que fuere, se abstuviera de perturbar cualquiera de sus actividades. Por tanto, como dijimos, un esclavo sometido a un amo liberal o bienintencionado sería, por el sentido negativo-liberal de libertad, un agente libre. Aquí se revela el carácter meramente psicológico de esa concepción de la libertad y, en contrapartida, su naturaleza a-institucional, que suele pasar desapercibida. En este sentido, a contrapié de muchas de las encarnaciones académicas del liberalismo, el rasgo psicológico-intencional que sobresale nos justifica a adscribirla a una cosmovisión atomizada

⁵²⁰ La causa de la dicotomía presentada por Constant, se hallaría en la admisión de una tesis que ningún pensador republicano clásico hubiera admitido, por cuanto defensores de una visión realista del ser humano pluralmente motivado, cuyo comportamiento dependerá de la estructura institucional de su entorno social, como Domènech expone (Domènech 2004, 53): *Y se puede conjeturar que la raíz última de este modo de ver las cosas es la comprensión de la comunidad política como una mera colección de psicologías intencionales que sólo pueden tener dos disposiciones motivacionales, puramente psicológicas en tanto que independientes de la ubicación de sus portadores en la urdimbre institucional de la división social y técnica del trabajo: o egoísmo particularista o abnegación pública.*

de la sociedad (puesto que sólo es relevante lo que ocurre con la voluntad individual, no con el marco normativo de la acción).

Se sigue, así, una visión de la sociedad como una muchedumbre de agentes intencionales que persiguen sus fines, que son libres en tanto que nadie se interpone entre ellos y sus fines. Cualquier vínculo social es potencialmente peligroso para la libertad individual, lo cual apunta, sin remisión, a la desvinculación máxima, la atomización, donde se garantiza el grado máximo de libertad (Berlin 1958, 4).⁵²¹ Consiguientemente, la mera presencia de la ley, necesaria para obligar a la producción de determinados bienes públicos imprescindibles para la existencia social, la cooperación o la propia defensa de la libertad individual, se considera una intromisión, aunque justificable, en la agencia de los sujetos (Berlin 1958, 6). Cuanto menos coste de interferencia tengan las normas legales o la actividad del Estado, más libre será el agente que tiene que lidiar con ellas. Una persona nunca podrá ser libre gracias a la ley, como sostienen los republicanos, sino siempre lo será a su pesar. El límite de la interferencia estatal es siempre una frontera disputada entre la vida privada y la obligación pública, que nos debería mantener vigilantes ante la autoridad, que es un potencial *Leviatán* disfrazado con piel de cordero: la desconfianza y el recelo ante la ley es un rasgo inamovible del liberalismo, pero que le aboca a cierta incoherencia puesto que la defensa de las libertades precisa de una virtud pública que el liberalismo no presupone para los ciudadanos, ni que tampoco puede proveer.⁵²²

El propio liberalismo tiene una amplia tolerancia hacia situaciones que cabría describir empírica y moralmente como de *dominación*. Un ejemplo sacado de Nozick nos lo aclara (Bertomeu y Domènech 2005): según él, nuestro derecho a la libertad incorpora el de vendernos como esclavos, y si la única forma de impedirlo es que el Estado nos lo prohíba –declare nulo de derecho el contrato de esclavitud–, este violaría esa libertad privada de modo ilegítimo, *totalitario*. Así, si las leyes nos impiden perder nuestro estatuto de persona libre, no harían otra cosa que coartar mi libertad (de decisión o interior, cualquier ejercicio de mi voluntad libre) en el nombre de la libertad pública. Si la autoridad decretase que el agente se degrada a sí mismo consintiendo determinados vínculos con otros, el Estado actuaría de modo paternalista, interfiriendo en el espacio de la legítima e inalienable libertad del agente (ahormada siempre a nuestra existencia como ser privado, psicobiológico). Lo que se percibe en el ejemplo es una

⁵²¹ En la cosmovisión liberal, la libre acción es siempre un juego de suma cero, entre individuo y autoridad, pero también, entre los propios individuos, incluso en el mercado. La coexistencia social nunca es productiva en términos de libertad individual. Por eso, Ovejero denomina a la libertad liberal *inhóspita*, o como diríamos nosotros, *insolidaria*. Es la estructura misma de la libertad negativa como pura no interferencia lo que obliga a que sea de este modo. Los seres sociales se interfieren continuamente, entonces ¿cómo es posible que nuestra libertad no tenga también, en algún sentido, una naturaleza social? Sin embargo, hay un fondo contextual, no tan puro, más relevante para concebir al individuo de forma atomista y la libertad en un sentido análogo que nos aclara Pisarello (2013), pág. 88: *Esta concepción individualista (...) [s]e asentaba, también, en el rechazo a cualquier aspiración colectiva que pudiera desafiar unas jerarquías económicas y políticas, que si bien existían en un plano material, eran negadas en términos formales [igualdad isonómica]. De ahí que implicara una renuncia abierta a la fraternidad o a la solidaridad entendidas como llamado a la articulación de las clases domésticas contra dichas jerarquías.*

⁵²² El liberalismo no hizo más que recuperar una definición de libertad, relativamente marginal en relación a la republicana, que fue utilizada por defensores de la monarquía absoluta como Hobbes o Filmer, en el periodo de las guerras civiles inglesas (Skinner 2004, 17-19). En este sentido, se defendía, que el absolutismo no era incompatible con la libertad individual, como ya fue puesto de manifiesto en el primer capítulo.

suerte de *reductio ad absurdum* del concepto liberal de libertad. El asunto, como veremos más tarde, es la implacable negativa liberal a distinguir entre interferencias *arbitrarias* o *ilegítimas* e interferencias *no arbitrarias* o *justificadas*, negando de paso la constitución político-jurídica de la libertad, confundiendo la libertad interior con las libertades públicas.

Las definiciones negativas de la libertad, y eso vale para la liberal, pero es igualmente cierto para la del neorrepblicanismo académico contemporáneo (o *neorromano*), son ciegas a la existencia de otras formas de dominación no intencionales, a contrapié de que distingan, mejor o peor, entre interferencias arbitrarias o no arbitrarias. Una dominación nacida de la actividad combinada de una gran multiplicidad de agentes, como las que interesaban a Young, no lo sería para el liberalismo, pero tampoco para el republicanismo neorromano contemporáneo, como veremos después. También es el caso para las que tienen un carácter menos espontáneo y que *indirectamente*, o de modo aparentemente inintencionado, reducen el conjunto de oportunidades de elección disponibles para los sujetos que se ven sometidos a la jerarquía social, al estilo de la dominación estructural. La situación desigual en sí misma, siempre que sea internamente coherente con las supuestas *reglas espontáneas* de la acción descentralizada, no deja de ser justa o legítima desde la óptica liberal. En definitiva, modificar los productos de la dinámica social implicaría admitir un sosia del bien común, que el Estado pudiera validar objetivos como fines de la sociedad, auspiciando visiones colectivas de justicia social que se encontrasen por encima de los bienes individuales, que cada uno habría elegido en su fuero interno. Aquí entramos en la *neutralidad del Estado* y la legitimidad de la ley para modificar la situación de desigualdad social tras los procesos de mercado.

7.2.2. *No hay bien público, sólo bienes privados*

Otra tesis liberal, mayoritariamente extendida entre sus profesantes, es la distinción entre la noción pública de justicia y las concepciones privadas o subjetivas del bien, que cada ciudadano tiene derecho a formular para su autorrealización individual. Esta tesis está implícita o explícita en Constant, Mill o Berlin, pero ha sido elevada a postulado por el liberalismo académico rawlsiano o postrawlsiano, como afirmamos al inicio del tercer capítulo (3.2.1). El liberalismo clásico no concibe otro bien que el propio de cada uno de los miembros de la sociedad, que tienen derecho a perseguirlo siempre que no interfieran en el correspondiente derecho que tienen los demás. Sin embargo, en tanto que los bienes materiales y sociales son finitos, para evitar una guerra de todos contra todos y precisar de una autoridad tiránica que ponga orden (solución hobbesiana), se instaura una alternativa mercantil que distribuye los bienes necesarios para la autorrealización según la voluntad individual de pujar por ellos. El mercado proporciona de modo natural esos bienes precisos para la existencia y la autorrealización individuales. Por consiguiente, se torna innecesaria cualquier clase de principio supraindividual que organice satisfactoriamente la sociedad según alguna noción de bien público, eliminando así el conflicto político e, incluso, la necesidad de la política en sí misma, que se ve substituida por la economía (Domènech, 2003).

En este aspecto, no hay más bien colectivo que el respeto de los acuerdos entre privados y el mantenimiento de las libertades individuales, encargadas a un ente único, el *Estado mínimo*.

La cuestión es si, en ausencia de cualquier virtud ciudadana y de la posibilidad consiguiente de producir bienes públicos, es posible que ese sistema armónico se mantenga incólume y estable. En este mundo social no hay más que un solo bien colectivo que, en todo caso, es el producto de la elección social a partir de los bienes individuales.

El liberalismo sostiene como un axioma socio-político y moral indiscutible que el *mal privado* –los vicios privados de Mandeville– producen el *bien público*, sin intervención de ninguna clase de institución pública encargada de velar por él. El resultado sería una suerte de cooperación sin cooperadores, un óptimo logrado por una suerte de *mano invisible* o *astucia de la razón*. No obstante, nada es tan simple, puesto que, si las exigencias cooperativas son más onerosas o no son el resultado de la mera superposición armónica de los fines privados, los agentes egoístas se hallan ante el dilema irresoluble para ellos entre cooperar o no hacerlo. El sujeto liberal se encuentra involucrado en un dilema del prisionero persistente y generalizado (Ruiz Moreno 2022, 235). Domènech considera que la tendencia natural a la desafección de ese sujeto liberal moldeado según el patrón atomista del *homo oeconomicus* reside en la *condición de irrelevancia subjetiva* de todo acto individual: cada individuo está convencido que su aportación no es significativa en el resultado provechoso global, ya que si los demás colaboran entre sí, su esfuerzo puede ser negligido, pero no puede ser privado del acceso al beneficio obtenido; si los demás no lo hacen, su pobre esfuerzo individual no es suficiente para lograr aquello que se persigue y, aun así, no podría evitar que los que no quisieron cooperar también se vean favorecidos sin gastar ni una gota de trabajo personal. Lo más inteligente es no colaborar y, por tanto, verse sin el bien público producido.

¿De qué modo se rompe el círculo vicioso de la irrelevancia? Mediante la instauración de derechos de propiedad en el mercado, que permiten apoderarse sin discusión de la cuota correspondiente del beneficio colectivo. El mercado, por consiguiente, juega el papel de concentrar los esfuerzos cooperativos sin promover otras disposiciones que no sean las propiamente egoístas, expulsando a aquellos que actúan guiados por otras motivaciones o, incluso, a los que pretenden mantenerse como *free riders* a toda costa. Empero, el liberalismo atomista obliga a que cualquier forma de cooperación social se ahorme a los principios mercantiles, de modo que la sociedad entera y sus relaciones constituyentes deben *mercantilizarse* sin remisión. La sociedad deviene en un bazar generalizado, lo que abre las puertas a toda suerte de patologías y efectos disgregadores.

Una vez instaurada la institución social del mercado, su mera lógica de funcionamiento conduce irremisiblemente a privilegiar un modo específico de propiedad por encima de cualquier otra de sus formas históricas: la propiedad privada liberal. El liberalismo se revela incompatible con formas colectivas de propiedad porque el mercado sólo adquiere su poder *coercitivo* para obligar a la cooperación social entre egoístas cuando se reparten derechos de propiedad. Es decir, sólo cuando el producto final de la colaboración mediante el mercado es capaz de singularizar la aportación de cada uno, para la división ulterior del pastel de beneficios según esas cuotas, este logra coaccionar al agente atomizado a cooperar venciendo su natural resistencia. Y el único modo de hacerlo consiste en repartir derechos de propiedad privada –exclusiva y excluyente, *a là* liberal– para cada uno de los que allí concurren para intercambiar

bienes. Esos individuos sólo satisfacer sus necesidades *dentro* del mercado, porque el liberalismo obliga a: privatizarlo todo, cualquier bien susceptible de acaparamiento debe tener un propietario identificable (no hay bienes públicos o colectivos); a eliminar a cualquier precio toda forma de supervivencia social que no pase por procesos mercantiles. Una vez se han cumplido esas reglas, el mercado alcanza satisfactoriamente sus fines y tiene lugar el milagro de la cooperación coactiva entre egoístas que no tienen ninguna predisposición a actuar en beneficio público:

Basta con reconocer un sistema de derechos naturales de propiedad y con dejar actuar al mercado para que la condición de irrelevancia desaparezca y los hombres, por viciosos y privados de bondad que sean, se pongan a trabajar en interés de todos constituyendo un orden social no menos equilibrado y armonioso que el orden que vemos todos los días en el libro que la naturaleza tiene abierto ante nuestros ojos (Domènech, en Ruiz Moreno 2022, 236).

La conexión entre propiedad y libertad republicana –que veremos en su momento- es tan substancial que es inimaginable que nadie falto de independencia económica pueda ser tanto socialmente libre como virtuoso en sentido alguno (Ruiz Moreno 2022, 235). En cambio, la propiedad privada liberal está, por entero, desvinculada de la libertad –su *motivo* no es hacer libre e independiente al propietario, sino hacerlo *rico*, acaparador de cualquier cosa susceptible de producir beneficios sin cuento- y solo tiene sentido para una sociedad capitalista, que exige de todo *recurso* apropiable que dé rendimiento. En este sentido, la libertad liberal se convierte en la libertad de adueñarse de las entidades externas, excluyendo a cualquier otro usuario de ese bien, porque esa es la forma de propiedad adecuada al funcionamiento óptimo de una economía capitalista industrial. La libertad liberal sólo es interpretable *negativamente* porque debe protegerse *ese* derecho de dominio frente a toda interferencia pública que lo limite en nombre del bien común, verse liberado de toda *exigencia* o *constricción* al libre uso de las cosas o de la adquisición de otras nuevas.

Ante un panorama tan *virtuosamente* desalentador, los liberales que no prosiguen la senda de autores como Gauthier (1989, 1998), que pretende la emergencia del orden socio-normativo a partir del puro egoísmo racional de los agentes, deben modificar los parámetros del liberalismo utilitarista que terminamos de mostrar. En este caso, como hace Rawls, deben presuponer no sólo racionalidad en los agentes, sino también razonabilidad y cierta predisposición psicológica al cumplimiento parcial de normas. En este contexto, es posible ya definir unos principios genéricos y de carácter procedimental (no substantivos), de la justicia, que no pueden invadir el campo de los fines o valores individuales.

La justicia distributiva representa el interés común, el bien de todos, para la existencia de una sociedad bien ordenada que cumple unos mínimos de decencia. Pero sigue siendo un asunto básico cualquier impedimento o compromiso, en nombre de la justicia, que obligue a los agentes a abandonar sus fines personales: aquí reluce de nuevo el compromiso liberal con la identidad personal entendida *ab initio et ante saecula*, sin un espacio deliberativo en que moldearse recíprocamente y definir socialmente los fines privados. Estas reglas justas tienen una relevancia especial porque son precondiciones de la prosecución de los fines privados, ya

que proporcionan los medios indispensables y protegen de los intentos de interferir en las acciones por parte de agentes públicos o privados. La justicia no tiene nada que ver con los fines que es legítimo perseguir o no, sólo con la distribución de los instrumentos para hacerlo. Surge aquí la cuestión de la neutralidad del Estado en relación a las concepciones del bien de los ciudadanos.

El Estado debe comportarse imparcialmente en relación a los fines individuales de los agentes, siempre que cumplan las reglas públicas mínimas de no interferir en las actividades de otros que gozan de iguales derechos. El Estado, en el ejercicio de sus funciones legítimas, no puede, en ningún sentido, promover una visión particular de lo bueno, del sentido auténtico de la vida o cualquier otra cosmovisión axiológica. Se mueve, por consiguiente, por los raíles que le permite el escrupuloso cumplimiento de las reglas de la justicia, interviniendo solo en la vida social (público-política) bajo su amparo.

Es muy difícil pensar en una neutralidad pura del Estado en sociedades históricas con substrato cultural definido. Esa neutralidad, por otra parte, paralizaría al Estado cuando está obligado a disolver núcleos sociales de dominación producidos por dinámicas político-económicas, lo cual, tiene efectos políticos inexorables como la disolución del excesivo poder de los beneficiados por las asimetrías de los mercados capitalistas reales. El Estado liberal aquí retrocede sobre sus pasos, el principio de *no interferencia* en la libertad económica de los individuos y el respeto de la propiedad personal le impedirían destruir los oligopolios o monopolios que sesgan a su favor los resultados de la competencia en los mercados pretendidamente libres (pero sólo queda excluida la intervención del Estado, que interfiere, pero no de las corporaciones privadas, que no parecen hacerlo). En este punto nos encontramos con el núcleo duro de la cacareada *neutralidad liberal*: es la propiedad y el beneficio privado lo que cuenta y la que obliga a atar en corto el intervencionismo estatal, no la potencial interferencia en las nociones privadas del bien, ni la defensa liberal del pluralismo moral. De hecho, esa intervención quedaría proscrita éticamente porque atentaría contra la conexión normativa entre propiedad de sí mismo y apropiación privada de los objetos del esfuerzo propio (Widerquist y McCall 2023, Crétois 2023). Hay que conceder que la vindicación habitual de la neutralidad estatal se realiza en nombre de la defensa del pluralismo social y moral (Berlin 1958, 30).

7.2.3. Liberalismo demofóbico

Formalmente, en buena lógica normativo-conceptual, el compromiso del liberalismo con una versión negativa y atomista de la libertad no le augura una conexión aceptable con la democracia entendida en términos de *autogobierno colectivo*. La autonomía como *no interferencia* le hace indiferente a una concepción de ser libre que incorpora involucrarse en prácticas de autodeterminación colectiva. La democracia podría conllevar interferencias en la vida privada de los agentes, puesto que les podría obligar a atender los negocios públicos o acatar las decisiones tomadas democráticamente, cuyas consecuencias podrían constreñir su libertad negativa. El mismo Berlin lo afirma:

La tercera característica de esta idea de libertad [negativa] tiene mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito en que haya de tener el control, y no a su origen. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otra sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes o interesarse muy poco por el orden, la virtud o el conocimiento; por, supuesto que no disminuya la libertad de dichos súbditos o que, por lo menos, la disminuya menos que otros muchos regímenes, concuerda con la idea de libertad que ha especificado Mill. La libertad, considerada en este sentido, no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno (Berlin 1958, 7).

Prima facie, parece que la democracia se armoniza mejor con una perspectiva positiva en cuanto a la libertad política. El liberalismo coexiste de forma más natural con encarnaciones mínimas, procedimentales y poco exigentes de la democracia (como la interpretación *elitista* de la democracia o las visiones económicas). La democracia liberal se restringe a pluralismo político, elecciones libres y celebradas con frecuencia tasada y gobierno representativo (con grados de intervencionismo y control ciudadano dispar, pero no muy amplio más allá del momento de la elección).

El liberalismo es una ideología burguesa que nació a principios del siglo XIX para desactivar las pretensiones de las clases populares de elevarse al nivel de los plenos derechos políticos, lo que significaba el sufragio universal, la democracia. El núcleo doctrinario del liberalismo es demóforo. El perfilamiento normativo de la noción liberal de libertad debía excluir *ex profeso* el derecho a la participación en el gobierno de la nación, por lo que no resulta incoherente que se eligiese para este fin el molde promovido por los defensores del absolutismo, como Hobbes (véase 1.4.2).

Con el tiempo, el prestigio de la democracia fue creciendo, especialmente en Estados Unidos de la mano de Jefferson, que se autodefinió como la primera nación con un gobierno democrático. Después de la Gran Guerra, se fue universalizando el sufragio entre todos los hombres mayores de edad y se volvió muy difícil para las naciones europeas continuar funcionando como monarquías meramente constitucionales o como repúblicas oligárquicas. Por el camino, a la democracia se la había despojado normativamente de su conexión etimológica helénica, que la hacía equivalente al gobierno del *démos*, los pobres libres o las clases populares (se *desclasó* a la democracia porque se moderó su radicalismo político). Así se hizo más admisible para el liberalismo, creándose el híbrido *democracia liberal*, donde la democracia resta apenas como un mecanismo electivo de selección de élites. La democracia, siempre que signifique algo tangente con la voluntad popular, sigue teniendo mal acomodo dentro de un liberalismo de estricta observancia, el defensor de una concepción ultranegativa de la libertad.

En el liberalismo académico *a la* Rawls se requiere una unión más firme entre democracia y liberalismo, pero esta unión se produce a costa de abandonar el liberalismo prístino e, incluso, adoptar formas *republicanizantes*, más igualitaristas, o mediante la introducción de elementos comunitarios perfeccionistas, vinculados a una determinada tradición americana

asociativa, descrita ya por Tocqueville en el siglo XIX.⁵²³ Rawls es uno de los últimos representantes, en versión filosófico-analítica abstracta, de esa longeva y genuina escuela norteamericana trascendentalista, pragmatista y democrática que dio lugar a la creación de un nuevo sentido del término *liberal* para Estados Unidos.

El liberalismo clásico, por su parte, supone *ex profeso* la inexistencia de virtud cívica, sólo hace falta recordar a Constant sosteniendo que la libertad de los modernos se nucleaba alrededor de sus asuntos privados y que de mala gana atendían a los requerimientos de la vida política, prefiriendo que se hiciese mediante representantes elegidos –sufragio censitario mediante- con ese fin. Esos representantes eran los administradores de los intereses de las clases pudientes y el problema se planteaba cuando los representados debían atender, de vez en cuando, el trabajo de esos agentes suyos, para que no se desviasen de sus cometidos. Una de las soluciones fue elegirlos entre los miembros de su propia clase propietaria (Constant 2021, 56-57).⁵²⁴

Si los ciudadanos de las sociedades liberales se avienen a la democracia, a ejercer su libertad positiva de autogobierno, se justifica sólo porque, en las condiciones de las sociedades modernas, se convierte en el único mecanismo de proteger su libertad negativa, con un compromiso puramente instrumental (Berlin 1958, 27). En la arquitectura institucional de las sociedades liberales, aun las que cuentan con un sistema democrático, hay una intrincada red de mecanismos jurídico-políticos constitucionales que impiden que la voluntad popular se pueda realizar de manera directa, introduciendo instancias que operan *contramayoritariamente*, como un contrapeso a los excesos democráticos de la ciudadanía: la revisión constitucional de las decisiones del Legislativo, la limitación de los referéndums; la elección indirecta del jefe del ejecutivo; la inexistencia de mecanismos directos de participación política popular que no pasen por los partidos constituidos; la extensión de los

⁵²³ Piénsese que la sociedad americana posterior a la Revolución por la Independencia era, a grandes rasgos, una comunidad en que no existían las formas de dependencia de la sociedad del Viejo Mundo, ni, por consiguiente, su mismo nivel de desigualdad (aunque contasen con la esclavitud). La mayor parte de la ciudadanía estaba constituida por pequeños propietarios agrarios y sólo en las grandes ciudades de Nueva Inglaterra se estaban construyendo emporios comerciales y bancarios que eclosionarían después, tras la industrialización y la reconstrucción posterior a la Guerra de Secesión, en un sistema capitalista que crearía abismos de desigualdad social, convirtiendo a los Estados Unidos en una plutocracia.

⁵²⁴ Cuando Constant utiliza el término *pueblo* o *nación* se refiere a sus fuerzas vivas, sus ciudadanos activos, los propietarios, excluyendo las clases populares que trabajan para otros y no poseen independencia económica, aunque en la oligarquía isonómica liberal, también son sujetos de derechos civiles. Por otra parte, Constant describe a los representantes en términos todavía republicanos, como unos comisionados o agentes fiduciarios que tienen como fin ocuparse de la cosa pública en nombre de los intereses de sus representados. Empero, en este esquema en el cual no hay lugar para la virtud, tampoco para los agentes encargados, los ciudadanos se ven atrapados en el problema del Agente y el Principal para la Representación Política. Si quieren que sus representantes cumplan del mejor modo posible su encargo, deberán estar al tanto de los asuntos que se ventilan parlamentariamente y vigilarlos de cerca, para que no traicionen su misión. Pero esto requiere tiempo y esfuerzo cívico por parte de los ciudadanos que, incluso por desnudo interés propio, tienen que velar por el trabajo de aquellos que, a su turno, se ocupan de sus intereses políticos. Lo cual es prácticamente imposible si pensamos en la descripción que nos ha proporcionado Constant de la libertad de los modernos y el tipo de sociedad en que viven: los ciudadanos siempre están ocupándose de sus negocios privados, no tienen ocio para las cosas públicas. Por consiguiente, los representantes, que poseen su propia agenda, tienen poco que temer del hálito en la nuca de sus representados y pueden cabildar a favor de sí mismos. Las elecciones frecuentes y los mandatos de poco tiempo juegan el papel institucional de limitar o eliminar el problema del poco control del Principal (los ciudadanos) sobre el Agente (los representantes).

mandatos políticos; la no contemplación de sistemas revocatorios a mitad de mandato; la constitucionalización de principios oligárquicos por supuestas razones técnicas, como la *independencia* de los Bancos Centrales; etc. En las sociedades liberales, bajo el pretexto de la defensa de los derechos y las libertades individuales a no ser interferidos por las instituciones, se instituyen toda suerte de dispositivos para demediar y devaluar la democracia, puesto que esta resultaría, a la postre, incluso en formas imperfectas, demasiado peligrosa.

7.3. La libertad republicana negativa en el neorrepublicanismo académico

En la filosofía política actual existe un modelo de libertad negativa que es distinto al liberal, normativamente más exigente: la concepción neorrepublicana que considera que la libertad se define mejor como *no dominación*, más que como *no interferencia*. La libertad republicana hace hincapié en que hay interferencias que son legítimas, *no arbitrarias*, como dice Pettit (1999), y otras que implican la dominación, resultantes de la capacidad institucional (y legal) de interferir a voluntad de quien detenta el poder sobre la acción de alguien sometido *a dominio*, y, como intervención *arbitraria*, es ilegítima. Si dependemos de otro que puede controlarnos según su libre albedrío, nos hallamos despojados de nuestra libertad, no reconociéndonos nuestro estatus de seres igualmente dignos de ser libres, *sui iuris*. La mayor exigencia normativa de este tipo de libertad nace de que estemos *legalmente protegidos* de la dominación, esto es, que no haya opción a que actuemos sometidos a las intenciones de otro sujeto, aunque este no interfiera *de hecho* en nuestras acciones. Por consiguiente, el modelo negativo republicano de libertad sí es capaz de distinguir entre dos situaciones en las cuales el liberalismo no hallaba diferencia significativa: entre la imposibilidad legal de interferir arbitrariamente (*libertad republicana*) y el hecho de quien goce de esa potestad no la ejerza por motivos de benevolencia o negligencia (*libertad liberal*). En palabras de Viroli:

Ser libre, desde un punto de vista republicano consiste, más que en no ser oprimido o libre de impedimentos, en no estar dominado, es decir, en no encontrarse sometido bajo el poder arbitrario de otros hombres. Por poder arbitrario entiendo aquel poder de quien puede imponer su voluntad, sin la limitación de otros poderes, un poder inmenso y un poder muy superior al de otros ciudadanos, tan fuerte como para evitar la sanción de la ley y hacer lo que le plazca. Según la concepción común, nuestra libertad puede anularse únicamente por los actos de otros hombres; según la concepción republicana la libertad del ciudadano muere por la simple existencia de ese poder inmenso y arbitrario. Incluso si el poder arbitrario o inmenso se ha confirmado de modo legítimo, su sola existencia convierte al ciudadano en un siervo (Viroli 2015, 41-42).

La concepción de la libertad republicana como *no dominación* consiste en un destilado de las nociones históricas de libertad que han venido sosteniendo aquellos autores que pertenecen a esta tradición política. La revivificación de esta corriente histórica, eclipsada por la hegemonía del liberalismo a inicios del siglo XIX, se produce a partir de los años 70 con la obra histórica de John G. A. Pocock (cuenta con un antecedente en la investigación del *humanismo cívico florentino* por parte de Hans Baron), proseguida con posterioridad por los estudios de Quentin Skinner sobre el pensamiento político moderno, y culminada por el filósofo irlandés Philip Pettit, jefe de filas del neorrepublicanismo académico. En el pensamiento del último (filósofo, no historiador como los anteriores), el republicanismo se ahorra a los usos metodológicos de la academia anglosajona, en que la dimensión analítica rebasa a la investigación sociohistórica, aunque con la peculiaridad nada desdeñable que

mientras el liberalismo rawlsiano es, en buena medida, una creación académica, no sucede lo propio con el republicanismo, que cuenta con una longeva historia.⁵²⁵

Aunque la libertad liberal y la republicana como no dominación son ambas definiciones negativas, presentan diferencias relevantes. Para empezar, Pettit admite la distinción entre *interferencia arbitraria* e *interferencia no arbitraria*, de manera que la dominación, entendida como falta de libertad, sólo acontece cuando quien interfiere en nuestros quehaceres lo hace movido por motivos no justificados. Así, la ley, por su mera existencia, no tiene por qué convertirse en un obstáculo a la libertad individual y puede devenir en su firme aliado y construir política y jurídicamente la libertad de los ciudadanos (en el republicanismo, la libertad no es *natural*, sino que se encuentra constituida institucionalmente). El historiador Quentin Skinner lo expresa diáfanoamente:

Si se pregunta qué hace que un esclavo no sea libre, podría esperarse que la respuesta de que carecen de libertad porque se les obliga a actuar mediante el uso de la fuerza física, o con la amenaza de hacer uso de ella. Sin embargo, en los debates romanos acerca de la diferencia entre la libertad y la esclavitud, ello no es considerado como la esencia de la esclavitud, lo que no deja de ser sorprendente. Desde luego que se admite que los esclavos, al ser propiedad de otros individuos, siempre pueden ser oprimidos directamente por quienes les poseen (...) ¿En qué sentido puede decirse, entonces que un esclavo no es libre? (...) [P]ara entender la esencia de la servidumbre, es preciso considerar una distinción en el derecho de las personas: entre quienes son y quienes no son sui iuris, con jurisdicción o derecho sobre sí mismos (...) Esto resuelve la aparente paradoja del esclavo que se las ingenia para evitar la coerción. Dichos esclavos pueden de hecho actuar a voluntad, pero permanecen todo el tiempo in potestate domini, sujetos al poder del amo. En consecuencia, están sujetos o son susceptibles de padecer la muerte o la violencia en todo momento (...). La esencia de lo que significa ser un esclavo y, por ende, carecer de libertad personal es estar in potestate, sujeto al poder de alguien más (Skinner 2004, 33-34).⁵²⁶

Normativamente, la concepción pettitiana de la libertad como *no dominación* presenta la complejidad de establecer cuándo una interferencia es arbitraria o no lo es, cosa esencial para que la libertad republicana tenga visos de mostrarse más políticamente fructífera que la noción liberal (aunque recoge un rasgo intuitivo que atribuimos a la libertad, no estar sometido a un poder irracional que no podemos impugnar ni contestar de ninguna forma).⁵²⁷ Para alejarse del

⁵²⁵ El desarrollo de la teoría de Pettit se encuentra en su ya clásico *Republicanism* (Pettit, 1999). Para la historia del *revival republicano*, véase Martínez-Cava (2021), págs. 37-38.

⁵²⁶ Quien no tiene derecho jurídico a tener control sobre su propia persona no puede ser libre, según el derecho civil romano. Esta concepción es la que ha interiorizado el republicanismo y sigue siendo válida para nosotros.

⁵²⁷ Así se hace eco Martínez-Cava de las dificultades que ha tenido Pettit para determinar una distinción entre *arbitrario* y *no arbitrario* (pág. 41, n. 23): *La noción de “arbitrariedad” tan central en el concepto republicano de libertad es filosóficamente controvertida. En primer lugar, presenta un carácter dinámico porque lo que se considera “arbitrario” en una comunidad es algo que varía con el paso del tiempo: “a medida que la gente descubren nuevas filiaciones y se hacen capaces de ver viejas formas de trato bajo una nueva luz” [Pettit] (...) y porque los intereses de los afectados que deben tenerse en cuenta para evitar la arbitrariedad nunca son evidentes en sí mismos (es necesario que comparezcan instituciones, prácticas y normas para definirlos o explicarlos y todo ello está sujeto a procesos políticos, ergo indeterminados). Con el tiempo, Pettit ha preferido hablar de “interferencias no-controladas” en vez de “arbitrarias”, para que no se caiga en el error de pensar que cualquier interferencia sujeta a reglas y normas (por tanto, no solo sometida al arbitrium del agente) es inocua desde el punto de vista de la dominación (...). Por desdoblado, la noción de “arbitrariedad” presenta otras dificultades filosófico-políticas. Por solo citar una de las más importantes: ¿qué ocurre con la ambivalente noción de “bien común” o “intereses comunes” como ideal regulador de la acción estatal en aquellos espacios de la sociedad donde hay encarnizados conflictos de intereses? En palabras de una de sus críticas, el concepto de no-dominación sufre de una “indeterminación epistemológica” grave que la hace más valiosa para detectar casos de dominación entre particulares que casos de dominación por parte del Estado (...). La determinación del límite político y moral entre arbitrariedad y no arbitrariedad abriría también la puerta a considerar al autogobierno ciudadano como*

liberalismo, Pettit no vincula la *no arbitrariedad* con el consentimiento por parte de aquel que será interferido, sino que depende de ciertos rasgos institucionales de la comunidad política, conectando el neorrepublicanismo pettitiano con la raíz histórica republicana institucionalista. La *no dominación* republicana, según Pettit, se entiende procedimentalmente y de forma no consecuencialista, por cuanto sería posible que la persona interferente lo haga por el bien de la persona interferida (paternalismo). Aun así, sigue tratándose de un acto de dominación, aunque el dominado hubiera dado su correspondiente beneplácito (Martínez-Cava 2020, 41).

Frente al explícito atomismo de la libertad liberal, la alternativa republicana es una concepción inherentemente institucional. En el republicanismo hay que impedir que ni tan siquiera sea planteable la interferencia arbitraria, porque esta anularía la autojurisdicción, de manera que se precisa una constitución legal y política de espacios de libertad individual y social, a cuyo goce tiene derecho todo ciudadano. Las bases materiales y jurídico-políticas de la independencia personal no pueden ser interferidas legalmente por nadie y deben estar celosamente protegidas por las instituciones. Por esta razón, los ciudadanos son libres gracias a la ley y no contra o a pesar la misma.⁵²⁸ Lo que significa que las libertades de unos y otros, dentro de una comunidad política definida, sean interdependientes y nos alejemos, pues, del atomismo que permea la noción liberal de mera no interferencia. Así lo expresa Pettit:

En el enfoque republicano, podemos hablar de la liberación o emancipación de una sociedad, o de una clase social, o de una casta, sin necesidad de abandonarnos a una retórica excesivamente colectivista. La libertad de una sociedad (...) es una noción de libertad tan básica como la libertad de los individuos (...). La libertad no es un bien atomístico asociado a la no interferencia. Al menos en el mundo real, los individuos solo pueden disfrutarlo en la medida en que disfruten de él los grupos notorios a que pertenezcan (Pettit 1999, 168).

Lo que nos sugiere Pettit, suscribible desde cualquier posición republicana, es que, frente al liberalismo, en el cual *ser libre* es una propiedad individual (no ser interferido *in actu*), *ser republicanamente libre* es un producto institucional, no porque venga causado por las instituciones, sino que está plenamente constituido por estas, mediante sus estipulaciones normativas (la ley *crea* la libertad política). Esto es, nadie puede ser individualmente libre sin que el orden social esté estructurado para hacerlo posible, de manera que todo el mundo goce de la misma opción. Los republicanos clásicos insistieron vehementemente en que sólo cabe ser libre en un Estado que también lo fuese, por lo que debía encontrarse liberado de la interferencia de otras potencias extranjeras, de los intereses facciosos del *dominium* privado y que se regulase mediante el *imperium* estatal para proteger la libertad de los ciudadanos (que

constitutivo de la libertad política. Una buena definición de *no arbitrario* -aunque no totalmente exhaustiva para todas las formas en que puedan acontecer las interferencias arbitrarias-, tendrá que ver con aquello que las leyes permiten hacer legítimamente al Estado y a los agentes privados, si tomamos en cuenta la cláusula de que todos a los cuales les será aplicable puedan haber participado, directamente o por medio de representantes, en su configuración y aprobación (haciendo así su aplicación y las consecuencias de la misma *no arbitrarias*). En este sentido, ya vemos que en el núcleo mismo de la noción negativa pettitiana de libertad asoma el hocico la libertad positiva (lo cual nos aclara que es imposible disociarlas a pesar de Berlin, que separa en todo momento la libertad de la capacidad de autogobernarse políticamente).

⁵²⁸ Esta es la razón republicana que indica por qué no son iguales los ciudadanos de la República Libre de Lucca y los súbditos del Gran Turco, en el primer caso la ley protege su libertad, pero, en el segundo, no existen tales leyes garantes de que no serán arbitrariamente interferidos por el poder del sultán (el problema de la libertad, en consecuencia, no es estar o no sometido a la ley, sino el tipo de ley que se obedece). Otra cosa distinta es que Hobbes fuera partidario de que un poder tan absoluto como el del sultán gobernase la más libre nación inglesa.

nadie pudiera disputarle al gobierno republicano la determinación del bien público). En palabras de Skinner:

Por lo tanto, se sostiene como consecuencia que si un ciudadano desea mantener su libertad debe asegurarse de vivir en un sistema político en el que no exista ningún elemento de poder discrecional y, por ende, ninguna posibilidad de que los derechos civiles dependan de la buena voluntad del gobernante, de un grupo en el poder o de cualquier representante del Estado. En otras palabras, se debe vivir en un sistema en el que el poder único de promulgación de leyes resida en el pueblo o en sus representantes acreditados, y en el que todos los individuos que forman el cuerpo político –gobernantes y ciudadanos por igual- estén sometidos y sin distinción a las leyes que decidan imponerse a sí mismos. Si y sólo si se vive en un sistema de autogobierno semejante podrá privarse a los gobernantes de todo poder de coacción discrecional y, por consiguiente, de la capacidad tiránica para reducir a los ciudadanos a una condición de dependencia de su buena voluntad y, por ende, a la condición de esclavos (Skinner 2004, 51).

Las instituciones limitan las dos formas de poder que tendrían capacidad para ahogar las libertades individuales de los ciudadanos. De un lado, el *dominium*, que es la dominación que se ejerce en los ámbitos privados de la vida social, por lo que solo estaremos protegidos cuando las instituciones promulguen leyes o instauren medidas que sometan a los poderes privados. Por otro, el *imperium*, el poder arbitrario de las instituciones públicas en el caso que incumpliesen sus funciones de garantía de la libertad. Ambas formas de interferencia arbitraria deben estar embridadas para que no devoren la frágil libertad de los ciudadanos (Martínez-Cava 2020, 43). En el primer caso, el poder público se erige en la solución contra la impugnación banderiza de la determinación colectiva del bien común; en el segundo, es la virtud de la vigilancia de los ciudadanos, y su presteza a reaccionar a la mínima que avizoren un uso arbitrario del poder estatal por parte de sus gobernantes, lo que preserva las libertades públicas. Y estas, como no puede ser de otro modo, son las precondiciones para cualquier manifestación de la libertad individual, incluida las privadas. Así, se desvanece por completo la ilusión liberal de vivir autónomamente incluso en una sociedad en que haya un gobierno no elegido por los ciudadanos, pero que resulte benevolente y respetuoso con la libertad privada.

7.3.1. Autogobierno, democracia y no-dominación

Como decíamos al comienzo, tratándose del republicanismo, no debemos dar por descontado que los términos significan lo mismo en cualquier contexto histórico. Existen dos vertientes del republicanismo clásico: una oligárquica y otra democrática. En la primera, sólo gozan de derechos políticos, con sufragio activo y pasivo, un conjunto selecto de ciudadanos que se distinguen de los demás por su estatus, su virtud, su profesión o por sus posibles. Estos individuos controlan al Estado y ejercen el autogobierno, entendido como participación en la elaboración de las leyes y en la toma de decisiones políticas (el republicanismo abarca tanto el gobierno representativo como el directo). Esta potestad no se extiende a toda la población, pertenece sólo al conjunto de ciudadanos de la élite social.⁵²⁹ Podemos afirmar que hay *autogobierno*, pero no *democracia*, ni en nuestro uso (por la universalidad que implica la ciudadanía moderna), ni según su significado antiguo (el gobierno se hallaba en manos de las clases populares). La arquitectura constitucional de las repúblicas, siguiendo la opinión

⁵²⁹ El neorepublicanismo académico de Pettit, Skinner o Viroli no mencionan en sus obras el papel que juega la propiedad, que es la piedra de toque de la diferencia entre poseedores de derechos políticos y los que no los poseen, a pesar de la enorme importancia que tiene esta diferencia en el republicanismo histórico

aristotélica, apelaba a una suerte de régimen mixto, en el cual era oportuno, por mor a la estabilidad del Estado, que también los pobres gozasen de ciertos poderes políticos restringidos, pero de forma que la aristocracia no cediera jamás el timón del gobierno, para moderar los excesos que podrían cometer el grueso de la población desposeída: E]l *ideal de una constitución mixta y equilibrada permaneció en el núcleo de las propuestas planteadas (...) en el siglo XVIII, y con el tiempo llegó a consagrarse (con el elemento monárquico convertido en presidencial) en la constitución de los Estados Unidos* (Skinner 2004, 31). Todo el republicanismo aristocrático parte de esta premisa de la *politeía* aristotélica y de la República Romana, extendiéndose hasta el siglo XIX.

En esta tesitura, la *no-dominación* incluye que los ciudadanos participen en la tarea legislativa directamente o por mediación de unos representantes elegidos. Sin embargo, esta conjunción entre libertad y autogobierno se puede concebir como esencial o indisoluble al ideal de ciudadanía libre; o bien de forma instrumental, para garantizar no abocarse a una situación de dominación, por lo que será más adecuado que los ciudadanos elaboren las propias leyes que deberán cumplir. Los ciudadanos deben temer dos maneras de verse arrojados a la tiranía: que sean sometidos al poder personal de alguien, cuya voluntad soberana sea fuente de toda ley (la servidumbre); o sujetos al dictado de la mayoría, como en el caso de la democracia entendida a la antigua, según los autores republicanos aristocráticos.

Viroli considera que la no-dominación no incluye la democracia, la plena autonomía política de todos los ciudadanos, por lo que la libertad republicana se forjaría históricamente como un concepto diferente tanto de la *libertad negativa* como de la *libertad positiva*:

La concepción democrática de la libertad es obviamente diferente de la concepción liberal –explicó Bobbio– “se habla de libertad como de algo contrapuesto a la ley, a cualquier forma de ley. Con lo cual, cada ley (prohibitiva e imperativa) resultaría restrictiva de la libertad”, mientras que en la concepción democrática “se habla de libertad, como campo de acción conforme a la ley. Y ya no se distingue la acción no regulada de la acción regulada por la ley, sino la acción regulada por la ley autónoma (o aceptada de manera voluntaria) de la acción regulada por una ley heterónoma (o aceptada por la fuerza)” (...). La concepción republicana de la libertad política se acerca a la idea democrática de libertad, entendida como autonomía de la voluntad, porque ve en la constricción una violación de la libertad. Sin embargo, no es idéntica a la libertad democrática, porque considera que la voluntad es autónoma cuando se encuentra protegida del peligro constante de ser sometida a constricción, y no cuando la ley o la norma que regula mis acciones corresponde a mi voluntad (...). Dicho de otra manera, la acción regulada por la ley es libre no cuando la ley es aceptada de manera voluntaria, ni cuando responde a los deseos de los ciudadanos; sino cuando no es una ley arbitraria: es decir, cuando es una ley que respeta las normas de universalidad (...), y mira al bien público. Por eso, protege la voluntad de los ciudadanos de los peligros constantes de la constricción impuesta por los individuos, y convierte consecuentemente la voluntad en algo plenamente autónomo (Viroli 2015, 82-83).

Viroli lee el republicanismo en la tradición elitista, por lo que la ley construye la libertad política evitando sabiamente la dominación tiránica tanto de uno como la de los muchos. Cuando se enfatiza el consentimiento popular, que se asocia a la autonomía como núcleo de la libertad positiva ciudadana, el sentido genuino de la democracia en la caracterización de Viroli, se lo aprecia como un rasgo no republicano clásico (consistente el mero gobierno de normas no *arbitrarias*). Sin embargo, la interpretación viroliana no se sustenta a la luz de la historia del republicanismo, que incluye también la tendencia plebeya, en que la libertad supone el autogobierno democrático. Esta estrategia de separación de la libertad negativa republicana de

la liberal y la libertad positiva (auspiciada también por Skinner como el *tercer sentido de la libertad*) consiste en el principal error teórico cometido por la escuela neorrepública en la revivificación del republicanismo clásico: se evidencia que, apelando a Berlin o a Bobbio, las nociones de libertad positiva y negativa se presentan de modo ahistórico, lo que no permite entender que se incluye o excluye en ellas y si la tercera versión es la auténticamente republicana; por otro lado, Viroli, al desgajar la noción de libertad republicana de la democrática, y ambas de cualquier base institucional, sostiene que cualquier partidario de la libertad positiva o democrática admitiría sólo obedecer las leyes a las que hubiera dado consentimiento, sin percatarse que la democracia implicaría sólo la participación en igualdad de condiciones en los procedimientos de elaboración de leyes, más o menos democráticos según su diseño institucional (no es el consentimiento lo que hace democrática la ley, sino la legitimación ciudadana de la participación en su elevación a norma legal). Por consiguiente, en la visión del autor italiano, un ciudadano de la república se considerará no dominado si observa leyes, aunque no haya intervenido en modo alguno en su elaboración, sólo porque no son arbitrarias y se orientan hacia el bien público. Se suscita de inmediato una pregunta, ¿mediante qué procedimientos institucionalizados reconocemos la no arbitrariedad y la protección del bien común de la ley? A Viroli le parecen conceptos transparentes y no políticamente impugnables. En su marco, y de manera hartó más sutil por Pettit, cabría la posibilidad de ser gobernados por una élite virtuosa y platónica que en su infinita sabiduría elaborase sólo leyes orientadas al bien común y perfectamente no arbitrarias y, aun así, que la ciudadanía continuase libre porque no estarían dominados ni interferidos arbitrariamente.⁵³⁰

Pettit coincide con Viroli en que no hay un vínculo de principio entre libertad republicana y democracia, aunque sí aboga por un republicanismo democrático para los tiempos actuales. Sin embargo, se cuida mucho de despojar a la noción de democracia que desarrolla de otros elementos que él denomina *populistas*, que podrían exigir una mayor intervención de los ciudadanos en cualquier tipo de decisión que tomasen los poderes del Estado (por ejemplo, en la imposición de mayores cotas de igualdad material, como tenían antaño los oligarcas demófobos) (Pettit 1999, 212). En este sentido, enfatiza la prioridad de que determinados asuntos se encuentren más allá de la intervención pública, para evitar que disminuya la no-dominación global presente en una sociedad, por lo cual es partidario de la existencia de instancias contramayoritarias que moderen los excesos de una democracia populista (o el afán desmedido de los ciudadanos por decidirlo todo y aumentar su autogobierno):

Vamos ahora a una tercera condición fundada en las mismas razones constitucionalistas. Si tenemos que erigir un sistema no-manipulable de gobierno, entonces sólo tenemos que exigir un imperio de la ley, bajo el cual esté efectivamente disperso el poder, sino que tenemos que garantizar también que las leyes importantes no sean fáciles

⁵³⁰ El problema reside en que tanto Viroli, como Pettit y Skinner, han tomado como modelos del republicanismo la versión oligárquica de la República Romana, en la cual estaban excluidas del gobierno las clases que formaban la *abjecta plebecula* que decía Cicerón, y entienden que, incluso esta población, aun fuera del ámbito de las decisiones, no dejaban de ser libres. Otra posibilidad, esta más de fondo filosófico-moral, es que Pettit y Viroli entiendan que las políticas republicanas se justifican de manera consecuencialista, esto es, que la mayor parte de las decisiones normativas estén tomadas en un horizonte en que cuente sólo qué efectos trae la ley para la no dominación de los individuos. Aunque sin tener una visión deontológica de lo que significa ser libre y poseer el estatus de dignidad personal, que excluiría que hubiera individuos que estuviesen apartados por motivos contingentes de la toma de decisiones políticas. Ese consecuencialismo se aviene mal con la noción de derechos imprescriptibles y con un sentido no finalista de la libertad como no dominación.

y excesivamente mudadizas bajo la presión de las mayorías. Toda ley debe ser susceptible de enmienda, por supuesto, pues nunca hay plenas garantías, ni tan siquiera con la más plausible de las leyes, de que será republicánamente valiosa para siempre: de que siempre seguirá promoviendo la no-dominación. Pero la condición contramayoritaria insiste en que, al menos en lo atinente a las leyes más básicas más importantes – desde el punto de vista de la no dominación-, no debería resultar fácil cambiarlas. En particular, habría que exigir más que el mero hecho del apoyo de una mayoría en el parlamento, o incluso entre la población (...). El argumento republicano en favor de la protección contramayoritaria de, cuando menos, algunas leyes, es suficientemente expedito. Las mayorías se forman con facilidad –fácilmente se convierten en agentes reales, más que virtuales- y los agentes mayoritarios ejercerán un poder más o menos arbitrario, a menos que se restrinja su voluntad. Así pues, si dejan las leyes sometidas a enmiendas mayoritarias, las leyes mismas quedarán bajo controles arbitrarios; dejarán de representar una garantía segura frente a la dominación estatal. En uno u otro aspecto destacado, la inmensa mayoría de nosotros pertenecemos a una minoría, y por lo mismo, la mayoría de nosotros tiene interés en no vivir a merced del sufragio de la mayoría de turno (Pettit 1999, 236-237).

En este sentido, Pettit comparte opiniones con el republicano oligárquico demófono. La democracia tiene que embridarse suficientemente para evitar todo riesgo que devenga en una tiranía de las mayorías; por lo que deben colocarse barreras a la decisión popular, que puede ser tan irreflexiva que se eleve a los niveles del populismo o la dictadura de la muchedumbre. Pettit parece identificar *democracia-como-autogobierno* con *populismo*, como si no hubiera mecanismos no tan intrusivos que permitieran amplias cotas de decisión popular sin suponer el ahogamiento de cualquier minoría, como si ello no dependiese, de nuevo, de la existencia de instituciones bien diseñadas o de sistemas deliberativos):

Hay un buen número de disputas, para las cuales el debate popular arrojaría el peor de los resultados posibles en lo tocante a la audiencia recibida por las quejas en cuestión. En esos casos, lo que exige una democracia con disputabilidad es que las quejas sean despolitizadas, y su audiencia, apartada del tumulto de la discusión popular, apartada, incluso, del foro del debate parlamentario. Lo que aquí exige la democracia es el recurso a la tranquilidad y la serenidad de las comisiones parlamentarias multipartitas, o a la indagación parlamentaria formal, o a un cuerpo autónomo y profesionalizado. Sólo en este tipo de tranquilidad (...) podrá, la disputa en cuestión, recibir la audiencia decente (Pettit 1999, 255).⁵³¹

Para evitar los peligros del autogobierno excesivo, de la libertad positiva, de la democracia desenfrenada, etc., Pettit nos presenta brevemente su visión de la democracia compatible con un Estado encargado de proteger la libertad republicana: la *democracia disputatoria*. Para él, el término democracia no adquiere el sentido de consentimiento de los gobernados o capacidad de intervención en las decisiones políticas, sino en la posibilidad de disputar las decisiones del Estado, hacer valer las razones en contra de un dictamen. Ello implica la existencia de poder de intervención ciudadano, aunque presente un carácter más bien negativo: el Estado republicano debe ser sensible a tales impugnaciones, de manera que las decisiones erróneas se rectifiquen en el sentido reclamado por la ciudadanía. Adquiere un carácter casi jurídico, como presentar enmiendas o recursos ante un tribunal:

Huelga decir que la tesis, según la cual el proceso democrático es la última corte de apelación, despierta aquí ecos muy distintos de los despertados en círculos populistas; después de todo, el proceso vislumbrado es, en

⁵³¹ Uno de los ejemplos elegidos por Pettit es estupefaciente: la independencia de los bancos centrales. ¡Cómo si las políticas económicas no tuviesen nada que ver con la libertad como no dominación o con la democracia real! El hecho de sustraer la política económica y monetaria de la decisión popular no ha mejorado un ápice el desarrollo económico, porque la política prosector financiero de los bancos centrales *autónomos* no se ha guiado por sostener la política social de los gobiernos, sino por el enriquecimiento sin límite del sector bancario, elevando las cotas de endeudamiento y de capital ficticio hasta desembocar en una sucesión de crisis sistémicas.

substancia, un proceso de disputa, no un proceso que pase necesariamente por la toma mayoritaria de decisiones. En ningún momento se sugiere que alguna encarnación colectiva de los individuos, o alguna representación colectiva de ellos, sea la voluntad suprema. Lo que sugiere la imagen disputatoria es que el proceso democrático está diseñado para que se realicen y se impongan por sí mismas las exigencias de la razón; no es un proceso que reserve lugar particular alguno para la voluntad (Pettit 1999, 261-262).

La exigua imagen de la democracia republicana que nos ofrece Pettit presupone que un régimen republicano es meramente un gobierno de la ley, para evitar así la interferencia arbitraria de la población en las libertades individuales. Sin embargo, recae en algún tipo de fetichismo de la ley, como si esta sólo introdujese imparcialidad y equilibrio sociales, pero no tuviera que beneficiar a ningún conjunto de personas en particular, ni se orientase de modo valorativo hacia algún costado (en cuanto establece que toda dominación es ilegítima, la ley actúa positivamente disolviendo las estructuras de poder que hacen posible que haya ciudadanos sometidos). La ley aquí es una pura abstracción que nos permitiría afirmar que lo mismo que puede haber dominación de una mayoría sobre una minoría, también es dable el caso de una dominación legal, por cuanto los ciudadanos no tienen nada que ver con la producción legislativa. Como si hubiese leyes racionales que caen por su propio peso, sin decantarse por el interés de uno u otro grupo social, lo cual no puede estar más lejos del realismo político republicano y de su concepción del espacio público como un lugar henchido de poder.

Este énfasis puesto en los atractivos de ley bien, y dilatadamente, probada cobra sentido traducido a los términos de nuestra concepción de la democracia. Pues lo importante en esta concepción es precisamente que la democracia proporcione un medio ambiente para la selección de leyes, un medio tal, que garantice que las supervivientes serán leyes generalmente satisfactorias; en la medida en que las supervivientes se hayan revelado capaces de resistir las disputas y querellas contra ellas, podrá presumirse que responden a los intereses y a las interpretaciones del conjunto de la población. La principal diferencia entre la concepción de la democracia en la que la noción central es la disputabilidad y la concepción corriente de ella, fundada en el consentimiento, es precisamente que la nuestra se atiene a un proceso de selección, mientras que la segunda se atiene a un proceso de diseño. Y la idea de la constitución antigua embraga bien con este aspecto selectivo del enfoque disputatorio (Pettit 1999, 262).

Nos dice Pettit que la democracia es un mecanismo de selección de leyes adecuadas que permite asegurar, finalmente, mediante el entramado de disputas, que las que salen del procedimiento tiene probada solvencia en la protección de la no-dominación. De nuevo, nos encontramos ante una definición negativa, ahora concerniente a la democracia, que nos aleja de la noción positiva de *autogobierno colectivo* que, dicho sea de paso, no implica necesariamente un puro consentimiento (este puede interpretarse de muchas formas: un consentimiento nacido de la deliberación en condiciones adecuadas de racionalidad y transparencia, o bien como producto de una negociación entre facciones que tienen cierto poder de influencia).

Sea como fuere, Pettit se aferra a una definición negativa de libertad (y con ello, de la democracia misma), una *tercera posibilidad* en sintonía con Skinner o Viroli, en relación a los modelos proporcionados por Berlin. Si les otorgásemos credibilidad, la libertad republicana no

es nunca positiva, por lo que tampoco coincide con la *libertad de los antiguos* de Constant.⁵³² Ahí reside el principal obstáculo para defender que la caracterización de la libertad republicana pettitiana negativa como no dominación es la que se ajusta mejor a la tradición del republicanismo político, especialmente cuando dejamos interpretarlo según su vertiente aristocrática y nos abrimos al republicanismo popular.

7.3.2. Libertad negativa y ontología social en Pettit

Hay otros motivos que nos hacen comprensible por qué Pettit sostiene que la libertad republicana sigue perteneciendo al reino de las definiciones negativas de la misma. La interpretación neorrepublicana se concentra sólo (o prácticamente) en una única forma de dominación, la *dominación intencional*, y no contempla las otras dos (la estructural y la sistémica). Ambas, en nuestra opinión, requerirían de una concepción de libertad más positiva, que nos obligaría a cancelar completamente la dicotomía berliniana.

En su obra *The common mind* (1993), Pettit establece un conjunto de supuestos referidos a aspectos psicológicos y motivacionales humanos que afectarán a su concepción del republicanismo y acerca de la ontología social que maridaría mejor con su libertad como no dominación. Su marco ontológico-social fue bautizado por el propio autor como *individualismo holista*, para distinguirlo tanto del extremo atomista del individualismo ontológico como del polo colectivista. Martínez-Cava (Martínez-Cava 2020) sintetiza así la concepción pettitiana: de un lado, se acoge al individualismo ante la cuestión del modo en que hay que concebir las regularidades socio-estructurales que comprometerían la autonomía intencional de los individuos; por otro, admite el holismo como la mejor respuesta para comprender de qué modo adquirimos y desarrollamos ciertas capacidades humanas, inexplicables en términos atomistas. Toma partido por el individualismo frente al colectivismo en la agencia, mientras que en la comprensión de los orígenes de nuestras facultades sociocognitivas prefiere el holismo al atomismo (Martínez-Cava 2020, 45-46).⁵³³

Los colectivistas sostendrían que, para comprender las restricciones con que se encuentra la agencia individual, se precisa asumir la existencia de estructuras sociales que determinan nuestro comportamiento y que no actuamos, *prima facie*, según patrones de racionalidad individual, sino interiorizando patrones normativos de origen social (el *homo sociologicus*). En cambio, los individualistas metodológicos aseveran que explicar la acción social de los individuos requiere que nos deshagamos de instancias colectivas misteriosas (cuyo rol causal es conceptualizado como primitivo por el colectivismo y que asumirían ilegítimamente rasgos agentivos predicables sólo de individuos, ya que son los que gozan de intencionalidad) y estipulemos los *microfundamentos* para cualquier fenómeno social macro.

En la segunda cuestión, gana el polo holista frente al atomista. Los profesantes de este último sostienen que los rasgos sociocognitivos y comportamentales humanos se adquieren en aislamiento social, por lo que se puede pensar de modo arquetípico humano sin intervención

⁵³² Entre los autores neorrepublicanos se produciría una separación históricamente poco consistente entre conceptos como *republicanismo*, *soberanía del pueblo* y *democracia*, perfectamente conjuntados institucionalmente en la tradición política plebeya (Martínez-Cava 2020, 55).

⁵³³ En línea con la visión sistémica que expusimos en el segundo capítulo.

de la socialización. Esta opinión atomista no es verosímil, porque muchas de nuestras capacidades psicológicas y cognitivas son *constitutivamente* sociales y sólo podemos acceder a ellas en entornos socio-estructurados simbólicamente y culturalmente. Sin interacción social, no habría forma de que estuviéramos capacitados para el seguimiento de reglas y tampoco poseeríamos psicologías intencionales de segundo orden, para las cuales es necesario el lenguaje y encontrarse en un medio en el que estamos estrechamente en contacto con nuestros congéneres.

El marco ontológico-social *individualista holista* de Pettit otorga verosimilitud al republicanismo como teoría sociopolítica, frente a sus alternativas excesivamente individualistas, como el liberalismo, o aquellas que son demasiado colectivistas, como el comunitarismo o el comunismo autoritario. El punto fuerte del individualismo holista pettitiano es que apoya la visión social e institucional de la libertad como no dominación, frente a perspectivas demasiado psicologistas o asociales acerca de la misma.

No obstante, el alzaprimado del aspecto individual e intencional en la explicación social tiene dos efectos colaterales conectados entre sí: la inexistencia de *cajas negras* explicativas de tipo holista aboca a demandar a las teorías formuladas histórico-estructuralmente que ganen verosimilitud identificando de qué modo interviene la psicología intencional en los fenómenos de que informan. Esto enfatiza el aspecto intencional de la dominación frente a otros rasgos de carácter socio-estructural. La libertad republicana se maximizaría en ausencia de agentes que interfieren intencionadamente sobre otros de manera arbitraria, pero no se comprometería cuando las restricciones presentan una naturaleza más global o impersonal, donde no es posible identificar a nadie en particular como causante de la carencia de libertad. Por eso, la no dominación en Pettit se formula de manera más ambiciosa pero todavía demasiado ortodoxamente negativa de la libertad, frente a la liberal, pero cuya ganancia normativa todavía es insuficiente en un sentido republicano. Así lo plantea María Julia Bertomeu, recogiendo las críticas de republicanos más radicales contra el enfoque de nuestro autor:

En efecto, Pettit concibe la vida social como la relación entre agentes intencionales (...). En este sentido –que tiene que ver con lo metodológico, pero no necesariamente con lo substantivo (...)-, su propuesta neorepublicana sólo es capaz de explicar las formas de dominación que producen ilibertad para el caso de las relaciones entre agentes intencionales, que también incluye a los agentes colectivos. Dicha opción metodológica, sin embargo, carece de potencia para tematizar posibles modos de dominación institucional que –como el mercado o la institución social de la propiedad- producen desigualdad y limitan las opciones de muchos individuos. Pettit lo dice claramente: esta desigualdad y clausura de opciones no son una forma de dominación –ni, por tanto, de ilibertad- porque se trata de efectos no intencionados de las relaciones y los ajustes mutuos entre las personas, y porque la historia de tales ajustes puede –o no- ser producto de iniciativas gubernamentales. Cuando se habla de dominación, nos dice, es necesario ser capaz de identificar a uno o varios antecedentes intencionales inmediatos del consecuente social explicado (Bertomeu 2021, 43).⁵³⁴

A lo largo de su libro *Republicanismo*, Pettit nos expone que la función del Estado es promover la no-dominación de los agentes en cuanto intensidad, pero no significa que deba hacerlo en cuanto a la cantidad de opciones no dominadas accesibles a los agentes. Por ejemplo:

⁵³⁴Estas precauciones entorno a la libertad, que determinan una perspectiva liberal-moderada del republicanismo defendido por nuestro autor, parecen más orientadas a limar las aristas más radicales de las consecuencias de asumir plenamente el republicanismo, que poseedoras de una raíz histórica o filosófica clara y justificable.

Aunque el proyecto republicano de promover la libertad como no-dominación implica igual intensificación de la no-dominación, no necesariamente entraña la igual extensión del alcance de las opciones no-dominadas. Aunque el proyecto está comprometido con lo que hemos llamado igualitarismo estructural, y aunque se apunta un tanto en este respecto, no está esencialmente [comprometido] con ningún igualitarismo material. Puede que haya razones para instituir ciertas igualdades materiales (...), pero se trata de razones más sujetas a contingencias empíricas que las razones que venían en apoyo de la institución de la igualdad estructural: las razones para instituir la igualdad de intensidad con que la gente disfruta de la libertad como no dominación (Pettit 1999, 160).

Las razones del autor para afirmar que la no-dominación no presupone la extensión de oportunidades no-dominadas, sino que incumbe sólo a la intensidad de la dominación allí donde se produzca, se justifican en un sentido consecuencialista, para el mantenimiento de la no-dominación global de la sociedad: una intervención estatal que supusiera que determinados grupos más vulnerables vieran que sus oportunidades no-dominadas crecen, se haría a costa de las oportunidades no-dominadas ahora accesibles a grupos que se encontrarían mejor.⁵³⁵ Sin embargo, Pettit desalienta ejercicios de ese tenor, en los que se quiere aumentar e intensificar la igualdad material, puesto que nos explica que el diferencial de crecimiento de las opciones de los vulnerables no se correspondería con toda la pérdida que habrían sufrido aquellos que tienen más opciones disponibles *ab initio*, haciendo que la dominación total creciese en contra del criterio de legitimación de cualquier actividad institucional.⁵³⁶

En esta clase de razonamiento se agazapa una tesis oculta: la diferencia de opciones no-dominadas no conculca el derecho a no ser dominados de los socialmente más débiles, aunque haya otros que disponen de un abanico más amplio de oportunidades donde son libres republicanamente (siempre que la intensidad sea la misma en cada opción disponible para unos y otros). Empero, no parece una tesis razonable para muchos bienes y oportunidades que se dan en la sociedad, puesto que el acceso no igualitario a tales bienes, aquellos que conforman la *estructura básica* de la sociedad, abre más posibilidades de autonomía social y desarrollo personal a unos que a otros (por ejemplo, la propiedad o la independencia socioeconómica), creando también trampas de dominación para los que se han quedado atrás. Por consiguiente, las instituciones pettitianas, resistiéndose a medidas más radicales, perpetúan formas de dominación, por mucho que nuestro autor crea que no son tales, porque proceden de las consecuencias no intencionales de los agentes y, por ende, no podrían consistir realmente en dominación. Cualquier intento de modificar ese *status quo* en el sentido mencionado, no se justifica a la luz de la reducción de la dominación, sino por una aspiración ilegítima a gozar de mayor la libertad positiva. Esa conclusión, tan poco intuitiva, obedece de nuevo al aferramiento de Pettit a la definición intencional de la dominación, cerrando los ojos a otras formas no intencionales de esta.

El negativismo de la libertad republicana de Pettit obstruye que las instituciones cumplan con su propósito de proteger a los ciudadanos de la República de la insidiosa presencia de modos de dominación con mayor poder de restricción de oportunidades que las limitadas

⁵³⁵ Estas razones son calcadas a las que aduce Berlin contra la libertad positiva y con él el grueso de los liberales, a excepción de algunos igualitaristas más radicales.

⁵³⁶ En esta clase de ejercicios mentales vacuos es en los que se muestra el carácter poco práctico del pensamiento político construido con el instrumental de la metodología rawlsiana, dentro de la cual todavía está anclado el republicanismo ahistórico y poco institucional de Pettit.

interferencias intencionales arbitrarias, originadas en individuos identificables. Esta es la crítica lanzada por los republicanos del *giro social* (Alex Gourevitch, Michael Thompson, William Clare Roberts, Bruno Leipold, entre otros) a las posiciones pettitianas, vulnerables a estas réplicas (Martínez-Cava 2020, 85-87; Bertomeu 2021, 41-48). La cuestión nuclear es por qué no tener en cuenta también estas formas de dominación, por qué deberíamos restringirnos, en continuidad con la metodología pettitiana, sólo a la dominación de carácter intencional. A la vez que, de manera semejante al liberalismo más clásico, tratamos el funcionamiento social capitalista, y toda su cohorte de fuentes de ilibertad institucionales, como si fueran inclemencias del tiempo. ¿No es igualmente dominación aquella que tiene una faz más impersonal o estructural? ¿No pone también en entredicho nuestro estatus como personas dignas de libertad? La radicalización de la lucha contra cualquier manifestación de dominación socio-política o económica existente presupone hacer estallar cualquier distinción entre libertad negativa y libertad positiva y refuerza la tesis de que la libertad republicana debe llevar indisolublemente de la mano la idea de *autogobierno* en todas las esferas en las que se comprometa la autonomía social de los agentes. Nuestra discrepancia emana tanto de la metodología pettitiana y también tiene carácter substantivo:

La explicación de un fenómeno de dominación no siempre resultará más informativa al identificar al agente intencional que la produce sobre los individuos en cuestión. El poder de dominación no obedece en todo momento a circunstancias puramente personales del agente dominante, esa potestad podría provenir de causas socio-estructurales o institucionales, como en el caso de la posición dominante que goza el empresario sobre su empleado. La ontología social de Pettit se queda corta para desvelar este tipo de estructuras de dominación, tanto para explicarlas como para proponer soluciones normativas que las confronten.

No es capaz de capturarlas porque la constitución de las dominaciones socio-estructurales tiene una explicación evolutiva de carácter histórico, y la ontología social que utiliza Pettit no presenta una dimensión dinámica, temporal, relativa a cómo emergen las restricciones sistémicas a la acción intencional de los agentes y, sobre todo, cómo se sedimentan para restarles oportunidades. También porque presupone un corte limpio entre la acción intencional y los efectos estructurales consiguientes que surgen como sus subproductos no intencionados, algo que no ocurre en ningún fenómeno social mínimamente complejo. Así, al tomar sólo en consideración la dominación encarnada en los obstáculos que un agente impone sobre otro, Pettit se niega la capacidad de comprender las precondiciones socio-estructurales que la permiten y que tendrían un origen intencional ignoto. Empero, todas estas microcontribuciones habrían constituido restricciones estructurales que afectan a la capacidad electiva de los agentes, a disponer de más opciones no-dominadas.

Martínez Cava señala que la noción republicana de libertad al modo de Pettit no permite explicar la dominación de clase que redundaba en despotismo laboral.⁵³⁷ A pesar de que el autor irlandés da señales de entreverlo, su instrumental teórico-conceptual se lo pone muy difícil para dar cuenta de que los trabajadores se ven abocados a una posición estructuralmente desigual en relación a sus empleadores y que esta no concierne substancialmente a que el empleador

⁵³⁷ Parafraseamos la crítica de Martínez-Cava (2020), pág. 87, de la que me sirvo ampliamente.

tenga buena o mala voluntad en el momento de establecer los términos contractuales (sus intenciones son irrelevantes), sino de la presión sistémica que procede de los mercados laborales (que sólo se puede relajar estableciendo medidas institucionales de protección del trabajo). No hay forma de convertir este tipo de dominación de clase en inteligiblemente intencional. Lo avala incluso la siguiente cita de Pettit: [S]upongamos que los contratos de empleo son arrancados a los trabajadores con el fantasma de fondo de las privaciones, y que esos contratos colocan al patrono en una posición dominadora en relación a los trabajadores (Pettit 1999, 188). Así, que el autor entiende que *la fuerza de las circunstancias puede llevar a una persona a cerrar un contrato que sea el paradigma del contrato esclavista...* (Pettit 1999, 218). Esa *oscura* fuerza de las circunstancias no es otra que la generalización del sistema productivo capitalista, nada que ver con una hipotética mala fe del empresario, ya que, si este goza de la capacidad de inclinar el contrato según sus intereses, no es porque resulte más astuto que el operario, sino porque se sitúa en una posición de poder estructuralmente garantizada por ese modo de producción.

El carácter substantivo de la discrepancia que mantenemos con el enfoque de Pettit tiene que ver con el poder explicativo y normativo que alcanza una teoría republicana construida según sus parámetros. Autorrestringiéndose a la dominación intencional, Pettit se cierra a toda posibilidad de vislumbrar dominaciones cuyo estatus ontológico-social es más complejo, el efecto sobre la libertad es más notorio, porque incluso cuando aparentan intencionallidad, sólo son posibles bajo las condiciones creadas por la dominación estructural o de clase. El punto de vista del autor irlandés apenas nos serviría de auxilio ni teórico ni prescriptivo para el tipo de atentados a la libertad que tienen lugar habitualmente. La mayor parte de las consecuencias liberticidas del funcionamiento ordinario de las sociedades capitalistas pasarían a través de los agujeros del filtro detector de dominaciones que establece el programa republicano de Pettit.⁵³⁸

La libertad negativa republicana definida por nuestro autor tampoco se compadece bien con la aspiración a participar en el *autogobierno colectivo* como ingrediente fundamental de la autonomía social que pretendemos caracterizar. Así, pues, la diferencia substancial entre su republicanismo y la clase de republicanismo democrático-social al cual aspiramos todavía se agiganta más.

7.3.3. Libertad negativa y método histórico del neorrepblicanismo académico

Los autores neorrepblicanos tienden a defender lo que consideran que es una *tercera* concepción de la libertad en relación a la dicotomía berliniana negativa/positiva (Skinner, especialmente). Sin embargo, en la búsqueda de esa posibilidad, parecen *desconocer* que la visión republicana de la libertad es previa a las condiciones históricas que hicieron surgir siquiera la posibilidad de distinguir entre ambas encarnaciones; en este sentido, pecarían de anacronismo, a la vez que se dejarían guiar por el marco conceptual elaborado por Constant y

⁵³⁸ Estas afirmaciones críticas contra Pettit se basan en la lectura de su obra *Republicanism*. La evolución posterior de nuestro autor le ha hecho más consciente de las limitaciones de su visión de la libertad republicana y de las formas no intencionales de dominación (aunque sin llegar a un punto similar al de los autores del *giro social republicano*, más acorde con el nuestro).

Berlin, diseñado deliberadamente para vindicar un auténtico sentido de la libertad coincidente con la del liberalismo.

Otro motivo de insatisfacción con el concepto de libertad republicana de los académicos neorrepublicanos se cifra en las fuentes utilizadas para substanciar ese tercer sentido que vindican. La investigación en historia del pensamiento político llevada a cabo por Quentin Skinner, miembro destacado de la *escuela de Cambridge* (con John Dunn y John G. A. Pocock), se ha concentrado en los escritores neorromanos de la época de las guerras civiles inglesas del siglo XVII. Por otra parte, Maurizio Viroli ha analizado las obras de los humanistas que propusieron un marco de libertad política para las repúblicas cívicas de Italia, especialmente Maquiavelo. Todos ellos, a su vez, fueron atentos lectores de los autores de la época de la República romana, oligárquica y demófoba (historiadores y filósofos como Tito Livio, Salustio o Cicerón). La noción de libertad republicana destilada a través del análisis textual no marida bien con la democracia ni con ninguna noción de autogobierno; esto es, solo cabe una libertad republicana comprendida negativamente (Bertomeu 2021, 44).⁵³⁹ Existe una larga tradición de republicanismo popular, democrático, desde la Atenas antigua hasta el socialismo decimonónico, que ha sido llana y lisamente descuidada por esos historiadores, lo cual ha sesgado a la postre el concepto de libertad republicana que se ha reconstruido y que hegemoniza el debate actual.

Sin embargo, el motivo por el cual no han sido capaces de distinguir entre dos tradiciones republicanas opuestas, contendientes ya tanto en la Grecia antigua como en la Roma republicana (*democrática vs oligárquica*), es que olvidaron que la libertad republicana no sólo precisa de bases institucionales, sino que estas son inseparables de los cimientos materiales, de la propiedad de una serie de medios encargados de proporcionar en última instancia independencia socioeconómica.⁵⁴⁰

Este olvido les ha hecho malinterpretar el trasfondo político-social y político-económico de muchas disputas teóricas y controversias que han mantenido los autores clásicos del republicanismo, a las que consideraron como luchas por la libertad y el poder políticos entre partidarios del absolutismo y del republicanismo, fueron en realidad durísimas batallas por la cuestión de la propiedad y su distribución desigual, asuntos que competen a la economía política. Han dado cabida a la historia política, que sirve de contexto a los discursos que interpretan históricamente, pero se han olvidado de los desarrollos de la historia social, que les ofrecería un panorama hermenéutico más amplio para sus investigaciones político-textuales. De haber comprendido a tiempo este marco genérico del republicanismo y sus vicisitudes, hubieran observado que su monomaniaca concepción *negativista* de la libertad andaba ampliamente errada. En palabras de Bertomeu:

⁵³⁹Bertomeu se hace eco de la crítica de Gourevitch a Pettit que mostraba su extrañeza porque el segundo tomaba como fuente de inspiración una doctrina política oligárquica y esclavista para los tiempos actuales, de manera que poco positivo podía aportar a una crítica a las formas contemporáneas de servidumbre, como la del trabajo asalariado.

⁵⁴⁰A modo de ilustración, en el libro de Pettit (1999) no se habla en ningún momento de la propiedad, excepto en un pasaje en que cuestiona si debería limitarse de algún modo la propiedad privada en un marco político republicano. Ni una sola referencia a la importancia de la propiedad en la tradición republicana. Tampoco se dice nada en absoluto ni en Skinner (2004), ni en Viroli (2015).

[C]uando se entiende que la base institucional de la libertad republicana clásica reside en tener la existencia materialmente garantizada, entonces las diferencias berlinianas entre libertad de (negativa) y libertad para (positiva) tienen un cierto sentido psicológico intuitivo, pero en el ámbito social y político carecen de fuerza explicativa (Bertomeu 2021, 51).⁵⁴¹

Los autores indicados, con una honda conciencia metateórica, propusieron una alternativa a la historia tradicional de las ideas políticas, elaborada o por historiadores, despreocupados por la coherencia y la presentación de las ideas, o por filósofos, que desatendían mayormente el contexto temporal en el cual habían surgido tales concepciones y las circunstancias a las cuales respondían. Los textos políticos no lo dirían todo por sí mismos, sino que se precisan de reconstruir el contexto en el cual las intenciones de sus autores cobran su genuino significado (y las palabras que utilizaron se definen con *propiedad*).⁵⁴² Comporta el entendimiento de que el lenguaje político está conformado por nociones que no poseen un significado suprahistórico, sino que ha ido modificándose y, en cada circunstancia, se ha disputado semánticamente por motivos ideológicos.⁵⁴³ Por tanto, cuando leemos un texto político, sin suficiente consciencia histórico-semántica, podemos pecar de anacronismo y malinterpretar lo que allí se dice y con qué intención se expresa su contenido.

La crítica a las deficiencias sociohistóricas se debe especialmente a la historiadora Ellen Meiksins Wood, lanzada contra Skinner y la metodología genérica de la Escuela de Cambridge,⁵⁴⁴ a la que atribuye cierto idealismo textual. Sus principios metodológicos suenan muy razonables siempre que no inquiramos acerca de cuál es el contexto específico que brinda significado y que debe reconstruirse históricamente para comprender un texto. Aquí es donde se inserta la crítica de Meiksins Wood a los cambrigenses, que reza que su reconstrucción contextual se funda en la conexión de unos textos con otros, de manera que, aquello nos permitirá interpretar lo que el autor quiso decir y por qué quiso decirlo, permanece reducido a una burbuja textual que no tiene tangencia con factores sociales ni económicos. Frente a ese enfoque, Meiksins Wood afirma que se precisa una *historia social del pensamiento político*, que nos informe bien de cuáles fueron las circunstancias conflictivas, socioeconómicas y políticas, en que se fraguaron esas manifestaciones de pensamiento.⁵⁴⁵ Sólo en ese vacío material e institucional se entiende por qué el republicanismo producto de dicha escuela histórica resulta tan paradójicamente ahistórico, tan desprovisto de trasfondo. Tampoco resulta

⁵⁴¹ Sostiene Bertomeu que este problema está también presente en Pettit, ya que sus disquisiciones sobre la interferencia pertinente o improcedente en la acción intencional de los ciudadanos, definidoras de su grado de no dominación, se determinan mucho mejor en cuanto observamos que hay un núcleo duro híbrido material/institucional que conforma la base de la libertad individual. Entonces, cualquier interferencia pública o particular que impida al agente ejercer sus derechos constitutivos de ciudadanía sería una forma de dominación.

⁵⁴² En este sentido, hay conexiones entre la Escuela de Cambridge y la historia de los conceptos alemana de Reinhardt Koselleck y sus seguidores.

⁵⁴³ Skinner (2004) es un magnífico ejercicio de ilustración de esta tesis metodológica: la concepción de libertad fue fieramente disputada entre Hobbes y Filmer, como partidarios de la monarquía absoluta, y los autores neorromanos, como Harrington, que eran favorables al Parlamento. Esa polémica filosófica sólo adquiere pleno sentido en el contexto en el cual chocaron los ideólogos de cada uno de los contendientes para justificar el derecho del monarca a colocarse por encima del órgano legislativo, o para negarle esa potestad. El campo de batalla militar también se trasladó a la filosofía política y se desparramó en tratados y opúsculos de toda laya.

⁵⁴⁴ Meiksins Wood, Ellen: “Hobbes y el republicanismo académico de la Escuela de Cambridge” (consultable en <https://www.sinpermiso.info/textos/hobbes-y-el-neorrepblicanismo-acadmico-de-la-escuela-de-cambridge>).

⁵⁴⁵ Para la polémica y los fundamentos metodológicos del republicanismo historiográfico nos hemos basado en Martínez-Cava (2020), págs. 88-89.

sencillo que los historiadores neorrepblicanos atisben, si son fieles al método contextual, las formas de dominación estructurales que han servido de marco para los discursos políticos de antaño. Sin prestar suficiente oído a los conflictos por la independencia socioeconómica – principalmente la propiedad de los recursos- tampoco entenderemos el republicanismo y cuál es su utilidad para nuestras cuitas contemporáneas. Por eso, debemos analizar el vínculo entre propiedad y libertad republicana, sólo de ese modo conceptualizaremos adecuadamente, tanto teórica como normativamente, de dónde procede la dominación socioeconómica y por qué esta hace colapsar al fin la distinción entre libertad positiva y negativa, tan cara a Berlin.

7.4. *Libertad republicana histórica e independencia socioeconómica*

En congruencia con las opiniones de Ellen Meiksins Wood, se ha desarrollado un enfoque republicano cuya pretensión es imbricar el análisis histórico-conceptual de los académicos cambrigenses con la historia de los acontecimientos sociopolíticos y económicos que conformaron el escenario donde los pensadores políticos elaboraron sus teorías. Las ideas políticas no se conciben *sub specie aeternitatis*, sino que obedecen a los conflictos epocales, surgidos alrededor de la posesión de los medios de subsistencia económica y la pugna por el poder político y social entre grupos, facciones, estamentos o clases. Este enfoque ha recibido el nombre de *republicanismo metodológico* (Bertomeu y Domènech 2005), y pretende subsanar las insuficiencias del neorrepblicanismo académico y reconstruir un marco teórico que permita iluminar soluciones más radicales para los problemas contemporáneos.⁵⁴⁶

Según Jordi Mundó, siempre es necesario comprender la coyuntura interpretativa para juzgar adecuadamente las teorías de un pensador, cualquiera de ellos tiene la pretensión de responder y dar soluciones filosófico-políticas a los problemas que se presentaron en el devenir histórico de su sociedad y de su época (Mundó 2017, 434), especialmente por lo que se refiere a términos como *libertad* o *propiedad*. Se corre el peligro, sin embargo, de volver a la filosofía política una actividad anticuarria, sin conexión con nuestro tiempo, incurriendo en un contextualismo historicista y renegando de la validez normativa a la que aspira el pensamiento filosófico, incluso el político: hay lugar también para el comparativismo intertextual y para abordajes desde perspectivas alternativas (Farrés 2023, XIV). Aun así, el valor prescriptivo de algunos de estos productos del pensamiento político no se agota en las circunstancias que los alumbraron, sino que pueden seguir iluminando programas normativos posteriores, siempre que haya una cierta semejanza estructural o continuidad histórica entre ese tiempo y el nuestro.

Más si nos encaramos con el republicanismo, que constituye una tradición histórico-política longeva, que no emergió de la mente de ningún filósofo de una vez por todas, sino que imbrica un conjunto heterogéneo de *materiales doctrinales*: obras de grandes pensadores, códigos legislativos, prácticas sociales y jurídicas populares, declaraciones políticas, discursos, pasquines, panfletos, proclamas de toda naturaleza, etc. Sólo interpretando contextualmente

⁵⁴⁶ En nuestro contexto filosófico este programa va ligado a la figura de Antoni Domènech y sus discípulos y colaboradores. El ejercicio filosófico-histórico más desarrollado se encuentra en el *opus magnum* de Domènech, *El eclipse de la fraternidad* (Domènech 2004, 2018). Esta desconsideración a la indexación histórica de los conceptos ético-políticos ha conducido a verdaderas falsificaciones históricas y deformaciones hermenéuticas entorno diversos autores de la tradición filosófico-política occidental, entre ellas la interpretación habitual de Locke como un liberal (para un brillante desmontaje de esta operación interpretativa, véase Jordi Mundó 2017).

esa masa heteróclita de elementos, se ha podido perfilar en los últimos decenios, y exhumar de su olvido histórico, el *republicanismo* que, en cuanto pensamiento político, tiene mucho de abstracción, de pretensión de captar lo normativamente esencial de un fenómeno histórico difuso y extenso: *El republicanismo es una corriente histórica de fondo que inspiró a la polis griega, la lucha de la plebs contra los patricios de Roma, las ciudades libres italianas del Renacimiento y las revoluciones modernas. Esta corriente entronca con Marx y el movimiento obrero* (Farrés 2023, IX-X). Hay instrumentos metodológicos más adecuadas al objeto de estudio y otros que tienen un potencial menor de aplicación: el intento muy meritorio de Pettit de elaborar una reconstrucción normativa del republicanismo con la caja de herramientas de la filosofía práctica analítica, dotándola de mayor consciencia histórica que la habitual entre los *rawlsistas metodológicos*, deja muchos aspectos en la penumbra o, incluso, en la más completa oscuridad, nos ofrece una teoría cuya carga política queda devaluada y se aproxima demasiado al liberalismo *mainstream*.⁵⁴⁷

Nuestro objeto de interés es determinar los rasgos constitutivos y las consecuencias políticas de la concepción republicana de la libertad que singulariza a esta tradición histórica. En este sentido, a lo largo de la historia del republicanismo, su concepto de libertad ha gozado de mucha estabilidad semántica y normativa, que queda recogida en la definición pettitiana de *no dominación*, pero mal desarrollada en cuanto sus precondiciones materiales e institucionales, en los mecanismos de garantía de esa libertad. Así que, propiamente, la no dominación se alcanza sólo cuando hay *independencia socioeconómica* en relación a cualquier otro agente. Han ido variando, no obstante, a lo largo de su larga existencia los arreglos institucionales orientados a relizar esa aspiración política, para cada época y lugar. Bajo esa concepción de acceso a condiciones materiales e institucionales adecuadas al estatus de individuo libre, la distinción berliniana entre libertades colapsa, ya que las actividades de las instituciones no pueden permanecer exclusivamente en el lado *negativo*, no intrusivo, de la realidad social para alcanzar sus objetivos declarados.

7.4.1. El republicanismo metodológico

El *republicanismo metodológico* aporta las novedades siguientes (las cuestiones de método son inseparables de cuestiones de substancia normativa) (Bertomeu y Domènech 2005, 65-66):

La tradición política republicana no pertenece a la variedad de las teorías *ideales*, sino al de las *no ideales*; para ella es de importancia capital el tratamiento de las motivaciones plurales de los agentes socializados (de ahí su pertinente preocupación la virtud política) y la atención a los programas de diseño institucional, mediante los que se pretende resolver el problema normativo de promover institucionalmente tal virtud, teniendo en cuenta precisamente la pluralidad motivacional de los individuos. Por ejemplo, en el republicanismo democrático, establecer cómo deben ser las instituciones básicas de la comunidad política que aseguren más

⁵⁴⁷ En un artículo reciente la filósofa Lorna Finlayson justificaba que el instrumental pretendidamente neutral de la filosofía analítica se escoraba, por diversos motivos esenciales o contingentes, hacia el liberalismo. De hecho, era opinión entre los propios practicantes de la filosofía analítica que el *éthos* que incorporaría esta corriente la haría especialmente afín al liberalismo como perspectiva política y moral. Véase Finlayson (2021).

eficazmente la distribución de la propiedad, capaz de garantizar un acceso universal a la libertad republicana, a los medios de existencia social igualitaria no dominada.

La tradición republicana no se obceca con el tema de la justicia distributiva, esta deviene una cuestión instrumental, un producto de otra preocupación mayor: la extensión social, la más amplia posible, de la libertad republicana a individuos que se encuentran bajo un determinado régimen social, ubicados en las distintas clases en que se fragmenta la sociedad civil y, por consiguiente, con un acceso diferencial a los medios que permiten su independencia material. En este panorama normativo, la justicia distributiva pasa a ser subsidiaria del fin último de la universalización de la libertad republicana.

La tradición política republicana mantiene una comprensión histórica e institucional de las *condiciones de la justicia*. No le preocupa si los agentes se caracterizan por la maldad moderada (entendida psicológica-moralmente) ni por la escasez igualmente moderada de los recursos de la sociedad (distributivamente concebidos en abstracto),⁵⁴⁸ sino de una descripción adecuada, histórica e institucional, de la sociedad en la cual deben indexarse los juicios normativos en torno a las instituciones políticas y la vida social o la prescripción para dar lugar a un estado de cosas deseable.

La tradición republicana bebe ampliamente, aunque no en exclusiva, de las fuentes de la teoría política de ascendencia aristotélica y de la economía política clásica que es su sucesora (de Smith a Marx), por lo que tiende a concebir los problemas distributivos reales desde las instituciones históricamente contingentes que rigen las relaciones sociales y políticas entre las clases de la sociedad civil. Frente a este enfoque, la visión neoclásica analítica o rawlsiana entienden la sociedad como un conjunto inarticulado de individuos, meras psicologías intencionales no estructuradas socialmente, caracterizadas por sus preferencias y motivaciones predeterminadas *ab initio et ante saecula*, fuera de la interacción social. Estas individualidades originan determinados patrones distributivos agregados cuando intercambian, *apolíticamente*, bienes y servicios en un espacio abstracto denominado el *mercado*, en el que, como mucho, se introducen ciertas restricciones normativo-institucionales (de lo contrario, el mercado no existiría propiamente). El republicanismo privilegia una teoría social en que se contemplan los entramados institucionales en su jerarquía y en su dinámica causal, dirigidos a producir determinados efectos en la distribución del poder y de la propiedad en el seno de una comunidad política particular.

El método contextual e histórico-conceptual en el republicanismo conlleva también algunos riesgos. Aunque el pasado de un concepto tiene mucho que ver con su comprensión, no quita que deba definirse de forma clara y precisa, para su utilidad normativa; pues la reconstrucción histórico-conceptual en filosofía política no substituye a la necesidad de justificar, más allá de un horizonte histórico, la validez de los conceptos normativos frente a sus alternativas. De lo

⁵⁴⁸ Estas son las condiciones a-institucionales y abstractas en que Rawls plantea, en su Teoría de la Justicia, la posibilidad de encontrar unas reglas de justicia distributiva que simultáneamente pueden ser seguidas por los agentes involucrados. El republicanismo tiene una concepción histórica, económico-política y sociológica de la *estructura básica* de la sociedad política y de sus bienes y recursos constitutivos. Para saber si un recurso es socialmente valioso hay que observarlo desde esa perspectiva para entender si es una *necesidad* perentoria para la libertad individual.

contrario nos veremos abocados al historicismo extremo, al relativismo y, finalmente, a la conversión de la filosofía política en una actividad anticuaria que nada nos dice sobre nuestro tiempo y a las cuitas que lo singularizan. El republicanismo político no sólo consiste en la exhumación de una tradición olvidada, oculta por el liberalismo triunfante a inicios del siglo XIX, sino funge como *ilustración* de las limitaciones que el último manifiesta como pensamiento político-social y fuente de inspiración de alternativas que promuevan la libertad y la ciudadanía auténticas. La filosofía política es una actividad reflexivo-normativa que debe abrirnos a la prescripción de salidas para las *patologías sociales* a las que hay que enfrentarse. El republicanismo metodológico obliga a ensayar la implementación -según distintos modelos de diseño institucional- de los principios a los que nos vinculamos normativamente; lo cual es una ventaja evidente frente a otras formas de desarrollar reflexiones filosófico-políticas o éticas. La metodología republicana está también intensamente comprometida con el trasfondo sociológico e institucional de los conceptos políticos, sin la cual estos se vuelven ininteligibles y se debilitan normativamente.

La filosofía política republicana, en definitiva, presenta unas credenciales teóricas con mayor ilustración histórica, institucional, sociológica y psicológico-moral que las habituales en la filosofía académica liberal analítica. Sin embargo, ello no se hace sin coste: veda la cuestión de los fundamentos, puesto que el marco normativo se define interpretando el pensamiento político como un conjunto de soluciones doctrinales y valorativas apegadas a las circunstancias históricas, cuyo fin era legitimar las posiciones encontradas por la disputa del poder y los derechos ciudadanos -la libertad, la propiedad- en cada momento (una posición *inmanente* al contexto histórico conflictivo). Ni el neorepublicanismo, ni tampoco la reconstrucción histórica que se defiende aquí resuelven el problema de la justificación de los principios normativos del republicanismo, por considerar que sólo es una necesidad teórica de paradigmas más ideales, menos históricos y más analíticos, como el rawlsiano.⁵⁴⁹ Por otra parte, el neorepublicanismo habría desdibujado las condiciones socioeconómicas que hacen posible que alguien sea republicánamente libre; es decir, la conexión tanto conceptual como material entre la libertad y la independencia socioeconómica, mediada a través de la institución socio-jurídica de la propiedad (Martínez-Cava 2020, 64). La tradición republicana sostiene que solo es genuinamente libre aquel individuo que posee la existencia material garantizada institucionalmente, lo que le otorga independencia en su vida social en relación con otros más ricos y poderosos. Así, se asevera con razón que el republicanismo es una tradición de naturaleza *propietarista* (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 40), cosa que no está reflejado en la filosofía académica neorepublicana.

7.4.2. *Acerca de la propiedad como garantía de independencia socioeconómica*

La concepción de la sociedad común a las diversas ramas del republicanismo puede sintetizarse así: el mundo social se encuentra atravesado por diversas fracturas que producen hondas asimetrías de poder, por lo que lógicamente está dividido en clases cuyos intereses materiales y políticos están en pugna abierta y permanente. Esta escisión social en facciones

⁵⁴⁹ Martínez-Cava refiere la posición de Christopher Hamel que reprocha a las diversas manifestaciones del neorepublicanismo no haber resuelto el problema de los fundamentos normativos, ni en la versión más abstracta de Pettit ni tampoco en el enfoque histórico de Skinner (Martínez-Cava 2020, 90).

obedece –fundamentalmente- a la división entre *propietarios*, que gozan de independencia económica, y *no-propietarios*, que se encuentran desposeídos de las bases materiales para su existencia social independiente.⁵⁵⁰ Quien se ve así desprovisto de propiedad, se halla en una posición de dependencia y, por ende, de dominación, ya que debe suplicar a los propietarios para que le proporcionen los medios de subsistencia a cambio de su servicio, no actúa según su entendimiento y arbitrio, sino bajo el control de otro, por lo que se encuentra en estado servil y se convierte en *alieni iuris* (Lain 2020a, 11-12, n. 4).

La institucionalidad de la libertad republicana la hace coextensiva a una cosmovisión económico-política de la vida social: la autonomía se vuelve dependiente de un cierto ordenamiento de los asuntos relativos a la propiedad y a la política, que se presentan como indisociables. En este sentido, la economía política que rige el sistema social es la que permite una mayor o menor amplitud de la libertad republicana gozada por una comunidad política. La distribución de la propiedad y los medios materiales permitirá que existan agentes que tengan la capacidad de interferencia arbitraria en las actividades de otros, en sus condiciones de vida y supervivencia. Incluso, cuando no la usen, estarán facultados para ello, dominando a aquellos que no tengan en sus manos los instrumentos de existencia social, los que los capacitan para resistir la intrusión en su libertad personal. Domènech la concibe así, en la reconstrucción realizada por Ruiz Moreno (2022):

La propiedad es la clave de bóveda de [la] libertad y la igualdad. Domènech caracteriza al individuo libre como aquel que no depende de otro para vivir; “es decir, si tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien” (...). Luego, la propiedad es la base institucional de la que emerge la libertad que, a su vez, es condición para la igualdad: un bien externo que garantiza la autonomía y la soberanía. En cuanto garantía institucional, presenta cuatro características: 1) La propiedad presenta no sólo un carácter normativo, sino histórico. Así desde el republicanismo clásico hasta las revoluciones dieciochescas su base será la pequeña propiedad agraria, mientras que desde la revolución industrial lo será la cooperativa (...). 2) Si es un bien externo y asegura al individuo ser dueño de sí mismo, la libertad no se define como el derecho formal a no ser propiedad de otro, sino estrictamente como autonomía material. 3) Es inalienable porque forma parte de la constitución misma del ciudadano, es un derecho y no una mercancía -o factor de producción-. En este sentido, equivale al derecho al voto “porque no son derechos instrumentales, sino derechos constitutivos del individuo como ámbito de voluntad soberana” (...). De ahí se sigue que no está sujeta a compraventa y es ajena al mercado. La ausencia de propiedad, su sucesión o venta, recusa la libertad del individuo. Y, con esta, se imposibilita la igualdad y la fraternidad. Domènech denomina a la situación de igualdad entre ciudadanos generada por esta libertad propietaria como “parigualdad” (Ruiz Moreno 2022, 238-239).

No deja de ser estupefaciente que la filosofía política liberal y postliberal, tomando en consideración la importancia que adquieren en la economía capitalista los derechos de propiedad privada, apenas se refiere a la propiedad como institución político-jurídica y menos se dedique a discutir su distribución como el principal asunto político, que define los márgenes de acción para los individuos (la propiedad ni tan siquiera es contemplada en los contextos en los que se discute acerca de la *justicia distributiva*, tan en boga). Esto es indicativo de la victoria de la concepción negativa de la libertad que, como veremos, desacopló la independencia socioeconómica, material, del contenido normativo de ser un agente autónomo (muy a pesar

⁵⁵⁰ Aristóteles comprendió perfectamente, como el gran sociólogo que también fue *avant le lettre*, que el campo de la política estaba marcado por las diferencias entre ricos y pobres, propietarios y no propietarios, y que el principal papel de lo político era gestionar lo mejor posible esa separación para que no se llegase al punto de la guerra abierta entre facciones (Farrés 2023, 4).

de que la generalización de un particular modelo de propiedad privada fue el origen de la propia definición de la libertad en términos de *no interferencia*). Por otra parte, la extensión casi universal del empleo asalariado ha opacado la relevancia de la propiedad –o de otras variantes materiales de la garantía de la independencia económica no subordinadas al trabajo por cuenta ajena- como origen de libertad social.

Sólo así se hace inteligible el desinterés que muestra la filosofía política actual por la propiedad (comprendida en el sentido de *propiedad privada individual*), su distribución y sus otras vicisitudes para un mundo que, en absoluto, ha visto la decadencia de dicha institución social, apropiarse lo más posible de los recursos aparentemente menos privatizables es el motor del capitalismo rentista actual (Harvey 2007).⁵⁵¹ No obstante, quizá existan razones que expliquen ese olvido, como la institucionalización general de la propiedad como propiedad privada libremente alienable (así han naturalizado una de sus posibilidades como forma básica de apropiación). Al desgajarla de su cometido como condición material de la autonomía, se ha permitido su acumulación privativa por parte de unos pocos, a la vez que la han convertido en mercancía que se puede comprar o vender con beneficio. Frente a esa deriva capitalista, el republicanismo distinguía la compraventa o intercambio del fruto del trabajo autónomo de la propiedad fundante de la libertad personal, inalienable: la *tierra* era no sólo el cimiento sino el símbolo de la propiedad, aunque cupiese mercadear con ella, lo que sólo se generaliza cuando emerge el capitalismo agrario. Su constitución inmueble la convertía en algo sólido e inmóvil sobre el que enraizar la libertad individual.

¿Qué es la *propiedad* considerada republicanamente? El control protegido y perdurable en el tiempo sobre un conjunto de recursos que faculta a los individuos el ejercicio de su libertad, es decir, a ganar su existencia material y su independencia personal por sus propios medios (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 43). Sin embargo, el término *propiedad* no ha significado siempre lo mismo en cualquier lugar y tiempo (Congost 2007), ni ha consistido en la propiedad *exclusiva y excluyente*, según la definición canónica generalizada a partir de William Blackstone, sobre determinados objetos externos (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 43).⁵⁵² Esta estipulación se corresponde con la visión ideológica liberal de la supremacía de la *propiedad individual* sobre cualquier otra de sus institucionalizaciones. En este sentido, el *propietarismo* del liberalismo entiende que el propietario es amo absoluto de un objeto externo que puede alienar a su antojo, y se erige sobre un conjunto de supuestos normativos alrededor del denominado *individualismo posesivo* (autopropiedad, propiedad de

⁵⁵¹ La apropiación privada por desposesión de los bienes comunes es una de las lógicas del capital desde sus orígenes.

⁵⁵² Las palabras de Blackstone son las siguientes: ser propietario es *exclusivo y despótico dominio* sobre las cosas externas *con total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo*. De hecho, el liberalismo ha obrado una maravilla teniendo en cuenta que la propiedad está rígidamente protegida jurídicamente en los códigos legales actuales: (i) que se pierda la consciencia de su naturaleza jurídica e institucional, para (ii), pensarla en términos casi *naturales*, consubstanciales a la antropología humana, que tendría la compulsión de apoderarse de todo y convertirlo en *suyo*, excluyendo a otros de su posesión y uso (Widerquist y McCall 2023 analizan algunos argumentos naturalistas de los libertarios favorables a identificar la propiedad individual con un instinto animal). Esta es una pieza indispensable de la *naturalización* de los mercados que obra el pensamiento liberal, que universaliza una particularidad histórica occidental y disuelve en la pura mecánica del intercambio su carácter necesariamente institucional, obviando que durante la mayor parte de la historia la propiedad sobre los recursos naturales se consideró común o colectiva (Widerquist y McCall 2023).

los frutos del propio trabajo, recompensa del mérito, naturalización de la posesión individual, garantía de la libertad negativa, etc.) (Widerquist y McCall 2023; Crétois 2023). En esta línea liberal, el derecho legal a la propiedad individual codificaría una suerte de derecho natural preexistente, lo que se confronta al republicanismo que siempre ha entendido que se trataba de una institución social y política que adquiriría su carta de naturaleza en un entorno civil

Durante la mayor parte de la historia, antes de los cercamientos masivos y el colonialismo imperialista (Widerquist y McCall 2023), dicha tipología de apropiación era prácticamente residual en comparación con otras formas más habituales. ¿Cuáles eran los modelos institucionalizados de propiedad que existían? La clasificación aristotélica juega con dos posibilidades de posesión (*posesión común, posesión privada*) y uso (*uso común, uso privado*), de manera que se establecen cuatro posibilidades: *propiedad común y uso privado; propiedad privada y uso común; propiedad común y uso común; y propiedad privada y uso privado*.⁵⁵³ Esta última, sin embargo, no fue realmente contemplada por Aristóteles y hay que esperar al Derecho Romano para que se materialice.⁵⁵⁴ Que esta última opción sea codificada hasta más tarde, una vez se había constituido el núcleo normativo del republicanismo, apunta a cierta *extrañeza* en relación a la concepción republicana arquetípica de la propiedad.⁵⁵⁵ La razón concierne a que el republicanismo concebía de modo *fiduciario* muchas relaciones sociales, específicamente la representación política y la propiedad. Hay que aclarar este último aspecto, puesto que posee una gran relevancia para establecer los lineamientos institucionales del republicanismo como filosofía política.

⁵⁵³ El jurista Tony Honoré, indagando en la perspectiva relativa a la propiedad de la *Common Law* anglosajona muestra que la propiedad se ha codificado más bien como un plexo de derechos distintos superpuestos: el derecho a poseer, de uso, a administrar, a las rentas dimanantes de lo poseído, al capital, a la garantía, la transmisibilidad, la ausencia de condiciones, de prevenir el perjuicio, la responsabilidad de ejecución y el carácter residual. Así, la propiedad liberal (*completa, única o de pleno derecho*) equivale a ser sujeto de todos estos derechos simultáneamente. Pero también significa que la institución de la propiedad se ha ido construyendo sin que tales elementos estuviesen siempre presentes entre las potestades del agente (Widerquist y McCall 2023, 17).

⁵⁵⁴ Esta afirmación requiere matizaciones, ya que el dominio absoluto de la tierra que poseía el *dominus* no es exactamente lo mismo que la propiedad individual que prevalece actualmente. La propiedad *quiritaria* que conocieron los romanos consistía en un modo de anudar la posesión de la tierra con el estatuto de *ciudadano romano*, una dignidad política. Los ciudadanos romanos lo eran en tanto que propietarios de una parcela de tierra y eso los convertía, republicanamente, en *hombres libres*. Ese ciudadano libre se convertía en defensor de la ciudad, por tanto, en ciudadano-soldado al servicio de la República. Así, como cimiento de la ciudadanía, el *dominium* o tierra poseída no se puede enajenar, vender o comprar, sólo se puede transmitir hereditariamente de la misma manera en que se traspa la *romanidad* a la descendencia (los hijos de los ciudadanos romanos también lo son). Por ese motivo, al contrario de la propiedad liberal, el *dominium* no se somete a ningún mercado de tierras, ni se intercambia por dinero (lo que sería lo mismo que mercadear con los derechos de ciudadanía). Por otra parte, la propiedad romana no se justifica por el trabajo del propietario, a diferencia de la concepción que se deriva de la economía política clásica. La labor de la tierra era cosa que competía a los esclavos, no a los hombres libres (Crétois 2023).

⁵⁵⁵ Bertomeu, María Julia, citada en Martínez-Cava (2020), pág. 65: *El derecho de propiedad es un concepto relacional como lo es, en general, el concepto de derechos, porque la existencia de un derecho significa la correspondiente exigencia de un deber por parte de otros, y por eso mismo el derecho de propiedad de cosas adquiridas siempre debe estar regulado por las leyes del derecho público político, porque (...) nadie puede imponer de manera unilateral deberes a los demás y mucho menos exigir su cumplimiento (...). Por eso mismo quien ejerce dominium sobre cosas amparado en una supuesta soberanía absoluta sobre su propiedad, también goza de la capacidad de ejercer imperium sobre otros seres humanos, pues la acumulación de derechos de propiedad sobre cosas externas rivales por parte de algunos, termina ejerciendo una dominación que es incompatible con la universalización de la libertad no dominada.*

Una relación *fiduciaria* es un tipo de vínculo político-jurídico en que se producen las siguientes circunstancias: un agente (llamado según el contexto *agente fiduciario* o *fideicomisario*) tiene confiado un cierto poder administrativo o capacidad jurídica que le permite actuar en nombre de otro agente, llamado *principal*, *fiduciante* o *fideicomitente*; este poder transferido le faculta legalmente para realizar un fin determinado, prefijado por el principal, siempre en beneficio de los intereses de este último (o de un tercero o *beneficiario*), aunque ese objetivo no pertenezca necesariamente al campo de interés del ejecutor de las acciones pertinentes. En este sentido, se trata de una relación asimétrica en la que el agente fiduciario mantiene un margen de discrecionalidad para la realización del fin encomendado porque el principal no puede, o no quiere, controlar continuamente la ejecutoria de la persona comisionada (por desconocer, por ejemplo, cómo proceder para conseguir el fin establecido). Esto crea una asimetría de poder entre el principal y su agente, en la cual el primero es el más vulnerable a las malas artes del segundo (o su negligencia o indiferencia).⁵⁵⁶ El vínculo fiduciario debe entenderse como una relación basada en la *confianza* entre principal y agente, por lo que en el derecho republicano se establecen un conjunto de derechos para equilibrar su relación, escorada de modo natural hacia el agente fiduciario, a favor del comitente o principal. Como el fideicomisario posee unos poderes que escapan al control del fideicomitente, su vínculo se articula jurídicamente a través de mecanismos de rendición de cuentas que pretenden embridar o disipar los incentivos que el agente tiene para actuar según el dictado de sus intereses particulares, en detrimento de los del principal. Así, el principal retiene la capacidad de romper unilateralmente la relación fiduciaria en caso de pérdida de confianza con su agente, sin necesidad de darle más razones de su desistimiento (o compensarle materialmente) que pretextando eso mismo (Mundó 2020, 8; Martínez-Cava 2020, 46-49). Empero, ¿qué tiene esto que ver con la propiedad, independientemente de su definición jurídica particular?

La tradición republicana ha entendido la institución de la propiedad como relación fiduciaria institucionalizada: los seres humanos obtienen provecho común según una distribución contingente y variable de los derechos de propiedad, por lo que la propiedad queda siempre supeditada al bien común y a un fin público (lo que las legislaciones actuales denominan *función social de la propiedad*). En última instancia, toda propiedad es pública, o común, y el derecho de apropiación privada no es más que una concesión pública realizada, por motivos asociados al bien colectivo, a un comisionado particular (para que apuntale el ejercicio de su libertad, para que haga prosperar la propiedad que le ha sido concedida en beneficio propio y colectivo, etc.). Sin embargo, si no sirve a tal fin, la propiedad es siempre soberanamente revocable y devuelta al acervo común (por lo que apropiación privada se ahorra a un fideicomiso concedido por el *soberano* por razones de utilidad pública) (Martínez-Cava 2020, 66-67; Laín 2020, 13, n. 7).

Se vuelve comprensible porque la propiedad privada absoluta, despótica y *exclusiva* y *excluyente*, no estaba contemplada en el esquema normativo republicano. La perspectiva social-republicana de la propiedad se vuelve incompatible con ningún tipo de posesión institucionalizada que no esté limitada por el bien público y que, incluso, faculte al propietario

⁵⁵⁶ En términos de la teoría económica, nos encontramos claramente ante un ejemplo de *asimetría de la información*.

para someterlo al interés privado (el *dominium* derivaría en *imperium*, como sucedió en el ocaso de la República Romana). Este tipo de propiedad, potencialmente ilimitada, con capacidad para la desposesión y, por ende, para la dominación sobre otros individuos, va en contra de los derechos republicanos concedidos; no sirve al apuntalamiento de la noción de libertad individual que caracteriza a dicha tradición política.

Un contrato de autoesclavitud es jurídicamente nulo porque los derechos políticos y civiles son inalienables y no se puede mercadear con ellos, incluso con la aquiescencia de quien es su titular. Por eso nadie es *propiedad de sí mismo*, como dijo Kant.⁵⁵⁷ Tales derechos, al ser constitutivos de la definición de ciudadanía, del estatus de *sui iuris*, definen también institucionalmente qué es una comunidad política, por lo que son *bienes comunes* en sentido estricto y no están a disposición de ningún particular (Martínez-Cava 2020, 66). La propiedad privada individual absoluta no podía tener un papel relevante en sociedades regidas por principios republicanos porque resultaba incompatible con estos y con la vinculación entre propiedad y libertad republicana:

La inalienabilidad de la propiedad republicana limita, además, las formas que adopta y los derechos sobre ella. Esta presenta tres formas normativamente accesibles: apropiación social de la propiedad social -los bienes comunales, las tierras ejidales...-, la apropiación social de la propiedad privada -la cooperativa- y la apropiación individual de la propiedad individual -con exclusión del alquiler de la fuerza de trabajo ajena- (...). La primera se compadece con las formas de explotación de la tierra previas a los cercamientos capitalistas. La segunda, compatible con el modelo del socialismo de mercado, exige una propiedad alicuota para cada trabajador que, de este modo, conserva la propiedad de su trabajo. Por último, la tercera es la interpretación republicana de la autopropiedad de Locke, pero sin conceder el derecho absoluto sobre lo poseído (...). También se limitan los derechos sobre la propiedad. El individuo no puede venderse a sí mismo, tampoco alquilar su fuerza de trabajo, so pena de perder la libertad. Igual ocurre con el plano político: "El soberano republicano-democrático -el pueblo- se convierte así en el propietario último de los recursos y riquezas de la nación, y de todas las formas de propiedad existentes son fideicomisos de la República" (...) [J. C. Guanche]. El Estado funciona como propietario -fideicomitente, principal- que delega su uso a los ciudadanos -fideicomisos, agentes- en las tres formas que hemos visto, pero se guarda para sí distintas prerrogativas que protegen la parigualdad. Primero, el Estado ha de interferir en los intentos de enajenación de la propiedad de cualquier agente, aunque lo hiciera voluntariamente, porque ese individuo alienaría su libertad y perdería la condición de ciudadano. Segundo, el Estado debe intervenir contra la concentración y centralización del capital porque estas podrían disputar al Estado democrático el derecho a determinar el bien público (Ruiz Moreno 2022, 240-241).⁵⁵⁸

⁵⁵⁷Kant distinguió entre ser un agente *sui iuris* y ser señor de uno mismo como propietario de la propia persona, *dominus sui*. Un individuo libre no puede ser propietario de sí mismo como quien posee potestad sobre un objeto del mundo o sobre un subordinado (Mundó 2017, 449). Si la tesis de que el socialismo es heredero del núcleo normativo del republicanismo democrático es correcta, sólo esta constatación invalidaría la posición favorable a la autopropiedad del marxista Gerald A. Cohen como valor esencialmente socialista.

⁵⁵⁸¡Cuán diferente es la concepción limitada de la propiedad de la liberal! Hay que fijarse que el Estado puede limitar la transmisión de la propiedad si eso pone en riesgo la autonomía social del propietario, puesto que la propiedad es la base material de la libertad. El liberalismo consideraría esta interferencia como opuesta a la libertad -se resiste a la voluntad del individuo, a su soberanía- y como paternalista -el Estado se arroga el papel de decidir sobre nuestra propia conveniencia-. Empero, de hecho, no se trata de eso, sino de impedir -para un caso particular- la alienación de la libertad civil y, con ella, la pérdida del estatus de ciudadano, lo cual de habilitarse legalmente, colocaría inmediatamente en almoneda las libertades públicas y las libertades de todos. Así, solo el fruto del trabajo puede ser vendido libremente, no la base material de la autonomía. Eso justifica, en última instancia, el pago de impuestos por compraventa de inmuebles, tierras y cualquier recurso generador de plusvalías. El Estado se garantiza así el derecho que le asiste sobre toda la propiedad de la nación, que es una concesión pública.

La generalización de la propiedad liberal en las sociedades preindustriales e industriales capitalistas marca el eclipse del republicanismo como horizonte político y normativo para el derecho y la política, cosa que sucederá a inicios del siglo XIX y requerirá la emergencia de una perspectiva política distinta, el liberalismo (y la transformación del propio sentido de la libertad).

La dominación tiene una dimensión horizontal, entre privados o *dominium*, según la cual los más potentados tienen la opción de intervenir en las condiciones de existencia social de los más vulnerables. La dominación vertical, procedente de la opresión que las instituciones pueden ejercer sobre los ciudadanos, es el *imperium*. El papel de una *economía política republicana* favorable a la libertad bloquea ambas formas de interferencia:

Es por ello que la economía política republicana (EPR) debe entenderse como el intento de erigir la libertad como no dominación en ambos ámbitos a través de un entramado político-institucional y económico-distributivo que blinde la posición de los ciudadanos como igual y recíprocamente libres entre ellos, por un lado, y entre ellos y los poderes públicos, por el otro (Lain 2020, 12).

El espacio de la libertad de los ciudadanos se juega especialmente en el ámbito socioeconómico, en términos de la distribución de la propiedad, aunque también en el dominio jurídico-político, inseparable del primero, donde todos los ciudadanos participan en igualdad de condiciones, como *sui iuris*, en el gobierno de la comunidad política. Ya se advierte que la noción negativa de libertad como *no dominación* que proponían los neorrepublicanos no alcanza para cubrir históricamente el dominio de la libertad republicana clásica, puesto que las cuestiones que involucran la economía política de la propiedad no son capturadas mediante los mecanismos legales permitidos en el esquema dicotómico berliniano;⁵⁵⁹ los agentes para ser libres deben poder autogobernarse, el Estado, para garantizar sus derechos, debe poder intervenir en la distribución y limitación de los derechos de propiedad. En palabras de Bertomeu y Domènech:

[E]n primer lugar, que lo que con Berlin podríamos caracterizar de modo puramente a-histórico y a-institucional –el conjunto de oportunidades de [el agente] X-, queda caracterizado por la tradición republicana de modo histórico-institucional: el conjunto de oportunidades de X no es cualquier conjunto de oportunidades, sino el particular conjunto de oportunidades, institucionalmente configurado, compuesto por todos aquellos títulos de propiedad que habilitan a X a una existencia social autónoma (...). Obsérvese, en segundo lugar, que, para garantizar, el derecho de X a no ser interferido en su existencia social autónoma (lo que podríamos llamar, tratando de seguir a Berlin, la “libertad negativa” o los “derechos negativos” de X a no ser interferido), un estado republicano está no sólo obligado a grandes injerencias (“positivas”, según la jerga berliniana) en la posible conducta ilícita de terceros (en los conjuntos de oportunidades de estos), siendo así, además, que esas injerencias “positivas” sobre terceros se hacen para “asistir” (“positivamente”) a X. Sino que, además, está obligado a también a potenciales grandes injerencias (“positivas”) en el conjunto de oportunidades del mismo X: la república no tolerará que X aliene su libertad o su vida (que se venda o se regale voluntariamente como esclavo, o como paciente de experimentos médicos peligrosos, o como pieza cinegética para aficionados a la caza de ejemplares de homo sapiens), ni permitirá que aliene otros derechos constitutivos de su libertad (la ciudadanía, el sufragio, su misma vida), y consiguientemente, perseguirá de manera activísima (“positivísima”) por la vía público-penal cosas como contratos privados, “libremente” consentidos por las partes, de esclavitud, asesinato, o de compra-venta del derecho al sufragio (Bertomeu y Domènech 2005, 69).

⁵⁵⁹ A pesar de eso, la definición neorrepublicana negativa de la libertad continúa siendo más potente que la liberal, en el sentido que permite detectar condiciones de dominación que no es capaz de avizorar el liberalismo.

7.4.3. El Estado en el republicanismo político clásico

Como se ha visto, las exigencias normativas e institucionales de la libertad republicana hacen estallar en añicos la dicotomía berliniana que veníamos impugnando a lo largo de lo que llevamos de este capítulo. Obviamente, esto tiene consecuencias para la concepción republicana del Estado. Desde un punto de vista menos formal:

[L]a *EPR* [Economía Política Republicana] priorizó siempre tres ámbitos de regimentación: el político-institucional, el jurídico-legal y el económico-distributivo (...). Vista desde los dos primeros, el ámbito político y jurídico, la *EPR* busca disponer las condiciones institucionales y jurídico-formales gracias a las cuales los ciudadanos puedan ejercer su libertad y su autogobierno en igualdad de condiciones. Vista desde el tercer ámbito, el económico, actúa sobre los mecanismos redistributivos –esto es, sobre la propiedad– que aseguren la independencia material de los ciudadanos para así capacitarlos para participar libre e igualmente como *sui iuris* en el gobierno de la libertad política. En síntesis, si para la *EPR* el objetivo es asegurar la libertad, el modo de lograrlo es dotar al ciudadano de los recursos –de la propiedad o los activos– necesarios para garantizar su equivalente capacidad de negociación tanto para con sus iguales, como para con el propio poder político, jurídico y económico (Laín 2020, 12-13).

El Estado juega un papel principalísimo en la domesticación y sometimiento del *dominium* privado, precisamente para que las condiciones económico-políticas sean las óptimas para asegurar la igual libertad social de los ciudadanos. Así, un Estado republicano, encomendado a preservar la libertad republicana de los ciudadanos, podría verse obligado a intervenir, mediante el freno de la ley, en amplios aspectos de la sociedad y, en particular, en su articulación económico-política. Por consiguiente, desde la perspectiva liberal del Estado mínimo y la libertad entendida de modo no interferente, el republicanismo se presenta como una concepción casi estatalocéntrica y estatalólatra, con ninguna tangencia con la verdad histórica. De hecho, la libertad republicana debía protegerse también frente al *imperium* de las autoridades públicas, no sólo contra el *dominium* de los privados. Históricamente, se ha opuesto a cualquier forma absolutista, tiránica, de poder político.

El entendimiento republicano de las relaciones entre ciudadanía y Estado y su implementación institucional son peculiarmente complejas contra la visión simplista que tiene el liberalismo clásico. En este, hay una sociedad civil, afanada, como sostenía Constant, en sus asuntos privados y que tiene un interés relativamente pequeño por los negocios de la Res Pública, por lo que su voluntad es protegerse de la intervención demasiado enérgica de un Estado, al cual, por una parte, se necesita y, por otra, se teme. El Estado es preciso para proteger a la sociedad y los negocios y las propiedades de los ciudadanos, para hacer cumplir la ley, para dotar las relaciones mercantiles de seguridad jurídica, para establecer derechos de propiedad privada, etc., pero esta agencia de seguridad pública tiene la tendencia a sobrepasar sus límites, que deben ser siempre lo más pequeños posible compatibles con el ejercicio efectivo de su función de salvaguarda de la ciudadanía (el *estado mínimo* liberal).⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ La relación entre Estado y sociedad civil vuelve a ser modelable con el esquema de Principal/Agente, donde la sociedad civil es el Principal y el Agente es el Estado. Ahora bien, en el liberalismo lo que media la relación entre ambos es un contrato, en el cual se estipulan las funciones que el Estado debe realizar a favor de su Principal. No obstante, este marco contractual está impregnado de los supuestos de fondo del liberalismo clásico: i) los agentes son monóticamente autointeresados; ii) operan sólo por incentivos para promover sus propios intereses; iii) la virtud cívica es un bien muy escaso, de manera que el principal interés de los ciudadanos es ocuparse prioritariamente de sus asuntos privados siendo mínimamente interferidos, más que vigilar el funcionamiento de

El republicanismo, al tratarse de una tradición antigua, ha ensayado distintos diseños institucionales y posee una visión del problema mucho más compleja. Ha establecido algunas salidas a la potencialmente conflictiva relación entre ciudadanía y Estado. Para empezar, Estado y sociedad civil no se excluyen, sino que el Estado forma parte de la sociedad política. El marco jurídico-normativo en el cual los republicanos imaginaron la asociación entre ciudadanía y gobierno fue la relación *fiduciaria*. La autoridad política es el agente del principal, que son los ciudadanos (Martínez-Cava 2020, 49-50). En este sentido, por mucha prevención que deban tener estos últimos en su relación con las autoridades, el Estado no es un cuerpo extraño que gravita sobre la sociedad civil, sino un elemento surgido de ella, que se convierte en instrumento de la ciudadanía para realizar el tipo de acciones colectivas que serían costosas, por problemas de coordinación, para los miembros individuales de la sociedad. La relación entambos posee un carácter fiduciario, de manera que el Estado, la autoridad o el gobierno (o los representantes políticos) son los *fideicomitentes* a los cuales se les ha asignado un genérico e indeterminado objetivo (por su modo de ejecución, por las circunstancias cambiantes en las cuales tiene que realizarse, por la inconcreción de los medios a utilizar, etc.) de velar por el beneficio de su Principal, que es el pueblo (en el republicanismo democrático) o una clase de privilegiados sociales (en el republicanismo oligárquico). Por lo general, dicho beneficio consiste en la protección de los bienes y los derechos de los ciudadanos, es decir, las bases materiales e institucionales de su libertad republicana.

La relación Principal/Agente consiste en un vínculo asimétrico (Martínez-Cava 2020, 46-51), de modo que, como ya se dijo el derecho civil romano protegió la figura del comitente frente al de su fideicomisario o agente. El republicanismo trasladó el esquema al derecho público político, y la imaginación institucional de la que hizo gala pergeñó toda clase de mecanismos para que el principal pudiera controlar la actividad de su agente, las autoridades políticas: el mandato revocable, la rendición de cuentas, la renegociación de estipulaciones ulteriores en el *contrato fiduciario*, los mandatos cortos, la división de poderes, el carácter elegible y no hereditario de las magistraturas, mecanismos de participación ciudadana, la limitación salarial de los servidores públicos, la introducción de la obligatoriedad de consultas y referéndums para determinadas medidas a tomar por el Estado, la primacía del legislativo sobre el ejecutivo y el judicial, etc.

Aun así, la relación fiduciaria entre ciudadanía y autoridad no es un contrato al estilo liberal, sino un vínculo de confianza que implica un conjunto de principios de carácter ético-político que conciernen al agente, como el deber de lealtad, imparcialidad, equidad, franqueza, confianza y cuidado. El carácter indeterminado de la relación fiduciaria es compartido con el

las instituciones estatales; iv) para evitar que el Estado tiranice la sociedad civil, el poder debe estar dividido (esta solución tiene su origen en la sabiduría política del republicanismo) y los mandatos de la autoridad limitados temporalmente (otra solución republicana). Sin embargo, el contractualismo liberal y sus asunciones motivacionales no permiten ningún diseño institucional que no sea o un Estado *ultramínimo*, y, por ende, ineficaz, o un Estado que sobrepasa sus límites, donde los gobernantes persiguen sólo sus intereses privados, no siempre coincidentes con los de sus representados. Como dice Domènech, la sociedad civil no es capaz de ofrecer *incentivos compatibles* a los agentes que dirigen el Estado y no hay esquema, según el modelaje económico habitual, que nos permita salir de la paradoja, nos encontraremos siempre en una situación subóptima (Domènech 2004, 199-200).

contrato civil, aunque en este los deberes y derechos de las partes están especificados de antemano, cosa que con el vínculo político no puede suceder.

Seguramente, el modelo más elaborado del carácter fiduciario de la autoridad política de la tradición del republicanismo clásico se debe a John Locke (considerado liberal de forma históricamente inapropiada).⁵⁶¹ Sin embargo, por motivos históricos y filosófico-políticos, Locke pertenece de pleno derecho al republicanismo. En particular, se evidencia en su tesis acerca de la representación política y el derecho de rebelión, forma extrema de la retirada de la confianza por parte del Principal a su Agente.⁵⁶² Para Locke, el legislativo, que debe ser el poder superior en el ordenamiento del Estado, nace de la confianza expresada y la soberanía otorgada por parte del pueblo:

*A pesar de que en una comunidad sólida y bien constituida, que actúa de acuerdo con su propia naturaleza, es decir, para la preservación de la comunidad, no puede existir sino un único poder supremo, que es el legislativo, al que todos los demás están y deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser este sólo un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el poder supremo de disolver o alterar el legislativo si considera que los legisladores actúan de forma contraria a la confianza que se les otorgó (...). Y de este modo la comunidad conserva a perpetuidad su poder supremo de protegerse a sí misma de las tentativas y maquinaciones de cualquier cuerpo [político], incluso de los legisladores mismos, si se diera el caso de que estos fueran tan insensatos o tan malvados como para planear y llevar a cabo proyectos contrarios a las libertades y propiedades de los individuos (Locke, en Mundó 2017, 442-443).*⁵⁶³

El cuerpo legislativo se erige en el poder supremo, ya que recibe su legitimidad directamente del pueblo, que le otorga su confianza para que le sirva como representante suyo y se encargue de elaborar las leyes que protegerán sus libertades. Por el vínculo de confianza, porque los representantes son *delegados* y *fideicomisarios* de sus representados, estos siguen reteniendo la soberanía y pueden usar cualquier medio –pacífico o violento- para protegerse del mal uso que hagan las autoridades políticas de su poder delegado, especialmente cuando se revuelven contra su libertad y sus bases materiales e institucionales. Por cuanto es el detentador último del poder soberano, y especialmente preocupado por la preservación de sus libertades civiles, el pueblo es el único que puede juzgar si sus representantes cumplen a su plena satisfacción el mandato concedido, o utilizan su potestad para traicionar la confianza depositada en ellos. En este caso, como traidores, las autoridades públicas serán despojadas de su estatus, revocado el encargo, y el pueblo tiene el deber y el derecho de rebelarse contra sus actos inicuos y ejercer el poder sin intermediación. Es el marco normativo republicano de la relación fiduciaria para

⁵⁶¹ El caso más característico es el del filósofo político marxista C. B. Macpherson en su obra dedicada a Locke, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005. Desatinos semejantes también se encuentran en la noción de *autopropiedad*, atribuida a Locke por el libertario Nozick y por el marxista analítico G. A. Cohen. En ambos casos confundirían la teoría republicana de la propiedad como relación fiduciaria de Locke con una supuesta defensa del concepto de propiedad de sí, de la que hemos dicho que es incompatible con el republicanismo. Del estatus de *sui iuris* no puede derivarse el de *dominus sui*, como estarían haciendo subrepticamente Nozick y Cohen (véase Mundó 2007, 448). Tampoco Locke es un propugnador de la propiedad individual absoluta, como le reputan muchos, entre ellos Crétois 2023 y Widerquist y McCall 2023.

⁵⁶² Esta discusión acerca del republicanismo de Locke y su filosofía política se desarrolla en Mundó (2017).

⁵⁶³ Los énfasis pertenecen a Mundó. El concepto de *otorgar la confianza* republicano sigue vivo incluso en sistemas políticos liberales, en los cuales los representantes están institucionalmente protegidos de sus representados, y se expresa en el lenguaje político que busca legitimar a gobernantes y diputados una vez se alzan con la victoria electoral. Sin embargo, no suele pasar de una expresión retórica, puesto que en su ejercicio no se ven interferidos por la retirada de la confianza de sus votantes hasta las siguientes elecciones.

explicar la autoridad política el que justifica el *derecho de rebelión* de Locke, considerado en su tiempo como una posición extremadamente radical (Mundó 2017, 442-446).

7.4.4. La virtud cívica republicana

La concepción fiduciaria republicana de la autoridad política introduce un elemento que ha llegado a considerarse más relevante que la libertad como no dominación para distinguir esta tradición filosófica: la *virtud*. La cuestión de la virtud tanto se refiere a la virtud de los representantes políticos (que deben hacer justicia a su mandato popular no utilizando los instrumentos institucionales en provecho propio), como a la virtud de los ciudadanos que se involucran en la vida pública (vigilando el hacer de los poderes políticos para resistir, si hiciera falta, su despotismo). En ambos contextos, la tradición republicana adopta un supuesto psicológico acerca de los móviles habituales de los agentes que contrasta con los del liberalismo:

[L]os liberales tienden a presentar al individuo como animado única o primordialmente por su propio interés egoísta o, como se dice ahora (...), por el "autointerés". Y eso puede hacerse de dos modos: o descriptiva o normativamente. Se puede decir –en el plano descriptivo– que los individuos, de hecho, sólo o primordialmente están motivados por su propio interés, más o menos ilustrado. O se puede sostener –en el plano normativo–, y sin duda con mayor refinamiento, que sean cuales fueren las motivaciones de los individuos, a la hora de diseñar instituciones sociales y políticas es mejor aceptar, según sugirió Hume en su día, el supuesto universal de corrupción y villanía para hacer instituciones duraderas a prueba de villanos y corruptos (...). Ambos monismos motivaciones –el descriptivo y el normativo– andan errados. Si eso es pesimismo antropológico, hay que decir que ese pesimismo es irrealista en la consideración de los hechos e irrealistamente contraproducente en el diseño institucional (...). En el plano descriptivo: la tradición republicana no ha negado nunca la importancia y aun la legitimidad del motivo del interés propio en la acción humana (...); lo que ha negado, bien realistamente, por cierto, es que ese motivo tenga el monopolio de la motivación humana (...). Y en el plano normativo: la tradición republicana no ha negado que haya que construir instituciones a prueba de villanos y corruptos; lo que ha negado es que eso pueda hacerse realistamente diseñándolas a partir de supuestos de villanía y corrupción universales. La tradición republicana ha partido siempre (...) del supuesto de que todos son corruptibles –no corruptos–, creyendo, a diferencia de Hume, que las más realistas maneras de diseñar instituciones duraderas y a prueba de corruptos es dejarse guiar por la idea que el mejor Robespierre (...) expresó así: "le peuple est bon, le magistrat corruptible" (Domènech 2002, 35).

En efecto, el republicanismo ha partido siempre del pluralismo motivacional de los seres humanos, con lo que, si bien podemos ser corruptibles, no somos corruptos por naturaleza (contradiendo la herencia paulina del liberalismo, que entiende nuestra naturaleza moral en todo momento como *caída*, pecaminosa). También se da entre el género humano una disposición hacia comportamientos virtuosos, como honrar los compromisos adquiridos, actuar por el bien común, autorrestringir nuestros intereses menos generalizables, etc. Sólo así, los individuos podrían involucrarse en deberes fiduciarios y conducirse de modo confiable, honesto y leal. Si asumimos universalmente la *villanía*, el grado cero de virtud, tanto el Principal como el Agente sabrían de antemano, si son suficientemente racionales, que es impensable lazo alguno de confianza. Por tanto, tampoco ha lugar a relación fiduciaria alguna (Martínez-Cava 2020, 47, n. 36). Ese tipo de instituciones serían completamente absurdas, por irracionales, y cualquier clase de cooperación precisa para su existencia terminaría no produciéndose, porque los agentes estarían continuamente en un dilema del prisionero generalizado.

Si hay que prestar oídos a las visiones liberales tópicas acerca del republicanismo, este se hallaría intensamente comprometido con una visión unilateral de las motivaciones humanas, antagónica con las suyas: una suerte de predisposición hacia la esfera pública en la que los agentes se autorrealizan, olvidándose completamente de los negocios privados (la *libertad de los antiguos*), compulsiva y energúmicamente guiados por el interés común en detrimento del individual. Por consiguiente, una sociedad republicanamente regimentada tendría una esfera colectiva densa, en la cual los ciudadanos mantendrían amplios consensos acerca de sus creencias y valores, pero su vida privada pecaría de subdesarrollo, puesto que no sería el lugar en el que satisfacer sus ansias personales de reconocimiento público por parte de sus conciudadanos.

Esta opinión, incluso ha calado moderadamente en partidarios del republicanismo, sin percatarse que es una trampa liberal para resaltar la *inactualidad* del republicanismo. Por ejemplo, Viroli proclama una encendida oda a la virtud republicana y señala que el núcleo del *éthos republicano* es un intenso sentimiento de unión entre ciudadanos:

Los órganos constitucionales y las leyes, incluso los mejores, son insuficientes para proteger la república de una agresión exterior, de la tiranía y de la corrupción, a menos que no tengan como fundamento aquella forma especial de sabiduría, que hace entender a los ciudadanos que su interés individual es parte del interés común; aquella liberalidad y justa ambición que les empuja a participar en la vida pública; aquella fuerza interior de la que emana la determinación a resistir a los prepotentes y arrogantes que quieren oprimir a los demás. Una sabiduría, una justa ambición y una liberalidad que no son otra cosa que facetas de aquella virtud, que los escritores políticos republicanos llamaron virtud cívica: es decir, la virtud de quien quiere y saber vivir como ciudadano (...). El núcleo del republicanismo radica en la caridad laica: es decir, en aquel sentimiento profundo que nos lleva a considerar la opresión, la violencia, la injusticia y la discriminación que se perpetran en contra de otra persona, iguales a aquellas conductas que nos ofenden tanto como si fuéramos nosotros mismos las víctimas. Justo porque es hija de la caridad, la política republicana no aspira a proporcionar la felicidad a los hombres, sino solamente reducir el sufrimiento humano; (...) asuntos propios de aquellos ciudadanos que aman la libertad y sirven al bien público, porque saben que es de esa manera como no van a servir al poder (Viroli 2015, 55).

El inflamado elogio de Viroli a la virtud republicana y a los valores republicanos se inscribe en su convicción de que para que el republicanismo arraigue socialmente, hay que crear una religión laica de carácter cívico que apunte las disposiciones cívicas republicanas (Viroli 2015, 113-114).⁵⁶⁴ Sin embargo, Viroli no se detiene en las raíces institucionales de las virtudes morales y políticas que le gustaría ver florecer en la República.

El republicanismo establece una jerarquía: el bien común tiene la supremacía sobre aquellos bienes privados cuyas consecuencias conducirían a interferir arbitrariamente en las condiciones materiales e institucionales que definen el estatus de ciudadano de los demás. El

⁵⁶⁴ Viroli llega a decir que *sin dimensión religiosa* [no confesional], *el republicanismo no está en condiciones de ayudar eficazmente, como lo hizo en el pasado, la causa de la libertad* (Viroli 2015, 48). Esta idea es un poco descabellada, aunque recordemos que la I República Francesa quiso instaurar un de culto cívico y revolucionario a la diosa Razón. Los cultos revolucionarios a los héroes tenían la función de estimular, precisamente, el ardor revolucionario y cívico de los franceses, para que los cambios en las formas de vida y las reformas sociales tuvieran mejor arraigo y defensores más firmes entre el pueblo. El lenguaje de la religión parece, a la postre, más fácil de digerir para la mente, y para movilizar las buenas disposiciones de las personas, que las demostraciones racionales no fundadas en las emociones que deben demostrar que la virtud cívica es indispensable para la prosperidad común.

republicanismo no dicta valores que los ciudadanos deberían honrar en su forma de vida, ni les obliga a suscribir las mismas convicciones morales; sólo introduce la noción que, de consuno con los derechos de ciudadanía, hay un conjunto de deberes cívicos que los agentes tienen que asumir, en los que confluye el interés público y el interés personal de cualquier sujeto que reciba el apoyo y el reconocimiento de la sociedad política.⁵⁶⁵ El pluralismo social tiene un lugar privilegiado dentro del republicanismo (De Francisco 2007; 2012); entre los clásicos, Maquiavelo no vio incompatibilidad entre un modo de vida social cívico y la pluralidad de fines vitales de los ciudadanos (Viroli 2015). Viroli apunta certeramente a que el republicanismo no es una tradición *perfeccionista y moralista*, no pretende decirles a los ciudadanos qué deberían desear o cuál es el mejor modo de ser feliz (*la política republicana no aspira a proporcionar la felicidad a los hombres*), sino que se ocupa de crear las condiciones materiales e institucionales para que estos establezcan sus propios fines personales sin interferencias arbitrarias en su prosecución.

Hay que advertir que el tratamiento desinstitucionalizado y meramente moralizante de la virtud no es compatible con la tradición clásica republicana, que siempre tuvo una visión más compleja, derivada de Aristóteles, en lo relativo al lazo entre libertad republicana, propiedad y virtud cívica. Según Bertomeu y Domènech:

Y tal vez resulte útil llamar la atención del lector sobre el hecho de que la tradición histórica republicana no se ha planteado nunca (a-institucionalmente) la cuestión de la virtud como un problema de mera psicología-moral. Desde Aristóteles, las refinadas calas psicológico-morales de la teoría política clásica en la virtud han ido siempre de la mano de consideraciones institucionales sobre la base socio-material de la misma (Bertomeu y Domènech 2005, 73).⁵⁶⁶

El problema de la virtud cívico-política deviene irresoluble si se trata meramente como una cuestión psicológico-moral, de disposiciones o actitudes (si se tomase la virtud como una predisposición engendrada presocialmente, según la personalidad de cada uno, sus fines preestablecidos y encapsulados en relación a la sociedad política), sin tangencia con las relaciones sociales o con el entorno institucional que preside los vínculos interpersonales (Manjarín 2022, 14). La virtud se cultiva mediante el contacto y trato sociales, el compromiso compartido con los asuntos comunes de la convivencia, lo que facilita la modelación mutua de los objetivos idiosincráticos, a la luz de los de los demás y sus necesidades respectivas. Las situaciones sociales favorecedoras de las disposiciones virtuosas, prosociales, en detrimento de aquellas que hacen que nos concentremos en nosotros mismos, son vicarias de los diseños institucionales, de la creación de lugares de encuentro necesarios, que nos conduzcan naturalmente a decisiones conjuntas y deliberar en común. En estos contextos, conocemos qué

⁵⁶⁵Viroli retrotrae el concepto de virtud, y su mejor definición a Maquiavelo y su *virtú*. En cambio, el encorsetamiento moralista del concepto de virtud lo atribuye a Montesquieu, que construyó una concepción más rigorista y puritana, a la luz de la relajación de costumbres de la sociedad del absolutismo terminal, que comparaba con la de la decadencia del imperio romano. Maquiavelo encontraba que el peligro corruptor de la virtud cívica procedía del exceso de riqueza, que vio siempre peligrosa (Viroli 2015, 116).

⁵⁶⁶En *El eclipse de la fraternidad*, Domènech realiza una exégesis crítica de los conceptos de Aristóteles a cuenta de la relación entre clase social y virtud política. Evidentemente, un aristócrata como el Estagirita no concibe a los no propietarios, por los hábitos necesariamente surgidos de su forma de vida dedicada al trabajo, como capaces de gobernar la comunidad con virtud y los excluye del gobierno (aunque en la *Política* habla de una constitución mixta entre aristocracia y demos para impedir que la inestabilidad político-social termine con el régimen, como una especie de *second best* factible).

quieren los otros y la alineación de nuestros intereses personales con el interés general, elementos insubstituíbles para un juicio más imparcial.

Sin embargo, antes de proseguir por esta vía, es relevante que establezcamos una concepción antropológica mínima suficientemente compartida dentro de la corriente republicana, que nos permitirá entender en qué sentido el ordenamiento institucional afecta a la pluralidad de disposiciones psicológico-conductuales humanas; favoreciendo más eficazmente unos comportamientos de carácter más virtuoso, o bien, por el contrario, obstaculizándolos, de modo que los individuos se dejarán arrastrar por su autointerés más egocéntrico. A la vez, esto enraíza con el supuesto del pluralismo motivacional que terminamos de explorar, condición indispensable para comprender cabalmente el sentido otorgado por el republicanismo a la virtud. De nuevo acudimos al análisis que

Según Pettit en *The common mind* (Martínez-Cava 2020, 44-45), los agentes del republicanismo son seres pensantes de un tipo específico, ya que pueden realizar sus acciones con la perspectiva de cumplir restricciones de racionalidad autoimpuestas, tanto cognitivas como evaluativas: actuar mediante creencias verdaderas y deseos meditados. Según él hay dos condiciones para que los agentes humanos sean esos seres pensantes:

Por un lado, la *intentional ascent requirement*, la posesión de una intencionalidad de *segundo orden* o capacidades metacognitivas amplias, de tal modo que tengan creencias con cierto contenido y establecer sus condiciones de satisfacción, tanto para las creencias presentes como las futuras. En otras palabras, hay *metacreencias* que son criterios para procurar que los estados doxásticos de los individuos sean lo más verdaderos posible.

Por otro, se da *rule-following requirement*, los seres pensantes poseen creencias y preferencias sobre sus creencias y están facultados para dotarse y hacer cumplir reglas que les permiten cribar la información para mejorar su satisfacción. Esto es, son capaces de aportar razones acerca de los contenidos de sus estados intencionales, por lo que están igualmente dotados para entrar en el juego social en que se generan las normas comunes que moldean colectivamente las creencias y las preferencias que poseen y así adaptarlas a los requerimientos sociales. La capacidad de *deliberar públicamente* mediante razones de la misma naturaleza y modificar el contenido intencional según los resultados de esta clase de discusiones razonadas. Los seres pensantes, prototipos de los ciudadanos republicanos, se muestran *razonables*, sensibles a la normatividad social y, por tanto, capaces de adquirir conductas por motivos institucionales, poseen psicologías normativas o de *seguimiento de reglas*. Aristóteles lo denominaría *buenos hábitos* o *virtud*.

La mayor parte de las teorías liberales parten de supuestos humanos muy alejados de estos: los agentes liberales no son formalmente *seres pensantes* en el sentido de Pettit. Se moldean bajo unos supuestos cercanos o coincidentes con los del comportamiento económico neoclásico: preferencias ordenadas aunque prefijadas *ante societatis*, sin posibilidad de revisión según procesos deliberativos; comportamientos estratégicos de maximización de las mismas; en condiciones de interacción, donde no es posible la optimización paramétrica, los agentes sólo saben *negociar* acuerdos en los cuales se satisfaga el máximo posible tanto el número como la intensidad de sus deseos (teoría de juegos); concepción causal de la decisión

y de la acción; consecuencialismo estricto; sin racionalidad de segundo orden; etc. (véase el capítulo segundo). Unos agentes concebidos así son incapaces de ningún tipo de virtud. El liberalismo asume sin ambages la tesis de una identidad personal *ab initio et ante saecula*, heredada en gran medida del cristianismo, pero reinterpretada para el dominio político.

En síntesis, la virtud cívica requiere que los agentes políticos del republicanismo no sean monomotivacionalmente egoístas ni altruistas, sino que poseen una pluralidad de disposiciones que les permite dejarse guiar por preferencias de naturaleza distinta; y que esas predisposiciones se *moldeen* por efecto del diseño institucional, de las situaciones sociales en que se involucran los individuos, por las formas de vida en general, porque la identidad social de los agentes no está preconstituida antes de entrar en contacto los unos con los otros, etc.

En breve, la *virtud* republicana consiste en la capacidad psicológica para el autogobierno de la propia existencia social. Es una condición necesaria, aunque no suficiente, para poder gobernar equitativamente a otros igualmente libres, dejarse regir a por estos del mismo modo justo. Pero esta noción tiene una clara dimensión político-institucional que liga las condiciones materiales de existencia con la posibilidad de desplegar tal capacidad para la virtud cívica: solo bajo condiciones socio-materiales y simbólicas de existencia autónoma garantizada (libertad republicana), vehiculada por derechos políticos, es posible que entre los ciudadanos germine y florezca la virtud pública.

Por consiguiente, no es correcta la crítica liberal que sostiene que el republicanismo político promueve el *perfeccionismo moral* (una visión particular del bien) o que el Estado solo esté legitimado si hace felices a sus ciudadanos. Los autores republicanos consideran que cuando los individuos tienen la existencia material garantizada por las estructuras institucionales, en un entorno social articulado civil y políticamente al modo republicano, sin necesidad de modificar ni un ápice sus motivaciones genéricas de fondo, van a desarrollar tanto la competencia para su autogobierno privado, como la facultad análoga para la esfera política, acrecentando su vocación pública. No de modo mágico, sino por la conexión (bajo condiciones socio-institucionales y materiales para una vida social digna, garantizada por derechos republicanos) entre su interés privado por protegerlos y el bien público, consistente en una comunidad en la que los individuos no se sienten impulsados a retirarse a su vida privada y volverse unos *idiotés* (Bertomeu y Domènech 2005, 73-74).

La virtud republicana, frente a la liberal, no se construye en un vacío institucional, en el cual sólo quepa agarrarse a motivaciones individuales que preexisten en el sujeto antes de involucrarse en los asuntos comunes y que, mediante buena voluntad, puedan ser traídas a la vida colectiva, sino que entiende la necesidad de establecer puentes entre el acervo motivacional de los individuos y el diseño de las instituciones sociales, que moldeen tales predisposiciones.

El nexo entre el disfrute de la libertad republicana (incluidas sus bases materiales) y el buen funcionamiento de las instituciones hace que los agentes tengan incentivos para involucrarse en la vida pública y vigilen de cerca la actuación de sus representantes políticos (agentes fiduciarios suyos), y se decanten por marcos normativos participativos en los cuales sus opiniones cuenten más. Con una población más activa y pendiente de la vida pública, es más

fácil detectar los comportamientos virtuosos de los agentes políticos y escoger a los más honrados y capacitados para ejercer sus funciones, los merecedores de mayor confianza, de manera que también aumenta la calidad ética de la esfera cívica, bloqueando el acceso de los más deshonestos o aprovechados a los cargos públicos (esa vigilancia precisa de formas de intervención directa de los representados sobre el desempeño de sus representantes, como destituciones mediante revocatorios). A su vez, esta mayor consideración hacia los representantes políticos *virtuosos* incentiva positivamente a estos a mostrarse mucho más escrupulosos y dignos de su estatus, ya que se les premia con el reconocimiento público a su competencia.

En definitiva, son los marcos institucionales los que moldean las preferencias y comportamientos de los agentes, creando el ambiente favorable al florecimiento de la virtud republicana (sin desconocer que el republicanismo requiere de otra distribución de las horas de trabajo, del tiempo de ocio necesario para la vida política de los ciudadanos).

7.4.5. *La concepción republicana de la neutralidad del Estado*

La reacción liberal a la vindicación de la virtud por parte de los republicanos rima con su defensa de la libertad negativa y del deber de proteger la esfera privada del individuo. El pensamiento liberal *no perfeccionista*, alejado de la formación de un *éthos* más cívico entre los ciudadanos, ve con enorme reparo la apelación a la virtud, ya que su promoción estatal supondría una violación de la neutralidad estatal (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 40).

Los liberales, en nombre de la libertad y la equidad entre las distintas concepciones del bien que profesan sus ciudadanos, reclaman la *neutralidad del Estado*, recordándole que entre sus cometidos no se encuentra la de hacer mejores o más felices a los miembros de la comunidad política. La apelación pública a la virtud política implicaría la cancelación del contrato con el Estado que protege el igual derecho de todos a formarse una concepción personal de la vida buena y a no verse interferido por nadie, ni discriminado por las instituciones públicas en el momento de su prosecución personal.

El republicanismo no entiende la pretendida neutralidad estatal de ese modo. No tiene que ver con abstenerse de apoyar determinados proyectos vitales en nombre del bien público o de la promoción de la virtud, *suficientemente* reconocido republicanamente, o el mantenimiento de la equidistancia entre ellos, sino con defender los derechos y las libertades republicanas frente a las fuentes de *dominium* de los agentes privados que persiguen sus intereses particulares.

La concepción republicana de la neutralidad del espacio público se concreta en la obligación *positiva* del Estado de intervenir continua e intensamente en la sociedad para evitar que se formen oligopolios y monopolios económico-políticos, capaces de disputarle al Estado la determinación del bien público, imponiendo su necesidad privada como bien colectivo, que la sociedad debería favorecer. Es decir, la lucha contra los *poderes salvajes* (Ferrajoli) de raíz privada que amenazarían el derecho común a decidir cuáles son los fines hacia los que debe orientarse el Estado. En palabras de Bertomeu y Domènech:

[L]a tesis de la neutralidad del Estado es un invento característicamente republicano (...). Y ni en el Mediterráneo clásico ni en el mundo moderno y contemporáneo ha tenido tanto que ver con el respeto – “negativo”- de las distintas concepciones de la buena vida que puedan tener los ciudadanos (algo que el laicismo republicano ha dado siempre por supuesto), cuanto con la obligación “positiva” del Estado republicano de interferir, y si es necesario, destruir la raíz económica e institucional de aquellos poderes privados que amenazan con disputar con éxito al Estado republicano su inalienable derecho a determinar la utilidad pública (Bertomeu y Domènech 2005, 74).

En las sociedades capitalistas globalizadas, estos poderes oligárquicos *neofeudales* y transnacionales han debilitado la soberanía estatal, y han colonizado a los gobiernos para disponerlos al servicio de sus intereses. Así que, en buena ley, los estados que todavía estuviesen fundamentados en principios republicanos deberían conjurarse vigorosamente y actuar para *neutralizar* sus consecuencias letales para la libertad individual y colectiva.

Cromwell luchaba por la neutralidad del Estado cuando hizo que sus Ironsides estabularan los caballos en las catedrales inglesas; la I República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando desamortizó los bienes de la iglesia galicana; la República helvética luchaba por la neutralidad del Estado cuando expulsó a perpetuidad en 1848 a los jesuitas; Juárez luchaba por la neutralidad de la incipiente República cuando expropió los bienes de la Iglesia mexicana; la I República española y la III República francesa luchaban por la neutralidad del Estado cuando expulsaron a los jesuitas en el último tercio del XIX; y lo mismo la II República española de 1931; la República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó –y sucumbió- contra los grandes Kartells de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana luchó –sin éxito- por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los “monarcas económicos”; la IV República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando expropió al colaboracionista Sr. Renault su fábrica de automóviles. Etc. (Bertomeu y Domènech 2005, 74).⁵⁶⁷

Evidentemente, esta visión es muy distinta de la pobre concepción de la neutralidad estatal liberal, que más parece ahormada a impedir que el Estado actúe contra la acumulación privada de recursos, y del poder que estos reportan a sus apropiadores, que a defender las distintas concepciones de lo bueno (lo cual no está en entredicho en la visión republicana de la neutralidad, ni se contradice con la virtud cívica).

7.4.6. ¿Existe una relación entre el republicanismo moderno y el derecho natural?

El último aspecto general relevante que nos gustaría tratar alrededor del republicanismo es si hay un vínculo necesario (o histórico) entre la tradición republicana y el iusnaturalismo que emergió en el siglo XVI, en las discusiones entorno la *ius gentium* y los derechos de los *naturales* de las Índias, a la luz de la obra de Francisco de Vitoria y la controversia de Valladolid entre el Padre De las Casas y Fray Ginés de Sepúlveda. Autores neorrepublicanos, como Pettit y Viroli, niegan enérgicamente ese nexo, mientras que, en los textos del republicanismo más radical y democrático, se usa el lenguaje de los derechos naturales en apoyo de sus

⁵⁶⁷ Desde el punto liberal, todos estos ejemplos serían considerados intrusiones injustificables, e incluso criminales. La esfera casi natural económica no debe ser intervenida por el Estado, puesto que fantasean los liberales con que la dinámica del mercado espontáneo es beneficiosa socialmente. Sin embargo, el fundamento republicano del derecho constitucional del Estado a expropiar, basado en la función social de la propiedad privada (un atisbo de la propiedad como relación fiduciaria entre el soberano y el individuo privado, el interés público y el interés personal), tiene mucho que ver también con esta concepción republicana de la neutralidad, puesto que el fin último de la sociedad política es la defensa recíproca de las libertades de sus miembros (lo que implica disolver cualquier contrapoder que pudiera oponérsele).

vindicaciones políticas, desde un compromiso firme con los principios universales del *iusnaturalismo*.

Nos interesa esa unión por el problema de los fundamentos éticos del republicanismo (aunque las justificaciones del derecho natural no sean hoy filosóficamente válidas); el plausible escoramiento hacia el deontologismo o el consecuencialismo de la matriz ética republicana; facilitando, consiguientemente, la integración de un concepto deontológico de solidaridad en el republicanismo sin forzar las costuras de la tradición; y averiguar, de paso, si hay un compromiso desigual, por motivos estructurales y sustantivos, entre el derecho natural y la vertiente republicana aristocrática y la versión popular-democrática.

Entre los neorrepblicanos, Pettit considera que el republicanismo nada tiene que ver con el derecho natural y, si tuviésemos que buscarle un vínculo con alguna filosofía política, deberíamos mirar al liberalismo. Entre otros motivos, aduce que la noción republicana de los derechos no supone su preexistencia *ante societatis*, previa a la constitución del sistema institucional que va a regir la comunidad política y que reconocerá a los individuos como portadores de derechos legítimos:

Yo me inclino, no obstante, a pensar que cuando los republicanos hablaban de derechos naturales, generalmente trataban de sostener que determinados derechos resultaban medios esenciales para lograr la libertad como no-dominación, y que el calificativo de naturales aplicado a esos derechos no tenía para ellos sino un significado retórico. Y en particular, que eso no implicaba que los derechos fueran normas fundamentales que tuvieran que ser respetadas al modo deontológico (Pettit 1999, 139).⁵⁶⁸

Otro destacado neorrepblicano, Viroli, considera que el republicanismo nunca fue *iusnaturalista*, ni adoptó este enfoque sobre la incondicionalidad de ciertas prerrogativas:

Pertenece al liberalismo clásico, al contrario, la doctrina de los derechos naturales (o innatos o inalienables). A pesar de que esta doctrina desarrollara un papel fundamental en la defensa de la libertad individual y en la emancipación de los pueblos y grupos, adoleció de una evidente debilidad teórica que los mismos liberales pusieron de manifiesto. Los derechos, en efecto, siempre son históricos y no naturales, y cuando no son históricos

⁵⁶⁸ Creemos que Pettit tiene dificultades para reconocer la relación entre derecho natural y republicanismo por razones que obedecen a su consecuencialismo ético, por lo que tiene que negar la matriz deontológica en que se piensan los derechos constitutivos de la ciudadanía en la tradición republicana y reconstruir la apelación y la defensa de los derechos con un patrón que los convierte en instrumentales en relación a la libertad como no dominación. Por otra parte, parece sostener que los derechos naturales nos comprometen con la noción liberal de libertad, por lo que la legitimación del Estado se volvería muy complicada (Pettit 1999, 139, n. 4): *Una manera de vincular el discurso de los derechos con el republicanismo consistiría en reconocer derechos naturales, tal vez absolutos, a no ser interferidos de modo arbitrario. Estos derechos serían diferentes de los derechos naturales en modo alguno, y por lo mismo, no plantearían problemas para la legitimación del estado: se trataría, en la práctica, de derechos frente a interferencias que no fueran propias de un derecho adecuado. Ese enfoque equivaldría a un programa de respeto de la no-dominación, y representaría una versión deontológica el pensamiento republicano. No es imposible que, con mayor o menor ingenio, algunas figuras del republicanismo dieciochesco hayan sido deontológicas en este sentido.* Su escrúpulo de que una noción deontológica de los derechos republicanos le decante hacia el liberalismo no tienen asidero histórico y filosófico: el liberalismo cuenta entre sus *creadores* al utilitarista Bentham, terriblemente crítico con la noción de derechos incondicionales o naturales o humanos porque los vinculaba al republicanismo democrático revolucionario francés. El liberalismo, en general, no hizo otra cosa que volver formales y puramente indicativos los derechos humanos defendidos en las declaraciones revolucionarias, concentrándose en la defensa de los derechos de propiedad, a los que naturalizó, en franca contradicción con el *iusnaturalismo* clásico, que nunca concibió el derecho a la propiedad como derecho natural. Los separó completamente de las condiciones institucionales y materiales de su disfrute, por lo que en el liberalismo efectivamente encontramos el uso retórico del *iusnaturalismo* que Pettit atribuía a algunos republicanos radicales.

y tampoco están reconocidos por las leyes, responden entonces a unas aspiraciones morales, todo lo importante que uno quiera, pero que no dejan de ser meras aspiraciones morales y nada más (Viroli 2015, 100).

Viroli posee una concepción paupérrima del sentido del derecho natural, puesto no hay oposición entre este y el derecho positivo, ni se niega que la efectividad del derecho se alcance sólo en la positivización de la ley (cosa de sobre conocida por los republicanos *iusnaturalistas*, como Robespierre). Sin embargo, el derecho natural afirma más acerca de la legitimidad de las leyes vigentes y de las restricciones que deberían imponer al derecho positivo, el respeto ineludible a una serie de principios normativos inalienablemente vinculados a los sujetos, que no sobre el origen o fundamento específicamente natural, metafísico o confesional de la ley y los principios ético-jurídicos. Esto es, hay derechos que forman parte inseparable de la definición de lo que es *ser una persona* y no un objeto, ni una posesión, ni un instrumento de la voluntad de otro. Por tanto, tener la dignidad de *sui iuris* (que haga imposible arrebatársela a nadie). Por otra parte, el autor italiano considera que el iusnaturalismo es contractualista y que este, aun usado por autores republicanos, no encaja con el republicanismo y se restringe a la órbita liberal, olvidándose que el contractualismo también se utilizó en el republicanismo, como *contrato fiduciario* entre el soberano y el Estado, verbigracia en Locke. Según Viroli:

De la misma manera, pertenece al liberalismo clásico y al liberalismo contemporáneo la doctrina contractual que presenta las normas fundamentales que tienen que regular las instituciones políticas, como una derivación del consenso que los individuos alcanzan en determinadas condiciones (ideales) de libre elección. Las diferentes doctrinas contractuales no pretendían tener un valor explicativo (es decir, de explicar cómo se formaron los Estados), sino sólo normativo, es decir, aclarar por qué resultaba mejor vivir en el Estado que sin el Estado, y por qué un tipo de Estado acababa siendo mejor que otro. Aunque hubo teóricos políticos republicanos contractualistas (piénsese en Rousseau), la doctrina contractual –desde mi punto de vista– no se adapta bien al republicanismo. Creo más sabio desarrollar los argumentos normativos haciendo referencia a la historia, comparando el pasado con el presente o comparando las instituciones de un país con las de otro. De esta manera, nos ahorramos el trabajo de pasar del modelo ideal a la realidad política y social, siendo así como podemos dar a nuestras argumentaciones fuerza persuasiva, propia del ejemplo y de la narración. Por lo demás, el lenguaje político republicano nació y se desarrolló sobre todo en los consejos de las repúblicas libres, donde las decisiones soberanas se solían tomar después de un debate; es un lenguaje más retórico que filosófico, no busca la verdad, sino la utilidad (el bien común); no necesita fundamentos abstractos, sino sabiduría (Viroli 2015, 100-101).

A nuestro entender, no hay contradicción entre el uso de la estrategia contractual y la perspectiva republicana apegada a los contextos históricos de lucha por los derechos frente a la tiranía; tampoco los derechos naturales tienen por qué ser el producto de un contrato, sino que están presupuestos como *restricciones* y *finés* del propio pacto fiduciario, como en Locke. La adopción del iusnaturalismo por parte del republicanismo moderno no presupone desconocer el carácter institucional de los derechos. No hay doctrina política más socio-institucional que el republicanismo y que considere, en la senda aristotélica (Farrés 2023, 20), más natural la sociedad como un horizonte políticamente insuperable.

El rechazo neorrepblicano del fundamento iusnaturalista del republicanismo moderno tiene que ver con sus consideraciones acerca de la pertenencia de determinados autores al canon de la tradición. Pettit se acoge a la tradición republicana romana y en los escritores neorromanos que revivieron en época moderna el republicanismo antiguo (mayoritariamente anglosajones), pero apenas menciona a Locke y Kant porque, sospechamos, los considera o liberales o protoliberales. Si los hubiese incluido en el acervo republicano, no se habría podido evadir la

asociación con el derecho natural (tampoco considera a escritores políticos que apelaron al iusnaturalismo explícitamente, como Robespierre o los *Levellers* ingleses, ambos innegablemente republicanos). Quizás, su confusión pudo nacer de la preferencia por autores del republicanismo oligárquico, menos radicales e igualitaristas, y, por ello, menos proclives a vincularse con un enfoque del derecho que pretendía hacer valer unos mismos principios y libertades para la humanidad entera.

En Viroli, que menciona a Rousseau como contractualista republicano, pero no a Locke, el rechazo al matrimonio entre republicanismo e iusnaturalismo procede de las fuentes que utiliza para delimitar el marco republicano: los escritores de las repúblicas cívicas italianas, especialmente Maquiavelo.⁵⁶⁹ Por otra parte, Viroli compartiría la el consecuencialismo y el pragmatismo del neorrepblicanismo pettitiano, *no busca la verdad sino la utilidad (el bien común)*..., más que el deontologismo que requeriría el iusnaturalismo.⁵⁷⁰

Frente a estas opiniones contrarias, nos concentraremos en aquellas interpretaciones que hacen valer el iusnaturalismo como trasfondo normativo y conceptual de las concepciones fiduciarias de la propiedad y de la autoridad política, sin las cuales no cabe entender el republicanismo (Manjarín 2020, 146-149).

Si bien hay precedentes de la noción de *derecho natural* desde la Antigüedad, en Aristóteles o entre los estoicos, esta se refiere más bien a una concepción de *ley natural*, que ni tan siquiera es exclusiva del ser humano, sino que se extiende a todo el cosmos, y que concierne a todas las criaturas que lo pueblan, aunque presente ya una forma *protodeóntica* o protomoral (en este sentido, no hace más que proseguir la fusión entre *phýsis* y *nómos* propia del pensamiento clásico, en que el orden natural es también un orden moral). Sin embargo, la ley social podía entrar en contradicción con estos preceptos naturales, puesto que, aunque la ley natural podía establecer la igualdad inicial de todos los seres humanos, la sociedad creaba diferencias como

⁵⁶⁹ La procedencia escolástica de los autores iusnaturalistas modernos, seguidores del aristotelismo leído a través del enfoque tomista, no puede estar más alejado del antiidealismo del padre de la ciencia política moderna, Maquiavelo, que rechaza completamente todo normativismo o utopismo al hablar del gobierno, la política y la sociedad, dando carta de naturaleza al realismo político moderno (como antiaristotelismo). El material sobre el que funda Maquiavelo sus reflexiones es de carácter histórico, especialmente el análisis de la República romana a través de Tito Livio (los *Discorsi*), y la observación sociológico-política de los acontecimientos italianos contemporáneos, envueltos en la típica retórica del humanismo. Aun así, esto no significa que el denominado *humanismo cívico* sea todo el republicanismo posible, ni sea el único que haya tenido influencia posterior.

⁵⁷⁰ Skinner, aunque parece compartir la ausencia del derecho natural como ingrediente fundamental del republicanismo, no deja de ser ambiguo en este punto y deja abierta la puerta a su influencia sobre determinados autores: *Al analizar el problema, estos autores en general dan por sentado que la libertad (freedom o liberty) de la que hablan puede equipararse con el disfrute irrestricto de una serie de derechos civiles específicos o, para ser más precisos, puede explicarse en esos términos. Es cierto que esta manera de formular el argumento no se halla en ninguno de los autores antiguos de más autoridad, tampoco en los autores neorromanos que escribieron sobre el vivere libero en el Renacimiento italiano. Maquiavelo, por ejemplo, nunca emplea el lenguaje de los derechos; se limita siempre a describir el disfrute de la libertad individual como una de las ventajas o de los beneficios de vivir bajo un gobierno bien ordenado. En cambio, la mayoría de autores ingleses (...) manifiesta una fuerte influencia de la teoría política radical de la Reforma, según la cual el estado de libertad es la condición natural de la humanidad.* (Skinner 2004, 22-23). Cabría conjeturar que el avance de las defensas del republicanismo mediante argumentos que apelan a derechos tiene que ver con la extensión del iusnaturalismo en el pensamiento político de la época, especialmente entre aquellos autores más radicales. Este discurso iusnaturalista permitió que los derechos salieran del ámbito estricto de la jurisprudencia para internarse en el dominio político, como un fundamento moral que restringía lo que el Estado podía o debía hacer.

hacerlos a unos libres y a los otros esclavos (como no cesaron de señalar los sofistas). Mientras la esclavitud estuvo generalizada, aunque la ley civil actuase *contra natura*, los sometidos a servidumbre apenas podían apelar a un derecho moral a la libertad que no tenía *per se* validez positiva.⁵⁷¹

No obstante, en los albores de la Baja Edad Media, alrededor del siglo XII, empieza a surgir el *derecho natural* como un marco de defensa de derechos subjetivos o individuales. El contexto social son los conflictos dentro de la sociedad feudal campesina y en los incipientes burgos medievales, alrededor de las reclamaciones de las clases populares y serviles sobre el derecho de uso de los recursos naturales imprescindibles para su supervivencia.⁵⁷² Las argumentaciones antimonopolio acerca la posesión de los bienes imprescindibles para la existencia social hicieron renacer, y así lo recogieron los canonistas, la noción grecorromana de la posesión común originaria de todas las riquezas naturales, y que la apropiación privada sólo se legitimaba si se producía algún tipo de acuerdo entre seres humanos, que podían apelar a sus derechos naturales para evitar la desposesión completa de sus medios de subsistencia.

*Con las facultades que se reconocían como derechos naturales, todos los humanos podían consentir voluntariamente; era, por lo tanto, una cuestión de derecho positivo, susceptible de acuerdo político para establecer una u otra estructura institucional básica (...). Esta revisión permitió volver a dar expresión en términos jurídicos a la racionalidad social humana forjada en la efervescencia de nuevos cuerpos sociales y sus dinámicas de conflicto, un pluralismo legal que hizo recuperar progresivamente una riqueza de elementos de ontología social a través de la recuperación crítica de las raíces aristotélicas. A través de este desarrollo fue conformándose un cuerpo intelectual justificativo de la apropiación (como la *communis omnium possessio originaria*), de justicia social (como el derecho de extrema necesidad) y de crítica a las formas arbitrarias de poder (...). Este lenguaje jurídico permeó, a lo largo del tiempo, el sustrato social democráticos de las comunidades aldeanas organizadas en asambleas comunales. Cuando asomaba la inteligibilidad del conflicto, el uso de este lenguaje hacía de los supuestos presociales o prepolíticos una discusión supeditada a la realidad social (...). [Con la concentración del poder postfeudal por parte de las monarquías absolutas] [u]na masa cada vez más importante de movimientos democráticos populares pasó de cuestionar la monopolización del poder público a buscar nuevas formas de concebirlo republicánamente para reapropiarse de él. Este es el principio fiduciario *iuspúblico* que dio origen al concepto de soberanía nacional del pueblo: sustituir el aparato burocrático de las monarquías absolutas por una autoridad política legítima, con mecanismos de deliberación pública, elecciones, rendición de cuentas y revocabilidad de los cargos representativos. Estas aspiraciones encarnaron el carácter universalista, reivindicando al mismo tiempo los mismos derechos civiles y políticos para toda la población al tiempo que intentaban eliminar las posiciones de dependencia en todas las relaciones domésticas (Manjarín 2022, 16-17).⁵⁷³*

⁵⁷¹ Incluso el cristianismo admitió, a pesar de la proclama de la fraternidad universal, la institución de la esclavitud, aparte de la servidumbre. No fue hasta inicios del siglo XVI, que los teólogos salmantinos desmintieron el origen en el derecho natural de la esclavitud.

⁵⁷² Por ejemplo, la *carta de los bosques* que acompaña a la *Carta Magna* arrancada al rey Enrique, hijo de Juan Sin Tierra, a principios del siglo XIII (1217). Ver Linebaugh, Peter: *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertad para el pueblo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

⁵⁷³ Para el autor, el derecho natural renacido en la época tardofeudal, a partir de ciertas orientaciones aristotélicas, se opone a principios estoico-cristianos que entienden que la naturaleza humana y, por tanto, también la naturaleza moral de cada uno, es, en esencia, *caída* (pecaminosa, insalvable sin la gracia divina, dada de antemano y, por ende, inmodificable mediante la vida social compartida, etc.). Esto es lo que se conoce como *antropología privativa* y se sustancia en el presupuesto de una racionalidad preestablecida *ab initio et ante saecula*. Así, la coexistencia común con otros no nos permite hacernos mejores ni modificarnos moralmente -ni troquelar mutuamente nuestra identidad personal-, de manera que nuestras preferencias vitales, nuestros deseos y disposiciones permanecen inmodificables a lo largo de nuestra vida. El derecho natural nació en la Edad Media

A partir de esa vindicación del derecho natural a la existencia, resurgió también una concepción de raíz aristotélica acerca de la *justicia completa* y un renacimiento de la virtud y de la vida honesta (*honeste vivere*), no proveniente de fuentes religiosas. La aspiración a una forma justa de vivir suponía que los sujetos tenían una conciencia reflexiva que les permitía autoelegirse moralmente. La universalización de esta consideración subjetiva, obliga a atribuir a cualquier otro el mismo estatus de sujeto moral facultado para su propio *honeste vivere*.

Llegamos así al núcleo normativo del iusnaturalismo, el principio de que existe una diferencia fundamental entre persona y cosa, que nos impide instrumentalizarnos recíprocamente, puesto que ello atenta contra la dignidad humana (la capacidad de establecer nuestros propios fines vitales). La división iuscivil romana entre *sui iuris*, quien era civilmente persona en la antigua Roma, y *alieni iuris*, no libre, empieza a perder su sentido, puesto que entra en contradicción con la nueva consideración moral que hay que universalizar: la atribución a cualquiera de su derecho a ser *sui iuris* de modo inalienable, el reconocimiento de la propia potestad y a no estar sujeto a dominio. Si la división en estamentos y, por ende, en derechos, que la ley civil romana sancionaba, iba *contra natura*, el programa de la igualdad de derechos civiles se condecía con los derechos naturales. Como dice Manjarín: *Un derecho natural se entendía aquí como un poder universal innato de todo ser humano ejercido por la razón* (Manjarín 2022, 16).

Si bien, hay que matizar porque en nuestros oídos modernos podría malinterpretarse: la propiedad instituye la libertad según el republicanismo antiguo, constituye la fuente de los derechos de ciudadanía política. Sin embargo, los campesinos del mundo medieval, en el cual la esfera política había quedado reducida a casi nada respecto de la República Romana, aspiraban a ver reconocidos sus derechos a la existencia material y ver reducida su carga de servidumbre en relación con los usos feudales. Sólo el autogobierno relativo de las ciudades devolvió la integridad republicana a los derechos, el común origen de la independencia económica y la libertad política y, por ende, la vindicación de los ciudadanos ser tenidos en cuenta en las decisiones públicas. Por eso no es extraño que la veterana tradición republicana renaciera en las ciudades libres italianas de la Baja Edad Media, las *Comunas*.⁵⁷⁴

A pesar de tales antecedentes, el nacimiento del derecho natural moderno se produjo a raíz de la conquista y colonización española de América, con la desposesión masiva y la esclavización de sus habitantes indígenas. En la Escuela de Salamanca se cuestionó de forma radical el supuesto derecho de los conquistadores a disponer de la vida y de las haciendas de

contra este supuesto, dice Manjarín, abriéndose paulatinamente a la autonomía moral subjetiva y a la capacidad socio-racional de construir una comunidad justa mediante el contacto con nuestros semejantes (Manjarín 2022, pág. 16): *Un derecho natural se entendía aquí como un poder universal innato de todo ser humano ejercido por la razón*.

⁵⁷⁴ El humanismo bajomedieval y protorrenacentista que volvía a las fuentes clásicas elaboró discursos sobre la dignidad del ser humano como centro de la Creación divina. El más célebre es el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola. En los textos del humanismo, se renueva, aunque sea todavía bajo ropajes cristianos, la visión clásica del individuo capaz de hacerse a sí mismo, sin tener una identidad prefijada *ab initio et ante saecula*, pero sin referencia a la existencia civil como el marco de su desarrollo como ocurre con el aristotelismo. No obstante, si esa es la visión del ser humano del humanismo, ¿cómo puede un ser así estar sometido a la servidumbre, a la dominación por parte de otro ser humano? ¿Cómo no va a estar esa dignidad dignificada, a su vez, con el estatus iuscivil de *sui iuris*? Ese es el núcleo normativo del humanismo cívico que quiso revivir la vida política de la antigüedad en el contexto de las Comunas italianas.

los conquistados. Se defendió la existencia de derechos imprescriptibles para los habitantes de los territorios conquistados que convertían los actos de los conquistadores en iniquidades contrarias a estos. Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y sus seguidores negaron que la esclavitud estuviera incluida en el *ius naturale* y justificaron que los indios poseían el derecho inalienable de gobernarse a sí mismos y a sacar provecho de sus tierras ancestrales (puesto que estaban dotados de razón, como mostraban sus formas de vida). Por primera vez, los derechos naturales se concibieron según principios cosmopolitas y se atribuyeron a todos y cada uno de los miembros de la humanidad, como participantes de una naturaleza común, con lo que la humanidad se erigió en un sujeto impersonal de derecho. A esto se le añadió el supuesto de la posesión común de todos los recursos naturales, no apropiables ilimitadamente, más allá del derecho a la existencia, como dejará sentado Locke.⁵⁷⁵

La formulación del derecho natural moderno adquirió durante el siglo XVII una naturaleza radical en defensa de las libertades individuales y comunes contra la tiranía. Los monarcas absolutos desposeían a sus súbditos, no reconociéndoles el estatus de ciudadanos, tanto de su libertad política, como de cualquiera de sus fuentes de la independencia socioeconómica (puesto que podían disponer a su arbitrio de las posesiones de otro o esquilmar confiscatoriamente la riqueza del país para sufragar sus múltiples guerras dinásticas), convirtiéndoles en siervos y negándoles su dignidad inalienable. El autor que mejor comprendió la potencia justificadora del derecho natural fue Locke, que fundamentó su republicanismo político en las tesis iusnaturalistas modernas. Pensó la propiedad privada y el poder político como relaciones fiduciarias entre agentes privados y públicos que tenían como objetivo prescrito por su principal –ya fuera el pueblo o la entera humanidad- la protección y preservación de los derechos naturales inalienables constitutivos de su estatus moral. Esta primacía introducía una serie de restricciones fundamentales a la labor de los magistrados que justificaba el derecho de rebelión si su actividad comprometía los derechos de sus representados. Con Locke, el derecho natural incluyó un aspecto revolucionario que tradicionalmente no suele asociarse con el iusnaturalismo. La interpretación radical del pensamiento lockeano, tan alejada de la liberal, vincula su filosofía política con las experiencias del radicalismo inglés, *los levellers*, del periodo de las guerras civiles inglesas, el protectorado y la restauración estuardiana (Mundó 2017).⁵⁷⁶

Los republicanos modernos extrajeron fundamentalmente dos enseñanzas del derecho natural de la Escuela salmantina: por un lado, nadie está por encima de los derechos naturales de los sujetos, ni tan siquiera la voluntad del Rey, por lo que, en caso de contravención, existe un derecho imprescriptible al regicidio o al tiranicidio, lo que deja en manos de una cierta entidad denominada *pueblo* la soberanía y se la arranca al *princeps*. Por otro, el derecho natural tiene mucho que decir sobre la propiedad, aunque en sí misma no forme parte del canon de los

⁵⁷⁵ El carácter religioso del derecho natural moderno se debe a que fueron los teólogos dominicos los que desarrollaron la base jurídico-doctrinal de este, sustento del *ius gentium*. En este sentido, la justificación de los mismos es teológica, no filosófica ni puramente jurídica. Fue el marco escolástico-aristotélico el que colocó las bases del derecho natural moderno en un primer momento.

⁵⁷⁶ El padre jesuita Juan de Mariana había justificado a finales del siglo XVI, en *De rege et regis institutione* (1599), en polémica con el proabsolutista Jean Bodin, el derecho al *regicidio* si el Príncipe se comporta de forma tiránica e injusta con su pueblo, doctrina de la que sólo tomarán nota los revolucionarios antirrealistas ingleses del siglo XVII y los jacobinos franceses del siglo XVIII.

derechos, porque sostiene que todo está, al inicio, en *propiedad común* y que la apropiación solo queda justificada para el sostenimiento de la vida. Ambas tesis manifiestan un carácter universal, son prescripciones que atañen a cualquier miembro del género humano, como fundamento de su dignidad e independencia como persona.

Aunque estos discursos iusnaturalistas surgen a partir del expolio español de los territorios americanos recién *descubiertos*, adquirirán una trascendencia política europea durante la lucha popular contra el creciente absolutismo de las monarquías y el aplastamiento de los derechos a la libertad y a la existencia social de los súbditos, vigentes desde tiempos preabsolutistas y que permeaban la ley común y consuetudinaria, que fue arrancada con sangre a los potentados en feudalismo tardío. Como sostiene Florence Gauthier, los revolucionarios franceses tomarán buena cuenta de esas teorizaciones iusnaturalistas y las usarán a su favor en la lucha contra el absolutismo borbónico francés de l'*ancien régime*.

Sin embargo, también los partidarios del absolutismo monárquico y, por ello, opositores acérrimos a cualquier libertad popular, establecieron una lectura distinta del derecho natural, llevando a cabo un proceso de subjetivización gobernada por la idea protestante, calvinista, de la *naturaleza caída* del ser humano, lo que se denomina una *antropología privativa*, antiaristotélica. En esta vía, Grocio, Hobbes y Pufendorf sistematizaron, a partir de la noción cristiana de la esclavitud como institución natural (no derivada del derecho positivo), un derecho natural *protestante* que servía a los intereses *demófobos* de los monarcas absolutos. Para ello, debieron construir un marco *atomista* para la naturaleza humana y sobrecargarla de motivaciones fuertemente ancladas en una disposición general egoísta -caída-, de manera que cualquier acuerdo público entre individuos moldeados así, no podía ser más que el fruto de un contrato entre ellos que les sirviera, en lo fundamental para sujetarse los unos a los otros, aceptando un contrato político que los sometía a una esclavitud perpetua a la autoridad política, a cambio de seguridad en la vida privada; y justificar el derecho gemelo a la apropiación privada como derecho natural, contra el iusnaturalismo *revolucionario* que hemos visto hasta el momento. Esa elaboración de un *derecho natural absolutista* sólo era posible si se pergeñaban determinadas ficciones, como la existencia de un estado *presocial* o *de naturaleza* en el cual quedasen prefijados los derechos individuales, inmodificables en el paso al *estado civil*. El fin era simultanear el derecho a gobernar de los monarcas absolutos -frente a los peligros de unas clases populares belicosas- y proteger, frente a todos -incluido el monarca-, el derecho privado a la posesión):

[El] *iusnaturalismo protestante moderno*, para afirmar los derechos de los súbditos frente a las monarquías absolutas (...) elaboró la genial *fictio iuris* de unos derechos naturales preexistentes a la constitución de la sociedad civil o de la República (fingió lo que luego Hegel, atribuyéndola al cristianismo, llamaría "libertad subjetiva", es decir, una libertad del subiectum, del sometido, del súbdito o del esclavo, por definición excluidos de la libertad civil clásica) (Domènech, en Manjarín 2022, 17).

El atomismo hobbesiano hizo buena parte del trabajo de fundamentación de esta perspectiva iusnaturalista antisocial, contraria a la soberanía popular. La modelación del ser humano implicó la desaparición de la dimensión social de la racionalidad, quedó reducida a la *racionalidad instrumental*, y, con ella, la capacidad humana para la deliberación y para la virtud política. Esta elección condujo a admitir un individuo preconstituido fuera de la sociedad y, por

ende, que cualquier acuerdo político no podía ser deliberativo, sino una pura negociación entre intereses inmodificables. Así, las instituciones políticas -la autoridad soberana, principalmente- eran irreconciliables con los derechos naturales de los individuos, puesto que suponían un freno a su libertad natural (Manjarín 2022, 16-17). Así que su legitimación sólo obedecía -en línea con el atomismo social- a una agregación de preferencias individuales, que se tomaban como puramente egoístas (*monismo motivacional panegoísta*) y, por consiguiente, orientadas hacia la autopreservación y la protección de los derechos naturales de propiedad. De esta manera, se relegó la naturaleza fiduciaria de esas instituciones impresa en el iusnaturalismo radical y popular (Manjarín 2022, 18).

La vinculación entre el iusnaturalismo y el liberalismo posterior está ahormada a esta concepción *privativa* elaborada por autores pertenecientes a la órbita protestante y calvinista, defensores del absolutismo, y no tiene que nada que ver con el iusnaturalismo popular-democrático que fue surgiendo en la Baja Edad Media y llega hasta Robespierre, y que es absorbido, como veremos, por Marx. Ese iusnaturalismo *atomista* es un antecedente claro del liberalismo y es la razón, conjuntamente con el olvido de la tradición republicana plebeya, de la exclusión del derecho natural del republicanismo histórico que defienden los neorrepublicanos académicos.

La decantación antioligárquica y, finalmente, revolucionaria, del derecho natural moderno le complica el encaje con cualquier posición ideológica que admita la desigualdad en la extensión de los derechos de ciudadanía. No congenia ni con el absolutismo, ni con el republicanismo aristocrático. Los argumentos iusnaturalistas radicales renacieron con las luchas del pueblo llano contra las imposiciones despóticas de los señores y su apropiación de los bienes producidos por el trabajo campesino. Esas mismas clases populares, en las luchas antifeudales, antiabsolutistas, prodemocráticas siguientes, usaron la inalienabilidad de tales derechos como cimiento moral y político de sus reclamaciones. Cuando tuvieron éxito, lo reivindicaron para el diseño de las leyes que debían protegerlos y regir la nueva sociedad surgida de la fase revolucionaria (el derecho a la existencia, soberanía popular y erradicación de las dependencias serviles) (Manjarín 2020, 149).

La edad de oro del *derecho natural revolucionario*, pero también su canto del cisne, tiene lugar en el periodo revolucionario francés (1789-1795), alumbró las luchas populares y resignificó normativamente las demandas de las clases domésticas del Antiguo Régimen, y constituyó el fundamento de las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y 1793.

El fin de la revolución, el ocaso del republicanismo y el olvido del derecho natural tuvieron una extraña coincidencia temporal con la aparición del liberalismo como nueva ideología política demofóbica; contra Pettit y Viroli, refutaría la supuesta alianza o afinidad entre el iusnaturalismo y el liberalismo. En palabras de Manjarín:

En el sentido común de los movimientos populares revolucionarios de finales del siglo XVIII culminó esta síntesis de soberanía popular e impugnación de las dinámicas expropiatorias, llevando a la práctica un proceso de transformación social civilizatorio en el que se quiso acabar con la abusiva arbitrariedad de las razones privadas en el ámbito doméstico, al mismo tiempo que con la separación de bienes, saberes y poderes públicos. La triada de la democracia fraternal francesa revolucionaria traía consigo la promesa de volver a instituir las

bases constitutivas para la virtud democrática antigua. La posterior derrota y represión de este movimiento comportó, en consecuencia, una crisis del lenguaje popular de los derechos humanos y una crisis de la inteligibilidad del curso de transformaciones sociales habidas y por haber (Manjarín 2022, 18-19).

El trasfondo iusnaturalista compatibilizado con el liberalismo dominante y, por eso, desnaturalizado, se vislumbra todavía en los derechos fundamentales del constitucionalismo contemporáneo, proceden, en última instancia, de la asunción del marco de los derechos humanos claramente iusnaturalista. En esto, la declaración de 1948 (igual que la *Bill of Rights* de la Constitución Americana) era digna heredera de sus predecesoras revolucionarias francesas de 1789, 1791 y 1793. La matriz republicana del constitucionalismo actual es innegable, encontrándose presente, por ejemplo, en la constitucionalización del derecho a la propiedad privada, que permanece formalmente limitado a una indeterminada *función social*, aunque materialmente se aplique como si fuera absoluto.

Christopher Hamel ha defendido que el derecho natural es una de las columnas vertebrales del republicanismo, por cuanto toda la ingeniería institucional desplegada por la tradición republicana busca realizar los derechos naturales de los individuos en las sociedades particulares (Martínez-Cava 2020, 58). A su vez, Hamel rechaza que la comprensión consecuencialista, materializada en Pettit, permita comprender adecuadamente la propia noción de derecho imprescriptible como los que presupone siempre el estatus de ciudadano: *Si depende del resultado de la deliberación colectiva el que mis derechos estén protegidos, entonces sencillamente dejan de ser derechos, porque es imposible excluir la posibilidad de que esta deliberación conduzca, por diversas razones, a cuestionar mis derechos si esto hiciera posible lograr de una manera óptima del bien común que se considere* (Hamel, en Martínez-Cava 2020, 58).

Aunque en una tradición tan polimórfica como la republicana no quepa hallar un único marco metanormativo sobre la libertad y los derechos, por lo que parece excesivo afirmar que el republicanismo *in toto* es consecuencialista o deontológico, sí que consideramos que en la tradición republicana moderna *radical-popular* o *democrática*, a partir del siglo XVII, hay un compromiso de fondo con una concepción deontológica de la libertad y de sus derechos constitutivos (como el de autogobierno colectivo). Acompañan a la noción misma de la dignidad humana, social y políticamente interpretada como la de un agente no dominado, *sui iuris*. Los derechos no son instrumentales en relación a lo que Pettit concibe como el fin último de la comunidad política, la defensa de la libertad como no-dominación, como si, aparte de ella, cualquier otro derecho fuera una mera herramienta y no un ingrediente constituyente del estatus de persona (Martínez-Cava 2020, 59).

Florence Gauthier sostiene que el derecho natural, como una *filosofía universalista* concordante con el pensamiento revolucionario, fue usado por los revolucionarios para justificar las instituciones republicanas que debían regir la sociedad postrevolucionaria. Los iusnaturalistas del siglo XVIII defendieron que el fin de la sociedad política era la institucionalización de los derechos naturales del ser humano para hacerlos efectivos, y no meras apelaciones morales. Bajo el nombre de *derechos humanos* y con los instrumentos del derecho civil y político, los principios iusnaturalistas podían ser contextualizados y dejar de ser, contradiciendo las aseveraciones de los neorrepublicanos, puramente abstractos, y devenir

en defensas efectivas de la dignidad humana. El republicanismo moderno se caracteriza como tradición política por innovar diseños institucionales que implementen los ideales morales que lo alimentan, y por el carácter adaptable y flexible de esos artefactos normativos, siempre orientados por el foco de los derechos imprescriptibles de los ciudadanos. Como sostiene Gauthier: *los derechos del Hombre son el objetivo, los derechos del ciudadano el medio de controlar la formación de la ley conforme al objetivo* (Gauthier en Martínez-Cava 2020, 59).

Otra posible razón de la reticencia de los neorepublicanos a incluir el derecho natural en el acervo del republicanismo clásico, es la noción usual de *derecho natural*, como derecho subjetivo (Zarka 2003), contaminada por la interpretación liberal de los derechos individuales y su precomprensión *asocial* o *atomista*. Bajo la hermenéutica liberal, los derechos individuales asumen una caracterización atomista y se encuentran en peligro permanente dentro de la comunidad. Sin embargo, ninguno de estos rasgos asociales cabe atribuírselos en esencia al iusnaturalismo, porque, en sí mismos, los derechos naturales no se conciben ni asocial ni ainstitucionalmente. En palabras de Gauthier:

Los derechos naturales a la vida, a la libertad personal, la libertad en sociedad, son concebidos como derechos ligados a la persona. En tanto que cualidades humanas, tienen un carácter universal al definir aquello que es propio del ser humano: se trata de un derecho individual-universal ya que implica la reciprocidad, eso que llamamos igualdad. Esta reciprocidad del derecho, esta igualdad expresa por tanto no solo un derecho individual sino una relación con el otro, una relación social (Gauthier en Martínez-Cava 2020, 59).

Nos asisten, por consiguiente, buenas razones para justificar que el republicanismo moderno tiene un lazo muy estrecho con el iusnaturalismo.⁵⁷⁷ La libertad política es indisoluble de la existencia de unos derechos constitutivos, que nos garanticen independencia socioeconómica en relación a otros agentes, que son potencialmente dominantes si dependemos de ellos materialmente. Esta defensa de las bases materiales de la libertad obedece, en el republicanismo moderno, a la existencia de un derecho natural individual a disfrutar del estatus de ser libre, solo sujeto a uno mismo. La propiedad, por sí misma, no es más que un medio institucional para alcanzar ese estatus deseable, así que no hay un derecho natural a la propiedad, pero sí un derecho a la existencia independiente. Que eso se institucionalice mediante un sistema de propiedad individual o no, dependerá del arreglo concreto que se produzca en una comunidad política. Esta es la razón por la que el derecho a la propiedad está restringido, ya que una capacidad ilimitada de apropiación de los recursos colocaría en un riesgo letal la independencia de otros, en relación a los agentes que acumulan en exceso. Si se tratase de un derecho natural imprescriptible no podría verse moderado legalmente de manera legítima.

Sin embargo, antes que el republicanismo se maridase con el iusnaturalismo, y este lo dirigiese hacia la universalización de los derechos, en las sociedades antiguas de Grecia y Roma no había impedimento moral ni político a que sólo los propietarios, los libres de cualquier dependencia, gozasen del privilegio de la ciudadanía y de los derechos políticos consiguientes. Los demás, ya fueran esclavos u hombres legalmente libres, aunque pobres, sin una propiedad que respaldase su existencia civil separada, se veían en una situación de subordinación, carentes

⁵⁷⁷ Sin este vínculo no se comprendería la teoría política de Locke (Mundó 2017), ni la *economía política republicana* de Jefferson (Laín 2020a, Laín 2020b), ni la *economía política popular* de Robespierre (Gauthier 2020, Laín 2020a, Scotto 2020), todos ellos autores republicanos que no pueden ser excluidos del canon.

de cualquier derecho político. Es el caso de la tradición republicana oligárquica, aristocrática o elitista. Frente a ella, ya desde los albores de la ciudadanía como marco político de la vida social, se fraguó la posición contraria, la tradición republicana popular o democrática, que demandó, tomando nota de que libertad política e independencia socioeconómica iban de la mano, que se universalizase esta última para garantizar a todos los derechos de ciudadanía. No obstante, ambas comparten una misma concepción de la libertad política, que nace de la autonomía civil y la independencia socioeconómica.

En la tradición republicana moderna, el iusnaturalismo constituye un pilar esencial del trasfondo moral y jurídico que justifica determinadas peticiones políticas y el funcionamiento de instituciones que velan por los derechos de ciudadanía. Sin el concepto de derechos naturales, en la democracia atica, la *igualdad de todos por naturaleza como hijos de la misma madre*, enunciada por la sofista Aspasia, reluce como un principio universalizador de los derechos políticos que se asemeja a la igualdad jurídica procedente de los preceptos del *ius naturale*, del cual se derivarían derechos subjetivos y colectivos. Ahora bien, el republicanismo aristocrático y el democrático no han hecho el mismo uso de ese acervo.

El compromiso entre el republicanismo oligárquico y el derecho natural es menor o se encuentra atenuado por el ordenamiento jurídico-político positivo de la sociedad, que contingentemente limita el disfrute de los derechos a propietarios. Todos los libres deben acceder al mismo estatus de ciudadanía, definido por un plexo de libertades y derechos, como precisa la universalidad deóntica del derecho natural. Ahora bien, en autores modernos como Locke o Kant, no se abraza la consecuencia obvia de ese mandato universalista, que los conduciría rectos a la democracia. Ese paso les horroriza porque iguala a todas las personas, independientemente de los rasgos de clase, raza o género. Aducen limitaciones con la *virtud*, abrevando en el aristotelismo, impropia de sujetos de baja extracción, actividad manual, poca instrucción, poco racionales, salvajes o del *bello sexo*. La institucionalización positiva de los derechos limita, incongruentemente, lo que la universalidad e igualdad prescrita debería conceder. Por eso la tradición republicana aristocrática no es coherente hasta apurarlo al marco iusnaturalista.

El iusnaturalismo y el republicanismo democrático se unen con mayor firmeza, por cuanto lo que prescribe el derecho justifica la universalización de la libertad republicana en igualdad. Se entiende que el derecho natural de la modernidad, de matriz revolucionaria, fuera un arma de primer orden para el avance de los ideales del republicanismo popular y democrático.

7.4.7. *La universalización de la libertad republicana: el republicanismo oligárquico vs el democrático*

El agente político fundamental del republicanismo es el *ciudadano*, por lo que hay que definir las condiciones institucionales de la *ciudadanía*. Según sean dichas condiciones se dibujan dos subtradiciones republicanas, una *aristocrática, elitista u oligárquica*, la otra *democrática, plebeya o popular*. Con amplios solapamientos doctrinales, se distinguen en lo relativo a las instituciones ciudadanas que deben regir la sociedad civil, a la extensión del derecho a ser ciudadano; lo que hemos denominado *universalización de la libertad republicana* y de las condiciones materiales que la hacen disfrutable.

Consideramos que la ciudadanía no es un estado *natural* reconocido, sino que depende de un progreso social de luchas intestinas por la garantía de los derechos y las libertades de los miembros de la comunidad política. Han emergido movimientos a favor de su ampliación (democracia), de su restricción (oligarquía) y, en ocasiones, se ha producido su eclipse total (absolutismo). Estos tres *tipos ideales* determinan una epopeya política que se inicia en la antigüedad helénica, recién salida de su *edad oscura*, hacia el siglo VI a. C., y llega hasta nuestros días, en los cuales no ha terminado de imponerse victoriosamente, y de modo definitivo, el estatus de ciudadano de manera universal, en su versión más exigente. Este proceso entrevera una dimensión institucional y una dimensión material, que nos obliga a hablar de *construcción de la ciudadanía*. En palabras de Farrés:

*La ciudadanía no es un dato natural, un hecho entre otros, un simple objeto de la experiencia, sino que un proceso complejo de tipo social en el que intervienen una gran multiplicidad de factores, en medio de la resistencia –a la vez que el impulso– de la realidad material, un movimiento radicalmente empapado de luchas, intereses y conflictos. Esto es así, en parte, porque, como se ha dicho, “el ciudadano no nace, se hace”. Pero todo esto sólo consiste en una forma parcial de hablar; todavía haría falta precisar un poco más esta idea de “construcción”. No solo se trata de partir de los principios puros que el republicanismo reivindica: la libertad y la igualdad (la *aequas libertas* y el *aequum ius* de los clásicos), la limitación del poder (mediante la herencia del “régimen mixto” o la “división de poderes”, como dice Philip Pettit), la participación activa en el marco común y el imperio de la ley contra la voluntad corporativa de los particulares (como sostiene Cass Sunstein en “Beyond the Republican Revival”). La ciudadanía, al fin y al cabo, no nos muestra al ser humano que pintaban los existencialistas: abocado al mundo sin asideros, un ser precario y rodeado de la nada. El ciudadano, por el contrario, camina cargado con una mochila, pisa un terreno sobre el que debe ir abriéndose camino y lo hace con unos condicionantes y determinaciones concretas que son mucho más que un vulgar escenario de época o un decorado externo. Los principios y las ideas, como los argumentos filosóficos, no son significativos sin contexto y no se les puede obligar a decir cosas que realmente no dicen (Farrés 2023, 101-102).*

Repasando diversas circunstancias del origen y el desarrollo de la institución ciudadana, observaremos dónde y por qué razones se intentó limitar su extensión o fue abolida. A la vez que asistiremos a las luchas por su radical ampliación. Nuestro interés es delimitar la naturaleza específica de la tradición republicana oligárquica y su antagonista democrática, ambas igualmente antiguas.

Dicha institución emerge en la Grecia antigua, donde en las ciudades-estado helénicas, las *poléis*, se inventa la política en los términos a como se concibe esa práctica social en Occidente. Es decir, surge el espacio para la discusión pública de los asuntos que competen a todos, sobre el devenir común de la sociedad de la que forman parte. El estatus de quien interviene en la *res publica* es el del ciudadano y tiene, por consiguiente, una naturaleza *política*, puesto que sólo tiene sentido en la ciudad, ocupándose colectivamente de aquello que preocupa y les incumbe a todos por igual, como participantes en una forma de convivencia que los abarca y de la que dependen. El problema al cual se enfrentan los ciudadanos es la compatibilidad entre el poder y la existencia de frecuentes intereses contrapuestos en liza –que pueden alcanzar grados de virulencia que ponen en riesgo ese espacio público compartido-, a la vez que todos ellos deben –como seres codependientes- encontrar una solución que preserve su libertad personal y las libertades políticas colectivas. La solución griega es un gobierno mediante las leyes, que sometan a todos los ciudadanos por igual (como poco, para los que cuentan como *iguales*), y rechazar la primacía arbitraria de una figura privilegiada, el rey o el tirano, que les imponga su voluntad sin capacidad ni de influencia ni impugnación (que les *domine* y les deje inermes

frente a su capricho). El espacio de la política deja de encontrarse en la esfera privada del monarca y sale a la luz pública, mediante la deliberación y la persuasión mutua en la asamblea donde se reúnen los hombres que cuentan como ciudadanos (Farrés 2023, 105-106).

El ciudadano, por consiguiente, se define por los rasgos siguientes, que dependen de un reconocimiento recíproco que se encarna en la ley común:

La participación activa en los asuntos públicos y capacidad para el autogobierno, de manera que cualquiera pudiese ocupar una magistratura pública. A esa responsabilidad indeterminada podía llegarse por sorteo, pero imponía la obligación de rendir cuentas de la ejecutoria delante del resto de los ciudadanos reunidos en asamblea. El reconocimiento como sujeto de determinados derechos, a la protección de la ley y a no ser esclavizado o sometido a dominio ajeno. La *isonomía* o igualdad ante la ley; la *isocracia* o igualdad de poder en relación con el resto de ciudadanos (no estar bajo arbitrio ajeno); y la *isegoría* o igualdad en el uso de la palabra en la asamblea, que garantiza la misma capacidad de influir sobre las decisiones comunes, que afectan a todos, y hacerlas dependientes de la opinión y decisión de cada uno de los ciudadanos (Farrés 2023, 26-27).

El dominio sobre la política ciudadana recaía en la capacidad de codeterminar en pie de igualdad, con cualquier otro que gozase del mismo estatus, aquello que se decidía y afectaba a todos por igual y que, en este sentido, era de competencia compartida. Esta visión deliberativa de la política griega, que ha embrujado la imaginación política emancipatoria posterior, debe contrastarse con la realidad de la lucha por el predominio de las clases sociales que fracturaban la *polis*. Ese conflicto tenía que ver con el reconocimiento de quién cuenta jurídicamente con el título de ciudadano, de *igual* a los demás. Aunque se canalizase por la discusión pública, civilizadamente, ahí se dirimía la capacidad de influir sobre las decisiones finales e imprimirles la marca del interés faccioso. Esa pugna encarnizada sobre los que *cuentan* o no como ciudadanos, como iguales a los demás señorea la historia del republicanismo y de sus dos versiones, por no decir de la política por entero (Farrés 2023, 113).

La ciudad estaba escindida en clases que pugnaban entre sí por el predominio social; y se erigía sobre el trabajo de un conjunto de *infrahumanos* que apenas contaban como personas (esclavos, extranjeros y mujeres), y sobre la explotación del campo que la rodeaba y del cual dependía la prosperidad de sus ciudadanos. Podemos demarcar dos fronteras, entre *propietarios* y *no propietarios* (el dominio de los primeros sobre los segundos, que los obligaba al trabajo servil para sobrevivir), y entre los que vivían dentro de los muros y aquellos, más pobres, que lo hacían fuera, en el agro que la rodeaba y subvenían a las necesidades de sus habitantes mediante su trabajo, sin reconocimiento de sus derechos aun sin ser legalmente esclavos.⁵⁷⁸ La ciudad y el sistema político griego no hubiesen podido sostenerse sin el excedente productivo procedente del campo y que se recogía mediante mano de obra esclava o campesinos pobres, aunque jurídicamente libres, a pesar de que su endeudamiento los mantenía en ese estado próximo a la esclavitud (el inicio de la democracia ateniense tuvo lugar con la prohibición

⁵⁷⁸ El célebre historiador helenista marxista, G. E. M. de Sta. Croix, lo expone así: *Los ciudadanos del estado griego se pueden considerar una clase especial de terratenientes, frente a los extranjeros, aunque también ellos, a su turno, se pudieran dividir en diferentes clases contrapuestas de manera significativa* (citado en Farrés 2023, 8).

expresa de la esclavitud por deudas de la mano de Solón). Este trabajo mal o no pagado apuntalaba el ocio de las clases pudientes para que se dedicasen a la discusión cívica y al cabildeo con sus intereses materiales y políticos.

En el núcleo de la política y de la ciudadanía del Hélade se encontraba una escisión, una herida social, que imponía una situación de *lucha de clases* entre los dotados de propiedad y los excluidos (Farrés 2023, 113). Así, la política griega adquirió un carácter conflictual que hereda la tradición republicana posterior, encargada de regular institucionalmente esa pugna interna de la sociedad (mientras la política todavía sea posible y no dé lugar a un régimen tiránico –el fin efectivo de lo político- o la comunidad no termine en guerra civil abierta). La comunidad política o la sociedad civil no serán un espacio totalmente pacificado, sino, en el mejor de los casos, el lugar donde se escenificará, sin que la sangre llegue al río, esas divergencias nacidas de los intereses de clase en conflicto que luchan entre sí para imponerse políticamente. Esto no niega la existencia de un interés común o un bien colectivo, que debía emerger de las discusiones que poblaban la vida de los ciudadanos, y que no hubiera una genuina deliberación pública para desvelarlo y convencer a los opuestos.

La historia de la democracia ateniense se articula como esa lucha sin cuartel entre el *démos*, la mayoría pobre, y los *oligói*, los propietarios ricos. El punto nodal se encuentra en la propiedad, que proporciona garantías de independencia económica y que constituye el centro del carácter de ciudadano.

Kant, dos milenios después, es completamente claro acerca del criterio que el republicanismo oligárquico utiliza para distinguir entre ciudadanos y no ciudadanos, sujetos políticamente libres, que gozan de plenos derechos, y aquellos sometido a la dominación, sin derechos de carácter político:

Quien confecciona un opus puede darlo a otros por alienación como si fuera de su propiedad. Pero la praestatio opera no es ninguna alienación. El servidor doméstico, el dependiente, el jornalero, incluso el peluquero son meramente operarii y no artifices –en el sentido amplio de la expresión- y no están cualificados, como miembros del Estado, ni como ciudadanos. Incluso quien me suministra la leña y el sastre a quien doy tejido para que me confeccione un traje parece que se encuentran respecto de mí en una relación muy semejante, sin embargo, aquella es tan diferente de esta como el peluquero respecto del fabricante de pelucas y, por tanto, como el jornalero del artista o del artesano que hace una obra que le pertenece mientras no se le pague. El último, en tanto que fabricante, cambia con otro su propiedad (opus), el primero el uso de sus fuerzas, que cede a otro (operam). Es un poco difícil, lo reconozco, determinar los requisitos para pretender pertenecer al estamento del hombre que es su propio señor (sui iuris) (Kant en Farrés 2023, 96).

Como bien dice, es la diferencia entre propietarios y no propietarios. Sólo el que goza de propiedad –el *opus* que le permite ser señor de sí mismo (*sui iuris*)- puede contar como libre. Los demás, la retahíla de clases *domésticas*, deben someterse a otros para ganarse el sustento, no tienen libertad política –en tanto que desposeídos de independencia económica- y, por eso, no son ciudadanos. La sociedad civil solo está constituida por los hombres libres, propietarios e iguales entre sí (son las clases *activas*); el resto, no son libres en sentido estricto, sino *esclavos a tiempo parcial*, como dijo Aristóteles, puesto que deben estar al albur de lo que les indiquen sus amos, a los que deben obedecer si no quieren perder la posibilidad de sobrevivir socialmente.

Kant utiliza la distinción que proviene del derecho romano, entre el contrato de obra entre propietarios libres (el *locatio conductio operis*) y los que se someten a contratos por servicios (*locatio conductio operarum*), que deja al trabajador asalariado al arbitrio de la voluntad de su empleador, que le puede encomendar lo que quiera durante el periodo estipulado que dura su esclavitud a tiempo parcial (*alieni iuris*) (Farrés 2023, 97).

La tradición republicana clásica construye su propia noción de libertad según esa distinción establecida por el derecho romano entre el hombre libre y el esclavo o siervo. Y análogamente, esta diferencia de estatus se transporta tal cual al espacio de la ciudadanía y de la política, porque la concepción republicana de la libertad está cortada según los patrones institucionales de las bases materiales de la independencia personal, al contrario que el formalismo liberal. Este aspecto no es el que discute, en lo fundamental, la tradición democrática o popular, sino que reclama la universalización de la libertad procediendo a distribuir igualitariamente las bases materiales, económicas, que la sustentan. Lo que se vindica es que todos sean elevados a *sui iuris* y desaparezca la alienación, el estado de *alieni iuris*, de la sociedad, para la inclusión de todo el mundo en la sociedad civil, universalizando la ciudadanía y el derecho al autogobierno. Eso no puede hacerse simplemente por modificación de la ley que los gobierna, sino que hay que disponerse a repartir suficiente propiedad para que cada uno sólo dependa de sí mismo. Ahí reside, precisamente, la dimensión de lucha de clases de la política republicana y la pugna por la inclusión política es inseparable del reparto de la propiedad concentrada en pocas manos.

En general, la resistencia aristocrática a compartir el poder (porque implica hacerlo también con la propiedad) se elabora retóricamente alrededor de sucesivos *pavores* que los gentilhombres sienten hacia el ascenso de las *masas populares* al estatus civil, que se dejan sentir desde Aristóteles hasta los modernos, Milton, Locke, Kant y los Padres Fundadores de los Estados Unidos, por poner ejemplos concretos. En general, el miedo tiene que ver con que los viciosos, los ignorantes, los alienados, las mujeres, los desarrapados, los bárbaros, etc., profanen el espacio de la política y que pongan en jaque la libertad de todos. Porque los demagogos, los sofistas, los encandilan y terminan por esclavizar a los distinguidos y prudentes. Porque hay en ellos una ligazón entre su forma de vivir y sus disposiciones psicológico-morales, que les vedan la sabiduría necesaria para los asuntos públicos, por su falta de prudencia o por su inmoderación (Aristóteles). Porque viven atados a la necesidad, que les dispone a la obediencia a cualquiera que les garantice satisfacción material. Tampoco son capaces de obedecer pacíficamente la ley que debe gobernar imparcialmente la convivencia común, etc. En definitiva, por ser incapaces social y moralmente para la virtud cívica. Por todas estas razones hay que fortalecer la exclusión, el muro entre los ciudadanos de los que no lo son, ni pueden serlo.

La supremacía de la ley sobre los hombres y sus voluntades empíricas es compartida por ambos republicanismos, porque la tradición donde enraízan erige a la ley –desde la misma Antigüedad– como garantía del uso de la libertad y los derechos asociados, constitutiva de la ciudadanía. No obstante, la apelación a la ley se escora a favorecer la exclusión de los pobres en los autores republicanos aristocráticos. Los demócratas se verán obligados a referirse a esta como un instrumento que, en manos de los ricos, sólo oprime o domina y no garantiza las

libertades civiles. Este aspecto no se le escapa al Estagirita, pues su defensa del gobierno mixto se construirá sobre el peligro que la clase dominante utilice la ley para oprimir a la contraria, favoreciendo una legislación social que equilibre los poderes de clase y sea políticamente equitativa (Farrés 2023, 14).

Los republicanos plebeyos siempre tendrán en su punto de mira, no la necesidad de una constitución para evitar la dominación arbitraria de los potentados, sino la orientación de la ley material que disponga, por ejemplo, los derechos de propiedad y sus correlativos derechos políticos. Por consiguiente, también hay dominio de clase mediante la ley, y la facción popular entiende a la perfección esa posibilidad, así como, la opuesta; esto es, que le ley ponga límites al poder de los que acaparan mayor riqueza. En este sentido, institucionalmente, los regímenes republicanos oligárquicos establecerán todo un conjunto de mecanismos *contramayoritarios* para dificultar la decisión popular entorno la protección de la propiedad privada, la cual redundará en la reducción de los derechos de ciudadanía. Los demócratas abrirán la discusión de cualquier aspecto que concierne a la propiedad social o la socialización de la apropiación privada de los recursos comunes (como lo justifica el derecho natural), por lo que se abre la mano a una mayor inclusión en el estatus de ciudadanía.

Alrededor de la relación entre trabajo y virtud política tiene lugar otro abismo entre el republicanismo aristocrático y el plebeyo. Los sectores oligárquicos querían bloquear el acceso del pueblo al poder político, para no tenerlo que compartir y preservar sus privilegios vinculados a la propiedad. Consiste en la estrategia de retirar a las clases populares al espacio privado, doméstico, a sus quehaceres. La lucha empecinada en torno a la compatibilidad entre trabajo y virtud, pobres y aptitud política, pueblo y sabiduría pública, etc., no se ha cerrado a día de hoy, siguen resonando los viejos pretextos oligárquicos contra la asunción del timón del poder político por parte de las masas populares.

Nadie como Aristóteles trató el asunto con mayor refinamiento, por lo que tendremos que ahondar, primero, en la concepción aristotélica de la virtud (para desvelar su carácter socio-institucional) y, tras ello, en un segundo momento, la imposibilidad de congraciarse con la actividad manual, el trabajo productivo. Así se justifica la exclusión de los pobres del autogobierno cívico. El helenista Marx conocía esa visión sociopolítica y psicológico-moral de Aristóteles y, hasta cierto punto convino con él que el trabajo –especialmente bajo el capitalismo, trabajo alienado, muerto y sometido a la voluntad del patrón y el mercado- no era compatible con una existencia política y cívica para las clases proletarias. Empero, contra el Estagirita, no derivó de ello la incapacidad natural de los obreros para la virtud política y la participación en el gobierno social, son las condiciones en que los había sumido el capitalismo las que lo hacían improbable. Incluso negó que hubiese una escisión insalvable entre la esfera productiva y la acción política, sino que la primera, bajo las condiciones adecuadas (el *trabajo libre*) era una fantástica escuela para el desarrollo de la racionalidad social y deliberativa necesaria para la segunda.⁵⁷⁹ De hecho, esta opinión estaba implícitamente inserta en la práctica política que puso en marcha la democracia ática, a partir del siglo V a. C. Consideramos, pues,

⁵⁷⁹ Vamos a seguir aquí la tesis defendida por Edgar Manjarán en Manjarán (2022).

que esta tesis democrática puede generalizarse a todo republicanismo popular; mientras que es del todo punto imposible que la asuma ningún republicano oligárquico.

La virtud aristotélica vinculada a la *praxis* es la prudencia, que se condice a la perfección con la concepción política deliberativa que el autor griego tiene de la vida cívica de la *polis*. Frente a Sócrates y Platón, Aristóteles destierra el intelectualismo moral y ancla la práctica política en la actividad pública común en las ciudades helénicas. Es un *realista* impenitente en relación a los dos autores áticos mencionados. Sólo mediante la actividad política -la *praxis*- el individuo es capaz de desarrollar las facultades para gobernarse a sí mismo y, a partir de ahí, gobernar a los demás (poniendo a buen resguardo los intereses, las pasiones, los deseos, etc., para mantenerlos bajo control y engendrar así una personalidad *autárquica*).

La política aristotélica toma nota de los errores del idealismo platónico y entiende que el espacio público en que se desarrolla la vida ciudadana está plagado de intereses facciosos, pero que estos deben ser canalizados mediante la ley, que debe garantizar un espacio civilizado de confrontación, pero también un lugar de encuentro que permita que se modifiquen esos intereses básicos para contribuir a alinearlos con el bien común. En buena medida, en eso consiste la virtud cívica aristotélica, porque el centro de la política no es el poder, sino la racionalidad deliberativa que permite construir ese consenso en torno a lo que es mejor para todos, lo óptimo para la comunidad. Aristóteles no pierde jamás de vista las condiciones materiales e institucionales de esa virtud y del espacio político (Farrés 2023, 22).

El poder crea antagonismos y engendra las condiciones para una pugnacidad facciosa que podría conducir a la ciudad al desastre de la guerra civil o las luchas fratricidas. Por eso Aristóteles coloca a la razón social en el centro y espera que los ciudadanos sean suficientemente virtuosos para escapar a esa situación de abierta enemistad. Empero, esa esperanza está fundada en la existencia de un ordenamiento institucional que facilita el desarrollo de las facultades deliberativas y el buen sentido de los ciudadanos. Hay que empezar por la materialidad de la existencia social en la ciudad y desplegar aquellas prácticas que permitan que la justicia sea asumida por la ciudadanía como principio propio de acción, incorporada a sus hábitos públicos, habilitándolos para el autogobierno republicano de sí mismos. Eso solo es posible si las instituciones se construyen para facilitar el uso público de la razón, para el contacto social -la amistad cívica- y para la conjunción entre el bien privado y el común (Farrés 2023, 23).

La *politeia* aristotélica, la república ciudadana, es el producto de aunar voluntades alrededor del bien colectivo y que, de este modo, las decisiones del conjunto se encarnen en el Estado, inseparable de la sociedad civil (los griegos sólo conocían la escisión entre Estado como sistema institucional y sociedad en la tiranía, pero la visión moderna de un Estado contrapuesto a la ciudadanía les era ajeno). La participación colectiva en las tareas del gobierno hace que los intereses individuales se troquelen entre sí y se hagan armonizables en la comunidad cívica, siempre que los ciudadanos se ejerciten en la virtud política, desarrollando sus excelencias en la esfera pública. La *realización* personal mediante la política y la actividad pública era la substancia que permitía la excelencia de la ciudad y el buen gobierno.

Los virtuosos recibían su premio de sus pares ocupando los cargos públicos, las magistraturas, etc., en que cada uno podía dar lo mejor de sí. De ese modo, los ciudadanos interiorizan el Estado, se identifican con él, lo asimilan. Los hábitos de la participación cívica se adoptan por el ejercicio de la voluntad y pasan a ser parte de uno mismo. En una comunidad política así *todos* deben participar y dar cuenta de su desempeño delante de sus iguales. Los ciudadanos, aunque sometidos a la ley, son, en última instancia, el principio supremo del Estado, puesto que no existe nada fuera de ellos que los subyugue y los someta a su voluntad. En la ciudad, todos son gobernados por turnos por otros que deberán obedecer en otro momento, de ahí la importancia de la virtud cívica, la voluntad común y la racionalidad social encarnada en la deliberación pública (Farrés 2023, 29).⁵⁸⁰

Esa intensa participación pública estaba fundada sobre el ocio de los ciudadanos, ya que otros trabajaban por ellos. Los trabajadores estaban excluidos de la ciudadanía y se veían en un estado de subordinación que los convertía en casi esclavos, como mínimo a tiempo parcial. Esta subordinación política de buena parte de la población debía justificarse, los pensadores aristocráticos demófobos negaban radicalmente que la virtud sea compatible con el trabajo por cuenta ajena, con la actividad manual. Ese prejuicio, el que mejor lo defendió teóricamente fue Aristóteles.

Coincidiendo así con su maestro Platón, El Estagirita califica de forma de vida superior la *bíos theoretikós*. Sin embargo, su realismo le hace concluir que también hay otra forma de vida, la vida activa de los ciudadanos políticos, que merece elogio y es capaz de engendrar la virtud: la *praxis*. La acción humana se divide en *praxis*, *techné* y *poiesis*. Estas categorías se aplican al ciudadano, al artesano (o al artista) y, la última de ellas, al productor asalariado. Esta tripartición obedece a una jerarquía entre esas actividades y su vinculación con la racionalidad: la más noble y la más racional es la primera, degradándose a medida que descendemos hacia el trabajo manual por cuenta ajena, la mera producción. Esta es incapaz de engendrar el tipo de virtud que se precisa para la *vita activa* política. Por eso, dice Aristóteles que los sometidos al trabajo bajo supervisión de un amo no son capaces de desarrollar los hábitos precisos para la política y deberían ser apartados de esta.⁵⁸¹ Lo ilustra la comparación entre un esclavo, mero instrumento de la voluntad ajena, un *alieni iuris*, y un trabajador libre pero asalariado, a quien rinde la misma consideración *alienada*.

Los esclavos carecen de racionalidad y capacidad deliberativas, sostiene Aristóteles, aunque se expresen mediante el habla. El griego defiende la esclavitud como una institución fundada en la ley natural. Hay esclavos por naturaleza porque hay personas que no tienen la posibilidad de conducirse como seres humanos racionales y deliberativos. Esta incapacidad les impide conocer la distinción entre lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable, lo cual les hace incapaces de elevarse al rango de ciudadanos, puesto que no se gobiernan a sí mismos, ni

⁵⁸⁰ La diferencia entre un Estado despótico y un Estado republicano se encuentra, en primera instancia, en que el Estado no es exterior a *todos* los ciudadanos, sino que se encarna en ellos (Farrés 2023, 29-30).

⁵⁸¹ Este gesto oligárquico se verá repetido más de dos mil años después en la obra de Hannah Arendt, *La condición humana*, que antropologiza en tres modos distintos la existencia humana: desde el superior *animal político* -que se dedica al *bíos politikós* aristotélico-, pasando por los dos estados subpolíticos inferiores, el *homo faber* y el *animal laborans*, que deben excluirse de la esfera pública y política donde se ejerce la forma superior de la actividad humana, la *acción* (frente al trabajar y el producir).

pueden deliberar conjuntamente con otros. En un alarde de generosidad, Aristóteles no dice de ellos que sean *como* animales, puesto que están habilitados para la obediencia, tienen capacidad para comprender las órdenes que se les dirigen y asistir a sus amos: : *Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón de manera suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos* (Aristóteles en Manjarín 2022, 7). Su estatuto es similar al de un niño perpetuo, porque debe ser orientado continuamente por su señor.

El ejemplo del esclavo *natural* le sirve a Aristóteles para ilustrar que las condiciones de existencia social determinan la capacidad para el cultivo de la virtud (entendida como participación en una racionalidad social que faculta para la deliberación pública y el moldeamiento de los deseos en relación a los argumentos emitidos por otros interlocutores y las nociones derivadas de bien común) y para distribuir los derechos a la libertad política. El Estagirita duda de cuán distinta es la existencia de un esclavo de la de un trabajador asalariado, sometido a esclavitud a tiempo parcial (Manjarín 2022, 7-8). En esta cuestión late el establecimiento de los límites a la participación política, considerando que la experiencia democrática extendió tales derechos a todos los hombres libres, independientemente de su actividad. Como resume Manjarín:

[E]l advenimiento de la libertad cívico-política marca el nacimiento de la cultura republicana en las poleis griegas y son las condiciones de existencia social las que dotan de materialidad y fuerza categórica a los conceptos, entonces cabe esperar que el nervio de la dinámica socio-institucional recaiga en aquellos modos de existencia social que se encuentran al filo de la disputa entre libertad y esclavitud (Manjarín 2022, 8).

El Aristóteles más demóforo justificará la necesidad de excluir lo que anacrónicamente pueden denominarse *masas proletarias* de la vida política incidiendo en el carácter indiferenciado entre el trabajo manual libre y el ejecutado por un esclavo. De hecho, considera que la libertad del asalariado es *contra natura*, puesto que su modo de existencia lo convierten en un *esclavo natural*. En las palabras de Aristóteles:

El esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y sólo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque posea la disciplina que enseña a dirigir los trabajos. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que sólo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias que los niños (Aristóteles en Manjarín 2022, 9).

El esclavo es una propiedad, pero no un mero instrumento o herramienta, ya que está dotado de actividad independiente, es un *instrumento animado*. El amo, como su superior, y más virtuoso (el esclavo sólo lo será en términos de participación en las actividades de su *dominus*), debe instruirle sobre lo que tiene que hacer y reconvénirle para que sea capaz de comportarse adecuadamente (desde el exterior, puesto que internamente el esclavo no tiene recursos *autodirectivos*). Las actividades del esclavo son eminentemente *poiéticas* o productivas, no *práxicas*, para lo que se necesita una virtud de la que carece, y solo tendrían ese carácter por cuanto estuvieran involucradas en la acción del amo: [1] *a vida es acción, no producción [poíesis], y por ello el esclavo es un subordinado para la acción [praxis]* (Aristóteles en

Manjarín 2022, 9). Si lo defensorio de la esclavitud es la condición o existencia social, el trabajador asalariado está ayuno de virtud a causa de su forma de vida -quizás, mucho más que el esclavo, puesto que su patrón no siempre está presente ni tiene un contacto continuado con él-. Aunque el artesano pueda perfeccionar su arte con su talento, el valor de lo producido no lo dignifica, ya que depende de la valoración externa que se haga, en contra de la forma de amor propio y conciencia de sí que nace de la *praxis*, en el que el hombre libre pone a prueba su virtud.

Para Aristóteles la razón técnica, vinculada a la producción y a la fabricación, no son condición suficiente para la razón deliberativa que se precisa en la esfera pública y que da derecho a formar parte de ella.⁵⁸² En este aspecto, Aristóteles recae en el *esencialismo* platónico, que emana de la teoría del alma de su maestro, que clasifica a los seres humanos según cuál domine en ellos, haciéndolos disímiles en capacidad para la virtud. En este sentido, no es sólo la condición social de existencia, ni los hábitos que se generan en su seno, sino incluso una excelencia natural que habilita a unos pocos para ejercer determinadas funciones gubernativas y los otros sólo puedan aspirar a ser dirigidos y dominados por estos virtuosos.

El núcleo de la separación entre *razón técnica* y *praxis* y su vínculo con la virtud recae en la distinta naturaleza de las actividades técnicas y políticas. En la *poíesis*, el sentido de la acción está fuera de ella, está delimitado por un fin extrínseco que tiene que ver con lo que se quiere producir -un objeto alienable-, como por la orden del patrón (puesto que el trabajador no produce por propia decisión y según sus propios fines). En cambio, en la *praxis* la acción se hace por sí misma y según los fines que determina el hombre libre con sus pares, ya que en ella muestra y modela su carácter, se hace virtuoso, valioso *per se*. Aquel ejecutor de actividades *poiéticas*, subsumidas en plexos de acción heterónomos, no adquiere la posibilidad de realizar prácticas que configuren el carácter propio y que nos hacen virtuosos. Son individuos permanentemente dependientes, incapaces de desarrollar razonamientos deliberativos. Al trabajador, por consiguiente, le es inasequible la virtud (Manjarín 2022, 9-10).

Dado que no hay obras teóricas prodemocráticas en la antigüedad (la democracia no tiene filósofos) la única respuesta contra las tesis oligárquicas sólo cabía materializarla en la práctica política: aquellos que vivían por sus propias manos pudieron demostrar que los ciudadanos pobres eran especialmente propensos a la virtud cívica y que no precisaban de una sabiduría especial para involucrarse en la vida pública (Manjarín 2022, 5-6).

Un derecho fundamental otorgado a las clases populares en su larga lucha por la inclusión política fue la *isegoría*, que recordemos que consistía en expresarse y ser escuchado con igualdad de oportunidades ante la asamblea que dirimía los asuntos públicos. Esta potestad interviniente sirvió para incentivar la participación de los ciudadanos en los asuntos comunes y ejerció un papel de primer orden en la adquisición de los hábitos necesarios para la vida política: acentuó la capacidad de ponerse en el lugar del interlocutor, asumir el papel rector de

⁵⁸²Aristóteles advierte contra el rico propietario que se ausenta de los asuntos públicos para mantenerse ocupado en sus quehaceres privados -el *idiotés*-, puesto que deja de lado su obligación principal con la *polis*, a la que debe su prosperidad. Pero, también, imaginamos, su reconvención se dirige a que los *oligoí* no falten nunca a la asamblea ni a las magistraturas, porque, de lo contrario, las masas populares tendrán todavía una influencia mayor en la vida pública.

la igualdad en la discusión, y concebirse mutuamente como agentes capaces de razonar y actuar, esto es, como fines en sí mismos, dotados de dignidad. Esta práctica isegórica moldea recíprocamente las facultades morales de los involucrados y les franquea la entrada a la excelencia política. No fue Sócrates el que enseñó la virtud cívica a los ciudadanos atenienses, sino la práctica en sí lo que los condujo al cultivo de la virtud deliberativa. Los atenienses pobres no tenían disponibles nociones abstractas, como las socráticas, platónicas o aristotélicas, sino que confiaron en las intuiciones que guiaban su actividad asamblearia y utilizaron los recursos socio-cognitivos y morales de que les proveía su forma de vida común, incluso en la esfera productiva, tan denostada por los aristócratas. Así, en palabras de Manjarín:

Esta coyuntura no invita a suponer, entonces, que preponderaran demasiadas nociones abstractas o metafísicas sobre los vínculos afectivos por las que los atenienses libres necesitaran guiarse moralmente, pues la práctica social, tanto en el ejercicio de la participación en la comunicación y toma de decisiones (praxis) tanto como el de las artes productivas (poíesis) (...), desembocaba necesariamente en la aparición de esos vínculos. Las bases constitutivas de la polis a las que llevó esa movilización democrática permitieron armonizar la autonomía individual y colectiva de modo que daba lugar a entender el “obrar bien” en ambos sentidos, a cultivar virtuosamente una autosuficiencia, una felicidad y una libertad que conjugara el bien privado y el bien público (...). La experiencia permitió en buena medida, en suma, realizar empíricamente algunos principios que los filósofos de ascendencia socrática – en su mayoría espectadores reacios al liderazgo democrático- trataban de analizar y teorizar (Manjarín 2022, 6-7).

En definitiva, el republicanismo democrático puede impugnar los modos de subordinación que implican *ciertas formas* de trabajo, que no les permiten desarrollar a los pobres las condiciones sociales necesarias para una existencia civil y política digna, en ausencia de servidumbre. Empero no puede suscribir que el trabajo que provee de las condiciones adecuadas de existencia social sea un obstáculo para el desarrollo de las virtudes necesarias para la participación en el autogobierno de la sociedad. En este sentido, el trabajo libre y cooperativo *dignifica*. No son, por sí, las meras actividades manuales (lo contrario de vivir del trabajo de otros) las que impiden desarrollar las facultades deliberativas para la práctica política. Como mínimo, según la tradición republicana plebeya desde la *demokratía* ateniense hasta Marx, crítico de la economía política capitalista. Incluso en condiciones penosísimas, el trabajo compartido ha permitido crear redes de solidaridad y cooperación que han servido para la lucha política en pro de los derechos de los proletarios (Casassas 2018). Esto lo enfrenta, sin opción de consenso, a la tradición oligárquica, despreciativa del trabajo, como mínimo hasta el advenimiento del industrialismo.⁵⁸³ El espacio de comunicación que crean las condiciones laborales comunes, específicamente las espaciales, -en gran medida, fragmentadas y perdidas en la actualidad, con todas las consecuencias que conlleva de ruptura de la solidaridad entre agentes precarios- permitió cultivar el tipo de vínculos, de moldeamiento y emergencia de intereses compartidos, de fraternidad y desarrollo de conocimientos políticos, etc., que tantos

⁵⁸³ Sobre el desprecio del trabajo manual en la tradición republicana oligárquica hay que hacer algunas matizaciones para John Locke y Adam Smith, que no son demócratas, pero que pertenecen al *ala izquierda* del republicanismo aristocrático, concibieron la institucionalización de la república en compatibilidad con una sociedad formada por pequeños productores agrícolas -en el primer caso- y por productores manufactureros independientes y comerciantes -en el segundo. En este caso, no es el trabajo en sí lo que impide el desarrollo de la virtud -todo lo contrario-, sino el trabajo subordinado a un propietario que domina al productor lo que impide que este despliegue sus facultades para sostener su estatus de ciudadano. Véase Manjarín (2022), págs. 25-26.

frutos dieron en su momento al movimiento obrero, legítimo legatario del republicanismo democrático y plebeyo.

La distinción republicanismo oligárquico versus democrático es históricamente relativa. Sólo en determinadas ocasiones, como en el jacobinismo francés o la democracia ática, el republicanismo popular es plenamente democrático, porque demanda el amparo de cualquier miembro de la sociedad, independientemente de sus rasgos singulares, bajo el paraguas legal de la ciudadanía. En los demás casos, existe una disputa entorno el significado de *pueblo* como base social de la ciudadanía institucionalizada mediante el reconocimiento de derechos políticos. Valga la ilustración extraída de la revolución inglesa contra Carlos I Estuardo.

El republicano Milton defiende el regicidio porque el monarca se había erigido en un agente privatizador de la *Commonwealth* inglesa, convirtiendo en siervos al pueblo inglés, superándose así los límites que conducen al despotismo y a la tiranía. El poeta inglés sostiene que esa sumisión solo puede inocular el vicio del servilismo en el antaño libre y orgulloso pueblo británico (otra vez la virtud ligada a un estatus institucional) y, por consiguiente, promueve la degeneración de la comunidad política y de sus miembros. El republicanismo miltontiano se hace eco de la tradición de autogobierno de la política griega clásica, sin ser, en absoluto, defensor de la democracia.

Los miembros de la *Commonwealth*, los ciudadanos ingleses, son *industrious equals*, por lo que tienen derecho a gobernarse a sí mismos, a tomar parte o compartir el gobierno de los asuntos públicos: *porque el suelo y la base de todo gobierno justo y libre es un consejo general de los hombres más capaces, elegidos por el pueblo para consultarles los asuntos públicos de tiempo en tiempo para el bien común. En este gran consejo debe la soberanía (no transferida, solo delegada y depositada en él) residir* (Milton en Farrés 2023, 61). Precisamente, quien debe formar parte de ese Gran Consejo o Parlamento nacional son los *ablest man* (los más capaces o virtuosos). El pueblo en el que reside la soberanía no es todo el conjunto de la población, independientemente de la clase a la que pertenezca, sino que una muestra selecta que goza de la capacidad de elegir a sus gobernantes.

Aunque el gran poeta del *Paraíso perdido* se oponga a los calvinistas y presbiterianos de su tiempo que niegan la capacidad del pueblo de retener la soberanía y alzarse en armas contra un rey (mal cristiano y peor gobernante, como fue Carlos I), no tiene en mente la *soberanía popular*. El pueblo inglés constitutivo de la *Commonwealth of England* o de la ciudadanía, verdadero depositario del poder y la legitimidad política, tiene el derecho y el deber sagrados de alzarse en armas contra un tirano, pero no incluye a la chusma, a los carentes de propiedades que apoyen su independencia personal y su virtud cívica. Todos ellos están excluidos del substrato político último, el *sujeto inglés*. *The rabble* o la masa proletaria urbana o campesina no están incluidos y dotados de derechos (por mucho que vertieran también abundantemente su sangre en defensa de las libertades antiguas de la nación inglesa) (Farrés 2023, 61 y ss).

Milton odia a las clases populares porque la considera como una masa enloquecida que puede ser presa de los demagogos y de los enemigos de la libertad política inglesa. Pero distingue entre el *pueblo* y la *multitud*; en esta diferencia el poeta no hace otra cosa que proseguir la tradición política mediterránea que separa entre una masa amorfa de población y

el pueblo, que está organizado en la ciudadanía y es donde reside el poder soberano. El paso entre el pueblo y la ciudadanía se hace mediante la ley, en su ausencia permanece una aglomeración informe, que sólo deviene pueblo organizado o ciudadanía tras la regencia de las leyes adecuadas.

En este contexto, Milton odia tanto a los que se han colocado por encima del pueblo inglés, como el rey Carlos I Estuardo, y han querido reducirlo a un estado servil, como aquellos que, encontrándose ya en esa situación, no tienen derecho a intervenir en los asuntos de la *Commonwealth*, por situarse más allá y por debajo de los asuntos civiles. Esta porción de la población, la chusma o *the rabble*, vive en la dependencia absoluta del azar social (como en el caso de los desarraigados, los vagabundos o *unrooted men*) o de un amo y señor, que le asegure una mínima subsistencia a cambio de su esfuerzo. Así, se convierten en incapaces de ser virtuosos, puesto que su estado de necesidad les hace imposible socio-institucionalmente el gobernarse a sí mismos (adquirir las capacidades indispensables para dirigir su existencia), lo que también les veda contribuir al autogobierno de todos (Farrés 2023, 69-70). Milton considera que el pueblo británico virtuoso está constituido por propietarios, no necesariamente los magnates, padres de familia que prosperaron en los tiempos de bonanza de la Paz de los Tudor, constitutivos de una nueva clase social de pequeños propietarios rurales, la *gentry* y los *democratical gentlemen*. La filosofía política republicana del poeta está al servicio de sus intereses políticos y económicos y entiende que la rapiña de la monarquía inglesa no puede más que erigirse en enemigo juramentado de esa burguesía incipiente (protocapitalista) (Farrés 2023, 67).

El periodo de la guerra civil inglesa entre los partidarios del parlamento y los estuardianos (1642-1651) es un tiempo de enorme ebullición política y religiosa, donde bajo el ropaje de diferencias doctrinales se confrontan los intereses materiales, *ergo* políticos, de las nuevas clases protocapitalistas y las viejas clases postfeudales. Empero, también entre los revolucionarios, hay radicales antagonismos vinculados a la reclamación de libertades políticas para esa masa despreciada por Milton y expulsada del pueblo y de la *Commonwealth*. Otro republicano, Harrington, autor de *The commonwealth of Oceana*, defiende ideas similares a las miltonianas, leyendo a los teóricos e historiadores romanos republicanos, pero se sitúa más a la izquierda que este, en el ala *democrática*. Sin embargo, también señala que sólo los propietarios (aunque sea de un taller modesto) están en condiciones de decidir las leyes comunes que han de gobernarlos y protegerlos, por encontrarse libres de la presión de los más poderosos y no hallarse en situación dependiente o alienada. Así, tan sólo los que cuentan con medios independientes para su supervivencia personal, aunque sean modestos propietarios de *households*, tienen la posibilidad de erigirse en el pueblo democrático que va a dirigir la República o que constituirá su base política. El horizonte es la *democracia republicana*, ya que es el *pueblo* quien tiene la primacía política; empero, en el *pueblo* no están todos incluidos. Las clases domésticas del Antiguo Régimen, una masa heteróclita, se queda a las puertas de la ciudadanía.

Hay, entre los creyentes puritanos, un conjunto de radicales que piden, en el viejo sentido ateniense de *demokratía*, un gobierno popular en que estén todos y que se universalice la condición ciudadana (los *levellers* –niveladores, los *diggers* –campesinos no propietarios-, los

seekers –buscadores y peticionarios-, etc.); o mediante el reparto de la propiedad entre todos – de manera que se universalicen las condiciones materiales de la libertad republicana-, o aboliendo la propiedad en sí, como reclama Winstanley (Farrés 2023, 69-70).

Como veremos, la distinción entre republicanismo oligárquico y democrático es de grado, porque deriva de la lucha de clases entre grupos sociales, unos dominantes en un momento y otros en posición subalterna, la victoria de los últimos puede suponer el relegamiento de aquellos todavía en una posición social peor. La ciudadanía o el pueblo son conceptos institucionales, políticos y legales que forman parte de una batalla decisiva para la inclusión en el grupo de los libres; por tanto, se trata de un estatus permanentemente disputado entre los que lo quieren restringir y aquellos que reclaman su universalización radical (los republicanos plebeyos o democráticos, en definitiva). El republicanismo democrático, por consiguiente, sólo puede coincidir con la posición de los que vindican la socialización de la propiedad o cualquier otra base material de las libertades políticas.

El antagonista del proyecto republicano es claramente la tiranía o, en tiempos modernos, el absolutismo. La vertiente democrática del republicanismo utilizará el estado servil del pueblo llano para atacar las formas oligárquicas, por no existir diferencia aparente entre la dominación tiránica y la de los propietarios, aunque se organicen entre sí republicanamente. En general, la tradición política de la libertad acusa a los regímenes tiránicos de *privatizar* el espacio político, de convertirlo en extensión de la propiedad privada del tirano. Otra vez, la raíz de esta concepción se encuentra en el mundo clásico y quien la explica mejor es Aristóteles.

Un régimen tiránico es aquel en que la única ley es la voluntad del que gobierna, que puede actuar arbitrariamente, sometiendo a toda la población a su capricho y a la mudanza de sus intereses o de sus pasiones. Este agente político único actúa sin sujetarse a la ley y, por tanto, fuera del ámbito civil, lo que Montesquieu denominará más tarde *ley de familia*. Sostiene Aristóteles en su obra *La Política* que esa forma de dominio es el que es propio del *oikos*, en él, el padre de familia actúa como si fuera el monarca absoluto sobre su esposa, sus hijos y sus sirvientes (es *propietario* de sus vidas y destinos). Sin embargo, extender ese estatus, como hace el tirano, sobre hombres adultos y propietarios es degradarlos y arrebatarles la dignidad de ciudadanos sometidos sólo a la ley pública. En la vida política que les está reservada, los propietarios están dotados de garantías que los hacen *isonómicos*, *isocráticos* e *isegóricos*. Empero, bajo la tiranía no tienen ninguna de esas capacidades y también se inclinan ante el poder de un individuo que actúa *patriarcalmente* con ellos. Aristóteles considera legítimo el régimen del *oikos* de puertas adentro de la vida privada de los ciudadanos, ya que esas unidades orgánicas garantizan la base material de su estatus público de *hombre libre* (la ciudad, dice Aristóteles es la agregación orgánica de las distintas unidades familiares), su extensión más allá del hogar erradica de esa forma política republicana característica de la vida colectiva de los griegos (Farrés 2023, 59-60).

Para Milton y los republicanos ingleses, la monarquía absoluta que los Estuardo quieren implantar contra las tradiciones institucionales y legales consuetudinarias, supone, dos mil años después de Aristóteles, convertir a los ciudadanos en súbditos y el reino en su hacienda particular. En este sentido, tienen bien aprendida la lección de los clásicos grecolatinos y la aplican con total fidelidad (Farrés 2023, 53-54).

Se trata de un republicanismo de clase. Así que el republicanismo popular o democrático moderno no le quedará otro camino que substituir la *dignidad* derivada del estatus legal y la pertenencia estamental por una dignidad inherente a todo ser humano, una *dignidad humana* universal y genérica. El camino lo abrió el iusnaturalismo moderno con los aborígenes de las Indias, por lo que las clases domésticas europeas también pudieron acogerse a los derechos que incluía el *ius naturale*, del cual hicieron un uso revolucionario. El republicanismo aristocrático pone el énfasis en la dominación que procede de la autoridad arbitraria e incontestada y confía en la imparcialidad de la ley como garantía de la libertad. El plebeyo debe ser más sutil, puesto que la propia ley es sospechosa de dominación toda vez que hace ciudadanos a unos y excluye a otros, especialmente por la protección otorgada a los derechos de propiedad. La forma democrática apunta a lo que esconde la tramoya legal, la dominación que dimana de la estructura de clases que jerarquiza la sociedad y que desiguala las posibilidades de actuar de los miembros del conjunto social. Las clases domésticas están completamente sometidas al *dominium* de su amo y este es libre gracias al esfuerzo y sacrificio de aquellos, porque así goza del ocio necesario para dedicarse a su existencia pública. Esto no implica que el republicanismo popular o democrático se oponga al gobierno de la ley, sino que establece que la buena legalidad es la que otorga iguales derechos y libertades para todos y no los reserva para apuntalar el dominio social y político de una minoría selecta.

La creencia republicana en el gobierno de las leyes en vez del de los hombres, y que sólo así se abre el espacio de la libertad ciudadana -somos libres mediante la ley-, será impugnado con fuerza por el apologeta del absolutismo Thomas Hobbes. La posición filosófica del pensador inglés es trascendental, no sólo como oponente radical del republicanismo, sino porque su concepción de la libertad civil es la base de la correspondiente al liberalismo, un siglo y medio después. Introduce la tesis de que ley y la libertad son esencialmente incompatibles y quien, en la senda de un protopositivismo legal, sugiere que no hay diferencia entre monarquía y tiranía frente a Aristóteles: lo que cuenta es la efectividad del gobierno, y que si este actúa de manera más contenida o de modo más despótico es cuestión de opinión de sus súbditos, pero nada que competa al saber político que se quiere científico y mecánico (Farrés 2023, 41). La principal objeción hobbesiana contra el republicanismo es que la soberanía no puede residir en el pueblo, puesto que es única e indivisible; de lo contrario no lo es o no cumple con los fines prescritos a cualquier poder. La supuesta virtud de un régimen republicano en que la ley establece la libertad de los ciudadanos no deja de ser para Hobbes una ficción.

Es este contexto en el cual Hobbes asevera que la libertad es lo que hay más allá de la ley, lo que esta no cubre ni prescribe, como aquello que escapa también al radio de acción del poder o autoridad. De ahí su celeberrima comparación entre la pretendida libertad de los ciudadanos de la República de Lucca y la de los que obedecen al Gran Sultán Otomano: aunque los ciudadanos luqueses hubiesen colocado inscripciones con la palabra *Libertas* en las torres de su ciudad, su libertad no es mayor que la de los súbditos del Gran Turco. La libertad es independiente de la forma de Estado y del régimen de gobierno (si es popular o monárquico), es la ausencia o silencio de la ley en tal o cual aspecto de la acción de los individuos, no

encontrarse cortapisas ni límites a su conducta, pura *libertad negativa*.⁵⁸⁴ Hobbes enuncia un principio de gran trascendencia para el liberalismo, pero que forma parte de una defensa política de la concepción absolutista del Estado: la coacción de la ley y la libertad individual (que no puede ser *construida* políticamente porque precede a la propia sociedad política) contienden en un juego de suma cero y, por eso mismo, la legitimidad de la ley no tiene relevancia política alguna, porque toda legislación tiene efectos contrarios a la autonomía personal (es restrictiva o constrictiva de la libertad personal) (Farrés 2023, 55-56).⁵⁸⁵ El asunto de la legitimidad debe ser sustituido por la cuestión de la efectividad.

El protoliberalismo hobbesiano –que es una pura defensa del absolutismo- produce un giro copernicano alrededor de la noción de ciudadano y de libertad. Se borra cualquier frontera normativamente efectiva entre ciudadano y súbdito y libertad y sometimiento legal a un poder arbitrario. Esa transmutación de los conceptos republicanos se opera en su *Leviathan* mediante la narración del paso entre el estado de naturaleza a otro civil o político. El autor inglés establece una serie de postulados que se oponen al aristotelismo: el ser humano es un ente mecánico separado, asocial, un *átomo* que se caracteriza por ser poco más que un cuerpo, con la posibilidad de moverse si no encuentra obstáculos en su camino (cuyos fines están dados presocialmente, según el axioma de una identidad preconstituida *ab initio et ante saecula*). Psicológicamente, es un ser racional, egoísta, sensible y sometido a sus propias pasiones (deseo y miedo) que lo empujan a comportamientos que suelen chocar con los de los demás cuando se dirigen a los mismos fines. Ese estado precivil, el *estado de naturaleza* es una guerra de todos contra todos por los recursos disponibles, haciendo la vida pobre, insegura y corta. Como el fin de cada uno es su propia seguridad personal, la libertad natural –entendida como no obstaculización al comportamiento intencional o espontáneo del agente- puede sacrificarse: el individuo debe ceder toda su libertad, a cambio de la preservación de su vida y de su propiedad, a una autoridad que concentrará en sí la soberanía indivisa y sin ningún tipo de contestación ciudadana.

Por este camino, la riqueza institucional del republicanismo y su anexo de los derechos y de las libertades cívicas ha quedado anulada por completo, reducido el ciudadano a un mero cuerpo que lucha por su supervivencia en un espacio social institucionalmente vacío, donde corre continuamente peligro, por lo que debe mantenerse *sub potestate* de un soberano de forma permanente. Esto no es casual, sino el resultado intencionado de ofrecer una alternativa *racional o científica* al republicanismo neorromano y neohelénico que profesaban los enemigos de la Restauración monárquica en la Inglaterra de mediados del XVII (Farrés 2023, 124).

⁵⁸⁴ El grado de cinismo hobbesiano llega todavía más lejos cuando sugiere que, a la postre, el súbdito otomano podría ser más libre que el ciudadano republicano de Lucca porque las el Imperio del Sultán es tan grande que hay formas efectivas de sustraerse al control que ejerce, mientras que el reducido tamaño de la República Luquesa podría someter a supervisión mejor a los ciudadanos *libres* que la conforman, porque la ley se inmiscuiría hasta el más mínimo detalle de su vida.

⁵⁸⁵ Como ya dijimos en el primer capítulo, la noción de libertad *negativa* hobbesiana es una extrapolación del campo de la mecánica, en el cual un cuerpo se mantiene *libre*, en inercia, si no hay ningún otro cuerpo que obstaculice su movimiento o se resista a su acción. Esta analogía mecánica transportada al campo político es difícilmente sustentable y malinterpreta la esencia de la libertad política, muy distinta de la concepción de movimiento inercial. No obstante, es útil para la defensa del absolutismo como un sistema que no es más liberticida que un sistema popular, republicano o democrático.

El siguiente paso en el *Leviathan* para justificar el Estado absolutista consiste en que los individuos ceden su soberanía o libertad natural al soberano, por miedo a la anarquía del estado de naturaleza. Esa renuncia a su estatus de *persona* o *ciudadano*, que le aseguraría un régimen republicano, erigirse en *sui iuris*, está dirigida a que el Estado use todos los resortes posibles de su poder incontestado para cancelar la situación de guerra de todos contra todos y, así, procurar su preservación. Para plausibilizar su postura absolutista, Hobbes debe operar una naturalización y materialización del concepto de persona, despojarla de cualquier asidero institucional que preserve su carácter ético-político, *des-ciudadanizarla*, para reducirla a un mero cuerpo que se mueve según los dictados de la *ley natural* (no con el *iusnaturalismo*). Sólo así cabe entenderla como un mero conglomerado de afectos, sensaciones, deseos y pasiones, que hagan lógica la tesis de que los seres humanos se mueven en exclusiva impulsados y acuciados por el miedo y el deseo de autopreservación (sin referencia al honor, la virtud cívica, el desarrollo de sus capacidades personales, el buen vivir colectivo, el amor a la libertad, etc., que los republicanos han atribuido siempre, en mayor o menor grado, a los individuos socializados).

La libertad natural es una molestia de la cual hay que desprenderse lo más pronto posible para garantizarse una seguridad que sólo puede proveer un poder despótico, sin apenas límites, porque el ser humano ha quedado reducido a un saco de pulsiones, incapaz de autocontrol y de regirse por principios morales (esto es, solo puede gobernarse a sí mismo *desde afuera*) (Farrés 2023, 125). Una vez que el soberano establece por el terror la *paz social*, los súbditos mantienen puramente una libertad privada, porque se han quedado sin un espacio público de actividad, concentrada en sus negocios y ocupaciones particulares. Mientras tanto, el soberano rige despóticamente la sociedad civil, con el solo límite de respetar las propiedades de sus súbditos y su integridad corpórea, y con el objetivo prefijado de mantener la seguridad pública para los asuntos privados. El absolutismo convierte a los miembros de la sociedad política en *familiares*⁵⁸⁶ de la hacienda del soberano. Así lo confirma el propio Hobbes: *La familia es como un pequeño Estado, y el Estado es como una gran familia* (en Farrés 2023, 125).

Para que esta operación tenga buen fin, para que surja el Estado absolutista, hobbesianamente, debe desaparecer todo el pósito de vínculos políticos, jurídicos, comunitarios, las leyes y propiedades comunes, las normas consuetudinarias, las formas populares de participación y garantía de las libertades de las gentes, etc. Todo eso debe ser aniquilado para que emerja la soberanía completa del Estado absolutista sobre el espacio de la sociedad civil, en uso del monopolio de la violencia (los ciudadanos quedan descargados del deber de contribuir a su autoprotección colectiva, como sucedía en las repúblicas). Así, pues, no hay lugar para ningún tipo de desafío a la soberanía absoluta del Estado sobre un territorio, como la que puede representar, por ejemplo, cualquier asociación política de los ciudadanos para embridar y someter a control a la autoridad. La soberanía no puede dividirse, ni compartirse, con lo que el Estado deja de pensarse como *agente fiduciario* del pueblo y se convierte en la fuente independiente del poder y la ley.

⁵⁸⁶ En su sentido romano clásico, esto es, como el conjunto formado por la esposa, los hijos, los esclavos, los libertos dependientes (*cliens*) y los trabajadores libres asalariados de un *pater familias*.

Con la privatización subrepticia del espacio público, desaparece la libertad ciudadana y el ciudadano propiamente, así como la política en sí misma. Toda la esfera pública ha quedado reducida a un *oikos* aristotélico, con la diferencia que, en la modernidad, los que están incluidos en él no son formalmente esclavos –sino una suerte de sujetos formalmente libres- y tienen derecho a la propiedad y a su preservación (excepto en el caso límite de la protección del Estado y el orden social). Hobbes, por otra parte, mantiene un atisbo de ciudadanía fundado en el derecho natural: todo súbdito puede acogerse al *habeas corpus* y no puede ser torturado, mutilado ni ajusticiado sin haber pasado a disposición de un tribunal. Sin embargo, la ley se encarna en la voluntad del soberano, que se erige en *lex animata*, y todo orden jurídico se convierte en dependiente de esta. Ese estado de postración y subordinación a la autoridad absoluta, contrario a la dignidad inherente a la ciudadanía, se justifica con el riesgo que la libertad degenerase en una recaída en el estado de naturaleza y sus consecuencias sobre la seguridad particular (Farrés 2023, 126-127). El cambio fundamental, como se decía, obra sobre la concepción hobbesiana, antirrepublicana, de la libertad, germen de la posterior libertad negativa de los liberales. En palabras de Farrés:

Se contraviene el principio republicano de la no dominación. En el Leviathan (“Of the liberty of subjects”), Hobbes explica que la libertad de los miembros del Estado se mide a partir del punto donde terminan las leyes. Aunque el soberano ostente un poder absoluto, eso no lo hace omnipotente. La libertad de los sujetos toma, así, una dimensión económica y privada, y no pública ni política. Esta es la “libertad al margen de las leyes” de la que se ha hablado abundantemente y que se critica desde el republicanismo. No se hace distinción alguna entre interferencias arbitrarias y no arbitrarias por parte de los poderes públicos; toda interferencia es coacción; y toda coacción, ausencia de libertad. “Al margen de la ley” se termina convirtiendo, por tanto, en “contra la ley” (Farrés 2023, 127).

Con esta breve presentación del *giro político hobbesiano* que rompe con el paradigma republicano prevaleciente en la concepción clásica de la política, queremos mostrar lo que el republicanismo elitista oculta tras su concepción privativa de la ciudadanía: las masas populares, excluidas de los derechos de la ciudadanía, y, por ende, de la política, vivían en un estado similar al que el monarca absoluto extiende sobre la entera sociedad. Por consiguiente, en tanto que personas *sub potestate alieni* toda libertad reconocible era aquella que arrancaban del descuido o de la liberalidad de su *dominus*, aunque eso no les hiciera concebirse, *a là* hobbesiana, como agentes libres en ningún sentido, puesto que esta libertad personal les podía ser arrancada en cualquier momento porque no gozaba de garantía institucional o material alguna. Así, los no ciudadanos vivían, bajo un régimen republicano oligárquico, en una realidad social paralela que no tenía tangencia con la esfera política. Eran meros agentes privados, sin existencia social civil ni política. Esa lucha por la inclusión constituye una buena parte de la historia del republicanismo, aparte de la guerra entablada, con el protagonismo de las clases populares no ciudadanas de pleno derecho, contra el absolutismo, antitético con cualquier concepción, democrática u oligárquica, del republicanismo y de la libertad republicana.

7.4.7.1. El republicanismo oligárquico

Históricamente, han existido dos modelos de republicanismo que hunden sus raíces en la época clásica y que son parcialmente independientes de la dicotomía republicana entre oligarquía y democracia: la *vertiente ateniense*, en la cual la libertad republicana es inseparable de la participación del ciudadano en el autogobierno colectivo; y la *vertiente romana*, en que

la libertad no se define por el autogobierno, sino por la *no dominación* que proporciona la propiedad de los medios de subsistencia (Farrés 2023, X). La primera se da en las dos modalidades, la oligárquica y la democrática; la segunda sólo tiene expresión oligárquica, porque la mayor parte de los ciudadanos no participan en el gobierno de la comunidad política. Los modelos republicanos oligárquicos se bifurcaron, por estos dos caminos: el gobierno directo mixto propuesto por Aristóteles, la *politeía*, y el gobierno indirecto, representativo, típico de la época republicana de la antigua Roma, defendido por Cicerón y otros autores latinos. Ambos tuvieron que transigir con el otorgamiento de ciertos derechos de participación a los no propietarios, por cuestiones de estabilidad política, por lo que desembocaron, con mayor o menor ahondamiento, en regímenes *mixtos*. En estos se reflejaron los teóricos republicanos aristocráticos posteriores, especialmente los de los tiempos de la Revolución Inglesa y los Padres Fundadores de los Estados Unidos.

a) *Aristóteles y el gobierno mixto o politeía:*

En las *poléis* griegas libres de tiranías y monarquías, al término de la época arcaica se desarrolló un tipo de gobierno colectivo, aunque restringido a la clase de los *aristoi*, propietarios o ricos, que fue codificado filosóficamente por Aristóteles ya en época helenística. Este sistema político se caracterizó por la exclusión del *démos* –los pobres libres- de los mandos de la sociedad. Ya hemos visto que los antiguos tenían una comprensión más completa de lo que significaba ser libre socialmente que la actual.⁵⁸⁷

Los pobres, no digamos ya los esclavos o las mujeres (incluso si eran de alta alcurnia, restringidas a ejercer, según el modo social helénico patriarcal, sólo funciones en la vida privada del *gineceo*), debían ganarse el sustento y no gozaban de ocio para estos menesteres públicos. Así pues, los miembros del *démos* se veían tanto social como constitucionalmente apartados de las decisiones de gobierno porque no tenían tiempo para los requerimientos que implicaban. Además, un individuo materialmente dependiente de un amo, repetiría la voz de su señor, por lo que dotarlos de derechos políticos equivalía a conceder un mayor poder de decisión a los ciudadanos de los que dependía un mayor número de hombres pobres. Sin desdeñar que la intervención más o menos corriente de los pobres sobre la legislación suponía un peligro para la propiedad de los ricos. En última instancia, se trataba de mantener el poder socioeconómico (y político) sobre la *polis*.

No obstante, Aristóteles nos ofrece otras razones más sutiles para que los pobres no participen de la vida política y se mantengan como agentes subalternos. En su caso se concentra en un análisis psico-sociológico de la virtud cívica: como una comunidad política se escinde entre ricos y pobres, las ciudades mejor gobernadas son aquellas en las cuales la primacía política la tienen los mejores, esto es, los ricos, puesto que tienen mayor virtud; los pobres suelen ser más viciosos y, por ello, incapaces de gobernar justa y sensatamente. Recordemos el sentido en que utiliza los términos *virtud* y *vicio* el Estagirita, están elaborados en un marco

⁵⁸⁷ Ejemplos de republicanismo oligárquico se pueden hallar en Aristóteles, Cicerón, el humanismo cívico italiano, en los sectores más moderados del republicanismo inglés (Harrington), entre la mayor parte de los *founders* americanos, especialmente en los *antifederalistas*, etc. También Locke y Kant pertenecieron al ala moderada del republicanismo histórico, puesto que no llevaron hasta el final las conclusiones radicales democráticas que pudieran derivarse de algunos de sus planteamientos filosóficos.

de sociología moral en que se vinculan las actividades a las cuales propenden los que tienen propiedades, los hábitos que interiorizan a causa de su forma de vida, y aquellos que corresponden al *modus vivendi* de los pobres. No se trata de una cuestión de alma, o de un rasgo más o menos innato, sino un puro asunto de la vida a la que se ven abocados, por estatus, y el tipo de capacidades morales que desarrollan a través de sus hábitos.⁵⁸⁸ En este sentido, la virtud o su carencia son adquiridas por el tipo de existencia social.

Después de un pueblo de campesinos, el mejor es el compuesto de pastores que viven de sus ganados... Los otros pueblos que constituyen las restantes clases de democracia son, por lo general, muy inferiores a estos (...), pues su género de vida es inferior (...), y entre los trabajos de que se ocupa un pueblo de artesanos (...), de mercaderes (...) y de asalariados (...) no hay ninguno virtuoso (...). Además, como, por lo general, esta clase de hombres suele frecuentar la plaza del mercado y la ciudad, acude fácilmente a la asamblea, mientras que los labradores están diseminados por el campo, y ni se encuentran ni se sienten en el mismo grado la necesidad de reunión (Aristóteles en Domènech 2004, 49).

Aristóteles además distingue en la *Política* entre los gobiernos o regímenes tiránicos o despóticos y los republicanos. En los primeros, no es posible la virtud en ningún sentido, puesto que las personas obedecen por miedo o prudencia, para evitar males mayores. En esa forma de vida subordinada, se desarrollan rasgos de carácter que refuerzan la doblez, el temor, la falta de dignidad, la cobardía, etc., que no pueden adornar a un buen ciudadano capaz de gobernarse a sí mismo. Por otro lado, en aquellos constituidos republicánamente, la obediencia tiene un muy distinto origen: el ciudadano acata la ley porque es la que le garantiza su libertad y sus derechos de participación en el gobierno común (la *isonomía*). La legitimidad del poder se asegura porque todos los ciudadanos pueden ocasionalmente ejercer una magistratura inespecífica, lo que los convierte ora en gobernantes ora en gobernados. En ocasiones mandan y, en otras, obedecen. Esa distribución de la influencia da lugar a que el uso del discurso público para convencerlos y persuadirlos sea un elemento fundante del gobierno común, un gobierno mediante la palabra o la retórica (Farrés 2023, 15). Sin embargo, esa forma de gobernarse y las oportunidades para hacerlo no se pueden brindar a todos, ya que los menos virtuosos no ejercerán sus funciones con la dignidad y la moderación debida, sino viciosamente. Un gobierno del *démos* no sería un régimen republicano de la ley, deviene en un gobierno despótico de clase: en este, los no propietarios utilizan el Estado para domeñar a los ricos y someterlos a su voluntad, despojándoles de sus libertades y cayendo en manos de sofistas y demagogos. Sólo los intereses de las clases subalternas se expresan en las leyes y las medidas tomadas, para satisfacer sus necesidades perentorias, como la posesión de medios de existencia personal. Tampoco es civilmente saludable el gobierno de los pocos u *oligoi*, porque los ricos someten a los pobres a una tiranía, aprovechándose del Estado.

La única solución para evitar esos regímenes indeseables es reforzar el gobierno mediante la ley e instaurar un Estado constitucional, al que Aristóteles denomina *politeía* (Farrés 2023, 4). En este, las dos clases que escinden la sociedad –los *aporoí* y los *aristoi*– comparten el poder y son amos del Estado en igual medida. Evitando la dominación de unos sobre otros, los vínculos que mantengan en la sociedad civil serán meramente políticos. Este es el régimen más virtuoso porque es el justo punto medio entre los extremos patológicos, despóticos, que vienen representados por la *democracia* y la *oligarquía*. El Estagirita, el mejor analista sociopolítico

⁵⁸⁸ Estamos siguiendo a Domènech (2004), págs. 45-52.

de la antigüedad, tiene en cuenta la base material y de clase de ese orden político constitucional: debe sostenerse sobre una propiedad privada no demasiado extensa de los *oligoi*, para dejar abundante propiedad comunal para que vivan los *aporoí* y ganen en independencia. De este modo se constituye una *clase media* –que no hay que confundir con el significado sociológico y económico que adopta en nuestra época- que es la de los ciudadanos, ni demasiado ricos ni tampoco atados a la necesidad de subordinarse a los plutócratas (Farrés 2023, 16-17). La ley también favorece un punto medio, sin dotar de ventajas a los pobres ni a los ricos. Farrés resume bien las intenciones de Aristóteles:

¿Y qué sucede entonces con el Estado? Ciertamente, ya no será un estado despótico, sino que será una república constitucional. Este es el descubrimiento de Aristóteles, el régimen político por antonomasia. El Estado –la comunidad política- y la sociedad política es convierten en una y la misma cosa (koinonía politiké). Si entendemos que el Estado es la administración que sirve a los intereses de una parte singular de la sociedad, es evidente que este habrá desaparecido y en su lugar se habrá desarrollado, que se entienda bien, un verdadero “estado mínimo” (o de grado cero) identificado con el conjunto de la sociedad civil (Farrés 2023, 18).

El régimen *mixto* aristotélico consiste en que la ciudadanía interioriza los requerimientos políticos del Estado y, a su turno, este se convierte en la expresión misma de la sociedad política. Los ciudadanos ya no se comportarán despóticamente, no habrá abuso ni dominación entre ellos. Para Aristóteles este régimen no es el ideal, sino un *second best*, ya que siguiendo a su maestro Platón, es mejor una monarquía virtuosa y sabia. Pero en las condiciones sociales de la democracia ática, ni siquiera es planteable. Como estratega político aristocrático, el Estagirita entiende que la participación popular debe reducirse lo mínimo indispensable, para que las masas de los pobres, al entrar y participar en la Asamblea, no ahoguen la deliberación pública con sus demandas ligadas a sus necesidades materiales.

Se trata de erigir un sistema político que no excluya *en principio* a los pobres, pero sin facilitarles institucionalmente la participación en los órganos del autogobierno político, ni el ejercicio de magistraturas; así, manteniéndolos ligados a sus quehaceres privados, se evita que estorben demasiado a los propietarios, que, favorecidos por el ocio, pueden asistir a la asamblea y decidir según sus intereses el rumbo de la ciudad. Su forma de vida les hace más excelentes: *Además, los ricos parecen tener aquello cuya carencia hace que los delincuentes delincan: por eso los llamamos selectos y distinguidos (...); y lo mismo que la aristocracia concede la supremacía a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están constituidas principalmente por los selectos (Aristóteles en Domènech 2004, 49).*

Como hay que evitar la irrupción de los extremos que hagan inviable el gobierno de la sociedad civil, la centralidad política la tiene el estatus de ciudadano (la ley) y el ciudadano virtuoso, que en Aristóteles posee extracción de clase. Hay un punto de vista ético y político de sentido común, virtuoso, frente a la furia desatada por el odio y el vicio que señorea los extremos. La voluntad ciudadana debe ser moderada, ejerciendo sus funciones dentro del Estado de manera razonable, crítica y, en definitiva, virtuosa (Farrés 2023, 27-28).

Como ya hemos afirmado, las instituciones republicanas que conforman el gobierno de la polis están construidas sobre diversos principios que aseguran su estabilidad: la isocracia, por

la similitud en la riqueza y propiedad entre aquellos que cuentan como ciudadanos, de manera que no se dominan los unos a los otros; la isonomía, por el sometimiento a la misma ley, que evita el despotismo y hace ciudadanos a todos de la por igual (sin hacer iguales a los materialmente desiguales, sin embargo); la isegoría, por el mismo derecho de palabra que permite que utilicen sus habilidades persuasivas en la asamblea ante los demás, para que influyan en la misma medida en la configuración de la ley y en el moldeamiento de la opinión general. Bajo esas condiciones, los *iguales* pueden actuar virtuosamente mostrándose ante los demás, que les reconocen en su valor como ciudadanos. Porque los demás son también igualmente aptos para la virtud cívica, tienen derecho a reclamar la rendición de cuentas ante aquellos de sus conciudadanos que han ejercido un poder político.

Nada de todo esto es posible si el despotismo y la desunión arraigan en la ciudad, de modo que sólo se alcanza este ideal político cuando los extremos son apartados de la sociedad civil. En ese escenario político, florece la virtud cívica y los ciudadanos se troquelan mutuamente entre sí, se hacen conjuntamente y forjan su personalidad en contacto con los demás, armonizando el bien particular y el bien público, para unos animales que Aristóteles define enfáticamente como *sociales* y *cívicos*. Sus opiniones convergen deliberativamente hacia un punto medio que es donde reside el bien común, el que elegirían los sabios y los prudentes.

Empero, esta visión, más o menos idealizada, de la *polis* está construida sobre la exclusión política de los miembros de la comunidad natural externos a la sociedad civil. Ni los trabajadores manuales ni los que se encuentran en estado servil, por bien que se les reconozca como ciudadanos libres legalmente, pueden ejercer su virtud política. Sólo la clase rentista es capaz de acercarse a los asuntos públicos, puesto que tienen todo el tiempo del mundo para la *res publica*. Por eso, la *politeía* aristotélica tiene un sesgo de clase, que no la hace tan realmente equidistante de los extremos democrático y oligárquico como sostiene el autor griego. De hecho, se escora fuertemente a la primacía política de los *aristoi*, aunque requiera, por mor de su estabilidad, que la riqueza y las propiedades que acumulan sus miembros, no sean demasiado dispares (Farrés 2023, 29-30).

La *politeía* hunde sus cimientos materiales sobre el trabajo de los cívicamente excluidos. La condición de posibilidad de la libertad republicana, la no dominación y el igual derecho a participar en el gobierno, en el espacio político, es un dominio despótico en su exterioridad, donde se produce la riqueza necesaria para apuntalar el ocio de unos pocos. La política de la virtud cívica aristotélica se construye sobre la capacidad de subyugar a las clases inferiores de la ciudad, pero también a la población rural que alimentaba la *polis*, que vivía en los alrededores de la ciudad, en la *chora* (Farrés 2023, 31). Por más que dentro de la política de la ciudad se alaben los consensos que evitan el choque entre las facciones y que armonizan sus intereses relativamente encontrados, fuera del círculo del Estado, nos damos de bruces con el dominio igualmente consensuado entre los que lo ejercen, que extraen la riqueza que alimenta su vida política mediante la tiranía económica sobre una masa de excluidos, poco más que instrumentos vocales como los esclavos. Ese grupo de individuos expulsados del Estado eran una mayoría desorganizada, desordenada, disgregada y dispersa, lo que permitía su control por parte de los auténticos ciudadanos y les mantenía en su subalternidad civil (Farrés 2023, 32).

b) *La oligarquía de la República Romana:*

La *politeía* aristotélica sólo era posible en un Estado con un territorio de tamaño medio, que no aspirase a dominar a sus vecinos, y donde no se acumulase un exceso de riqueza en pocas manos, ni se subyugase a otras ciudades para rapiñarla. Así, tenía lugar la *autarquía* necesaria para el mantenimiento de la república. Sin embargo, ese no fue el destino del segundo modelo de republicanismo oligárquico, la República de Roma (509-27 a. C.), que sirvió para el renacimiento de la tradición durante la Edad Moderna.⁵⁸⁹

La República fue un sistema político que se mantuvo como una oligarquía durante casi cinco siglos, aunque también hubo luchas intestinas por parte de los plebeyos contra los patricios para que evolucionase en un sentido democrático: las *guerras patricio-plebeyas* como la *secessio plebis*, desde el 494 a. C. hasta el 287 a. C., y los conflictos de clase que sacudieron el periodo final de la República, desde 133 a. C. hasta 49 a. C. Sin embargo, las instituciones de representación popular –que surgieron para dotar de representatividad política a los plebeyos– fueron vaciadas de poder real para otorgárselo a aquellas que la aristocracia romana dominaba (Domènech 2004, 58).⁵⁹⁰ Los escritores romanos republicanos codificaron el marco institucional republicano-oligárquico para la posteridad, porque es el que formaba parte de su experiencia política, frente a los griegos cuyo modelo republicano era fundamentalmente el democrático. El papel señero lo jugará el oligarca Cicerón (miembro de la facción republicana de los *optimates*, los ricos, enfrentada al partido de los *populares* o defensores de los derechos de los plebeyos, como Catilina), cuyas obras serán los modelos de régimen republicano desde los humanistas cívicos italianos y los *founders* americanos. El republicanismo romano está erigido sobre la alienación política de la mayor parte de los ciudadanos romanos.

La concepción republicana ciceroniana adopta la estructura de la relación fiduciaria del poder político, por cuanto los magistrados actúan como agentes fiduciarios del pueblo. Sin embargo, introduce una figura del derecho privado romano cuyas consecuencias complejizan el vínculo fiduciario, restándole poder de control al principal (el pueblo) en relación con su agente (el magistrado). Cicerón habla de *tutela* y la asimila a la relación entre gobernante y gobernado, introduciendo un giro paternalista en lo que debería ser una relación por la que los magistrados deben rendir cuentas al pueblo.⁵⁹¹ Esto no es extraño, puesto que Cicerón, como

⁵⁸⁹ Aunque muy pronto la República romana luchó para someter a los pueblos itálicos más allá de los límites de la ciudad, sólo hacia el 218 a. C. había completado la conquista de toda Italia y podemos empezar a hablar de un Imperio Romano. Así que los efectos de convertirse en una potencia imperialista, fundada sobre la riqueza que procedía de las conquistas, hasta devenir en un régimen específicamente militar en el que unos pocos patricios empezaron a acumular tanto riquezas sin límites como poder político de dominación sobre sus conciudadanos, no se dejó sentir con intensidad hasta el siglo II a. C., conduciendo, en el siglo siguiente, hasta la disolución de la República por su conversión en monarquía después de quinientos años.

⁵⁹⁰ La República romana supone, durante la mayor parte de su existencia, la realización de un gobierno mixto – como el teorizado independientemente por Aristóteles– pero fuertemente inclinado hacia el dominio de los patricios, la nobleza propietaria, que llegó a ser enormemente poderosa a medida que se extendían las conquistas romanas. Esta pudo, en gran medida mediante la extensión del imperio y la mano de obra esclava, comprar la paz social a través de la distribución de alimentos a los pobres de Roma y la celebración de espectáculos que los distrajesen (*panem et circensis*).

⁵⁹¹ Laín (2020b), pág. 103, n. 4: *Este concepto de “tutela” añade cierta complejidad a la estructura fiduciaria que tratamos de explicar (...). Para Cicerón, la tutela que ejercen los magistrados, no implica tratar a todos los ciudadanos como fideicomitentes sino más bien como menores de edad y, por ello, meros beneficiarios de sus tutores políticos. La metáfora ciceroniana (...) revela la perspectiva aristocrática y antidemocrática del romano y deja entrever la lógica paternalista con que entendía el gobierno sobre la mayoría de la ciudadanía pobre. Este vínculo tutelar se interpreta mejor en la visión tripartita de la relación fiduciaria en la cual el Principal y el*

muchos de los republicanos oligárquicos, es profundamente demófono y recela del involucramiento de las clases populares –la *abiecta plebecula*– en los asuntos públicos (Lain 2020b, 103).

La obsesión del republicanismo oligárquico, *demófono*, ha sido hallar un diseño institucional adecuado para apartar a las clases populares del poder político y tratar de encerrarlas en su vida privada. Los no libres materialmente, aunque no fueran esclavos ni siervos, tampoco gozaban de la exigente libertad republicana. Debían mantenerse al margen de la esfera público-política, lo que obligaba a encontrar el modo de mantenerlos *tranquilos* con el reconocimiento de algún rol cívico que pudieran ejercer, por limitado y simbólico que fuera, para evitar que tomasen conciencia de su existencia subpolítica. O modulando las demandas que los pobres elevaban a la República, instituyendo sistemas de control de última instancia, que filtrasen la amenaza del poder popular en caso de que participasen en los comicios de elección de magistrados.

Los republicanos oligárquicos, conocedores de los riesgos inherentes a la *secessio plebis* que tuvo lugar en la infancia de la República, se tuvieron que avenir, mal que bien, a un papel más protagónico de los ciudadanos pobres, por temor de su gran número y de que usaran ese poder para poner en riesgo la propiedad desigual. De este modo, buscaron los modos de diluir el *potencial democrático* de la república, embridando institucionalmente la decisión popular por mecanismos de gobierno indirecto (prioridad de la decisión de los representantes sobre la participación directa, dificultad para someterlos a escrutinio público y rendición de cuentas). Las repúblicas aristocráticas introdujeron regímenes mixtos para gozar de mayor estabilidad sin correr demasiados peligros populistas. Todas estas estrategias fueron de gran utilidad para el sucesor demófono del republicanismo oligárquico, el liberalismo, que aprendió muchísimo de este.

c) *Los aprendizajes del republicanismo oligárquico posterior:*

El republicanismo oligárquico postclásico, que resurgió en las repúblicas libres italianas, entre los revolucionarios ingleses antirrealistas más moderados, entre los *founders* americanos, etc. (así como en una ristra de pensadores políticos como Harrington, Milton, Locke, Adam Smith o Kant) tomó buena cuenta de la superioridad del *régimen mixto* y la necesidad de excluir de la vida política a las clases subalternas. Esta estrategia se bifurca en dos posibilidades, integradas y superadas después en el liberalismo: la exclusión de la mayor parte de las clases populares de los derechos políticos, siguiendo el precepto republicano de ligar libertad y virtud cívica con propiedad; si esa segregación no puede ser completa, o hay que integrar a ciertos sectores populares pequeñopropietarios en la vida política, se diseñarán las instituciones representativas para dificultar la participación cívica, que ponga en riesgo el interés de los

Beneficiario de la acción del Agente no coinciden; esto es, el Principal son el pueblo romano de hombres distinguidos (patricios), el Agente los magistrados y el Beneficiario, entre otros, las clases plebeyas, a las cuales por su falta de virtud y madurez no se les puede dejar que introduzcan sus sucias manos en los negocios públicos.

grandes propietarios, sesgando mediante mecanismos *contramayoritarios* las decisiones que se tomen colectivamente o por sufragio.⁵⁹²

Entre los partidarios de la exclusión de ciertos sectores sociales de la vida política, no hay un acuerdo sobre cuán oligárquica debe ser la república: existe el peligro que las clases más ricas la hagan inclinarse en exceso hacia un régimen de *despotismo plutocrático*, expulsando de la ciudadanía y sometiendo a los pequeños propietarios y a otras clases de inferior poderío económico. Por eso hay vindicaciones republicanas, no necesariamente democráticas, que claman contra la acumulación de riqueza, que termina por bloquear la *isocracia* necesaria para desalojar a las estructuras de dominación de la sociedad civil. Entre los representantes del republicanismo oligárquico tampoco faltan las expresiones más clasistas y elitistas dirigidas contra la falta de dignidad y virtud del pueblo (Scotto 2020, 88), que se acompañan de los elogios más ditirámicos hacia la virtud inherente a la riqueza

Sólo algunos autores, entre ellos Maquiavelo, recelaron de la acumulación de riqueza y lujo, y los consideraron una fuente de corrupción de la república, abriéndose a una limitación de la propiedad para que esta no degenerase, como se había experimentado en su Florencia natal con los Médici, en una auténtica tiranía familiar hereditaria. El autor italiano temió que el exceso de riqueza causara la aparición de una actitud servil hacia los ricos y la arrogancia y, más tarde su dominio despótico sobre el pueblo llano (Viroli 2015). Sin embargo, la mayor parte de los republicanos oligárquicos y, por este motivo, demófobos, rechazaron una intervención amplia de las masas populares en los asuntos del estado, con el pretexto de su egoísmo y su concentración exclusiva en su existencia material, y, por esa causa, incapaz de orientarse hacia la búsqueda del bien común de todos los ciudadanos. Han contado con la ventaja de la riqueza, con la que viaja también el *capital cultural* o *educativo*, mientras que, a su turno, durante siglos las clases subalternas se han mantenido en la ignorancia y el analfabetismo.⁵⁹³ Esto otorgaba verosimilitud a la negativa aristocrática a la participación popular en la República. Este discurso demóforo, en ocasiones paternalista y en otras descarnadamente clasista, sirvió para legitimar el monopolio oligárquico del poder social y político, lo que también blindó el control que mantuvieron sobre la vida económica y política mediante el monopolio de la propiedad.

7.4.7.2. *El republicanismo popular o democrático*

⁵⁹² Algunas de estas estrategias *antipopulares* y, por ende, antidemocráticas, se pueden rastrear en las enmiendas constitucionales iniciales de la Constitución de los Estados Unidos que, después, no se han querido o no se han podido mitigar. Un ejemplo característico es la institución del Colegio Electoral, pensada para que no se desbordase el poder popular en la llamada democracia americana (que, inicialmente, era la República, en un sentido próximo a la República Inglesa, la República romana o la Politeía aristotélica). También tiene ese espíritu la bicameralidad, con un Senado con presencia igualitaria de todos los estados, con independencia de su población, que se puede imponer sobre la Cámara de Representantes, más próxima a la representación popular y más proporcional. En este sentido, la duración vitalicia de los miembros del Tribunal Supremo se pensó contra una administración demasiado proclive a poner en riesgo los privilegios de los ricos, como comprobó Roosevelt durante las reformas del *New Deal*.

⁵⁹³ Sin embargo, como veremos con el republicanismo democrático, las clases populares también fueron capaces de acumular suficiente sentido común político para constituir una economía política popular y elaborar propuestas políticas sensatas para mejorar el funcionamiento de las repúblicas. En este sentido, el siglo y medio de democracia ateniense, con el control del Estado por parte del *démos*, coincide con su época de mayor esplendor y estabilidad política. En este caso, no siempre la falta de conocimientos políticos técnicos o especializados supuso un obstáculo para el buen gobierno, sino incluso todo lo contrario.

El principio fundamental del republicanismo democrático es el proyecto político de universalización de la libertad republicana. Tomando en cuenta las condiciones materiales indispensables en esta tradición política para ser considerado una persona libre, necesariamente hay que extender entre todos los miembros del cuerpo social la propiedad o cualquier otro equivalente funcional que les garantice independencia socioeconómica. Y este ha sido el programa fundamental de la corriente democrática del republicanismo, desde su alumbramiento con la democracia ateniense hasta el socialismo decimonónico. A pesar de pertenecer a trincheras opuestas de la lucha de clases, el republicanismo oligárquico y el democrático compartieron una misma concepción de la libertad republicana y algunas estrategias institucionales, difiriendo en su universalización, en la radicalidad de su aplicación y en su justificación ideológica.

Los discursos del republicanismo democrático son menos abundantes, y una gran parte de las noticias sobre las experiencias democráticas republicanas nos han llegado hasta hoy de la mano de sus detractores. Una excepción es la *Oración fúnebre* de Pericles, recogida por Tucídides, en la cual se exponen retóricamente las líneas maestras de la democracia antigua y su legitimación como la mejor forma de gobierno. Esa falta de defensas del republicanismo plebeyo explicaría por qué los académicos neorrepublicanos han construido una noción de libertad republicana amoldada a los cánones del republicanismo elitista, que les conduce, incluso, a la negación de la existencia de una ligazón estrecha entre libertad y autogobierno, como pensaron los republicanos griegos, incluso los oligárquicos. Así lo sostiene Viroli, por ejemplo:

Otro error que hay que destacar, a propósito de las interpretaciones contemporáneas del republicanismo, es la idea de que este considera la participación en el autogobierno como un valor o un objetivo prioritario para la república. Según lo sostenido hasta aquí, los republicanos clásicos consideraban que la participación en la vida de la república fuera algo importante, tanto para la salvaguarda de la libertad como para la educación civil de los ciudadanos. Era por lo que consideraban necesario promoverla en cuantas maneras fuera razonablemente posible. Sin embargo, no llegaron a considerar que la participación fuese el valor o el objetivo principal de la república, sino más bien un medio para proteger la libertad y para seleccionar a los ciudadanos mejores, a los que había que confiar cargos de responsabilidad. A menudo resulta más importante tener buenos gobernantes que el hecho de que todos los ciudadanos participen en las distintas decisiones. En este caso, es necesario que los que gobiernan y los que toman las decisiones deseen servir al bien común (Viroli 2015, 106-107).

Viroli devalúa el valor republicano intrínseco de la participación democrática, movilizándolo tesis maquiavelianas a favor de su opinión. Con afirmaciones de este tenor, se patentiza que las propuestas neorrepublicanas académicas de articulación de la democracia republicana para las sociedades contemporáneas son, por lo general, timoratas y apenas se distinguen de las versiones liberales perfeccionistas, que pretenden desarrollar la vida cívica en el seno de las apáticas democracias liberales. No obstante, es falso aseverar que el republicanismo democrático es una creación artificial moderna, un desarrollo teórico *utópico* para el futuro de las sociedades actuales y que no han existido experiencias históricas republicanas democráticas.

No obstante, la tesis de Viroli sobre el carácter vicario e instrumental de la democracia en relación a la preservación de la libertad republicana y el buen gobierno no está tan clara si atendemos a lo que sostiene Farrés sobre el propio Maquiavelo:

La ciudad es expresión de la lucha de clases, y lo es desde sus raíces. Maquiavelo, en pleno desembarco de las ideas republicanas en el mundo itálico del siglo XVI, lo pudo captar como nadie (...). Maquiavelo (...) no dudó nunca del hecho que en todo cuerpo político conviven dos humores, el pueblo (las clases populares) y los notables (clases altas). E, igualmente, tampoco optó por la cancelación de la lucha y la cesión de la dirección de los asuntos públicos a los boni viri. Conviene observar con atención estos movimientos de democratización republicana (y sus justificaciones discursivas) a las puertas de la Modernidad. La metáfora médica galénica de los humores funcionó en el momento maquiavélico precisamente para destruir toda tentativa oligárquica. Hete aquí su idea-fuerza: así como la salud del cuerpo humano precisa de un equilibrio entre los humores, también la salud de la ciudad depende de evitar y saber resistir la dominación de los señores y los poderosos. Que gobiernen –decía el florentino en los Discorsi- no aquellos que quieren dominar, sino los que no quieren ser dominados. Que gobierne el pueblo. La república, entonces, tenía que explicitar y dar curso a los conflictos materiales (sobre la diferencia en la propiedad) que acogía en su interior. Este celo por la patria, por sus leyes y por su independencia, se tenía que traducir, según los demócratas de aquel tiempo, en un compromiso al lado de la libertad entendida como no dominación. El objetivo no era, ni mucho menos, derruir la ciudad a partir de la multiplicación de facciones, intereses y alianzas diversas, sino alzar una ciudad, preservarla, otorgarle grandezza (Farrés 2023, 115-116).

Ciertamente, el obrar teórico del *realista* Maquiavelo es leer las lecciones de la experiencia histórica, especialmente entre los antiguos, para elaborar recomendaciones para su presente, el de la República florentina. En su obra, abundan el consecuencialismo y las inferencias pragmáticas ilustradas por el pasado, pero ello no significa que el autor sacrifique, como entiende Viroli, la democracia popular en el altar de la instrumentalidad, para defender mejor la libertad republicana. Precisamente, la democracia se funde con la libertad cuando se recomienda que gobiernen aquellos que no quieren ser dominados por otros, porque el fin de la República, la protección de la libertad común, se pone en grave riesgo cuando ejercen el poder los potentados. La libertad entendida como no dominación se hace indistinguible de la capacidad de autogobierno porque, de lo contrario, nos veremos abocados a la servidumbre en relación a los hombres ricos. En este punto, Maquiavelo confía también en las virtudes y la sabiduría antioligárquicas del pueblo llano, que lo hacen hábil para gobernar la ciudad y dotarla igualmente de grandeza y fama, que es otro de los fines del régimen republicano, para que no se someta al arbitrio privado de unos pocos magnates, que la usarían en su propio engrandecimiento.

a) La experiencia democrática ateniense:

De las oscuridades de la época arcaica griega surgió un sistema político que se fundaba sobre el reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos; aunque, en sus inicios, sólo la de aquellos que habitaban intramuros de la *polis* y que tenían determinadas propiedades agrícolas. Sin embargo, las tensiones sociales que se acrecentaban por esta *diferencia política* produjeron un primer desplazamiento de las líneas que demarcaban nítidamente la separación entre ciudadanos y no ciudadanos. Antes de eso, la mayor parte de la población estaba sometida a unas clases patricias que vivían del trabajo no libre. Por otra parte, los no esclavos, aunque sin derechos políticos, los *aporoi* urbanos, también se encontraban en una posición social subalterna, agravada por la posibilidad de caer en una situación de esclavitud si incurrían en deudas que no pudiesen satisfacer a causa de los empréstitos que tenían la necesidad de pedir a las clases ricas. Esa conflictividad, potencialmente letal para la propia supervivencia del Estado, se canalizó hacia la construcción de una solución inédita: la posibilidad de transformarla en lucha dentro del espacio político de la ciudadanía bajo el gobierno de la ley.

Solón redactó una constitución para los atenienses en el 594 a. C. que abolió la esclavitud por deudas, lo que significó el aflojamiento de la dominación sobre los más pobres por parte de los *oligoi* o ricos propietarios. La legislación permitía, por vez primera, embridar el poder de los privilegiados para ampliar la libertad de las clases populares, lo que constituía una garantía para sus derechos civiles de la que antes no eran plenamente poseedores. Así, nadie podía ofrecerse como esclavo para satisfacer una deuda con otro, ni venderse, lo que otorgó substancia a la condición ciudadana y al estatus legal de hombre libre. Desde el otro lado, la ley eliminó de raíz y para siempre la potestad indiscutida de los ricos sobre los campesinos pobres, especialmente la referente a terminar con la libertad de sus deudores. Aunque, la clase rectora todavía retenía privilegios procedentes de la propiedad, que los convertían en una clase especial de ciudadanos, poseedores de derechos políticos (a pesar de que las reformas solónicas introdujesen un ámbito de no dominación y lo universalizaran entre todos los no esclavos, con independencia de su riqueza). Sin embargo, la historia de la democracia ateniense se construyó sobre el antagonismo de clase entre las dos facciones básicas que conformaban la sociedad, el *démos* o los pobres libres y los *oligoi* o ricos propietarios (Farrés 2023, 9). Las reformas de Clístenes, en el 509 a. C., ampliaron todavía más el espacio de la participación del pueblo en las decisiones comunes: se abrió paso la distribución de tierras, mudaron las funciones de la asamblea soberana con la reducción de los requisitos de propiedad para participar en ella, y esta adquirió el poder de decidir sobre política exterior y políticas fiscales y económicas (Manjarín 2023, 11-12).

Aunque hasta las reformas políticas de Efilates en el año 461 a. C., que supusieron su asesinato, no podemos hablar plenamente de *demokratía*. Este régimen significaba a los oídos contemporáneos el gobierno y la hegemonía política del *démos*, los pobres libres sin propiedad, que debían alquilarse a otro para obtener su sustento y que no gozaban de derechos políticos con anterioridad, a pesar de ser considerados formalmente libres en los regímenes aristocráticos (Domènech 2004, 53-58). Los cabecillas del *partido* democrático –Pericles y, su mentora y compañera, la filósofa y activista Aspasia de Mileto- defendieron siempre la bondad del sistema democrático por razones de índole práctica: se había mostrado mejor y más estable que sus alternativas, y el pueblo tenía más sensatez y virtud que los ricos (además de permitir escoger verdaderamente entre los mejores, por la mayor extensión del cuerpo de elegibles). Pericles abogó por la compatibilidad entre la sabiduría política y la vida productiva, el trabajo, sin que hubiera ocupaciones tan bajas que sus empleados fueran incapaces de decidir políticamente con sus conciudadanos. Así que incluyó a los *thetes* -los asalariados- entre los ciudadanos de pleno derecho (Manjarín 2023, 11-12). Sin embargo, late en estas defensas de la virtud del pueblo una de apelación a la igualdad entendida como combate contra un privilegio no merecido por parte de aquellos que lo disfrutaban sólo por nacimiento o propiedad. Así se expresa Pericles en su mencionada honra fúnebre a los caídos por la ciudad, transcrita por Tucídides:

En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponeamos razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad (Tucídides en Domènech 2004, 55).

La solución institucional para garantizar la universalización de la libertad republicana se materializó en la implementación de un programa económico-político consistente en la redistribución de la tierra y la alimentación garantizada por banquetes comunales; la supresión de la esclavitud por deudas; el sufragio universal acompañado de una remuneración (*misthón*) que permitiera a las clases populares asistir a las asambleas y ocupar cargos públicos pagados (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 41). Esta medida de subsidiar a los pobres libres, especialmente odiada por los aristócratas,⁵⁹⁴ permitía que todos los ciudadanos no propietarios, de baja extracción social, pudieran participar en la vida pública democrática en igualdad de condiciones e hicieran valer su superioridad numérica en relación a los intereses de la aristocracia, que ya gozaba de ocio asegurado por el trabajo ajeno. Evidentemente, la respuesta aristocrática se dirigió a desacreditar la *demokratía*, como hacía el oligarca Aristóteles, aduciendo que esta era un sistema en el que el populacho se imponía sobre la ley, donde los sofistas y los demagogos se adueñaban de la voluble voluntad popular y donde no había seguridad para la propiedad. En ningún caso un régimen democrático devendría una *koinonía politiké*, en la que la virtud cívica tuviera su lugar natural.⁵⁹⁵

El mundo antiguo conoció el odio extremo de clase por el sencillo motivo de que las clases bajas libres, la “gente baja y mala”, el démos griego (...) o la plebs romana (...), llegaron a estar muy cerca, a participar activamente o incluso a entrar en plena posesión del poder político: así la República de Atenas, a partir de 461 antes de nuestra era, tras la revolución de Ephialtes; así la República de Roma después de la gran reforma constitucional de signo plebeyo del 287 antes de nuestra era (...). La posibilidad que el mundo “el mundo inferior y terrible”, la “gente baja y mala”, pueda llegar a mandar; la posibilidad de la “democracia” en el viejo sentido tradicional del término -como gobierno de los pobres libres-, no volvió a conocerlo Europa hasta la reaparición en la baja Edad Media e incipiente modernidad de las formas de vida civilizada destruidas y eclipsadas desde la baja latinidad, con la formación, esto es, de la ciudades-República en Flandes y en la Italia septentrional (Domènech 2004, 25-26).

No obstante, la edad democrática ateniense fue un periodo esplendoroso para la ciudad, también para su sistema político: los ciudadanos pobres demostraron, contra el prejuicio oligárquico, virtud cívica y capacidad para el uso público de la razón, mediante la deliberación en la asamblea popular. Por la vía de los hechos se hizo patente que bajo un sistema democrático también cabía cohonestar el respeto a la legalidad, el mérito de cada uno y la excelencia en la actividad pública (lo que era fuente de autorrespeto para los ciudadanos pobres, tan denigrados por lo habitual). La irradiación de esta ruptura con las estructuras institucionales y valorativas patriarcales y oligárquicas, la lucha contra la sumisión al poder del rico propietario, tomaron derroteros inusitados para la cultura tradicional helénica: se reguló el trato a los esclavos -que

⁵⁹⁴ Aristóteles, citado por Domènech (2004), págs. 51-52: *Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y disponer de ingresos en abundancia, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la muchedumbre, y participan en él y en la administración incluso los pobres (apórous), que disponen de tiempo de ocio (scholazéin) porque reciben un salario público (mishtón). Una muchedumbre de esa clase incluso la de que más ocio dispone, porque no se ven embarazados lo más mínimo por el cuidado de sus intereses privados (idíon epimelía), como los ricos (plousíous) que, a causa de eso, muchas veces no toman parte en la asamblea ni en la administración de justicia. Esto hace que el elemento soberano en este régimen sea la muchedumbre de los pobres (apóron pléthos), y no la ley.*

⁵⁹⁵ El Viejo Oligarca, denominado Pseudojenofonte, sostenía esta diatriba demófoba: *en el pueblo hallamos mucha ignorancia, superlativo desorden y vileza, pues la pobreza lleva más y más en la dirección de las malas costumbres* (en Domènech 2004, pág. 25). A pesar de todos estos males, la democracia ateniense se mantuvo durante un siglo y medio, que fue el más brillante en todos los sentidos de la ciudad

llegaron a poder intervenir públicamente ante la asamblea, limitando así su *muerte civil*, aunque no terminaron con la institución, tan necesaria para la vida económica de las polis- e, incluso, se iniciaron avances hacia la eliminación de la dominación doméstica sobre las mujeres, que adquirieron un estatus público, asistiendo también a los debates con voz (aunque no con voto) conjuntamente con sus compañeros varones.⁵⁹⁶ En la visión popular, la virtud no estaba ligada al estatus o la extracción social del individuo, sino a la práctica, incluidas las relaciones productivas, en las cuales también se podía constatar la valía de un ciudadano y su capacidad para entenderse y gobernar a otros.

La toma del control de Atenas por los macedonios terminó finalmente con la democracia ateniense en el 322 a. C., así con cualquier reducto de un régimen civil o republicano, sustituido por un imperio, al principio, y luego, a la muerte de Alejandro y tras la división de sus conquistas entre sus generales, por una monarquía. El estatuto de ciudadano es antitético con el de súbdito, como el que impuso el imperio helenístico y sus continuaciones. Ese sólo se podía sostener, como había recordado Aristóteles, en un Estado relativamente pequeño, tanto en territorio como en población o riqueza atesorada, que debía crecer moderadamente, de lo contrario supondría el surgimiento de potentados capaces de disputar la determinación del bien común al Estado y la sociedad civil. La creación del Imperio alejandrino supuso una rectificación de la recomendación de Aristóteles por parte de su discípulo Alejandro, acabando de paso con cualquier sistema republicano de gobierno. Algo similar sucedió con la República romana, mucho menos democrática que el régimen político ateniense. En ambos casos, se terminó con la institución de la ciudadanía -como sujetos a los que se les confería el estatus de participantes en el autogobierno y que estaban habilitados para la intervención en los asuntos públicos- durante muchos siglos, hasta la Baja Edad Media y, cuando renació, no fue siempre bajo la forma de una democracia.

b) La pervivencia de la noción fiduciaria del poder y la propiedad entre las clases populares:

La concepción de la delegación, o vínculo fiduciario, entre el pueblo y la autoridad política estaba perfectamente integrada en las demandas populares, por cuanto formaba parte de las experiencias cotidianas de los campesinos en relación al gobierno de los bienes comunales o las comunas rurales, o de los agremiados en el artesanado urbano (esos vínculos demostraban la capacidad del pueblo llano para la deliberación política). En entornos relativamente libres del poder feudal, en sus intersticios, se desarrollaron prácticas democráticas y participativas, que fueron establecidas en fueros o seguidas por tradición consuetudinaria, en el gobierno común de los municipios y en diversas formas de federación existentes. Estas libertades populares fueron producto de las resistencias y revueltas contra los privilegios señoriales que querían someter a sus intereses a todos los habitantes de los territorios de los cuales eran feudatarios.

⁵⁹⁶ Para escándalo de los oligárquicos Platón -denominó *gynokratía*, gobierno de las mujeres, a la democracia- y Aristófanes -que satirizó el nuevo papel social relevante del género femenino en su obra *Lisístrata* (Manjarín 2022, 12).

Los marcos ideológicos del pueblo llano estaban empapados de supuestos de este cariz fiduciario: eran perfectamente conscientes de la naturaleza delegada del poder político y del carácter revocable del mismo, que los asistía un derecho natural a la revuelta en caso de peligrar, por las acciones de los principales, sus fuentes de supervivencia o sus libertades básicas. Este proceso había comenzado a lo largo de la extensísima crisis del sistema feudal, desde el siglo XII, y se prolongaría hasta la revolución francesa, en el siglo XVIII. Ese fue el escenario en que se desarrolló el radicalismo político democrático en algunos sectores de las clases bajas y medias del Antiguo Régimen, que condujeron a su fin, tras los movimientos revolucionarios franceses.

Aunque, a veces, se concebía al pueblo como pacífico, resignado, conservador y temeroso de la autoridad, en muchas otras ocasiones no fue ese el carácter que reveló, puesto que solía mostrarse duro cuando se cansaba de los abusos señoriales y se defendió con uñas y dientes de los intentos de los nobles por apoderarse de los recursos comunales que le dotaban de cierto margen de independencia social, especialmente en la Inglaterra, a partir del siglo XV, en los albores del sistema capitalista. Esos derechos sobre tierras, pastos, caza o leña, concedidos a regañadientes por los poderosos mediante pactos escritos (como la Carta de los Bosques de 1217), o regulados por la costumbre, se sostuvieron sobre la creencia iusnaturalista de que a nadie se le podía negar el derecho a la existencia y a los recursos necesarios para su supervivencia, y que ese derecho básico pasaba por encima de los derechos institucionalizados de propiedad señorial, que permitía a la nobleza apoderarse del producto del trabajo servil. Nociones básicas relativas a los derechos, la justicia, la reciprocidad económica, las formas de autogobierno, etc., impregnaban lo que el historiador marxista británico Edward P. Thompson denominó la *economía moral de la multitud* (vinculada también a una *economía política* popular) que, en muchas ocasiones, justificó las revueltas o las protestas de las clases subalternas.

La crisis del feudalismo se agudizó tras la Peste Negra que asoló Europa entre los años 1347 y 1353, y en diversos periodos posteriores hasta finales del siglo XVIII, reduciendo enormemente la población trabajadora disponible también en el campo. Los señores feudales activaron una presión recrudescida sobre los supervivientes, para continuar atesorando las mismas ganancias, aunque, ahora, hubiera menos manos que trabajasen. En estas condiciones de revitalización de las peores costumbres contenidas en los derechos feudales, los denominados *mals usos* en Cataluña, los siervos o huyeron de los campos hacia las ciudades, o bien se levantaron contra sus señores, dando lugar a revueltas antifeudales como la inglesa de 1381, las *jacqueries* francesas o el alzamiento de los *irmandiños* gallegos (1467-1469). Ese impulso rebelde que contribuyó a la decadencia del feudalismo, no condujo al reparto de tierras o la democratización de las estructuras de poder del feudalismo tardío, a excepción de las comunas italianas. También en el seno de las ciudades, se produjo una lucha por el control de las instituciones del gobierno municipal entre las clases patricias no nobiliarias y las clases populares del pequeño artesanado, comercio y una masa heterogénea de asalariados. En algunas ocasiones, alcanzaron el nivel casi de guerras civiles abiertas que requirieron la intervención real, como en el conflicto entre los sectores urbanos de la Biga y la Busca en la segunda mitad del siglo XV en Barcelona.

El ascenso del absolutismo monárquico cercenó de raíz cualquier programa de renacimiento de la ciudadanía, porque centralizó todo el poder en manos del rey, laminando la potestad de todas las instituciones que mantuvieran algún grado de autonomía. La construcción del Estado europeo moderno fue el que condujo al vaciado completo de la raíz clásica de la noción de ciudadanía. Cualquier mecanismo de decisión o participación fue cegado por la fuerza de la autoridad de la monarquía, que se convirtió en una tiranía similar a las descritas por los autores grecorromanos, toda concepción de la ciudadanía, incluso la oligárquica, quedó completamente desarbolada. Sin embargo, la supremacía del monarca no fue un proceso incontestado, sino que en diversos lugares de Europa fue resistido por guerras y rebeliones (Los Comuneros castellanos, las Germanías valencianas, la Fronda francesa, etc.)

En el contexto de las Guerras Civiles inglesas del siglo XVII (1642-1651), tuvo lugar el renacimiento de las aspiraciones democráticas en el discurso y los programas políticos blandidos por los radicales entre las filas antirrealistas. El enfrentamiento de los parlamentaristas y los defensores de las libertades tradicionales inglesas contra el absolutismo de Carlos I hizo recuperar los clásicos republicanos y democráticos, que impregnaron la literatura política antiabsolutista, publicándose numerosos tratados, panfletos y opúsculos propugnando un modelo republicano romano o ateniense para Inglaterra, bajo un monarca o en el seno de una auténtica república.⁵⁹⁷ La situación de crisis constitucional en el reino y la guerra contra el absolutismo, radicalizó a algunos sectores medios y populares entre los partidarios del Parlamento y los dirigió hacia la reivindicación de igualdad de derechos políticos y la universalización de la libertad republicana (coherentemente, vieron que el absolutismo también se reproducía en su supeditación a los ricos propietarios). Esa pugna alentó un cuestionamiento generalizado del orden social, que se vio favorecido por una alta tasa de alfabetización popular.⁵⁹⁸ Una revitalización republicana casi *democrática*, aunque no todos sus actores concordaran en extender los derechos de ciudadanía a los no propietarios. No obstante, incluso una más tímida ampliación de estos derechos a nuevas capas de la población, fue muy superior a la tolerable para los sectores oligárquicos de la revolución, que se apoderaron del Parlamento una vez concluyó la guerra, especialmente durante el periodo de la Dictadura del *Lord Protector* Cromwell (1653-1659).

La revolución inglesa adquirió visos de guerra religiosa, aunque no se dirimieron cuestiones puramente teológicas, sino que, junto a estas, se produjo un verdadero conflicto social entre las clases pudientes y aristocráticas, las clases burguesas emergentes y la población no propietaria de campos y ciudades. Las minorías religiosas puritanas que surgían en Inglaterra, cuyos valores igualitaristas y sus comportamientos confesionales no eran del gusto de los gobernantes

⁵⁹⁷ Para el republicanismo elitista neorromano Skinner (2004) hace una magnífica, aunque breve, exposición del marco intelectual en que surgió.

⁵⁹⁸ Farrés (2023) atribuye este hecho, siguiendo al historiador marxista estudioso de este periodo, Christopher Hill, a la Paz Tudor inmediatamente precedente, que mejoró las condiciones económicas de la población -pero, que también favoreció los cercamientos de las tierras comunales, segando la conexión de parte de la población rural inglesa pobre con sus fuentes inmediatas de supervivencia-; la Reforma religiosa auspiciada por Enrique VIII que, entrelazada con la llegada de la espiritualidad protestante del continente, favoreció la lectura privada de las Escrituras y la traducción de la Biblia a lengua vernácula; la recepción de las universidades inglesas de los clásicos republicanos antiguos, así como la de los escritos republicanos procedentes de Italia; etc. Ese fue el caldo de cultivo cultural que hizo que una parte relevante de la población se radicalizase contra las formas poco inglesas de gobierno, cripto-católicas, que querían imponer los Estuardo.

anglicanos, presbiterianos o calvinistas, reclamaron simultáneamente tolerancia religiosa (con la separación entre Iglesia y Estado), derechos civiles y reformas en la distribución de la propiedad.⁵⁹⁹ El republicanismo democrático reclamaba la protección de las creencias religiosas de la población y a que a nadie, a causa de las mismas, fuera abocado a una posición subcivil (ese es el sentido de la tolerancia lockeana). Este fue el escenario en que actuaron los republicanos radicales, los *Levellers* o *niveladores* y los campesinos *diggers*, que apostaron por la igualdad republicana, con una amplia reforma de la propiedad agraria, como cimiento material de la libertad política. Para justificarlo apelaron al derecho natural imprescriptible a la libertad y a la existencia social y dotaron de un carácter revolucionario y republicano al iusnaturalismo moderno (el carácter fiduciario de la autoridad política y de la propiedad, lo que inspiraría la filosofía política de Locke).⁶⁰⁰ Si la autoridad no cumplía con sus deberes como delegada de la soberanía popular, el pueblo tenía todo el derecho a rebelarse contra ella y tomar el poder directamente en sus manos. Como decía el *leveller* Overton, contemporáneo de estos hechos históricos:

Estamos convencidos de que no podéis olvidar que el propósito de vuestra elección como parlamentarios fue el de liberarnos de todo tipo de servidumbre y conservar la república en paz y felicidad. A tales efectos os otorgamos el poder que radica en nosotros para hacer eso mismo. Pues, precisamente, es lo que podríamos haber hechos nosotros mismos si por conveniente lo hubiéramos tenido: os hemos elegido –como personas que tenemos por aptamente calificadas, y fiables- para evitar algunos inconvenientes. Pero tenéis que recordar que con eso no hicimos sino conferiros un poder de confianza, el cual es siempre revocable, como no puede ser de otra manera, y no puede ser empleado para otro fin que el nuestro propio bienestar. (...) Nosotros somos vuestros principales, y vosotros, nuestros agentes. Esa es una verdad que no podéis dejar de reconocer (Overton en Mundó 2017, 440).

El lenguaje del republicanismo y la naturaleza fiduciaria de la representación política eran parte del sentido político común entre los radicales plebeyos *levellers*, filosóficamente codificado más tarde por Locke, cuyo influjo llega hasta Robespierre y Jefferson, un siglo y medio después; totalmente distinta de la concepción tutelar de la representación política del republicanismo oligárquico que habíamos visto con Cicerón, por ejemplo.

Es arriesgado sostener que ese lenguaje fiduciario fuera en exclusiva propio del ala radical democrática del republicanismo, entre otras cosas porque, a cierto nivel de detalle, es difícil la

⁵⁹⁹ Un lenguaje religioso y la apelación a la fraternidad y la igualdad de todos los hijos de Dios han sido instrumentos para la reclamación de justicia social terrenal y, por ende, para llamar a la revolución. Sólo hace falta mencionar distintos movimientos de reforma religiosa o milenaristas (albigenses, seguidores de Giochinno de Fiore), movimientos campesinos antif feudales (Wyclif, los husitas o los anabaptistas bávaros de Thomas Müntzer), los puritanos ingleses -a quiénes nos estamos refiriendo-, etc., hasta llegar a la actual teología de la Liberación latinoamericana. Sin embargo, como componente de la igualdad se reclamó también la libertad religiosa, lo que significó, en la Inglaterra del XVII, la neutralidad religiosa del Estado (Farrés 2023, 38-39).

⁶⁰⁰ Mundó (2017), págs. 445-446: *Locke mostraba una clara conciencia de que el problema de la delegación del poder y de la representación política no era una mera cuestión de ideología, sino que se trataba de un complejo históricamente construido de prácticas jurídicas, esto es, de formas de pensar y escribir sobre política y formas de actuar políticamente (de gobernar, ser gobernado y de impugnar un gobierno) que se habían dado en Europa desde el siglo XII. Tales prácticas legales y políticas se habían desarrollado por la doble vía de dotar de significados a los conceptos y de otorgar un papel central al imperio de la ley. La gradual superación del particularismo feudal por las prácticas de gobierno guiadas por derechos, obligaciones y soberanía que afectaban al conjunto del cuerpo social se habían convertido en algo tan central en el siglo XVII que Locke pudo escribir que el pensamiento y la acción moral, político, teológico y legal descansaba sobre el supuesto (y la práctica) indubitable de que el hombre es un animal racional “sujeto a la ley”, y a la vez proponer sobre esa base una teoría política de la soberanía popular basada en el derecho de resistencia.*

distinción entre republicanismos aristocráticos que reclaman la extensión de derechos políticos a esta o esta otra clase social, hasta el momento excluida, que comparten la común resistencia a universalizarlos a aquellos que se encuentran por debajo. En especial, los individuos que se contaban entre las clases domésticas urbanas y los campesinos *libres*, que tenían que alquilarse a otros para subsistir. El *commoner* Coke utiliza el lenguaje procedente de la *common law* y de las leyes inglesas antiguas para afirmar que los derechos de los ciudadanos están por encima de la prerrogativa real de reconocerlos o no. Enfatiza, especialmente, que sus propiedades convierten en libre a un hombre y si el rey puede disponer a voluntad de ellas, lo sume en un estado de esclavitud virtual, lo degrada al nivel de un *villein*, un pobre sin propiedad, peor que un siervo. Por otra parte, su integridad personal y su libertad lo protegen de cualquier veleidad real, como hacía Carlos I con sus detractores parlamentarios, encarcelándolos por sus ideas. La libertad está indisponible y se encuentra a resguardo de la gracia real de concederla o retirarla. Su argumento se anclaba en la historia inglesa y en la consideración, reconocida en la Carta Magna, de todo habitante de Inglaterra como hombre libre, jamás siervo de su rey (pero que excluía, al no apelar a ningún derecho natural, sino a los derechos legales acumulados a lo largo del tiempo por los ciudadanos de Inglaterra, a todos aquellos demasiado pobres). Aun así, incluso en ese lenguaje, siguiendo el orden legal sedimentado en la ley común inglesa, el poder del monarca estaba restringido por un vínculo fiduciario, sometido al consentimiento voluntario (Farrés 2023, 50-51). *Per se*, el lenguaje fiduciario no es democrático, si no va acompañado, como entre los *levellers*, por una igualación de la propiedad que garantizase materialmente la libertad de todos los ingleses.

c) *La economía política popular y el derecho natural en Robespierre y Jefferson:*

Dos revoluciones que supusieron el avance hacia un horizonte democrático republicano. Maximilien Robespierre y Thomas Jefferson eran conscientes, como republicanos favorables a la causa democrática, que la libertad política era inseparable de sus raíces materiales, así que asumieron conscientemente una *economía política popular* o *republicana* que suponía otorgar, a la vez, derechos políticos y derechos de propiedad (agraria) en un marco normativo ahormado a principios iusnaturalistas.

Empezaremos con un breve vistazo a las concepciones republicanas iusnaturalistas de Jefferson, para proseguir, por suscitar mayor interés, con la visión radical democrática de Robespierre, que estaba llamada a ejercer una influencia perdurable en el socialismo decimonónico, heredero auténtico de su republicanismo revolucionario. Thomas Jefferson es, entre los *founders fathers* de la República Americana,⁶⁰¹ uno de los que albergaba mayor simpatía por el sistema democrático y se resistió a la construcción de un sistema constitucional que diluyese la voluntad popular.⁶⁰² Concibió a los representantes políticos como *trustees* del

⁶⁰¹ Como dice Laín (2020), pág. 15, n. 12: *Las bases filosóficas del gobierno fiduciario de Jefferson se remontan al periodo clásico, aunque su influencia más directa provenía de los levellers ingleses*. Este particular ya nos advierte del radicalismo jeffersoniano en comparación con otros redactores de la Constitución Americana.

⁶⁰² Los federalistas impulsaron una constitución oligárquica para la nueva nación americana y procedieron a instituir un sistema de división de poderes que supusiera un muro inexpugnable para la expresión de la voluntad popular, constituyendo de facto una república aristocrática (Domènech 2004, 64). Para una síntesis de las discusiones constitucionales y la ideología de los *founders* americanos son de provecho las páginas que este libro

pueblo que ejercía de principal o fideicomitente (*trustor*), depositarios del encargo temporal, y siempre revocable, del gobierno de la nación, por cuanto cada ciudadano era detentador de un derecho natural e inalienable al autogobierno. La república oligárquica era indeseable y la democracia *pura* (al modo ateniense) inviable, por lo que se decantó hacia una democracia representativa, pero distinta del *mixed government* de tradición aristotélica.

Jefferson atisbó el peligro de que una aristocracia del dinero (en las trece colonias no había aristocracia de sangre como en el Antiguo Continente, aunque sí una incipiente clase enriquecida) se hiciera o bien con el gobierno, o bien tuviera suficiente *dominium* privado para enfrentarse exitosamente a la República como *corporación pública*.⁶⁰³ Fue partidario, pues, de cortar de raíz esa posibilidad mediante una economía política republicana que limitase el derecho de posesión, distribuyera la tierra para abastecer una unidad familiar y otorgase a cada ciudadano de la república un terreno sobre el cual construir su independencia económica y, por ende, su libertad republicana (una superficie de una milla cuadrada). La democracia jeffersioniana se construyó sobre la universalización de la pequeña propiedad agraria, aunque no se tratase de un igualitarista radical, si bien entendió que la virtud necesaria para el buen funcionamiento de la república se encarnaba mejor en la forma de vida independiente de los pequeños granjeros. Tenía una opinión muy desfavorable del *populacho urbano* que se agolpaba en ciudades como Nueva York, Filadelfia o Boston, por depender de los patronos para sobrevivir y temía, como un viejo republicano oligárquico, que se convirtieran en un instrumento de los ricos para terminar dominando y ahogando la libertad de la naciente república (Domènech 2004, 69).⁶⁰⁴

La economía política republicana que Jefferson defendió como cimiento de la libertad política de los ciudadanos de la nueva nación se erigió sobre un fondo normativo procedente del derecho natural y concedía a cualquier individuo el mismo derecho a la libertad, sustentado sobre su independencia material (Laín 2020a). La función de la sociedad civil y sus instituciones era velar por que esos derechos se hicieran efectivos: los tres elementos constitutivos de la *economía política republicana* (el dominio político, el dominio jurídico y la propiedad) se interpretaban en clave de relaciones fiduciarias entre los ciudadanos y las

dedica a la fundación de la República Americana (ídem, 59-72). Los padres fundadores fueron lectores doctos del republicanismo oligárquico clásico, Aristóteles y Cicerón, más que de Locke -contra la afirmación común-, y se inspiraron en sus tesis del gobierno mixto, aunque inclinado hacia un mayor poder para la oligarquía naciente de América.

⁶⁰³ Jefferson, citado en Laín (2020a), pág. 24: *No me cuento entre quienes temen al pueblo. De él depende y no de los ricos la supervivencia de la libertad*. Como todos los republicanos favorables a la democracia, Jefferson no considera que al pueblo le falte virtud cívica, sino todo lo contrario, él defenderá la República porque tiene mayor interés por preservar su libertad.

⁶⁰⁴ Por otra parte, Jefferson era un rico propietario rural de Virginia; en su finca familiar neopalladiana de *Monticello*, tenía unos 600 esclavos de su propiedad. En este caso, nunca llegó al radicalismo robespierrano de declarar la emancipación de los negros de las colonias americanas francesas, como hizo el primero. Aparte de la cuestión esclavista, los mundos sociales de América del Norte y Europa eran muy distintos: la primera no conocía la desigualdad y la división férrea estamental que había sido la norma en la segunda durante el Antiguo Régimen, por lo que igualar en derechos republicanos las viejas sociedades europeas requería transformaciones mucho más radicales y profundas. Sin embargo, con la llegada de cantidades ingentes de desposeídos del Viejo Continente a los Estados Unidos con el desarrollo industrial, financiero y mercantil que vivió América en la segunda mitad del siglo XIX (tras la Guerra de Secesión), pronto se equipararon en desigualdad de clase (América se constituyó una aristocracia del dinero que llegó a ser mucho más poderosa que la aristocracia de sangre de la vieja Europa).

instituciones políticas correspondientes, cuya delegación no tiene otro objeto que construir positivamente las leyes que han de servir para proteger y beneficiar los intereses de la ciudadanía, su libertad y su existencia sociales. El ejecutivo, el legislativo, el poder judicial y las normas positivas que definían la propiedad privada estaban supeditadas a esta única misión, encomendada por su principal -el pueblo-, ante el cual debían rendir cuentas por su ejecutoria en última instancia. Frente a los federalistas, los enemigos políticos de Jefferson, defensores de los *moneyed interests* de los ricos y una república oligárquica, este abogó por políticas económicas que obstaculizaran la concentración de la propiedad en pocas manos y la desposesión consiguiente de la mayor parte de los ciudadanos (Laín 2020b, 109), reclamando que los representados intervinieran y fiscalizaran las tareas del Estado, ya que, como sostenía el tercer presidente de los Estados Unidos, los propietarios del gobierno son los ciudadanos (Laín 2020a, 18). Así se expresó en una ocasión:

Nosotros creíamos que el hombre es un animal racional, dotado por la naturaleza con derechos y con un innato sentido de la justicia; y que podía ser apartado del crimen y protegido en el derecho por poderes moderados confiados a personas por él elegidas y por él controladas... Creíamos que los hombres, disfrutando de la paz y seguridad de los plenos frutos de su industria, reclutados, merced al conjunto de sus propios intereses, del lado de la ley y el orden, serían más fácil y más seguramente gobernados que con mentes alimentadas por el error, viciadas y degradadas, como en Europa, por la ignorancia, la indigencia y la opresión. El amor al pueblo fue nuestro principio; el temor y la desconfianza hacia él, el del otro partido (Jefferson en Domènech 2004, 18).

En términos contemporáneos, Jefferson no sería un demócrata, receló tanto del sufragio universal como de la concesión de derechos civiles y políticos a todos los habitantes del país, entre ellos a los millones de esclavos que habitaban especialmente los estados sureños, incorporados a la Unión. Entendió que el ciudadano norteamericano ideal era el pequeño propietario rural y que este era el baluarte más seguro contra el peligro de la tiranía de los adinerados, pero también a la surgida de un gobierno controlado por los desposeídos, que finalmente podía desembocar en una forma alternativa pero igualmente despótica de gobierno.⁶⁰⁵

La historiadora francesa Florence Gauthier habla de un renacimiento del derecho natural en la ideología del ala radical-democrática de la Revolución de 1789, que se eclipsó con su derrota política y con la llegada del liberalismo (*Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*). Hay elementos que lo abalan: la concepción fiduciaria del poder político, que condujo primero -en la senda de Locke- a la rebelión contra sus detentores absolutistas y, tras la imposibilidad de embridar la monarquía de Luis XVI, al regicidio (como había justificado el padre Mariana); y la misma consideración para la propiedad, permitía su confiscación y distribución entre todos los ciudadanos franceses como se contenía en el programa económico-político jacobino para sustentar materialmente su libertad republicana.

⁶⁰⁵ Jefferson fue un defensor de un gobierno federal limitado, puesto que temía que se convirtiese en un Estado burocrático al estilo de los estados absolutistas europeos y no cumpliera con su naturaleza fiduciaria. Prefería que los gobiernos estatales se ocupasen de elaborar las leyes más convenientes. Por otra parte, el énfasis en la propiedad y los derechos de la pequeña propiedad tienen que ver con su visión institucional de la libertad republicana, y nunca entendió, como iusnaturalista republicano que era, que la propiedad fuera un derecho natural ni tampoco que tuviera que ser absoluta y libremente alienable. Como republicano, tampoco compartiría que la mera existencia de la ley fuera una intromisión ilegítima en la libertad individual.

La figura controvertida y disputada de Robespierre es otra manifestación del republicanismo democrático de mayor alcance y más radical que la jeffersoniana, que se convertirá en un antecedente directo del socialismo republicano del siglo XIX. La Revolución Francesa de 1789 prometió incluir en la esfera político-civil a las clases domésticas del Antiguo Régimen, que no tenían existencia política en la sociedad tardofeudal absolutista: las clases burguesas, los pequeños propietarios y arrendatarios rurales, los siervos y el personal doméstico en general, e, incluso, a los esclavos de las colonias (Lain 2020a, 21).

Las profundas crisis económicas que habían asolado Francia a lo largo del siglo XVIII, impulsadas por las políticas económicas promercantiles de los ministros fisiócratas de los dos últimos Luises, habían conducido al encarecimiento de los productos de primera necesidad y habían extendido el hambre entre los más pobres (pues habían abolido el control de los precios del trigo) (Gauthier 2020, 57-58). Así, se forjó una alianza entre los sectores subpolíticos y subciviles que reclamaron sus derechos, especialmente el de su existencia social, primero de forma pacífica en la convocatoria de los Estados Generales, pero después de modo revolucionario cuando sus peticiones cayeron en oídos sordos.

Las clases populares, víctimas del hambre a causa de la especulación con los alimentos, construyeron un sentido económico-político común, la *economía política popular*, encaminada a poner coto a los excesos de los propietarios, proteger los bienes comunales contra las agresivas medidas de confiscación y cercamiento y congelar los precios de los bienes de primera necesidad. La liberación de la tiranía monárquica se entrelazaba con la emancipación de la economía política protoliberal de los fisiócratas, favorable a la causa de grandes hacendados, banqueros y comerciantes. El *menu peuple* demandaba existir civil y socialmente, superando su dependencia económica y política en relación a los grandes potentados del Reino (Lain 2020a, 22).

Estas clases populares no eran políticamente ignoras, sino que se habían empapado de todo un cuerpo doctrinal y literario difundido mediante pasquines, folletos, tratados, hojas volanderas, periódicos, panfletos, etc., de defensa de los derechos naturales y la universalización de los de carácter político y económico. Los campesinos, por otra parte, habían participado secularmente en asambleas comunales que funcionaban como órganos colectivos de decisión, e incluso, conocían la noción de representante fiduciario o mandatario, encargado de expresar los reclamos populares ante las autoridades. Este magma prerrevolucionario estalló y, en muy poco tiempo, mientras la propia revolución estaba en marcha, creó los marcos políticos e institucionales, las nociones de fondo, que todavía se mantienen vivas en las democracias constitucionales modernas, aunque desfigurados y confundidos con el liberalismo. Sin embargo, uno de ellos, el que representa Robespierre, ha quedado en gran medida olvidado: la democracia republicana-popular revolucionaria y la concepción asociada de economía política popular.

La revolución se movió, hasta la llegada del *Termidor* de 1794, entre las aspiraciones populares a elevarse al nivel de la ciudadanía plena según los principios republicanos, lo que

implicaba revivir la experiencia democrática ateniense, y las resistencias y contrarrevoluciones de la alta burguesía, que aspiraban a un sistema moderado como el británico. No es cuestión de repasar todos los hechos acaecidos durante esos cinco años, pero sí de analizar el significado de la *economía política popular* como programa político de universalización de la libertad republicana que asumió el ala jacobina de la revolución, especialmente significada por la figura de Robespierre.

La filosofía política robesperriana se ancla en los principios del derecho natural (Escuela de Salamanca, Locke), por lo que todos los seres humanos son iguales en derechos y, todos ellos, están especialmente investidos de dos fundamentales: el derecho a la libertad y el derecho a la existencia. Cualquier ley positiva se subordina a estos dos principios y debe honrarlos adecuadamente. La Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 lo deja meridianamente claro (Art. III): *el objetivo de toda asociación política es la preservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre* (citado en Laín 2020, 25). Entre ellos, se cuenta el derecho a la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia frente a la opresión. El más problemático de aplicar es el *derecho a la propiedad*, puesto que el ala burguesa lo considerará una justificación para sus actividades económicas y para la apropiación ilimitada de bienes materiales externos, sancionando la desigualdad, mientras que el ala plebeya luchará para imponer una interpretación en clave fiduciaria, apelando a un principio más elevado, el ya mencionado derecho a la existencia, que obligaba, según la economía política popular, a la limitación legal a la apropiación individual y la alienación y el mercadeo de bienes externos (Laín 2020a, 26-27). En este contexto histórico tiene lugar la pugna entre el supuesto derecho natural a la propiedad, liberal, y la concepción fiduciaria de la propiedad del republicanism. Robespierre se alineará con las peticiones populares contrarias a la posesión sin límite y colocará por encima de esta la vindicación de un derecho imprescriptible a la existencia:

La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todos los demás están subordinados a este. La propiedad no ha sido instituida o garantizada para otra cosa que para cimentarlo. Se tienen propiedades, en primer lugar, para vivir. No es cierto que la propiedad pueda oponerse jamás a la subsistencia de los hombres. Los alimentos necesarios para el hombre son tan sagrados como la propia vida (Robespierre en Laín 2020a, 27).

La concepción iusnaturalista de la propiedad sostiene que los objetos externos de la naturaleza, fuente de toda riqueza en combinarse con el trabajo humano, son propiedad común de la humanidad, por lo que no se puede comerciar a voluntad con ellos. La propiedad privada es una institución iuscivil, no natural, que debe servir al derecho humano a la existencia, lo que permite la apropiación de los recursos necesarios. Por lo que, republicanamente, se entiende que la propiedad privada es una concesión pública, justificada como protección de la libertad y la existencia individual, pero también limitada por el mismo derecho de todos y por razones de interés público.⁶⁰⁶ La propiedad privada se explica así mediante el consabido recurso al

⁶⁰⁶ Esta concepción de la propiedad no es otra que la defendía Locke, el supuesto impulsor de la propiedad individual absoluta como derecho natural, como se ha sostenido habitualmente entre los liberales y sus críticos acérrimos. Un ejemplo de la mala comprensión de la concepción lockeana de la propiedad se puede ver en Crétois (2023) y en Widerquist y McCall (2023), que la vinculan a la igualmente supuesta defensa de Locke de la *autopropiedad*. Para una aclaración, véase Mundó (2017).

vínculo fiduciario, como encontramos en Jefferson. En Robespierre adopta mayor radicalidad, puesto que en Francia hay una terrible escisión en clases de la sociedad del absolutismo, mucho más desigual que la de la América postcolonial. Consiguientemente, la apropiación individual debe someterse a leyes decididas colectivamente por el pueblo, que limiten legítimamente la cantidad de bienes que está permitido poseer una vez asegurada la supervivencia individual y los derechos universales del resto de ciudadanos.⁶⁰⁷

Robespierre toma de Rousseau la noción de *economía política popular*, que distinguía entre una *economía política tiránica*, en la cual las leyes operan para beneficio de los más ricos, y otra, la *popular*, en que benefician a todos y permiten la existencia social del cuerpo de la nación. La esfera política y la económica no se encuentran escindidas ni separadas, sino que constituyen un único dominio, por lo que Rousseau, y con él Robespierre, sostienen con convicción que lo deseable es que la política económica esté dirigida por el legislativo para beneficio de la mayoría y asegurar, así, el derecho a la existencia. Robespierre toma buena nota y señalará que la política económica debe estar sometida a la voluntad soberana del pueblo y que la ley social emanada de los órganos legislativos no tiene otro fin que la garantía del derecho universal a la existencia (Scotto 2020, 94-95).⁶⁰⁸

La voluntad del ala burguesa de la revolución fue aislar al pueblo de la toma de decisiones, alejar el peligro de la democracia ateniense y aproximarse al modelo oligárquico romano. El ala democrática se acogió a la figura fiduciaria republicana, que tenía una amplia difusión en las prácticas de autogobierno comunal campesino, y entendió la representación como mandato revocable y las decisiones de los representantes siempre sujetas a ratificación popular (Scotto 2020, 84). Robespierre fue uno de los adalides de entender el poder político en estos términos y lo hizo de modo radical: defendió la soberanía popular como un principio básico del ordenamiento político del Estado.

La defensa de Robespierre de la soberanía popular parte de dos supuestos: de un lado, el derecho a la libertad implica, por su universalización, el autogobierno popular (aunque sea

⁶⁰⁷ Laín (2020a), págs. 27-28: *Su idea de propiedad adopta así tres dimensiones. Una individual: el derecho natural inalienable que todo individuo posee sobre su vida y su libertad y que legitima la apropiación de los recursos necesarios. Este tipo de propiedad, sin embargo, está limitada por una segunda dimensión de carácter colectivo -los bienes materiales que poseen los pueblos en común- que, siendo igualmente emanante del derecho natural, debe asegurar la preservación de los derechos del conjunto de la humanidad. Su tercera dimensión de la propiedad adopta un carácter tanto individual como colectivo y hace referencia a las leyes y las constituciones cual expresión de la voluntad individual elevada a voluntad general mediante el acuerdo fiduciario que las materializa. La priorización del derecho de existencia arranca en las demandas populares y toma forma a través de la “economía política popular”, pero es Robespierre quien lo convierte en piedra angular de la idea de pacto social del republicanismo plebeyo (...). Su propuesta de Declaración [1793, como material para la nueva constitución del mismo año] aún esta (triple) teoría de la propiedad con la filosofía iusnatural y del gobierno fiduciario, de acuerdo a las cuales no puede existir sociedad civil ni pacto fiduciario sin la garantía del derecho a la existencia.*

⁶⁰⁸ La apelación a la dirección del legislativo es indicativa de que Robespierre pensaba que no debía haber un cuerpo de magistrados que controlasen las políticas económicas del Estado, puesto que se corría el peligro de que lo hiciesen, no para beneficiar al pueblo, sino a sí mismos o a otros más poderosos. El pueblo debe tomar las riendas de la dirección económica de la nación, por eso su marco económico-político lleva el nombre de *popular* y lo hace a través del mandato fiduciario que concede a sus representantes, que siempre pueden ser separados de su misión si no obran de manera que garanticen el derecho a la existencia de todos.

mediante la representación política). El trasfondo de este supuesto es claramente republicano (*a là* ateniense) e iusnaturalista, y convierte la preeminencia de la democracia en una cuestión de principio (y no de preferencia) para la constitución de las comunidades políticas, puesto que estas deben servir a la protección de los derechos naturales de los ciudadanos. De otro, el gobierno de las clases populares es preferible porque la virtud reside más en este que en los ricos o poderosos.⁶⁰⁹ Así, la democracia como régimen se justifica tanto mediante razones consecuencialistas, una república es una comunidad que se orienta al bien común y precisa de ciudadanos y gobernantes virtuosos, cosa que sólo acontece si la soberanía la detentan los primeros y los segundos se extraen de ese mismo pueblo; como, pues, el bien común es la protección de los derechos naturales, la participación no reviste un carácter instrumental, sino que involucra cuestiones de principio.⁶¹⁰ Sin embargo, Robespierre defenderá simultáneamente la virtud de la democracia y la virtud del pueblo como mejor soberano.

El objetivo de los representantes políticos, afirma Robespierre, es asegurar la defensa de los derechos y de la felicidad del pueblo, no combatirlo con saña como si fuera un peligro para la sociedad. El líder jacobino señala que los problemas de la comunidad no se originan en el modo de proceder de la población, sino que provienen del Estado. La razón es simple: no hay nadie más interesado en la protección, promoción y preservación del bien público que el pueblo mismo, puesto que este protege también así su bien. Mientras que los ricos sólo albergan intereses privados y utilizan al Estado para sus fines, oponiéndose al bien colectivo: *El interés del pueblo es el interés general, el de los ricos es el interés particular* (Robespierre, en Scotto 2020, 88).

Robespierre se muestra rousseauiano y también cabalmente republicano: recordemos que los autores de esta corriente, especialmente en su vertiente democrática, no pueden adoptar sin contradicción el supuesto paulino de la naturaleza caída del hombre, más bien otra que admite pluralidad motivacional en las personas y la posibilidad de que sean persuadidas a comportamientos más virtuosos, según las circunstancias en las que se encuentren y el diseño institucional que articule sus relaciones (Domènech 2004, 68, n. 44). Por consiguiente, Robespierre no está afirmando que todos y cada uno de los miembros del pueblo sea un dechado de virtudes y que no presenten vicios o egoísmo, sino que, por su posición y por la naturaleza de sus intereses político-materiales, los pobres mantienen mayor compromiso con que el Estado se oriente hacia el bien común y no se extravíe a favor de los bienes particulares (Scotto 2020, 87). Sólo si todos los ciudadanos pueden ser simultáneamente gobernantes y gobernados,

⁶⁰⁹ Esto tiene un eco rousseauiano porque la riqueza corrompe la virtud, según el ginebrino. El lujo devalúa la moralidad de los hombres.

⁶¹⁰ Aun incurriendo en el peligro de convertir a Robespierre en algo que no pudo ser, una especie de *republicano kantiano*, es posible que el argumento (aparentemente) consecuencialista de que la virtud cívica del pueblo justifica la democracia como mejor forma de gobierno (puesto que el fin de la asociación política era la protección del bien común) no obedeciera tanto a los principios filosóficos o ideológicos del propio dirigente revolucionario (su creencia de principio en la democracia y en la soberanía popular), sino a que las discusiones republicanas acerca del mejor estado o gobierno siempre se realizaban en esos términos prácticos, no según principios incondicionados. Por otra parte, hay que recordar que este argumentario se desplegaba en papeles o discursos que tenían como fin combatir al ala elitista de los revolucionarios de 1789, con pretensión de convencerlos, no para fundamentar una nueva filosofía republicana.

piensa Robespierre, se conseguirá que el Estado cumpla adecuadamente sus fines y lo haga virtuosamente (Scotto 2020, 87).⁶¹¹

Este camino argumental le sirve a Robespierre para desbrozar el bosque de prejuicios que el republicanismo oligárquico había lanzado contra el pueblo y un gobierno bajo su mando, del que se decía que debía llevar indefectiblemente al desastre, al descontrol y a la anarquía por la extinción de la buena ley. El francés sostiene, de un modo aún más radical que Jefferson, que sólo el régimen democrático asegura que el bien común se encuentre en el centro de las preocupaciones de la comunidad política.

Para Robespierre, el pueblo tiene plena consciencia de lo que es la injusticia, el trato degradante, los peligros del orgullo de los poderosos y de qué modo se ataca a sus derechos por procurar el privilegio de unos pocos. Al percatarse de todo eso, ha desarrollado un sentido común moral que le permite distinguir las acciones de los gobiernos que benefician a los derechos naturales y aquellas que atentan contra tales derechos:

Si me dignase a responder a los prejuicios absurdos y bárbaros, haría observar que son el poder y la opulencia los que hacen nacer el orgullo y todos los vicios; que el trabajo, la mediocridad y la pobreza son guardianes de la virtud; que los deseos del débil no tienen otro objeto que la justicia y la protección de las leyes benéficas (...); que no aprecia más que las pasiones de la honestidad, mientras que las pasiones del hombre poderoso tienden a elevarse por encima de las leyes justas, o a crear leyes tiránicas; diría, en definitiva, que la miseria de los ciudadanos no es otra cosa que el crimen de los gobiernos (Robespierre, en Scotto 2020, 88).

Sin embargo, le disgustan las argucias y las intrigas palaciegas en que caen los políticos que se independizan de los intereses populares porque, a veces, el pueblo se ve engañado por estos corruptos:

El pueblo siente más vivamente, y ve mejor, todo lo que se refiere a los primeros principios de la justicia y de la humanidad que la mayoría de aquellos que se separan de él. Su buen sentido a este respecto es generalmente superior al espíritu de las gentes capaces (...). Pero no tiene la misma aptitud para desembrollar los rodeos de la política artificiosa que ellos emplean para engañarlo y subyugarlo, y su bondad natural le dispone para ser víctima de los charlatanes políticos (Robespierre en Scotto 2020, 90).

La solución ante el riesgo de engaño es que el mismo pueblo se ocupe del gobierno: por una parte, para evitar las falsedades de unos representantes populares cuyas malas artes políticas y estratagemas se le escapan (así los dirigentes deben salir del propio el pueblo y volver a él una vez concluido su mandato, y en coherencia, toda magistratura o cargo público debe entenderse como un mandato fiduciario del pueblo y todo funcionario está obligado a responder ante él por sus actos). Por otra parte, las leyes deben diseñarse para proteger al pueblo del gobierno, no para evitar, como hace el republicanismo elitista, que este tenga demasiada influencia política sobre el Estado. El propio Robespierre sostiene famosamente: *Que el pueblo es bueno*

⁶¹¹Estas razones responden una cuestión de *diseño de las instituciones*, que debe movilizar, incluso por interés propio de los individuos, sus disposiciones más virtuosas para la política. Si obligamos a rendir cuentas públicas a los magistrados ante los representados, estos procurarán comportarse de modo honorable y respetuoso con su encargo. Si cualquiera puede ser llamado al servicio público, por consiguiente, tomará mayores medidas para no ser deshonesto porque deberá enfrentarse a un examen público de sus iguales. Y el que elige, propenderá a buscar a aquellos que considere mejores, ya que serán esos los que detenten el poder en su nombre.

y sus delegados son corruptibles; que es dentro de la virtud y de la soberanía del pueblo donde hay que buscar el freno (...) contra los vicios y el despotismo del gobierno (Robespierre, en Scotto 2020, 91).

En defensa de la soberanía popular, Robespierre recomienda medidas constitucionales que alzaprimeren el rol protagonista del pueblo y que impiden la disolución de su fuerza sobre la maquinaria del Estado: el control popular sobre los representantes debe anteceder a cualquier división interna entre poderes del estado, por lo que la voluntad popular debe estar detrás de todos ellos, porque los magistrados no resistirán, por principio, el poder de otros magistrados, sino que es muy posible que se coaliguen entre ellos contra el pueblo. El poder ejecutivo y el legislativo deben estar separados cuidadosamente, los mandatos de todos los representantes deben ser breves, la administración descentralizada y la ciudadanía debe criticar libremente, controlar y revocar, si es oportuno, los mandatos de los servidores públicos. Uno de los fines del Estado es promover la participación del pueblo en la *res publica*, ya sea remunerando a los ciudadanos que vayan a las asambleas públicas (como el *mishtón* de la democracia ateniense),⁶¹² o informando de manera comprensible de todas las acciones que se lleven a cabo; etc. (Scotto 2020, 91-92). De esta manera, afirma Robespierre, *habréis resuelto el problema, aún incierto, de la economía política popular: colocar en la virtud el pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario a las pasiones del magistrado y a la tendencia del gobierno a la tiranía* (Robespierre, en Scotto 2020, 92).

La democracia robesperriana incluía el sufragio universal para todos los hombres adultos⁶¹³ y su derecho a concurrir a elecciones y cargos públicos en pie de igualdad, sin diferencias de renta ni extracción social (el sufragio activo y pasivo se universalizaron). Por otra parte, en el aspecto económico-político institucional, Robespierre suscribió una opción similar la de Jefferson, aunque más radical, al poner en obra una reforma agraria que incluyó el control de los precios de los víveres, el reparto de tierras entre aquellos que no las poseían, la eliminación de rentas feudales, la recuperación de la propiedad común confiscada por la aristocracia a los

⁶¹² Esta semejanza no es casual, sino que obedece a que los pobres, sin propiedad, han tenido que trabajar para ganarse la supervivencia, mientras que los ricos tenían todo el ocio posible para dedicarse a los asuntos públicos. Para una democracia, un gobierno popular, era imperativo igualar esta situación, para promocionar que los pobres participasen políticamente y defendieran directamente sus intereses.

⁶¹³ El papel de las mujeres en la revolución no fue, en absoluto accesorio, sino muy relevante en orden a su triunfo y a la implementación de medidas radicales. Es, en cierto modo, el inicio del movimiento de emancipación de las mujeres, aunque sus supuestas fundadoras fueran fieramente contrarias a las masas populares, como fue la aristócrata Olympia de Gouges, pero también la supuesta *radical* inglesa Mary Wollstonecraft, que denostaron a las mujeres revolucionarias con especial saña, aplicándoles toda suerte de insultos. Sin embargo, Robespierre, el revolucionario y demócrata, no extendió el sufragio a las mujeres: (Domènech 2004, 90). Sin embargo, parece que en los últimos días de su existencia tomó conciencia cabal de su error, ya que la *fraternité* revolucionaria no podía excluir a las mujeres de su programa de liberación de todas las relaciones de dominación que se extendían por doquier en el Antiguo Régimen. Así, en Mayo de 1794, decía lo siguiente: *Estaréis allí, vosotras, jóvenes, ciudadanas, a quienes la victoria habrá de ofreceros también muy pronto hermanos y amantes dignos de vosotras. Allí estaréis, vosotras, madres de familia, cuyos esposos e hijos levantan los trofeos a la República sobre los escombros de los tronos. ¡Oh mujeres francesas!: ¡amad la libertad comprada al precio de la sangre! ¡Serviros de vuestro imperio, a fin de que se extienda el de la virtud republicana! ¡Oh mujeres francesas: sois dignas de amor y del respeto de la Tierra!* (Citado en Domènech 2004, pág. 91). Las expresiones resaltadas, son aquellas que, en opinión de Domènech, dejan claro el giro igualitario del revolucionario: se ve así que las trata de *ciudadanas* en pie de igualdad en relación a sus compañeros revolucionarios y como *hermanas* -en igualdad fraternal con los hombres- en el empeño de universalizar la libertad.

campesinos, etc. La base de la libertad republicana sería también la pequeña propiedad agraria, puesto que la sociedad francesa continuó siendo mayoritariamente agrícola hasta bien avanzado el siglo XX.

Sin embargo, el golpe de estado del 9 de Termidor de 1794 concluyó con el último intento de instaurar una democracia republicana plena desde los tiempos de la democracia atica (en el sentido etimológico, el del gobierno de los pobres libres, nos estemos refiriendo al *démos* ateniense o a las *clases domésticas* del Antiguo Régimen). Los burgueses vencedores devolverán a un estado subpolítico a todos los miembros de las clases populares, reservando la política para aquellos que poseen un cierto nivel de renta, los ciudadanos *activos*, que serán los únicos que podrán ejercer el derecho al sufragio censitario y a ocupar cargos públicos. No obstante, su modelo ideológico republicano elitista será pronto substituido por otra ideología, igualmente elitista, pero mejor adaptada a los tiempos del capitalismo industrial, el liberalismo. El republicanismo plebeyo de Robespierre será transformado en el socialismo revolucionario del siglo siguiente. La reverberación del estallido revolucionario jacobino va extenderse más allá de Europa, entre los esclavos negros que luchan por su emancipación en la colonia francesa de Saint Dominique (Haití), que reclamarán su derecho a ser libres e iguales a cualquier otro ciudadano europeo y a gobernarse a sí mismos según principios republicanos.⁶¹⁴ La ideología republicana arraigará también en Cuba, y en otros lugares de América, en el contexto de la lucha por la libertad y la igualdad de las poblaciones negras, que son severamente discriminadas, aun después de la abolición legal de la esclavitud.⁶¹⁵ Esto presupone la validez general de los marcos emancipadores republicano-democráticos allí donde, independientemente del tiempo y el lugar, tengan lugar existencias dominadas, desigualdad e injusticias estructurales. En este sentido, revela el poder de la aspiración a la igual libertad entre todos los oprimidos.

7.4.8. *El ocaso del republicanismo*

El republicanismo como tradición política viva, ya en su encarnación oligárquica o en su condición democrática, fue eclipsándose en el paso del siglo XVIII y XIX. Fue substituido por el liberalismo y su concepción no interferida de la libertad y su abogamiento por un gobierno mínimo. El rescoldo de la llama del republicanismo democrático permaneció en el socialismo decimonónico, que supuso una suerte de adaptación de los ideales republicanos plebeyos a la nueva sociedad industrial y al proletariado urbano que habían surgido de la industrialización y la disolución de la sociedad estamental del Antiguo Régimen.

Aun desconociendo el proceso de mutación intelectual en toda su hondura, es posible dar unas claves hermenéuticas para entender qué llevó a la pérdida de actualidad del republicanismo con los inicios del capitalismo industrial. Algunos autores, como Pettit, lo achacan a la emergencia de una concepción alternativa de la libertad, la liberal como no-interferencia frente a la republicana como no-dominación, rehabilitando de este modo una definición elaborada por los partidarios del absolutismo (Hobbes, Filmer), en otro contexto

⁶¹⁴ La revolución haitiana es la que trata el historiador marxista caribeño C. L. R. James en *Los jacobinos negros* (Buenos Aires, Razón y Revolución, 2014).

⁶¹⁵ Ver Figueroa, José Antonio: *Republicanos negros. Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural*, Bogotá, Crítica, 2020.

crítico para la monarquía británica, el de la independencia de las trece colonias de Norteamérica (Martínez-Cava 2020, 51). Estos razonamientos históricos sólo nos enseñan que, a la idea republicana de libertad, vigente durante más de dos milenios, le había salido una competidora, pero no nos iluminan acerca de por qué la liberal aventajó y terminó imponiéndose hasta casi borrar de la memoria política a la primera. Para ello, debemos acudir a la historia social de las postrimerías del siglo XVIII y los albores del siglo XIX: el desarrollo del capitalismo comercial y, después, el industrial, y la emergencia de la nueva clase del proletariado. Estas transformaciones sociales y económicas dejaron obsoleta la visión sociopolítica en que se anclaba el republicanismo clásico y reclamaron soluciones político-jurídicas nuevas por parte de las élites. Y, en este punto, intelectuales burgueses como Constant oficiaron de propagandistas y justificadores de la obsolescencia de la vieja libertad republicana y la necesidad de entender *verdaderamente* cuál era la libertad que correspondía *a los modernos*.

El republicanismo comercial de los autores británicos, en especial Adam Smith, había compatibilizado la libertad republicana con la expansión económica del comercio, pero el desarrollo capitalista mercantil desconectaría el vínculo entre virtud, libertad de comercio, trabajo personal y bien común de la sociedad. En este contexto expansivo del capitalismo, la mera acción libre e irrestricta de los agentes económicos, siguiendo sus intereses privados sin cortapisas morales, produciría la prosperidad material, que sería el nuevo bien común (en vez de vivir en una sociedad civil sin dominación). Por consiguiente, no hay necesidad de autorrestringirse, de adaptarse a una concepción compartida del decoro público, de la dignidad moral (como la que promovían los moralistas escoceses en la línea republicana, aunando virtud y sentimientos nobles de simpatía por la humanidad). La mera ambición individual mediante la *mano invisible*, frente a la *mano visible republicana* constituida institucionalmente, daría lugar a un río de riqueza que inundaría la sociedad, sin tener que pagar la pesada carga de la virtud que constreñía al autointerés desnudo (Martínez-Cava 2020, 51-52).

Fue el desarrollo del capitalismo industrial y la nueva sociedad que alumbraría los que decidieron a favor del liberalismo en contra del republicanismo, incluso el de impronta oligárquica: las élites sociales entendieron que la nueva ideología liberal defendía mejor (y era más adaptable a las nuevas circunstancias) sus intereses políticos y materiales que el republicanismo elitista a la vieja usanza, entre otras cosas porque contenía un germen amenazador a medida que avanzaba la conciencia igualitaria y democrática entre las clases subalternas. Si la libertad republicana precisa de la propiedad, ¿por qué no universalizarla? ¿Por qué no romper el oligopolio de la propiedad que tenían las clases rectoras y transformar la sociedad en el sentido de garantizar universalmente el acceso a esta y, a continuación, todas las restantes condiciones de ciudadanía? La combinación de libertad republicana e igualitarismo democrático era un cóctel muy peligroso, como comprobó la burguesía y la aristocracia durante la Revolución Francesa. La definición liberal de la libertad, completamente a-institucional, sin presupuestos materiales y desligada del acceso a la propiedad y a medios de subsistencia, cumplía con el espíritu de los tiempos: suponía la igualdad formal sin arrastrar tras de sí la igualdad material. En palabras de Domènech:

El liberalismo, históricamente considerado, es la respuesta al reto representado por la conjugación simultánea de dos exigencias políticas: la exigencia democrático-republicana de universalizar la ciudadanía (una larga tradición que, arrancando de Ephialtes y Pericles desemboca en Robespierre y Jefferson); y la exigencia

republicano-tradicional (el republicanism, digamos de impronta latina) de excluir de la existencia política no sólo a los esclavos, sino a todos los aporoi, o como dijo Cicerón, a la abiecta plebecula, esto es, quienes viven por su manos. La satisfacción de la primera exigencia llevaba a la subversión del 'orden social', amenazaba la estructura vigente de la propiedad; ceder a la segunda era tanto como provocar la secessio plebis (Domènech en Martínez-Cava 2020, 52).

La solución liberal al problema surgido en el nuevo orden civil y político postrevolucionario por la integración parcial de las viejas clases domésticas, paulatinamente convertidas en el proletariado industrial, una vez que se tomó conciencia de que era imposible continuar con la anterior lógica excluyente del absolutismo y del republicanism oligárquico, supone modificar de raíz el concepto pretérito de ciudadanía, como se había definido desde la época arcaica en el Mediterráneo oriental. Nació así, una concepción debilitada de la ciudadanía, la liberal, que ya no presuponía la igualdad material,⁶¹⁶ ni la isocracia, sino una *fictio iuris* denominada igualdad formal. Se hacía compatible una *pseudociudadanía* con diferencias materiales potencialmente ilimitadas, como las que creaba continuamente el capitalismo entre empresarios y trabajadores. Como resume bien Pisarello:

La concepción liberal partía de un individualismo tan radical como abstracto. Presuponía la existencia de individuos iguales y libres, que no mantienen lazos de asociativos entre sí y que se limitan a intercambiar bienes en el mercado, incluida su fuerza de trabajo. Esta centralidad del sujeto individual era fundamental, ya que presuponía la ausencia de estamentos, asociaciones o fundaciones. La idea de sujeto sobre la que giraba el orden jurídico era la de un sujeto unitario -ni noble ni plebeyo, ni campesino ni mercader, ni rico ni pobre- que se expresaba ante todo a través de la propiedad y del contrato. El derecho a la propiedad privada individual, tal como se concibe en el Code Napoleon de 1804, y la libertad de contratación, fundamental en la consideración del trabajo dependiente y autónomo como simple locación de obra, aparecían como pilares de esta concepción jurídica. En ella, el papel de los propios poderes públicos quedaba claramente delimitado: su función era garantizar el cumplimiento de los contratos y orientar el aparato coactivo a la defensa del orden público, preservando la fuerza privada patrimonial libre de cualquier injerencia que pudiese amenazar su reproducción (Pisarello 2013, 88).

Se denomina *oligarquía isonómica* al diseño político-jurídico liberal que emergió fundamentalmente en la Francia postnapoleónica, y comienza por escindir dos esferas que nunca estuvieron separadas en el republicanism clásico: la de los derechos civiles, la *loi civile*, y la que corresponde a los derechos políticos, la *loi politique*. Se pretendió que se fuera libre en la primera esfera, donde residiría el auténtico significado y valor de la libertad, mientras no se permitía que las clases populares se involucraran en la esfera política, reservada solo a los

⁶¹⁶ Pisarello (2013), pág. 88: *El liberalismo doctrinario, en efecto, había impregnado buena parte de las concepciones jurídico-constitucionales dominantes tras la caída de la república jacobina y el derrumbe del imperio napoleónico. Buena parte de sus preocupaciones encontraron temprana expresión en la Constitución francesa de 1795. Concebida explícitamente como reacción a la constitución de 1793, el texto de 1795 se cimentaba en tres elementos: la restricción censitaria de los derechos políticos, la conversión del derecho de propiedad privada y de la libertad de industria en derechos tendencialmente absolutos, y por tanto, en privilegios; y el bloqueo de cualquier extensión de los derechos sociales que pudiera alterar el orden vigente (...). Esta concepción del constitucionalismo y de los derechos pretendía ser una alternativa tanto al absolutismo monárquico (y religioso) como a los movimientos democrático-populares articulados en torno a la noción de fraternidad. Y anticipaba lo que serían los ejes principales del derecho napoleónico y de liberalismo doctrinario imperante durante buena parte del siglo XIX. En ese doble juego antiabsolutista y antipopular, la burguesía construía su hegemonía política como clase dominante de la edad industrial y del capitalismo. Y ahorraba la ley a las necesidades de la acumulación capitalista, destruyendo así el marco republicano que no era funcional a ese fin.*

burgueses propietarios, en continuidad con el republicanismo oligárquico. En palabras de Domènech:

La idea de la “oligarquía isonómica” es la de unas clases bajas no enteramente privadas de libertad y la igualdad “civil” –y por lo mismo, no esclavizadas-, pero despojadas de la libertad y la igualdad “políticas”. O lo que es lo mismo, es la idea de una libertad no democrática, o aun antidemocrática [negativa, diríamos nosotros] que pretende la exclusión “política” y la subordinación “civil” de quienes viven por su manos, la incorporación de todos los varones adultos a la sociedad civil, sí, pero dividida ésta en dos clases: la de los propietarios y la de los desposeídos, pudiendo tan sólo los primeros llegar a ser ciudadanos políticamente activos y teniéndose que conformar los segundos con ser ciudadanos políticamente pasivos (Domènech 2004, 34).

Creándose la esfera subpolítica de derechos civiles, el liberalismo conseguía tratar a los ciudadanos pobres como agentes libres, con personalidad jurídica para suscribir contratos de trabajo no forzados (entre un patrón y un trabajador, ambos ciudadanos civil e igualmente libres) y, por ende, sin rastro de dominación.⁶¹⁷ Los desposeídos eran también propietarios, aunque fuera de una extraña *substancia* inseparable de sí mismos, su fuerza de trabajo, aunque alienable en el mercado (Domènech 2004, 42). Incluso así, se mantenía la reserva elitista, típica del republicanismo oligárquico, de mantener fuera del ámbito político a los pobres (por la desinstitucionalización de la libertad civil, separándola de la propiedad, de manera que los desposeídos fueran formalmente libres, cosa de todo punto inadmisibles en la institucionalidad republicana). Para completar esta contrarrevolución jurídica, colocó en el centro del sistema social una concepción de la libertad despolitizada, psicológico-intencional, formal y desmaterializada que consistía meramente en no verse actualmente interferido.

En cierto sentido, cabe hablar del liberalismo como un *hijo bastardo* del republicanismo oligárquico, con diferencias de calado, que transformaban completamente la concepción de la política y de la sociedad que pertenecían al segundo: suponía un cambio de paradigma en la ciudadanía política, importando de la filosofía política absolutista la noción de libertad, pero sus fines eran los del republicanismo oligárquico, mantener a los pobres alejados de lo público y, especialmente, de la propiedad privada. Con este proceder, la ciudadanía republicana perdía un segundo *round* frente a la nueva ideología liberal, de forma similar a cómo perdió el primero frente a la no-ciudadanía del absolutismo (Farrés 2023, 122-124).⁶¹⁸ En la práctica el liberalismo mantenía continuidad con Hobbes: una libertad incompatible con la ley; una visión atomista de lo social; una antropología en la que la identidad se mantiene definida *ab initio et*

⁶¹⁷: Si se puede decir así, el nuevo orden civil napoleónico se fundaba en la *fictio iuris* de que hasta los desposeídos eran propietarios de algo (de su fuerza de trabajo), lo que les permitía la capacidad jurídica para traficar jurídicamente como libres con su peculiarísima “propiedad” (vender su fuerza de trabajo). Así, desde el punto de vista del Código Civil de Napoleón, todos los ciudadanos eran libres porque todos poseían algo (un guiño al marco jurídico republicano), pero ese *algo* que los desposeídos poseían era republicanamente lo mismo que alienarse, suscribir un contrato de esclavitud (a tiempo parcial), destruir la base misma del estatus de libre. Por eso, los pobres no eran libres en las Repúblicas antiguas y modernas. Ese era el núcleo de la ficción jurídica liberal, la de un tipo de contrato que republicanamente sería por completo nulo.

⁶¹⁸La ciudadanía, fundada en derechos inalienables y en una noción fuerte de libertad personal -integrada por sus condiciones materiales de posibilidad- va a decaer, precisamente, por el ascenso de la economía mercantil generalizada, ya que su garantía universal -que implica remodelar la arquitectura económico-política y jurídica del capitalismo- ya no será compatible con el crecimiento de la prosperidad para unos pocos, que se hace a costa del trabajo asalariado generalizado.

ante saecula; un noción del espacio público ahormada a la supremacía de la vida privada y, por ende, desencadenante de una privatización de lo político; etc.

Si los antiguos se identificaban la libertad con la independencia, la autarquía y la participación en la Asamblea (máximo órgano de gobierno), los modernos la piensan desde la privacidad y a resguardo de las interferencias externas por parte del Estado. Esta formulación, en apariencia tan sencilla, tiene una muchedumbre de implicaciones. Por explicitarlas, hace falta mencionar la separación entre sociedad civil (empresas, familias, clubs, asociaciones) y Estado (poderes públicos); el vaciado de algunos derechos inalienables de la ciudadanía, a menudo mediante críticas positivistas al derecho natural; la desvinculación entre derechos civiles (formales) y condiciones sociales (materiales) indispensables para realizarlos; y, finalmente, la substitución de las vías participativas de expresión (de las comunas, las ciudades o municipalidades) por mecanismos de representación, parlamentarización o delegación del poder popular (sufragio censitario, más tarde, universal) al Estado (Farrés 2023, 128-129).

En verdad no se dio una evolución natural del republicanismo oligárquico al liberalismo, sino una transformación profunda del primero, ya que los marcos normativos e ideológicos surgidos en la transición no estaban presentes en la tradición republicana clásica. La filosofía liberal es una readaptación de ciertos elementos absolutistas a unas condiciones sociales, económicas y políticas inéditas, desencadenadas por la revolución industrial y la generalización de las relaciones capitalistas, sólo que no hay un único soberano capaz de marcar la senda de la política y de la sociedad, sino muchos, los propietarios, sometidos a la soberanía de un mercado generalizado, cuya capacidad de *expropiar* está apuntalado por la ley, no por la voluntad indiscutida de un monarca. Estas reconfiguraciones políticas y jurídicas fueron el resultado de una adaptación paulatina del orden estatal a las necesidades económicas del capitalismo y una visión de la propiedad diferente a la anterior, que debía asegurar unos derechos de apropiación que hicieran rentable invertir en el mercado, frente al vivir de rentas habitual de los oligarcas republicanos.

Para el liberalismo la concepción de la propiedad y de la libertad republicanas ya no eran adecuadas para los intereses de los propietarios en el seno del mundo industrial capitalista que nacía. El republicanismo clásico, incluso el oligárquico, no concibió la propiedad como un derecho absoluto, sino sometido a la ley y a la autoridad pública y, por tanto, potencialmente limitable. No obstante, desde el siglo XVIII, al calor de la manufactura y el comercio, se fue extendiendo la concepción *exclusiva* y *excluyente* de la propiedad codificada en Blackstone, que legitimaba los cercamientos de tierras comunales que se venían desarrollando en Inglaterra y en otros lugares desde hacía tiempo, como poco trescientos años, por la rapacidad de los propietarios agrícolas, insertos ya en una economía capitalista. Una apropiación justificada por el pretexto de *mejoramiento* y de *mayor productividad* si la tierra tenía un solo amo, sin la restricción engorrosa para la libre iniciativa individual, de supeditar la propiedad misma al bien general. El liberalismo, por consiguiente, nació como una ideología propietarista individualista y absoluta, con todo un arsenal de justificaciones acerca de la naturalidad de la propiedad individual y de los beneficios que acarreaba o con referencias al carácter connatural de la fusión entre propiedad individual privada y libertad personal, como si otras formas de apropiación bloqueasen el disfrute de la autonomía (Widerquist y McCall 2023; Crétois 2023).

Como se ha indicado, la escisión liberal entre la propiedad privada y la libertad pública, lo sujeto al derecho político, permitió que la industria y los talleres quedasen subsumidos en la

esfera privada, lo cual otorgó al patrón un poder ilimitado -soberano- para apropiarse de los productos del trabajo ajeno (impensable en el marco iusnaturalista republicano donde todos fueran considerados igualmente libres), sin apenas otra compensación que un exiguo salario. Como decíamos, el derecho civil liberal tenía por propietario de su herramienta laboral al trabajador, su *fuerza de trabajo*, desarticulando la división económico-política y civil entre la *locatio conductio operis* y la *locatio conductio operarum*, divisoria clásica entre ciudadanía activa y pasiva (Kant). El dominio industrial era parte del ámbito *doméstico*, en el cual no penetraba la luz del derecho público, donde el patrón podía gobernar despóticamente a sus subordinados, supuestamente hombres libres, hasta que la presión obrera consiguió que entrase la civilización –parcial, más o menos restrictiva- que proporcionaba la legislación laboral.

El funcionamiento del capitalismo precisaba que el concepto de propiedad ya no fuera el arquetípico republicano, se desocializase y fuera liberado de cualquier principio moral regulatorio orientado al bien público, superando el marco normativo republicano iusnaturalista que se había convertido en un obstáculo insalvable para la dinámica de desposesión y expropiación del capitalismo industrial. Así acudió en su ayuda un concepto igualmente asocial, o antisocial, de libertad, que permitía fundar sobre nuevas bases un orden jurídico-político más acorde con la economía mercantil capitalista (Farrés 2023, 129). En estas condiciones el republicanismo fue vencido, su memoria se diluyó y, desde muy pronto, los intelectuales liberales sometieron a todo el pensamiento político moderno a una revisión tan intensa que convirtió a los pensadores republicanos (e incluso a los partidarios del absolutismo como Hobbes) en liberales, desde Maquiavelo hasta Kant, pasando especialmente por la desfiguración filosófica de Locke y Smith. La revivificación histórica del contexto republicano sólo tuvo lugar a partir de los años setenta del siglo XX, iniciándose así el *revival republicano* en filosofía e historia políticas.

7.4.9. Sobre lógica normativa y valores políticos: diferencias entre el marco ético del republicanismo oligárquico y el democrático

Sacaremos a la luz aspectos de trasfondo constructivos y normativos que diferenciarían la versión oligárquica y democrática del republicanismo clásico. Los trataremos como si fueran de *tipos ideales*, más que tradiciones históricas, en que es posible distinguir discrepancias significativas acerca de la adopción de determinados valores, cómo se justifican estos, el enfoque ético y metaético que subyace a los principios políticos, el tipo de argumentos normativos habituales de su defensa y qué nos indican sobre los compromisos respectivos adoptados sobre la normatividad social, etc. A nuestro entender, el republicanismo democrático adopta justificaciones de carácter deontológico, sostenidas sobre la incondicionalidad de ciertos principios éticos encarnados en derechos inalienables, independientes del contexto de aplicación; mientras que la lógica del republicanismo oligárquico se manifiesta en argumentos relativos a las consecuencias, y defienden instrumentalmente principios políticos que apelan a la experiencia histórica y al entorno social, que no buscan justificaciones morales incondicionales, sino que se concentran en razones de carácter prudencial.

La diferencia obedece, en última instancia, al carácter *necesariamente* universalista (y *utópico*) del democrático, mientras que el oligárquico, libre de ese compromiso, se mantiene anclado al plano socio-descriptivo, pues no alberga interés alguno por la extensión de los

beneficiados por la libertad republicana como no-dominación. Por otra parte, el *prodeontologismo* del republicanismo plebeyo hizo que, cuando se dispuso, en época bajomedieval y moderna, de argumentos iusnaturalistas, se fusionase con el derecho natural y justificara sus principios básicos, en especial, los derechos ciudadanos universalizados.

El *particularismo* del republicanismo oligárquico no lo condujo a utilizar el lenguaje de los derechos universales, propendiendo al uso de argumentos de ilustración histórica, sociológicos, eminentemente empíricos, etc., que lo incardinan mejor en un enfoque básico consecuencialista al justificar determinadas medidas e instituciones por los efectos benéficos a que contribuyen en orden a preservar ciertos bienes colectivos; también el republicanismo popular apela en ocasiones a razones vinculadas a las buenas o malas consecuencias. Si tomamos a Aristóteles como la figura rectora del republicanismo oligárquico, el fin de la vida social es el *buen vivir* y esto requiere un cierto ordenamiento de la ciudad de modo que permita que los ciudadanos desarrollen sus virtudes cívicas (Farrés 2023, 21).

El marco filosófico aristotélico es teleológico y se corresponde a una concepción moral vinculada al logro del bien supremo que es, en su caso, el buen vivir o la *eudaimonía*. La política es la herramienta que debe permitirnos alcanzar ese logro en *sociedad*, ya que la naturaleza humana es social sin alternativa, somos un *zoón politikón*. Ese fin sólo es alcanzable en el seno de una comunidad bien organizada. Los miembros de la *koinonía politiké* son personas prudentes y virtuosas, que razonan con sabiduría sobre las mejores medidas que se deben tomar por la prosperidad común y la vida colectiva feliz. Los que no fueran capaces de virtud cívica, por su manera de ganarse el sustento, no debían participar de las deliberaciones públicas, jamás serán sujetos *enkráticos*, sino individuos *acráticos*). Empero, ni la inclusión ni la exclusión de los derechos políticos son cuestiones de principio, son fruto de una reflexión psicológico-moral y sociológica. A causa del *hecho* de que hay formas de vida que no permiten desarrollar las capacidades para la virtud moral y la excelencia cívica, todos los que viven según ellas deben ser apartados de las cuestiones políticas relevantes de la ciudad. Por razones *prudenciales*, por consiguiente.

El *republicanismo*, en general, suscribe la libertad como no dominación vinculada a la posesión de medios que nos doten de independencia socioeconómica para hacer lo que consideremos oportuno en nuestra vida sin restricciones arbitrarias. El *republicanismo oligárquico* ha partido de la distribución fáctica de la propiedad y, por consiguiente, del poder social y la libertad republicana *de hecho*, por lo que no ha defendido que había otras posibilidades moralmente mejores, como la igualdad política estricta. En todo caso, nacido en contextos no igualitaristas, como mucho ha defendido el privilegio tratando de justificarlo débilmente por alguna clase de superioridad moral o de talento poseídas por aquellos más afortunados y, por tanto, degradando a niveles inferiores el valor moral de los individuos obligados a la servidumbre o a la dependencia. Sin embargo, no siempre queda claro si la superioridad fruto de una habilidad excelente conduce a la propiedad y a los derechos políticos o, a la inversa, el origen o nacimiento hacen al individuo ya propietario y, a continuación, lo orientan hacia una forma de vida superior, el ocio y la participación cívica, que determina la ciudadanía política.

Sea como sea, la construcción institucional de los derechos de ciudadanía se produce isomórficamente a la propiedad, de modo que no hay razón alguna que obligue a modificar ese estado inicial en nombre de la libertad republicana, pues esta se encuentra ya restringida de origen (hay una situación natural de desigualdad y no tiene sentido modificarla, ya sea pretextando que todo intento pone en peligro la libertad de los que ya son libres o, en definitiva, que resultaría un esfuerzo fatuo, porque los beneficiarios potenciales no se lo merecen o harían un uso vicioso de esa gracia).

En todo caso, la ignorancia de los pobres los inhabilita para ser libres y para el control del Estado, por sus vicios e incapacidades ligadas a su estado de necesidad y servilismo. De nuevo, se concibe un *estado social* como una suerte de *estado natural* inmodificable por la voluntad humana. En todo caso, conociendo el peligro que entraña la envidia de los desarrapados, se propone, como segunda mejor opción, siempre que no se los pueda mantener sometidos (nada sencillo por su superioridad numérica), establecer el gobierno mixto y un sistema institucional y económico que mantenga a los pobres confinados en su vida privada y con poca intervención pública. Si hubiera alguna razón para intervenir en las bases materiales de los derechos de ciudadanía, restringiendo, por ejemplo, la acumulación de propiedad legalmente permisible, se realizaría en nombre de una defensa de la libertad política de los *iguales*, para que dentro de la misma casta no existieran el tipo de diferencias que permitirían que un *dominus* pusiese en peligro la libertad de la comunidad política por su excesivo *dominium* sobre los demás o los resortes del Estado (para que el *dominium* no derivase en *imperium*).

Como vemos, el republicanismo oligárquico utiliza argumentos consecuencialistas que justifiquen tal o cual medida, institución o diseño social, en orden al mantenimiento o la defensa de un *status quo*, que se hace coincidir con el bien común o la preservación de la comunidad política. Pettit ha identificado el republicanismo *tout court* con esta base argumentativa y normativa inclinada al consecuencialismo, de matriz es aristotélica o romana. Por eso, toda prescripción ética y política apela a la virtud, o algún otro fin que se entienda socialmente recomendable. Aunque se afirme que el republicanismo es, por excelencia, la doctrina de la comunidad justa (De Francisco 2012), esa noción de justicia no implica incondicionalidad o derechos imprescriptibles.

El *republicanismo democrático-popular* o radical ha tenido que obrar en otro sentido, a causa de que las sociedades históricas no han garantizado el mismo grado de libertad de todos los miembros de la comunidad política. Incluso en un contexto en que todavía no se había desarrollado el derecho natural y su trasfondo ético-político, como la democracia atica clásica, la justificación de ampliar la base social de la libertad republicana y, con ella, un régimen igualitario, hubo de hacerse mediante una apelación a la *igualdad según naturaleza* entre aquellos que habitaban la ciudad y colaboraban en hacerla próspera, por lo que debían contar con los mismos derechos ciudadanos porque todos son iguales por principio, como se recoge en el discurso de Aspasia de Mileto en el diálogo platónico *Menexeno*:

La causa de este sistema político nuestro es la igualdad de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías. En ellas, viven unos pocos, considerando a los demás como esclavos y la mayor parte teniendo a estos por amos. Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no

nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez (Platón, Menexeno)

Aspasia defiende que la igualdad de nacimiento, como *hijos de la madre* Atenas, igualdad según la naturaleza, impone la igualdad política cuando estamos en sociedad (aquí, la *phýsis* se impone sobre la convención, el *nómos*). Esta referencia a la igualdad según el orden natural se compagina, como vimos en la oración fúnebre de Pericles recogida por Tucídides, con argumentos finalistas, que enfatizaban que la república democrática satisfacía mejor determinados patrones deseables de felicidad, bien público, grandeza, etc., gracias, esta vez, a la superior virtud del *démos* sobre los *aristoi*. En este sentido, se detecta un aura *prodeontológica* en la vindicación de deberes también morales en relación a la patria, y a la libertad de la comunidad política como garantía de la propia, desde los antiguos hasta Maquiavelo: la libertad no es instrumental.

En el republicanismo democrático hay una forma de razonar por qué todos deben adquirir el estatus de libre, que dista de las justificaciones instrumentales del republicanismo oligárquico. El motivo de esta diferencia es simple: los republicanos demócratas defienden la *isonomía* (que no es el estado *de hecho* inicial) se corresponde con la *justicia natural*. Si bien, esto cabe defenderlo de manera consecuencialista (como hacía Pericles), el discurso de Aspasia decide apoyarlo en el valor supremo de la igualdad natural, en la existencia de derechos *incondicionales* de algún tipo que poseen todos los atenienses *por nacimiento* (esos derechos *todavía* no son universales).

El republicanismo democrático no parte de los hechos, puesto que estos nos sitúan en condiciones desiguales, con lo que se ve compelido a buscar un principio normativo que dé cobertura a la universalización de la libertad. Sin descartarse razonamientos por las consecuencias benéficas, el valor de la universalización de la libertad republicana se basa en un principio necesario, una obligación básica, un fin en sí mismo. Una vez el universalismo ético haga su aparición, como con el iusnaturalismo, el cimiento moral de la universalización de la libertad se sostiene sobre la vindicación de unos derechos imprescriptibles, constituyentes de nuestra humanidad común, que no puede ser negados a nadie: por eso, el republicanismo universalista se vuelve tan potencialmente radical. Este marco normativo sólo admite una justificación deontológica, puesto que se coloca en el centro el igual valor moral de cualquiera, la dignidad intrínseca de cualquiera de los miembros de la humanidad, independientemente de su condición *de facto*. Después, la ley positiva y el régimen institucional deberán someterse a esos principios morales para que procuren por su realización, aunque lo fundamental reside en la universalidad de tales principios imprescriptibles, la inalienabilidad y la irrestrictabilidad fáctica de los derechos universales.

Defendemos que en el republicanismo democrático hay un poso deontológico, vinculado a la noción de derechos inalienables y a la defensa de la generalización del estatus de *sui iuris* a todos los miembros de la comunidad política, que, por el contrario, está ausente en el republicanismo oligárquico, porque esta asunción haría peligrar el privilegio de la libertad republicana, conducente a la restricción de los derechos políticos activos y pasivos sólo a los propietarios. Por ese deontologismo del republicanismo democrático, el autogobierno

constituye parte substancial de una concepción razonable de las libertades políticas inalienables, esencial para la noción misma de *ser libre republicanamente* y poseer derechos políticos no de manera instrumental. El republicanismo democrático se alza sobre una verdadera comprensión del sentido deontológico-moral de las condiciones constitutivas de la ciudadanía, de la indisponibilidad de tales condiciones para la voluntad social; de lo contrario, ello contaría lo mismo que degradar moralmente al sujeto de los derechos. Por esas razones, no sólo político-jurídicamente sino también moralmente, un contrato de esclavitud o de servidumbre -o la instrumentalización voluntaria- son nulos legalmente, estipulaciones sin validez.

Se nos dirá, no sin razón, que el republicanismo moderno aristocrático, el caso de Locke y Kant, por ejemplo, se adhiere al marco ético-jurídico iusnaturalista, empero en ninguno de los dos casos estamos hablando de partidarios de la democracia y de la universalización de la libertad republicana. Eso es cierto, pero sólo de modo parcial. Los argumentos que les sirven para limitar derechos políticos abrevan de la misma fuente de prejuicios *oligárquicos* de Aristóteles, pero la *fuerza normativa* del trasfondo de sus argumentos y sus principios les exigirían dejarlos atrás y abrazar la universalización incondicional. Es decir, no son principios morales los que les impiden la defensa de la democracia republicana (todo lo contrario), sino consideraciones de carácter prudencial, relacionadas con las resonancias que el término *democracia* todavía conservaba. Es el temor a la invasión del espacio público por parte de la *chusma* lo que conduce a restringir la participación política en el autogobierno colectivo, no la esencia iusnaturalista deontológica de los argumentos de Locke y Kant.

7.5. *El socialismo como heredero legítimo del republicanismo democrático y plebeyo*

Sobre la hipótesis de la continuidad republicano-socialista no caben demasiadas dudas historiográficas y filosóficas; gracias, en buena parte, a la labor de filósofos políticos como Antoni Domènech, William Clare Roberts, Bruno Leipold, M. Julia Bertomeu, Alex Gourevitch y otros (Martínez-Cava 2020). En un mundo neoliberalizado, heredero de la ofensiva ideológica anticomunista de la Guerra Fría, que logró la hegemonía tras la Caída del Muro en 1989, es anatema afirmar la centralidad de la libertad y la democracia en el socialismo. Muchos liberales sostienen, contra la verdad histórica, que el socialismo es sinónimo de totalitarismo; algunos comunistas postestalinistas les otorgarían neciamente la razón (Domènech s.f.), aseverando peregrinamente que la democracia y la libertad son ideales burgueses y que, en un Estado socialista, se superarían sus limitaciones en nombre de otros valores políticamente superiores, el de igualdad y el de comunidad.⁶¹⁹ A ambos, hay que recordarles que los socialistas fraternales de la primera mitad del siglo XIX, y sus herederos

⁶¹⁹ Filósofos políticos que se dice marxistas o socialistas, como G. A. Cohen (2000), defendieron que los valores esencialmente vinculados al socialismo eran el igualitarismo y la noción de comunidad, más que la libertad (puesto que habían comprado la definición liberal de la misma, sin revisarla). Véase también, en un sentido crítico, Domènech (2009). Carlos Fernández Liria y Luis Alegre han mantenido polémicas intensas con intelectuales comunistas defendiendo que la insuperabilidad de la democracia constitucional republicana (y el Estado de derecho, un logro socialista) y la innecesaria apelación a un *derecho socialista* más justo que el republicano democrático (véase Ambriz Arévalo, Gerardo y Bernal Lugo, Ricardo (coords.): *El derecho contra el capital. Reflexiones desde la izquierda contemporánea*, s. 1., Contraste, 2016). Ambos autores habían ofrecido una verosímil lectura republicana de *El Capital* de Marx en Alegre Zahonero y Fernández Liria (2010).

posteriores a las revoluciones de 1848, fueran defensores a ultranza del sufragio universal, la democracia republicana y la libertad de todos los ciudadanos (Domènech 2004).⁶²⁰

Los demócratas republicanos plebeyos, por la transformación de la sociedad por el capitalismo industrial, no podían defender sin más el programa de institucionalización de la democracia republicana ideado por Robespierre y los jacobinos, consistente en universalizar la libertad mediante la concesión de una pequeña propiedad agraria para apuntalar los derechos políticos de las clases domésticas y populares. El mundo industrializado capitalista suponía un nuevo tipo de dominación y formas de desigualdad inéditas que, si bien mantenían lazos con las de la precedente sociedad estamental del Antiguo Régimen, involucraba amplias novedades que obligaron a una reflexión política para poner al día el programa emancipación fraternal propugnada por la democracia republicana. El socialismo nació, precisamente, de ese crisol en que participó el activismo obrero, las prácticas políticas del proletariado incipiente y la elaboración teórica de algunos intelectuales conectados con la lucha, que intentaron pensar la especificidad de la dominación capitalista bajo los esquemas normativos y conceptuales heredados del republicanismo radical.

La primera generación de neorrepublicanos académicos desconocieron, o incluso negaron, la continuidad o la congruencia entre los ideales republicanos y los socialistas. Una excepción se encontraría, sin demasiada hondura histórica, en Pettit, que sí es conocedor de la existencia de un republicanismo popular o radical, que terminaría desembocando en la nueva tradición socialista. Si bien el irlandés apunta en la dirección correcta, no completa el camino hasta el final, consistente en afirmar que el socialismo es la versión decimonónica del republicanismo plebeyo:

Y es que la tradición popular del socialismo, la tradición encarnada por los panfletos, los versos y las consignas del movimiento de clase obrera, a menudo ha expresado el deseo de un estatus como el que va con la libertad como no-dominación. Eso queda avalado por la popularidad de las quejas sobre la esclavitud asalariada, pero aflora vívidamente en el resentimiento que revela esta tradición respecto de las mezquinas pretensiones de los patronos con el consiguiente envilecimiento de los trabajadores (Pettit 1999, 189-190).

Sin embargo, Viroli lo niega con rotundidad, con su habitual ligereza histórica y política:

Sentimientos republicanos se pueden encontrar en el mundo católico, en la izquierda de origen comunista, así como en la tradición socialista. Sin embargo, creo que es difícil para las izquierdas, sobre todo la de origen comunista, adoptar –siempre que lo quiera– un estilo de pensamiento republicano. En primer lugar, porque el republicanismo casi nunca fue objeto de estudio por partes de los intelectuales de la izquierda; no lo fue cuando la mayoría de los intelectuales era marxista; no le es ahora que se han convertido en liberales (...). En segundo lugar, porque la izquierda –nacida para afirmar los intereses y derechos (legítimos) de una o más clases sociales, excluidas de los derechos de ciudadanía– cultivó, históricamente, el patriotismo de partido y sindicato y no el patriotismo entendido como adhesión al bien común de los ciudadanos, predicado por los republicanos. Como es

⁶²⁰ Leipold (2020) nos enseña que tanto Marx como Engels fueron demócratas y no despreciaron, todo lo contrario, el parlamentarismo. La relación entre socialismo y democracia fue una asunción común tanto entre sus partidarios como entre sus enemigos, que sólo cambió con las consecuencias de la Revolución Bolchevique y la construcción del régimen soviético leninista y postleninista, lo cual fue agriamente reprochado por la comunista Rosa Luxemburg.

lógico, también aquí existe excepciones significativas (...). A pesar de eso, en su conjunto las izquierdas están – desde mi punto de vista- todavía muy lejos del patriotismo republicano (Viroli 2015).

El neorrepblicanismo académico, concentrado casi en exclusiva en el pasado romano y en la tradición *italoatlántica* (la que va de Maquiavelo a los republicanos de la revolución inglesa y, de ahí, a los revolucionarios independentistas americanos antibritánicos), han olvidado, como ya dijimos, la experiencia de la democracia ateniense y, con ella, uno de los problemas fundamentales que quiso resolver: la participación del *démos* en la vida pública y el autogobierno colectivo. Como vimos, la confrontación transcurría sobre la armonización de la *poiesis* con la *praxis*, con la acción política. El ala democrática del republicanismo defendió, en todo momento, que la actividad manual, laboral, no suponía merma de las capacidades para actuar en concierto con los demás para la toma de decisiones políticas, siempre que no se produjese en condiciones de dominio por parte del patrón (lo cual era institucionalmente modificable).

Los prejuicios oligárquicos contra el trabajo han dificultado a los académicos neorrepblicanos atender adecuadamente a la cuestión económico-política de su acomodación institucional y el desarrollo de facultades deliberativas públicas entre los trabajadores, que es uno de los problemas capitales que enfrentó el republicanismo plebeyo, que rechazó siempre la exclusión de los que sobreviven gracias a su propio esfuerzo. Ese olvido, se ha trasladado a Marx, que defendió la dignidad política de los trabajadores enfatizando que poseían plena capacidad para participar en la esfera político-republicana de la cual se les quería apartar a toda costa. También criticó con vehemencia cómo el desarrollo del trabajo según los patrones capitalistas reproducía los mecanismos de sujeción que fueron rechazados desde la antigüedad por los demócratas, porque suponían lo contrario al *trabajo libre*, y abocaba a los pobres al estado de *alieni iuris*, apenas distinguible de la esclavitud.

Si la lucha por la extensión de formas libres de trabajo, la defensa de su congruencia con el despliegue de habilidades deliberativas y de razonamiento público y, por ende, la ilegitimidad del mantenimiento del pueblo en un estado subpolítico -como consecuencia normativa del desprecio por la actividad laboral- son los asuntos fundantes del ala radical democrática desde la antigua Atenas hasta Marx, se comprende porque el socialismo ha quedado extramuros del estudio del canon de esta tradición del neorrepblicanismo académico. Han absorbido del republicanismo elitista el rechazo a la concordancia entre trabajo y virtud cívica, desde Aristóteles hasta los *founder fathers* norteamericanos, y, así, el socialismo y la democracia ática antigua son invisibles para ellos (Manjarín 2022, 3-4).

Hay razones más relevantes para sostener una hipótesis más fuerte, que el socialismo es el republicanismo democrático trasplantado a las condiciones de la sociedad industrial. Martínez-Cava las resume bien (Martínez-Cava 2020, 71-73):

1) El socialismo heredó la noción republicana de libertad como lo opuesto a la esclavitud, en este caso la salarial, y el ideal de democratizar cualquier ámbito de la existencia social y política hasta alcanzar la *sociedad sin clases*, una comunidad en la cual florecería la libertad

republicana sin obstáculos. El primer paso fue reclamar el sufragio universal y poder ascender al proletariado al nivel de ciudadanía política (como lo hicieron los jacobinos con las clases domésticas francesas del Antiguo Régimen).

2) Mantuvo la concepción fiduciaria de la propiedad bajo las nuevas condiciones de la propiedad capitalista de los medios de producción. El objetivo era la superación de la relación laboral capitalista que permitía al patrón apropiarse privada y legalmente del fruto del trabajo y expropiárselo al productor. Bajo el desarrollo capitalista, la igualdad civil y política no se podía conseguir por medio de una (re)distribución masiva de la pequeña propiedad, como pensaron Jefferson y Robespierre, sino sólo a través de la propiedad común de los instrumentos productivos: la abolición de la propiedad capitalista. La producción se realizaría mediante la asociación republicana de los trabajadores libres, como sostenía Marx.

3) El socialismo también heredó el trasfondo normativo del iusnaturalismo republicano y, por consiguiente, el ideal de la unidad básica de la humanidad, que se expresó en términos de *internacionalismo revolucionario y fraternidad* con todos los oprimidos del mundo, independientemente de su origen. Por eso, cabe sostener que el socialismo, aun con diferencias ideológicas que responden a la época, es la continuación decimonónica del iusnaturalismo revolucionario que se expresó en la revolución inglesa, americana y francesa.

En definitiva, el horizonte normativo del socialismo era un sistema republicano que amparase la libre asociación de personas y grupos, que llevaran a cabo diversas formas de trabajo, ya fuera remunerado o voluntario, que substituyese a la coacción del sistema laboral capitalista. En definitiva, busca la actualización de los valores republicanos en la coyuntura histórica de una sociedad en la que la propiedad se había transformado para adaptarla al desarrollo industrial como nuevo mecanismo de acumulación. El socialismo aspiraba a dar a luz una sociedad de cooperación libre y no forzada, lo cual era materialmente imposible en el capitalismo (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 44).

Visto desde esta perspectiva, la vieja reivindicación socialista a favor de la propiedad colectiva y el control de los (grandes) medios de producción no era sino una forma de expresar la voluntad de ponerlos a disposición de toda la ciudadanía, con el fin de evitar el control privado, privativo y excluyente para beneficio de sus propietarios: (...) cuando la concentración de propiedad excede determinado nivel, esta deja de cumplir su "función social" –primeramente, satisfacer las necesidades básicas de la gente y transmitir en buen estado el recurso a las generaciones futuras, y, en segundo lugar, y solo si es posible, mejorar las condiciones de vida del propietario o propietarios-, razón por la cual se convierte en una grave amenaza para la libertad de la mayoría no estrictamente rica. La tarea de someter los medios de (re)producción al control colectivo implicó, para una parte considerable del socialismo originario, someter también la administración del Estado, en todos los niveles, a un control igualmente democrático (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 44).

7.5.1. Trabajo y dominación de clase en la sociedad capitalista

El socialismo es multiforme, por lo que no en toda su tradición es reconocible el gen republicano. Nos referimos específicamente al socialismo del siglo XIX, en la estela de la crítica de la economía política elaborada por Marx y Engels. Ambos autores injertan su

pensamiento socialista en el árbol de la democracia fraternal jacobina y proceden a adaptar, con un análisis socioeconómico y político inusitado, su herencia para las condiciones del avance del capitalismo industrial y sus efectos en una nueva clase social, el proletariado. Ese socialismo mantiene un marco conceptual y crítico congruo con la antigua tradición popular republicana y utiliza concepciones que proceden de lo más substancial del republicanismo histórico, aunque les den la vuelta a las conclusiones elitistas que solían derivar los autores de inclinación aristocrática, especialmente, las siguientes: la naturaleza liberticida del trabajo *forzado* por la necesidad; la concepción de la propiedad y su vínculo interno con las condiciones materiales de la libertad política republicana; la incompatibilidad entre dominación (tanto *de facto* como *de iure*) y libertad republicana; la imbricación entre conceptos normativos y estructuras institucionales, formas de vida y mediaciones socioeconómicas de la existencia social de los individuos (rechazo del esencialismo y la abstracción en la filosofía moral y política). El *locus* privilegiado de la dominación se encuentra en la mercantilización del trabajo que trae consigo el capitalismo, generalizando el trabajo asalariado y arrumbando otras formas de existencia social basadas en el trabajo propio y la propiedad comunal.

Comencemos por recordar que la consideración del trabajo asalariado como una forma *parcial* de esclavitud, como servidumbre tasada en el tiempo, es muy antigua y se remonta al republicanismo oligárquico aristotélico: *El esclavo participa de la vida del que le manda; en tanto que el trabajador manual lo está solo en parte y en la medida de sus tareas serviles. Pues el obrero especializado posee una suerte de esclavitud limitada, mientras que en la esclavitud forzosa esta se le impone y de allí procede su naturaleza* (Aristóteles en Martínez-Cava 2020, 68). La opinión de Aristóteles acerca del trabajo asalariado no es (sólo) un prejuicio aristocrático contra el trabajo manual,⁶²¹ sino una concepción más general que sostiene que en la necesidad del individuo de alquilarse para ganarse el sustento, en condiciones que no puede escoger, hay ínsita una forma de dominación que le priva de la dignidad de sujeto libre o *sui iuris*.

En el derecho civil romano existían dos tipos de encargo laboral, mediante contrato, que tenían una consideración muy diferente que se extendía a aquellos que los ejecutaban:

La *locatio conductio operis* consistía en la regulación de contratos de trabajo en que importaba el producto final realizado, la entrega de un objeto, una obra, que el contratante había encargado al operario. Su proceso de producción no era asunto de su cliente y el operario se organizaba autónomamente y utilizaba instrumentos de su propiedad (no suponían que alguien trabajase continua e indefinidamente para otro, por lo que se evitaba así el estigma de la dominación y la naturaleza no libre del trabajo). Ya vimos con Kant que el trabajador era propietario de su obra hasta la entrega e intercambiada por un emolumento, no de su fuerza de trabajo.

⁶²¹ Cicerón, republicano oligárquico, lo expresa muy vivamente (en Martínez-Cava 2020, 68): [V]ulgares son los medios de subsistencia de todos los trabajadores contratados a quienes pagamos por su simple trabajo manual, no por su habilidad artística; porque en su caso, el propio salario que reciben es una señal de su esclavitud.

La *locatio conductio operarum* regulaba una forma de trabajo menos autónoma, era un contrato de servicios a cambio de una remuneración salarial. El operario no decidía qué hacía, tampoco la manera de ejecutar el encargo, y se veía sometido al poder arbitrario de su patrón que podía despedirlo cuando le viniese en gana. Era evidente para los antiguos romanos que el asalariado se podría encontrar interferido arbitrariamente en su actividad por parte de su amo, por lo que estaba presente la dominación de este. Durante la vigencia del contrato, el trabajador era una especie de esclavo a tiempo parcial por lo que hacía al trabajo dentro de su horario laboral, por consiguiente, no disfrutaba de una vida de *otium cum dignitate*, necesaria para ocuparse de los asuntos públicos en condición de igualdad con los libres (Martínez-Cava 2020, 68-69).

Esta forma de dominación laboral, conocida de antiguo y siempre republicanamente menospreciada, tuvo una presencia relativamente marginal en el conjunto del trabajo social, por lo que tampoco fue objeto de análisis por parte de los republicanos clásicos. Sin embargo, la llegada de la revolución industrial y la desposesión masiva de los medios de subsistencia que padecieron las clases domésticas, creó una masa de desposeídos que terminaron dando lugar al proletariado, poniendo en el centro del sistema económico y productivo esta forma de trabajo (Martínez-Cava 2020, 70). La ubicuidad actual del asalariado como relación laboral nos vuelve imperceptible el vínculo de dominación que implica, que solo se percibe en casos de precariedad y pérdida de trabajo, pero que ha estado siempre presente por su misma naturaleza, incluso cuando el derecho laboral y la sindicación masiva protegían mejor a los trabajadores.

Para los primeros socialistas el carácter no libre del trabajo asalariado estaba fuera de duda y lo conectaron con el fondo político-moral de la tradición republicana democrática, elaborando un programa democratizador en el cual también las relaciones laborales estuvieran sujetas a derecho y se entendieran como vínculos políticos, en los cuales se dirimía la libertad republicana de los trabajadores, y no eran un mero dominio doméstico/privado sometido a la *potestas* del patrón. El proyecto socialista se entendería así, en continuidad con el republicanismo radical y popular, como una vindicación de la *democracia económica* y el derecho inalienable de los productores a controlar y beneficiarse de aquello producido por su actividad, con plena conciencia de que eran ellos los creadores de la riqueza. La separación entre el trabajo productivo y el fruto material del mismo contaba como expropiación cometida por los agentes que controlaban el proceso de producción y, por tanto, consecuencia de una dominación ilegítima, aunque legalmente sancionada, que degradaba al obrero al estado de *alini iuris*, por mucho que el marco jurídico de la oligarquía isonómica proclamase que al operario y al patrón les asistía la misma igualdad. Pero esa cobertura legal ocultaba unas diferencias extremas de poder que convertían a los más vulnerables en siervos o esclavos de los propietarios, aunque fuera a tiempo parcial. Por consiguiente, el trabajo sólo devendría enteramente libre si se aseguraba el control popular del proceso de producción y los objetos fabricados por parte de aquellos que eran sus auténticos creadores; esto es, bajo una asociación republicana de productores libres, bien de cooperativas de trabajadores o de señores de sí mismos y su trabajo.

El sentido común republicano de los trabajadores socialistas, que pretendían civilizar y someter a derecho el mundo de la producción, entroncó con la concepción fiduciaria de la propiedad, así que el poder económico debía someterse decididamente al control social para convertirlo en un agente del bien común, que sirviera a los derechos fundamentales de todos los ciudadanos, especialmente al derecho a la existencia y al cubrimiento de las necesidades individuales y colectivas. Por consiguiente, parte del programa socialista se abocó a pensar las maneras de realizar tal ideal en una sociedad que se había vuelto materialmente próspera gracias al trabajo y al desarrollo tecnológico, pero también, en el mismo grado, terroríficamente desigual de la mano de la apropiación privada de los beneficios por parte de aquellos que tenían el control de los medios de producción.

La concepción de la propiedad vigente en el socialismo de Marx entronca con la formulación normativa y socio-institucional que Locke aprendió del derecho natural moderno. Se iniciaba con la *communis omnium possessio* originaria, pero facultaba la apropiación individual basada en el trabajo personal, en la creación de valor de uso: el esfuerzo por *sacar alguna cosa del estado en que la naturaleza lo produjo y dejó, y por modificarla con el trabajo y añadirle alguna cosa que, por consiguiente, después será propiedad de alguien* (Locke en Farrés 2023, 91). Este acto de apropiación originaria legitimado por el trabajo humano supone que los recursos que la naturaleza no son propiedad de nadie, sino comunes de la humanidad.⁶²² Solo así se explica que el trabajador tenga pleno derecho de posesión sobre lo que produce, puesto que la materia prima está a disposición de cualquier ser humano, pero aquello que *se le añade* mediante el esfuerzo personal es única y exclusivamente obra de quien lo realiza.

El marco social y político de Locke es la economía agraria, incipientemente mercantilizada en su tiempo, capaz de generar prosperidad para los propietarios. Locke advierte sobre la *rapiña* y la voracidad de los últimos, en la medida que se ven involucrados en relaciones crecientemente mercantiles, de signo capitalista diríamos nosotros, y sus efectos, en términos de gobierno republicano de la sociedad, una vez emerge la dominación por doquier de los grandes propietarios sobre los pequeños. Por eso, el filósofo inglés enfatiza la prioridad de la *comunidad* sobre la *propiedad*, que es un derecho positivo cuyo fin lo fija el derecho natural: proveer para la existencia personal, la prosperidad común y proporcionar las bases materiales de la libertad. Locke, como el republicanismo en general -frente al iusnaturalismo absolutista *a là* Hobbes- entiende la propiedad como una concesión pública, una relación fiduciaria entre un principal que es la sociedad civil y un agente que es el apropiador, que no puede alienarla sin permiso del principal, y cuyo objetivo es simultanear la prosperidad individual con la social.

⁶²² Esta interpretación de la posesión común original, que después deviene en apropiación individual en forma de compromiso fiduciario entre el individuo y la comunidad, es malinterpretada por Widerquist y McCall (2023) y Crétois (2023). Ambos señalan que Locke es un defensor de la naturalidad de la propiedad individual absoluta y su primacía normativa, que justificaría mediante argumentos relativos a la autopropiedad y la propiedad de los objetos producidos mediante el esfuerzo personal. Sin embargo, no es esto lo que sostiene Locke, en él no hay defensa de la propiedad individual absoluta del propietario liberal. En todo caso, se le puede reconvenir por no pensar que la apropiación -en clave fiduciaria- también era posible mediante una comunidad de bienes y recursos naturales. En Locke, la relación se establece entre un individuo y un principal que es la sociedad, seguramente porque le interesaba la base material de la libertad republicana individual, que se encontraría igualmente protegida si los bienes fueran de posesión común.

Por eso la apropiación tiene límites, como estipula la *cláusula lockeana*, “que reste para los demás tanto y tan bueno como lo que se tomó inicialmente”): *La propiedad de la tierra se adquiere, también, como es obvio, de la misma manera que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya* (Locke en Farrés 2023, 92). El fruto del trabajo se enmarca en los mismos límites de apropiación de los recursos naturales, sometido a la *provisio* que fue mencionada (“tanto y tan bueno para los demás”).

Esta visión republicana-iusnaturalista de la propiedad y de la apropiación no tiene gran cosa que ver, como entendió Marx, con la desposesión generalizada de tierras comunales que se había iniciado en los albores de la época moderna mediante los cercamientos, y que había creado, como efecto secundario, una masa de campesinos desposeídos que constituyeron el primer proletariado industrial a inicios del siglo XIX (*la gran transformación* de la que nos habla Polanyi). La propiedad capitalista, privada y privativa, iniciada en esa apropiación *originaria* con que dio comienzo a la acumulación capitalista, no se atiene a los cánones normativos de la propiedad republicanamente concebida, por lo que es lockeanamente injustificable. Esa apropiación no está fundada ni en el trabajo del propietario, ni en la prosperidad común, ni en el apuntalamiento material de su libertad o de su existencia social, sino que se trata lisa y llanamente de una rapiña, una desposesión, puesto que esas tierras inicialmente comunales no se encontraban sin cultivo, sin uso y, por otro lado, servían a los fines dispuestos por el derecho natural (Farrés 2023, 91-92).

La concepción fiduciaria de la propiedad privada, parte del marco republicano democrático de los socialistas, condujo al socialismo histórico a impugnar la institución de la propiedad que nacía con el industrialismo, los derechos *positivos* de propiedad privada sobre los recursos productivos en los mercados capitalistas. De esta manera, el propietario capitalista acrecentaba su poder de dominación: su apropiación le permite ejercer una autoridad arbitraria sobre sus empleados y explotar el trabajo alienado, obteniendo un excedente o plusvalor por encima del coste salarial que le supone; si se trata de un gran capitalista, le permitirá además ejercer un monopolio, o participar de un control oligopólico sobre el mercado capitalista, puesto que este presenta fuertes barreras a la competencia, lo que le permitirá dictar precios y extraer así rentas monopólicas no ganadas (se conducirá como un *expropiador del valor*); las rentas ganadas sin competencia real son rentas improductivas, que no se reinvierten en los procesos de producción, y que podrían usarse para apuntalar poder social y pervertir plutocráticamente el proceso político. Eso suponía un riesgo para cualquier concepción republicana del espacio social, porque oligopolizaba el poder de dominación y aumentaba su intensidad sobre los ciudadanos y trabajadores (Martínez-Cava 2020, 67).

La sociedad capitalista decimonónica venía atravesada de expresiones de dominación de toda laya, heredadas de las sociedades preindustriales del Antiguo Régimen, pero inauguraba una clase inédita, *sistémica*, que afectaba tanto a productores como a propietarios: la dominación impersonal emanada de los mecanismos mercantiles capitalistas de competencia ilimitada. El modo de producción capitalista apunta al polo del lucro de una manera que supera a otros modos productivos previos, más sujetos a cierto control social. La obtención del

beneficio implica la revolución continua de las formas de producir, la mejora de todos los aspectos implicados para que la producción crezca más y más y se obtenga un margen mayor de beneficio privadamente apropiable. El trabajo, visto como un factor productivo más, es explotado para minimizar su coste y extraer de él toda plusvalía posible. En eso, el capitalista no actúa con plena libertad y sin coacción en la toma de decisiones empresariales, sino que se ve impelido a comportarse como un optimizador continuo del margen de beneficio por la feroz competencia entre capitales en el mercado, reduciendo los precios de venta para acaparar una porción mayor del mercado o bien produciendo de manera más eficiente (siempre que no tenga poder monopolístico). En este sentido, hay una forma capitalista de dominación sistémica a la cual no puede sustraerse ninguno de los agentes productivos (aunque no todos la sientan igual, ni se beneficien de ella de la misma manera).

Sin embargo, la coacción impersonal del capitalismo se traslada inmediata y asimétricamente según el papel que juegan los distintos agentes en el sistema económico, como dueños de los medios de producción o productores sin propiedad. Sobre los segundos, se cierne la dominación estructural capitalista de clase, que refleja el antagonismo de intereses entre los proletarios y sus patronos: estos últimos cuentan con los medios institucionales, legales, políticos y económicos para *disciplinar* a la masa obrera, más si no hay una resistencia organizada por su parte, porque se encuentra materialmente desposeída de medios propios de supervivencia. La necesidad persistente de aumentar de la explotación y la extracción concomitante de valor, marcada por la lógica del nivel sistémico de competencia mercantil, opera diferencialmente sobre el obrero en relación con su patrón, a causa del desigual poder de intervención y coacción que tiene cada uno de los actores por la distribución de la propiedad de los medios productivos: el empresario tiene en su mano la posibilidad de dejarlo sin medios de supervivencia, dado que el empleo en la sociedad capitalista se convierte, para el proletario, en la única fuente pecuniaria para cubrir sus necesidades personales, sin alternativa que no supongan costes prohibitivos (Martínez-Cava 2020, 86). Eso mantiene al obrero en posición de *súplica*, de petición de permiso para existir socialmente, lo que dota al empleador de un poder de dominación que, por otra parte, se ve legalmente sancionado y redoblado porque, como creían los socialistas, el Estado burgués se convierte en el agente fiduciario de los intereses del capital nacional. Su actuación institucional se dirige, de una parte, a aumentar las fuentes de beneficio empresarial y, por otra, al sometimiento de la resistencia de la clase trabajadora, eliminando los obstáculos tanto a la revaloración del capital como a la explotación del trabajo. Así, el proletario se ve desposeído *estructuralmente* del tipo de propiedad republicana derivada del propio trabajo, sancionada desde Locke (los medios de producción no son socialmente comunes, sino que se convierten en propiedad privada del empresario). De este modo, se ve dominado porque su existencia social depende de la voluntad de otro (dicha sumisión no se explica, ni sólo ni principalmente, de modo intencional, son las condiciones sistémicas que lo colocan en una posición suplicante del empleo que le suministra el capitalista) y, por esa causa, no es políticamente libre. La lógica de los mercados capitalistas sigue manteniéndose en su integridad hoy en día, como las formas básicas de dominación que engendra.

El republicanismo socialista tuvo que analizar las transformaciones de la dominación, específicas de la nueva sociedad industrial. Si bien había surgido un capitalismo agrario con anterioridad, este todavía no había vuelto general y extendida la dominación del poder económico capitalista (Meiksins Wood 2021);⁶²³ se volvió más fiera y más transparente toda vez que una gran masa de desposeídos por las transformaciones socioeconómicas del campo, a inicios del XIX, se dirigió a las ciudades y constituyó la clase del proletariado (la mano de obra explotable). La concepción intencional de la dominación, que había ocupado las reflexiones republicanas tradicionales, y que se mantiene como paradigma de falta de libertad del neorepublicanismo académico actual (excesivamente individualista metodológico), no era útil para analizar y combatir la falta de libertad que atenazaba a la clase obrera. Como dice W. C. Roberts:

[Los radicales premarxistas] *asimilaban el capital a las formas previas de poder: militar, feudal o extorsionador. Veían al capitalista simplemente como un monopolista, y al gobierno como el cuerpo de fuerzas de choque de los monopolistas. Para Marx esa una diagnosis insuficiente. Los capitalistas dependen, como los trabajadores, del mercado. Deben actuar como lo hacen o serán repuestos por otros capitalistas más efectivos. Marx vio en esa dependencia del mercado un nuevo tipo de dominación social generalizada. La pervivencia de cada uno depende de decisiones impredecibles e incontrolables de muchos otros. Esta dominación impersonal media y transforma las demás formas de dominación que las personas experimentan* (Roberts en Martínez-Cava 2020, 83).⁶²⁴

Para comprender mejor el tipo inédito de dominación que aparece con el modo de producción capitalista, es oportuno prestar atención a las tesis fundamentales que Søren Mau expone en *Mute capitalism*. Forma parte de una nueva hornada marxista de aproximaciones al capitalismo que incide en aspectos de dominación socio-política, porque entiende que su *aparición* económica es inseparable del tipo de dominio social que ejerce, de los obstáculos a la libertad y la agencia que impone sobre las personas.⁶²⁵

La dominación específicamente capitalista es denominada por Mau *poder económico del capital* y que se caracteriza por ser un poder que se ejerce sin violencia explícita, como mínimo frente al poder represivo típico de los estados; un poder impersonal actuante sobre un entorno social (en contraste con el poder intencional de la ideología); que organiza la reproducción social en función de determinadas relaciones de dependencia, que obedecen al imperativo de la valorización continua del valor producido; e históricamente propio del capitalismo, aunque

⁶²³ La autora toma como referencia a Robert Brenner que, en el célebre debate que lleva su nombre, probó el origen agrario inglés del capitalismo en el siglo XVI, frente a tesis que lo hacía originario en el comercio, y el nacimiento de la banca, unos siglos antes. La discusión versa sobre la esencia de *lo capitalista*: no se trata sólo de un intercambio mercantil con ganancia, sino de establecer por todos los medios posibles la maximización del beneficio, revolucionando en el interín la forma de producir y cualquier aspecto que pueda intervenir en ella. Últimamente, también se ha justificado otro posible origen la explotación capitalista de los recursos naturales y la mano de obra en la revolución pesquera vivida a inicios del siglo XVI en el Atlántico Norte, capitaneada especialmente por los ingleses. Véase Angus, Ian: “La revolución pesquera y los orígenes del capitalismo” (<https://www.sinpermiso.info/textos/la-revolucion-pesquera-y-los-origenes-del-capitalismo>)

⁶²⁴ Aunque no entraremos en ello, es discutible que las sociedades precapitalistas no conocieran otras formas no económicas, en el sentido de no mercantiles, de la dominación sistémica. Por lo que esta no sería la novedad absoluta que dice Roberts y otros autores del *giro social* del republicanismo.

⁶²⁵ Tomaremos como fuentes los artículos siguientes: Mau (2023), Jauregui (2023) y Holdren (2023).

este ejerza otros poderes, aunque los demás no son exclusivos de este modo productivo (Jauregui 2023). Mau se refiere así a esta encarnación capitalista del poder:

Lo que yo llamo poder económico, o con expresión marxiana la “coacción silenciosa”, es una forma de poder que no puede restringirse a la violencia o a la ideología. Si asumimos que el poder siempre debe reducirse a una de estas dos formas, se pierden de vista numerosos mecanismos de dominación (...). [E]sta [es] una forma abstracta e impersonal de dominación (Mau 2023).⁶²⁶

Con *coacción silenciosa* se está refiriendo a la dominación sistémica que introduce el capitalismo sobre todos los agentes sociales, incluso el entorno natural en que se desarrolla la vida humana y sus productos. Mau detalla un poco más los mecanismos de que se vale el sistema para dominar y que otras formas de coacción crea, aparte de las que se vinculan a la lógica económica que lo rige férreamente. En cuanto que *poder mudo*, el poder económico del capital contrasta con la violencia represiva y con las prácticas ideológicas que pretenden adentrarse en la forma de pensar y actuar de la gente. Ambos, dice Mau, son poderes que actúan por medios *discursivos*, que someten al individuo cuanto sujeto, capaz de percatarse de lo que sucede, apelando a un cierto grado de conciencia. En cambio, esa otra forma de poder coactivo es en gran parte inintencionada, no se trata en esencia de un poder discursivo, sino que funciona como una presión persistente que se ejerce sobre los agentes cuando se involucran en los mercados y en la producción. Lo que hace es remodelar los contextos en los que los individuos se relacionan entre sí para configurarlos para que sean funcionales al capital y su acumulación. El entorno institucional y social pasa a ser un mecanismo de reproducción del capital que termina por canalizar a su favor la acción de los individuos que caen en su seno. Si no quieren encontrar resistencias en sus actividades, ni verse desprovistos de los recursos precisos para su existencia social, los agentes se terminan ahorrando a los requerimientos de su entorno, actuando de manera compatible con la reproducción del capital o a su servicio, por ejemplo, en cuanto productores o consumidores. Al final, esa adaptación termina por reforzar el poder económico y reinicia el proceso, de manera que el poder sistémico del capital se reproduce a sí mismo, como quien dice (Holdren 2023).⁶²⁷

Expondremos sintéticamente el modo de actuar del poder económico del capital que coacciona la actividad de los individuos, obligándolos, de manera inconsciente, a participar en su propia reproducción, generando dominación social persistente, aunque desigualmente distribuida según la clase social de pertenencia. Ese poder económico es simultáneamente político, porque constriñe el tipo de relaciones sociales que permiten la producción y la

⁶²⁶ Por ejemplo, Holdren (2023) señala: [E]stas tendencias no se pueden reducir a la lógica de las intenciones: el poder del capital y el poder de los capitalistas no son términos sinónimos. La relación de capital es un proceso dinámico, patrón de movimiento que opera a través de (y que, en aspectos importantes, constituye a) los agentes y sus acciones. Tanto los trabajadores como los propios capitalistas están atrapados en las garras de la lógica social del capital, aunque no de la misma manera.

⁶²⁷ Esta forma relativamente *abstracta* de caracterizar el *poder económico del capital*, que actúan de manera coactiva, pero *muda* e imperceptible para sus víctimas, tiende a adquirir un perfil, no tanto sistémico, como holístico. Se vuelve vulnerable a la creencia de que existe una instancia trascendente que astutamente *mueve los hilos* de los agentes que se consideran a sí mismos libres, como una suerte de Dios, Providencia, Naturaleza o Razón. Por eso, Marx tiende a ilustrar, como afirma Rendueles (2018), histórico-institucionalmente los procesos de formación de la dominación capitalista, puesto que allí, bajo esa forma de exposición, se pierde el carácter holista, determinista y providencialista de la acción de los sistemas estructurales, que no dejan de ser fruto de la contingencia de las circunstancias históricas y de la agrupación de las acciones de las personas, tomando en cuenta, como también expone Mau, la naturaleza social específica del ser humano.

reproducción de la sociedad, ahormándolas a sus propias necesidades, y coaccionan a los individuos a introducirse en ellas para asegurarse los bienes precisos para la existencia social. El capital mantiene el control de las condiciones materiales de la reproducción social; no queda más remedio que involucrarse en intercambios mercantiles para obtener lo que satisface nuestras necesidades básicas o, porque, en una economía monetaria, la mayoría trabaja para ganarse un sueldo con qué pagarlos. Se nos obliga a entrar en el *mercado de trabajo*, institucionalmente asimétrico entre los empleados y los empleadores. Y no hay alternativas asequibles, realistas, colectivamente accesibles, para realizar ese proceso reproductivo de otro modo que no consista en alimentar el crecimiento del capital. Como dice Jauregui: *Su condición [de ejercicio del poder económico] es el control de las condiciones de vida* (Jauregui 2023).

El poder económico es una forma de poder anclada en la capacidad de reestructurar las condiciones de reproducción social. Una forma de poder que resulta efectiva para reorganizar el entorno de aquellos a los que subyuga. Por lo tanto, nos dice algo sobre la forma específicamente humana de relacionarse con el resto de la naturaleza. Es un ejemplo de la capacidad específicamente humana de inscribir relaciones y lógicas sociales en el mundo material. El capitalismo es un modo de producción que explota esta capacidad específicamente humana de una manera históricamente única (Mau 2023).

No obstante, como sostienen los marxistas, ese poder se manifiesta como un *poder de clase*, la sociedad se divide entre aquellos que controlan los medios de producción y de subsistencia y aquellos que están desposeídos de los mismos y deben jugar con las reglas que los primeros les dictan para asegurarse la supervivencia. La clase propietaria controla las condiciones reproductivas del resto, abriéndose una diferencia abismal de poder, por lo que convierte a esa relación social asimétrica en una cuestión política, no sólo económica. Así, Mau sostiene: *[L]a relación de explotación se basa en una dominación de clase más amplia enraizada no en la extracción de plusvalía, sino en las relaciones con los medios de producción* (Mau en Jauregui 2023). Esa exacción es una consecuencia de un poder previo que asiste a la clase dominante, que se cimenta sobre las relaciones de propiedad de las sociedades capitalistas: unos se ven en la necesidad imperiosa de trabajar para otros para garantizarse el sostenimiento de sus condiciones de vida. El funcionamiento de la dominación ejercida por el poder económico del capital se puede esquematizar teniendo en cuenta los tres rasgos señalados por Jauregui a partir de la obra de Mau (*acción por separación, mediación y circularidad*):

El poder impersonal del capital actúa, primariamente, introduciendo dos *separaciones* fundamentales: por un lado, entre la reproducción y la producción sociales (entre la vida y el acceso a sus condiciones materiales); por otro, separa la producción entre distintas unidades productivas que compiten entre sí encarnizadamente para repartirse la mayor porción posible del beneficio surgido de la creación social del valor en el mercado. Fruto de esas divisiones, emergen dos formas de relación social: las *verticales*, que vinculan a los productores con los propietarios de los medios de producción, la dominación de clase o *estructural*; y las *horizontales*, que relacionan competitivamente a trabajadores con otros trabajadores y capitalistas con sus homólogos en el seno del mercado. Las últimas, las que ponen en relación a agentes que ocupan el mismo lugar en la estructura de la propiedad (*grosso modo*, pertenecientes a la misma clase), causan efectos de dominación especialmente relevantes. En el proceso competitivo mercantil entre capitales privados, los propietarios se ven abocados, so

pena de ser expulsados del mercado, a extraer el máximo de *plusvalor* del trabajo, a aumentar continuamente la explotación sobre los trabajadores o a prescindir de ellos en cada salto tecnológico que haga a la producción más eficiente (dominación de clase). En la competición entre trabajadores, cada uno de ellos está interesado en aumentar su rentabilidad para el propietario, evitando convertirse en prescindible y ser expulsado del mercado de trabajo, colaborando en su propia explotación y afinando mejor su rendimiento (la *autoexplotación* se evidencia más en ausencia de solidaridad de clase, cuando los trabajadores están atomizados en sus puestos de trabajo y no hay capacidad de resistencia colectiva frente a esa presión externa que se interioriza).⁶²⁸

El segundo rasgo consiste en que el capital *media* entre esas separaciones para restaurar una cierta *unidad* sistémica. La separación entre las vidas de cada uno y sus condiciones materiales de existencia se reúnen mediante el *dinero*, que sirve para adquirir en el mercado todo lo que se precisa para la supervivencia social (aunque desiguala el acceso porque no todo el mundo cuenta con las mismas posibilidades económicas). Las distintas unidades productivas concurren al *mercado* para competir entre ellas, lugar en el cual tiene lugar una suerte de *conciliación competitiva* (expulsa, sin embargo, a los de menor capacidad de *adaptación* a las circunstancias cambiantes de la competencia entre capitales). Así, como dice Jauregui: *No es sólo que el capital unifique “luego” lo que separa “antes”. El capital, más bien, unifica separando. Esta realidad invisible es, seguramente, la representación más clara del poder invisible del capital. En el primer caso, este poder se expresa en la sujeción del trabajador al capitalista [dominación estructural de clase]. En el segundo caso, en la sujeción de todos -trabajadores y capitalistas- al capital [dominación sistémica capitalista] (Jauregui 2023). De este modo, en el juego competitivo por hacerse con el valor producido por el trabajo, se reproducen inadvertida e inintencionalmente las estructuras del sistema capitalista, y se perpetúa el sistema en sí. Esta lógica engendra la dominación de clase y hace que el espacio del mercado no sea ese lugar pretendidamente *libre* de coacciones que asume la teoría liberal acriticamente (Jauregui 2023).*⁶²⁹

⁶²⁸ Jauregui (2023). El periodo neoliberal ha exacerbado esta forma de presión sobre sí mismo por causa de la atomización de las condiciones de trabajo y la disolución de la solidaridad entre trabajadores y la dificultad para la identificación de clase (por la diversificación de los signos de pertenencia, la desaparición de los grandes lugares de trabajo bajo condiciones homogéneas -que facilitaban la socialización obrera y la identificación de unos mismos intereses-, por la presión ideológica hacia soluciones individualizadas alzaprando la competición, etc.). Esta forma de *gubernamentalidad neoliberal* -acogiéndonos a la expresión foucaultiana- se ha estudiado ampliamente en los últimos tiempos con el epígrafe de *empresariado de sí* (la creación de una marca personal, que como una mercancía más se presenta para ser consumida en el mercado laboral), la figura tutelar del *empresedor*, en los *critical management studies* y en otras formas de teorización social contrahegemónica (por ejemplo, Dardot y Laval 2015).

⁶²⁹ Hay que tener cuidado con ofrecer una visión demasiado *sistémico-funcional* del sistema capitalista, como si se tratase de un macroorganismo astuto cuya supervivencia viniese dada por la coacción sistémica que introduciría la integración funcional de sus partes (un poco al modo de la teoría de sistemas de Luhmann). Esta sistematicidad es más bien contingente, porque el sistema capitalista es el producto de determinadas circunstancias históricas: sólo que cuando ha conseguido la supremacía, tiene la capacidad de canalizar la acción de los individuos, puesto que no les quedan alternativas de acción contra de su lógica, porque se ven obligados a adaptarse a las posibilidades que les ofrece (ir a contracorriente, fuera del camino señalado, se les hace demasiado costoso, casi imposible). Por eso, la explicación sistémica, para no caer en el determinismo holista ni en la reificación y atribución intencional a estructuras impersonales, se vale mejor de la ilustración histórica y la narración causal de los procesos temporales que conducen a un determinado resultado. De lo contrario, se convierte a esa amalgama

La división entre capitales y entre trabajadores es [lo que] (...) transforma el poder del capital en algo más que una simple suma del poder de los capitales individuales. El capital es un 'poder social', y la competencia es el mecanismo que hace posible esa unidad (...). La competencia es, simultáneamente, el 'bellum omnium contra omnes' y la guerra del capital contra el todo social (Mau, en Jauregui (2023).

Como sostiene Marx, una vez se ha separado a los productores de sus medios de subsistencia, se instaura una forma de dominación que hace innecesaria -aunque, en ocasiones también se precise, para el buen mantenimiento de las estructuras sociales de privilegio frente a formas de resistencia popular- el uso constante de un poder coactivo procedente del Estado, por ejemplo. El propio sistema puede obligar *silentemente* a una particular obediencia a la población, por el simple hecho de su adaptación a los requerimientos sistémicos por motivos de supervivencia.

El tercer y último rasgo es que la dominación capitalista se autosostiene y se acrecienta en el tiempo, dotando al sistema de solidez mediante la *circularidad* del poder económico del capital. La puesta en práctica ese poder -consecuencia de la apropiación privada de las condiciones de subsistencia de la mayoría social- supone, a la postre, un aumento de su poder, puesto que obliga *mudamente* a los individuos a actuar de un cierto modo favorable a su propia lógica de sostenimiento de la dominación. El ejemplo ilustrativo propuesto por Mau es el de las sucesivas crisis capitalistas, de las cuales el capital sale reforzando su dominación sobre los trabajadores (Holdren 2023). Aunque una crisis sistémica parece necesaria para descoyuntar y, eventualmente, hundir al sistema, la adaptabilidad del capitalismo por la fuerza de su lógica competitiva no tiene por qué llevarlo inmediatamente al desastre (cosa distinta es a la sociedad sobre la que se sostiene). Los capitales que sobreviven a esa crisis, que limpia las empresas que no son rentables y, por consiguiente, dota de mayor potencia competitiva a las supervivientes (la *destrucción creativa* en la cínica expresión de Schumpeter), lo hacen aumentando su poder económico en el sistema y el efecto de dominación; son capaces de imponer en mayor medida sus intereses sobre el campo de ruinas que deja atrás el paso de la crisis. Así, las crisis son capaces de difundir el poder económico que está detrás de su producción:

En sus efectos, las crisis tienden a reforzar el control del capital sobre la sociedad: las crisis interrumpen los ingresos de las personas, desorganizándolas y debilitándolas y haciendo que (comprensiblemente) busquen soluciones compatibles con el sistema a sus necesidades inmediatas. Mau señala que, aunque las crisis tienden a generar malestar social, también tienden a debilitar la energía revolucionaria (Holdren 2023).

De esta forma, los damnificados por sus efectos y que mayor interés deberían tener en el derrocamiento del sistema económico que los oprime y los lanza a la desesperación, obran - porque no les parece quedar otra- para la continuación del poder económico del capital, por volver el sistema de nuevo operativo tras el bache.

sistémica denominada *capitalismo* en un ente que sobrevive, casi inmortal, invencible, porque es capaz de integrar continuamente y volver a su favor todo intento de salir de su lógica competitiva, incluso aquello que parece menos mercantilizable. Por otro lado, la acción contrahegemónica anticapitalista se vale de los poderes intencionales de los agentes, siempre que cristalicen en la acción colectiva para luchar contra sus efectos. Así, la agencia conjunta puede derrotar a las *estructuras* capitalistas, como han sabido activistas y revolucionarios desde siempre.

Mau propone otro ejemplo ilustrativo: los altos salarios durante el periodo de postguerra - los Treinta Gloriosos de la economía política keynesiana- y la caída paulatina de la rentabilidad capitalista, incentivaron la inversión en el desarrollo de soluciones logísticas y tecnologías que facilitarían la comunicación y el transporte a larga distancia de mercancías. Así se facilitó la segmentación y la deslocalización de la producción industrial a países con sueldos más bajos y menor tasa de sindicación, muchos de ellos con gobiernos autoritarios antisindicales. De este modo se debilitó el poder de los sindicatos y de la resistencia colectiva de los trabajadores en el núcleo del capitalismo, elevando el grado de dominación del poder económico del capital. Por otra parte, también se embraveció la competencia entre capitales, en busca de lugares en los cuales la producción fuera más barata y se pudieran fabricar mercancías que dejaran un mayor margen de beneficios. Este es el proceso que conocemos como *globalización* y que facilitó la expansión del capitalismo después del debilitamiento que había sufrido tras la crisis de los años setenta. Millones de trabajadores se incorporaron al sistema, provenientes de países que estaban desconectados de los mercados globales, de forma que este proceso devaluó el precio del factor trabajo. El resultado fue el rompimiento de la resistencia obrera sindicada, la disolución de la solidaridad de clase y la atomización de la fuerza laboral mundial, que ahora se veía sumida en una competencia todavía mayor y más desahogada. El producto final fue que el poder económico del capital se robusteció y se reprodujo de forma *ampliada* (Jauregui 2023).

Ese poder, aunque los mantenga a todos sometidos en algún grado y que se reproduce a lo largo del tiempo, no actúa con igual intensidad sobre todos los miembros de las clases sociales. Mau señala que todos están bajo la dominación de la revalorización mercantil competitiva de los capitales, lo que refuerza las dominaciones verticales y horizontales, pero no en el mismo grado, porque no todos detentan el mismo poder en la estructura (Mau 2023). Su existencia aumenta indiscutiblemente la capacidad *intrasistémica* de dominación de la clase capitalista sobre el proletariado, el poder de clase, así que aquellos que se ven favorecidos tienen interés en mantener lo más íntegramente posible el *statu quo* del poder económico.⁶³⁰ La impersonalidad de su acción no implica que no premie a algunos más que a otros. De manera

⁶³⁰ Mau demanda ampliar el concepto de proletariado destacando que no sólo los trabajadores asalariados están separados de sus condiciones de reproducción social, sino que hay otros agentes que no cobran salarios que se encuentran en la misma situación de dependencia. La dominación de clase no sólo consiste en el vínculo asimétrico entre explotadores y explotados, sino que subsume a todos los que no poseen acceso a sus medios de vida y aquellos que lo controlan. Ese poder de decidir a quién se la franquea o no la entrada a los medios de su reproducción y a cambio de qué es el poder de clase que facilita el poder económico del capital (Mau 2023). Esta perspectiva más sistémica del capitalismo nos habla de que el capital no sólo se manifiesta como dominación en el aspecto de la explotación laboral, sino que previamente ha instaurado unas condiciones que le capacitan para otras formas de ejercer el dominio, ya sean sistémicas o estructurales. Esto es, por ejemplo, lo que se desfigura en el enfoque del *marxismo analítico*, que sólo se puede concentrar, por su instrumental intencionalista derivado del individualismo metodológico que profesan (y las herramientas de la teoría económica neoclásica), en la explotación laboral -rechazando la teoría del valor-trabajo marxiana- y, por eso, en la clase asalariada como objeto de explotación. En este sentido, el capitalismo parece un modo de producción relativamente benigno frente a otros cuyos métodos de exacción del trabajo eran más violentos. Así, que a los marxistas analíticos no les queda otra que ahondar en las teorías de la justicia distributiva para hallar una explicación de la *malignidad* y de la injusticia creada por el capitalismo, para impugnarlo normativamente. Lo cual tiene un éxito relativo, porque en algunos casos se desinfló su anticapitalismo (sólo Erik O. Wright permaneció fiel a esa perspectiva). La ontología elegida no era adecuada para capturar la dominación emanada del poder económico del capital en conjunto y sus efectos coactivos sobre una concepción más fructífera de la libertad (por mucho que los analíticos se esforzaran en superar el marco negativista de la libertad e intentaran insuflarle una concepción de la autorrealización y de la vida buena).

que los capitalistas están interesados en perpetuar su poder de clase y determinar las condiciones en las cuales sobreviven las clases no propietarias y, por tanto, que continúen rigiendo las mismas reglas de la competencia y esa perpetuación es completamente intencional:

Como defiende acertadamente Mau, en el núcleo de estas y otras dinámicas no está (ni siempre ni sólo) la reducción de costes [= aumento de beneficios], sino la dominación de los individuos por el capital. De hecho (...), “el objetivo de la producción capitalista (...) no es aumentar la productividad per se, sino aumentar la productividad de una forma compatible con la preservación de las relaciones de producción capitalistas” (...) [Mau]. Es decir, compatible con la preservación de las relaciones de competencia y de las relaciones antagónicas entre clases sociales [= poder social] (Jauregui 2023).

Por eso se entiende que el poder del capital no es otra cosa que poder político producido por medios económicos y, de ahí, la centralidad de lo económico bajo el capitalismo. Esto motiva que la dominación económica vehiculada por el sistema capitalista sea objeto de análisis e impugnación desde una perspectiva republicana plebeya, de la misma manera que lo fue antaño la oligarquía antigua o el feudalismo medieval o cualquier otra forma de sumisión de los pobres a los potentados.

La tradición socialista proporcionó un diagnóstico complejo y analíticamente mejorado de las nuevas fuentes de dominación que aparecieron con el despliegue del capitalismo y también elaboró varios programas para devolver la libertad republicana a los ciudadanos, con la voluntad universalista de que nadie se viera excluido de ella, por lo que es el digno heredero del republicanismo democrático revolucionario (Casassas, Martínez-Cava y Raventós 2020, 45).

7.5.2. Marx iusnaturalista revolucionario republicano y crítico demócrata de la dominación capitalista

El pensamiento político de Marx ofrecería una versión socialista de los cimientos filosófico-políticos del republicanismo moderno democrático y de la tradición del iusnaturalismo revolucionario que lo acompaña. Marx no prosiguió simplemente el legado del ala radical de la Revolución Francesa, ni asumió sin más las nociones del derecho natural que se habían desarrollado y reinterpretado a su calor (contaminadas ya por la intrusión de la ideología liberal y su vindicación de la libertad y los derechos individuales). Sin embargo, ambos legados, el republicano fraternal revolucionario y el iusnaturalista latirían en el fondo de su filosofía política (Manjarín 2020, 146).⁶³¹

El iusnaturalismo marxiano, republicano y revolucionario, asume los postulados de la antropología filosófica iusnaturalista más radical, consistente en admitir el carácter social, racional y no instrumentalizable del ser humano; a la par que suscribe republicanamente la necesidad de normas constitutivas que faculten a los sujetos para desarrollar su *libre individualidad*, universalizando el privilegio aristotélico de la autorrealización eudaimónica.

⁶³¹ En relación a los marxólogos, Manjarín constata que se han concentrado más en conectar a Marx con la tradición aristotélica que con el iusnaturalismo moderno, aunque este se puede rastrear en los fundamentos ontológico-sociales de la caracterización de la sociedad burguesa y su materialismo histórico (Manjarín 2022, 19).

En concordancia, Marx defiende, según Manjarín: [Q]ue en cualquier diseño republicano coherente con principios universales, la definición de la propiedad, como la de otros derechos civiles y políticos, no puede quedar circunscrita a la voluntad de un conjunto de ciudadanos en una comunidad si no se compadece con el bien de la humanidad (Manjarín 2020, 151).

En coherencia con ello, frente a los intentos legales de constituir una propiedad monopólica según las necesidades de la burguesía propietaria, Marx vindica la inalienabilidad del derecho a la existencia autónoma de todos individuos desposeídos, miembros del proletariado, cuyos derechos habían sido progresivamente enajenados en el sistema capitalista. Se percibe claramente, como entronca el pensamiento marxiano con la tradición fraternal revolucionaria jacobina, con el trasfondo de sentido común plebeyo que permeaba la robesperriana economía política popular, empapada de justificaciones procedentes del derecho natural revolucionario (Manjarín 2020, 151-152). Esta adscripción se ve más clara en el Marx inicial, en la cual se manifiesta *expressis verbis*, mientras que mantiene un carácter normativo latente en el Marx crítico de la economía política de la sociedad capitalista.

El precepto político-metodológico marxiano de análisis científico de la realidad concreta y su alejamiento de un idealismo vacío y voluntarista que desde muy pronto, ya había criticado junto a Engels, llevaron a Marx a analizar el funcionamiento económico-institucional de la sociedad en la cual debía llevarse a cabo la transformación republicano-socialista.⁶³² La burguesía había emergido ganadora de los procesos revolucionarios iniciados con la Revolución Francesa⁶³³ y estaba modelando la sociedad según sus intereses materiales, invirtiendo los principios republicanos por la primacía del individualismo y el absolutismo de la propiedad y los títulos que la acompañaban. Señala Marx que esta sociedad resultante de los procesos revolucionarios se declara una sociedad *libre*, un reino de la autodeterminación individual bajo el imperio de la ley y la consideración isonómica de todos los ciudadanos. Empero, es una imagen falsa, el reflejo invertido de los ideales republicanos iusnaturalistas modernos, porque ha desacoplado ideológicamente la libertad de la propiedad (y así, de la existencia independiente de cada uno), declarando simultáneamente que las dependencias nacidas de las relaciones de propiedad desigual no empañan la libertad formal de todos. El ejemplo paradigmático, ya mencionado, se encuentra en los códigos civiles napoleónicos que el Emperador había extendido sobre todos los territorios conquistados (que permanecerían vigentes en la Europa de derecho continental en época postnapoleónica) y que legalizaban la dominación de clase de la burguesía, estableciendo el reconocimiento del derecho a la propiedad privada absoluto; y el contrato de trabajo asalariado entre agentes igualmente libre, tanto el empleado como el empleador lo suscriben en una posición de simetría jurídica. El

⁶³² Esta elección metodológica casa a la perfección con la tradición republicana, llevada también a analizar las condiciones socio-institucionales y materiales de las opciones para la libertad política en el mundo histórico en que se anclaban las luchas concretas. Es lo que se ha denominado más atrás *republicanismo metodológico*, siguiendo a Bertomeu y Domènech (2005). Por este motivo, como expone Manjarín (2022, 19-20), ambos se mostraron muy críticos con el supuesto *materialismo* de Feuerbach, que conceptuaba al ser humano como un *ser abstracto y genérico*, no un ser que se construye en sus relaciones sociales particulares, en contextos institucionales históricamente dados.

⁶³³ Lo cual no significa que la Revolución Francesa fuera esencialmente *burguesa*. La historiadora francesa Florence Gauthier ha señalado en múltiples ocasiones esta confusión, también extendida por historiadores marxistas.

primero está facultado para intercambiar o alquilar su propiedad –la fuerza de trabajo- al segundo, que le paga por su uso en la producción. Todas las relaciones de intercambio y reciprocidad se reducen a relaciones mercantiles con la mediación del dinero entre agentes que se orientan según sus intereses individuales (generalización del mercado como medio de satisfacción de necesidades y distribución de bienes y servicios). De este modo, la sociedad se instituye legalmente como una asociación burguesa, se adapta el marco normativo-social a los intereses de la clase capitalista industrial y a la economía política emergente de los cambios económicos de la primera mitad del siglo XIX (Manjarín 2020, 153-154). Ese es el entorno socio-institucionalizado en el cual la supuesta libertad del proletariado los convierte en esclavos de nuevo cuño, supeditados sus derechos inalienables a la libertad económica.

El hombre que no posee ninguna otra propiedad que su fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas de trabajo. Solo puede trabajar con su permiso, es decir: solo puede vivir con su permiso (Marx, Crítica al programa de Gotha, en Farrés 2023, 98).

Marx entiende a la perfección que el núcleo de esa nueva sociedad burguesa es la propiedad en su concepción absoluta, opuesta a los principios fiduciarios lockeanos y republicanos, que garantizarían la igual libertad de todos los miembros de la sociedad. Aquí, se encontraba la contradicción esencial entre la superficie isonómica de la sociedad liberal y su fundamento legal y material. La tarea filosófico-política que Marx se impone es actualizar la concepción iusnaturalista republicana de la propiedad y encontrar el modo de una transformación social para asegurar a todos los mismos derechos a la existencia y a la libertad.

Marx es un economista clásico, en la tradición de Adam Smith y sus continuadores, como David Ricardo, y asume el marco normativo del iusnaturalismo y sus concepciones de la propiedad, codificadas por John Locke. Con estos elementos conceptuales establecerá la base ético-política de la crítica a la economía política capitalista y de las formas dimanantes de propiedad burguesa, origen de la dominación estructural sobre la clase trabajadora.⁶³⁴ Con Manjarín (2020), veremos cómo describe Marx en *El Capital* el proceso de *acumulación originaria* que permitió el despegue del capitalismo industrial. Así, advertiremos el carácter desposeído del proletariado y cómo su necesidad de entrar en el mercado laboral no fue, en absoluto libre, creándose las condiciones para su dominación económica y política, a la que nos referíamos en el apartado precedente.

⁶³⁴ Con este tipo de herramientas conceptuales, tan alejadas de las que se utilizan en la tematización de la justicia distributiva en la corriente principal académica (tan abstractas y ahistóricas a pesar de los méritos acreditados relativos a su claridad analítica) es normal que no se comprenda bien que en Marx hay también un marco normativo, ético-político, pero que no opera de manera que se establezca, en abstracto, una noción preliminar de la justicia sostenida sobre principios fundamentados o concepciones de valor últimas. De hecho, la concepción marxiana de la justicia, si cabe denominarla así, opera inmanentemente en el análisis que se hace sobre una realidad que quiere someterse a crítica y transformación, privilegiando un análisis empírico de carácter histórico-económico, en la línea de la economía política clásica. Su marco normativo de la crítica es el del republicanismo clásico y el iusnaturalismo moderno.

7.5.2.1. *Propiedad republicana vs propiedad burguesa. De la acumulación originaria del capital como desposesión generalizada de la población campesina a la expropiación permanente de los trabajadores*

Como se ha dicho más atrás, el capitalismo se inició en el campo mediante la introducción de un tipo de agricultura orientada al beneficio, lo que implicaba el aumento de la productividad de la tierra y, simultáneamente, la captación de más tierras para volverlas productivas de cara al mercado.⁶³⁵ Desde la Baja Edad Media inglesa, Marx se concentra en el caso inglés, aunque el proceso se reprodujo en multitud de lugares de la Europa postfeudal y de la modernidad temprana, los grandes propietarios y terratenientes pusieron sus ojos en lo que, para ellos, eran campos desaprovechados e improductivos, propiedades comunales que satisfacían las necesidades de las clases populares no propietarias diseminadas por los entornos rurales. Se inicia, así, un proceso de hostigamiento y desarraigo de los campesinos, que son expulsados de estas tierras de uso común para cercarlas, privatizarlas y someterlas a las prescripciones de la agricultura de mercado (Widerquist y McCall 2023). Esta población, separada de sus medios de supervivencia se irá a la ciudad (la necesidad de mano de obra asalariada disminuirá por las mejoras técnicas introducidas en la producción agrícola), nutriendo así a las clases domésticas urbanas de la era preindustrial. Este será el núcleo del proletariado, una vez se haya iniciado la industrialización, la nueva clase social nacida de los intersticios del Antiguo Régimen (Farrés 2023, 86).

La transición entre el Antiguo Régimen y el capitalismo tiene lugar mediante la proletarización de la población rural (los pequeños productores y propietarios, *yeomanry*, se convierten en *labouring poors*), a causa de la expropiación orientada por el Estado que da lugar a la creación de los primeros grandes capitales y, por ende, a los capitalistas (imposibles sin la acción disciplinante del Estado). Marx habla del nacimiento de las entrañas del Antiguo Régimen de dos clases gemelas: el proletariado y los capitalistas que, a partir de ahora, estarán unidos de forma inescindible (Farrés 2023, 86-87).

Aunque Marx celebró la victoria del sistema capitalista sobre la sociedad feudal en el *Manifiesto Comunista* (con Engels), sin dejar de observar su lado oscuro, en *El Capital* es un crítico despiadado -no reaccionario ni nostálgico- de la idea burguesa de progreso desde el feudalismo al nuevo sistema productivo capitalista. Nos dice que no fue un parto pacífico, como el que describían los ideólogos burgueses y liberales, sino de sangre y dolor, que implicó el desarraigo de una buena parte de la población campesina y un uso de la fuerza violenta del Estado para encauzarla hacia la nueva clase social proletaria. Como dice Marx: *Después de considerar la creación violenta del proletariado, la disciplina sanguinaria que los convierte en trabajadores asalariados, la acción brutal del Estado que, junto con el grado de explotación del trabajo, aumenta la acumulación del capital con la ayuda de la policía, uno se pregunta de dónde provienen originalmente los capitalistas* (Marx en Farrés 2023, 86). Desmitifica a los supuestos héroes del progreso económico -los capitalistas individuales, los emprendedores- que, autolaudatoriamente, los economistas políticos burgueses habían descrito como los dirigentes de la transición hacia la modernización industrial capitalista, luchando contra el

⁶³⁵ Es la tesis del historiador Robert Brenner, según se expone en Meiksins Wood (2021).

poder monárquico y la idiocia de la tradición. El éxito de los capitalistas, señala Marx, ha dependido mucho más de la fuerza pública, que no de sus pretendidas capacidades de innovación o emprendimiento.

En efecto, todo empezó con una *expropiación*. Entonces, hay que preguntarse previamente qué concepción de la propiedad había y por qué la población campesina era legítima poseedora de sus tierras a los ojos de Marx (de lo contrario, no habría podido ser expropiada, por definición). No era la propiedad típica de la burguesía, sino la incardinada en la tradición iusnaturalista, codificada por Locke. Marx concibe esa propiedad como *fundada en el propio trabajo*, muy distinta a la *propiedad privada capitalista*. Incluso bajo un régimen feudal, donde la población campesina se mantenía en una posición de subordinación política, gozaba de un amplio margen de autonomía o independencia económica, que les dotaba de un estatus de libertad *de facto*. Si bien, estos campesinos no eran propietarios *en última instancia* de las tierras de labranza, sí que lo eran según reglas consuetudinarias feudales reconocidas desde hacía mucho tiempo y enmarcadas, en la práctica, en el derecho natural: como productores tenían derecho de usufructo de los campos que podían trabajar y a lo que produjesen por sus propios medios. Sin embargo, esto entraba en contradicción palmaria con la explicación del derecho de apropiación privada que había ido surgiendo en la sociedad burguesa y que terminaría por eclosionar definitivamente en el liberalismo. Todo ello fue destruido por la expropiación a gran escala con la que empieza la historia del capitalismo.

La justificación burguesa de la apropiación (parcial, pero amplia) del fruto del trabajo ajeno rezaba que el emprendedor industrial o comercial era capaz, con su ingenio y su actitud arriesgada, de mejorar aquello que había tomado de la sociedad o la naturaleza y hacerlo mucho más productivo y lucrativo, lo cual beneficiaba a la colectividad en su conjunto.⁶³⁶ El beneficio económico correspondiente al capital era la justa parte de remuneración de los méritos y los esfuerzos (y los riesgos corridos) que había invertido en el proceso productivo (el exiguo salario del obrero *premiaba* su contribución a la economía como productor). Además, los capitalistas acudían a una pseudointerpretación liberal de Locke, según la que le asistía el derecho de *apropiación*, y que no había rastro de explotación, ni de injusticia en relación con el trabajador; pues todos recibían la gratificación justa según su contribución proporcional.

Según la cláusula lockeana, esto no tenía nada que ver con Locke, precisamente porque la apropiación estaba sujeta a límites, fundados en el trabajo personal, no en la posesión de los medios de producción. Ninguna de esas estipulaciones se cumplía en la propiedad burguesa capitalista. La literalidad del Locke iusnaturalista republicano sostenía que había un derecho a la apropiación original de una porción de los recursos naturales –por ejemplo, tierras para la labranza- cuando estas no tenían propietario, o eran de propiedad común, siempre que se cumpliesen las siguientes condiciones: esa apropiación dejaba tanto y tan bueno a los demás seres humanos, por lo que no los situaba en una posición inferior en bienestar (*cláusula lockeana*); y sólo si esa apropiación se justificaba mediante un trabajo de transformación del

⁶³⁶ Estas son las tesis que Widerquist y McCall (2023) y Crétois (2023) atribuyen a Locke como (supuesto) ideólogo de la propiedad privada individual burguesa.

recurso que lo hiciera productivo, una mejora de su rendimiento. Si ambas estipulaciones se satisfacían, el agente propietario podía reclamar la propiedad total del producto de su trabajo de optimización y cualquier intento de arrebatárselo, aunque fuera una porción del beneficio obtenido, era manifiestamente injusta. Así, todo aquello que surgiese del *trabajo* de alguien (en la sociedad industrial era mucho más difícil determinar qué corresponde a quién en la extensa red cooperativa que implica la producción y mercantilización, a causa de la división del trabajo) era propiedad suya.

Un economista clásico como Marx, impregnado de esta concepción lockeana, entendió que el proceso de privatización de los *commons* mediante los *enclosures* fue un genuino acto de rapiña, sin justificación bajo la óptica de legitimación de la propiedad mediante el trabajo, como defendían los propagandistas burgueses (siguiendo presuntamente a Locke). Por tanto, entre la economía política clásica -moldeada según preceptos republicanos iusnaturalistas- y la economía de los autores liberales había un acto de falsificación y emborronamiento de las bases políticas y morales que había tenido la institución de la propiedad republicana: *‘La propiedad privada conseguida con el propio trabajo’, que se basa, por decirlo así, en la unión del individuo trabajador singular independiente con sus condiciones de trabajo, es suplantada por la propiedad privada capitalista, que se basa en la explotación del trabajo ajeno, pero formalmente libre* (Marx en Farrés 2023, 93).

La concepción lockeana no es liberal. El autor inglés nunca suscribió la propiedad absoluta de nada, ni de los recursos naturales ni tampoco del fruto del trabajo. Locke sostiene, eso sí, que el agente productivo tiene derecho a apropiarse de un instrumento si este se ha mezclado con su trabajo (un recurso natural, por ejemplo), pero ese derecho es la realización del derecho natural a la existencia que asiste al individuo en cuestión, como a todos los seres humanos, y está vinculado con su libertad. Sólo eso le legitima para realizar cualquier intervención en la naturaleza, que según la concepción iusnaturalista, es propiedad común de todo el género humano (y la humanidad tiene el deber de preservarla). Si la apropiación se hacía con un fin ajeno al de servir para subvenir a las condiciones de supervivencia material de alguien, se entendía como un acaparamiento indeseable. Esto es, Locke pretende equilibrar la tesis iusnaturalista de la propiedad común de la tierra con el derecho individual a la existencia. En palabras de Manjarín:

Esta premisa lockeana vinculaba el derecho natural de preservación individual con la posesión común originaria. La premisa de partida no es aquí un problema de igualdad o desigualdad de recursos entre individuos, sino un problema sobre en qué medida es legítimo intervenir en la naturaleza. Esa medida es la capacidad del ser humano de producir su propia existencia, no es un criterio meritocrático sobre el reparto del producto social. Recordemos que, para Locke, los seres humanos tenían también el deber de preservar el patrimonio de la humanidad. Por esa razón añadió que no era legítimo apropiarse de algo de lo que no podía sacarse valor de uso, y que en caso de hacerlo debía dejarse “tanto y tan bueno” para otros (Manjarín 2020, 155).

El argumento de la mejora de Locke, leído desde las anteojeas liberales, se interpretaba como la legitimación del acaparamiento de tierras y recursos cuando el propietario era capaz de hacerlas rendir mejor que cualquier otro, o más óptimamente que su mantenimiento como tierra incultivada o inexplorada. Ciertamente es que Locke concede un papel relevante a aquel que es

capaz de mejorar productivamente aquello que encontró y de lo que se apropió; sin embargo, esta remuneración meritocrática del trabajo se producía subsidiariamente al principal derecho universal de todo ser humano: tener los recursos necesarios para la preservación de su vida y de su independencia socioeconómica, su existencia socialmente libre. Como dice Manjarín, *garantizar la libertad y distribuir meritocráticamente el producto social eran dos planos normativos distintos* (Manjarín 2020, 155). A los economistas burgueses, la relectura liberal de Locke les parecía cimiento suficiente para que el propietario de los medios de producción tuviese derecho inalienable a acaparar aquello que no era fruto de su trabajo, sólo de su capital, frente a los trabajadores que lo había fabricado.

Desde el punto de vista de Marx, la desposesión masiva que sufrieron los campesinos de la era preindustrial, y la que padecían ahora los trabajadores todos los días no mantenía filiación alguna con los argumentos iusnaturalistas de Locke. Esta expropiación masiva y continua era lo contrario a la preservación de la libertad y del derecho a la existencia compatible con el mismo derecho de cualquier otro. Era el resultado de un materialismo abyecto y de una rapiña avariciosa, no el fruto de la institucionalización de ningún derecho a la igual existencia social, y sus consecuencias no podían estar más alejadas de esos preceptos. En ningún caso se podía argüir que el capitalista actuara como agente fiduciario de la sociedad con el fin de producir riqueza social, al contrario, como bien resume Manjarín:

La concentración de recursos productivos había llegado a tal punto que no era posible sostener que el enriquecimiento de unos pocos diera garantía para ningún tipo de diseño republicano que no partiera de una radical transformación de las relaciones de propiedad. Y aunque se aceptara esta ficción, cabía denunciar que el capitalista en realidad tenía un comportamiento tan impunemente parasitario como el de un señor feudal (Manjarín 2020, 155).

El marco normativo de la concepción fiduciaria de la propiedad lockeana estaba anclado en el trabajo personal y sólo este legitimaba la apropiación de recursos. Pero el sistema productivo capitalista del industrialismo había generalizado el trabajo dependiente, es decir, una gran masa proletaria estaba subordinada a la dominación de un patrón, por lo que el esquema iusnaturalista ya no tenía vigencia normativa ni utilidad conceptual en la sociedad que describía Marx. Los obreros habían sido declarados formalmente libres sin apuntalar su nueva condición con la propiedad personal. Marx señalaba que el trabajo ya no era el núcleo explicativo de las relaciones de propiedad de la sociedad capitalista.

Al principio el derecho de propiedad se nos presentaba fundado en el trabajo propio. Por lo menos, había que admitir ese supuesto, porque los únicos que se enfrentan son poseedores de mercancías con los mismos derechos, y el medio de apropiarse de la mercancía ajena es sólo la enajenación de la mercancía propia, y esta última no se puede producir sino mediante trabajo. La propiedad resulta ahora, por el lado del capitalista, el derecho de apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto, y, por el lado del trabajador, la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La separación de propiedad y trabajo se convierte en consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de su identidad (Marx en Manjarín 2020, 156).

A Marx se le abrían dos opciones: abandonar la concepción iusnaturalista lockeana de la propiedad y abrazar la nueva noción liberal, independientemente de que se tratase de una continuación o de una innovación institucional; o reestablecer para la sociedad industrial el

marco institucional republicano, ahora denominado *socialismo*, que devolviese la centralidad normativa a la idea iusnaturalista de propiedad. Este segundo camino fue el que emprendió Marx en su crítica a la economía política del capital moderno.

El proceso industrial complejizó las relaciones socioeconómicas y productivas que tenían lugar en su seno, puesto que implicaban una combinación de la fuerza de trabajo (la supuesta propiedad individual de los agentes) y unos medios de producción en manos del capitalista (su propiedad privada), por lo que cualquier criterio distributivo de la gratificación del valor quedaba en la más completa oscuridad. La nueva estructura de la propiedad hacía imposible cualquier explicación iusnaturalista, por lo que esta era normativamente válida sólo para una asociación republicana de productores libres que compartían el fruto de su labor. Sólo aquellos que eran recíprocamente iguales en libertad y que cooperaban sin dominación en el proceso productivo podían distribuirse justamente el valor que habían creado con su trabajo. En este sentido, sólo la apropiación común de los medios de producción permitiría la implementación de los criterios sociales de justicia distributiva sobre el valor producido.

La economía burguesa había construido una sofisticada teoría que legitimaba la apropiación patronal del valor del trabajo ajeno, según un esquema en el cual se debía remunerar tanto la contribución del capital como la del trabajo. Esta teoría alzaprímaba el derecho burgués a la apropiación de la mayor parte del valor. En contrapartida, en la crítica de la economía política de Marx se revelaba la verdadera faz de los supuestos liberales, ya presentes en los economistas clásicos, justificativos de la expropiación del valor, y se presentaba una teoría económica que mostraba de qué modo se creaba este y quiénes eran sus dueños legítimos (una economía política del lado del trabajo). Según el análisis crítico económico-político de Marx y Engels, la concepción de la propiedad privada individual que ganaba fuerza en la sociedad industrial procedía del iusnaturalismo privativo protestante, el marco de Hobbes, sólo que su legitimación se realizaba con los medios de la economía política burguesa, concentrados en la competencia mercantil, la formación de los precios, la distribución del valor y la creación de los beneficios. No obstante, las relaciones de dependencia del trabajo respecto del capital tenían la raíz en la institucionalización de la propiedad privada individual absoluta (Manjarín 2022, 21-22).

Frente al empirismo vacío e ingenuo de los economistas burgueses, Marx muestra que los componentes de la economía, mercancía, fuerza de trabajo y capital, se ven inmersos en unas relaciones sociales que los convierten en lo que parecen, y que son las que definen y priman en la sociedad capitalista. Es decir, el dinero y la mercancía no son capital desde el comienzo del proceso económico, tampoco lo son los medios de producción y los medios de subsistencia. Para lograr esa alquimia, es preciso que existan determinadas leyes de la propiedad que polaricen la sociedad entre poseedores y desposeídos y que, a estos últimos, se les ciegue cualquier vía de supervivencia que transcurra por alquilar su fuerza de trabajo en el mercado. Debe establecerse además un mercado para las mercancías producidas, regido por una inmisericorde competencia entre capitales y unidades productivas, que presione por la maximización perpetua del beneficio.

La sociedad capitalista está articulada alrededor de dos mercados: para los productos (las mercancías se intercambian por dinero, con la esperanza de realizar ampliamente el valor inserto); para los proletarios, a consecuencia del primero y de las circunstancias sociales indicadas, hay un mercado donde *alquilan* el único *bien* que poseen, su *fuerza de trabajo*. El acceso a este último viene indicado por una *doble libertad* de los obreros, afirma sarcásticamente Marx: son libres porque no se encuentran entre los medios de producción, no son siervos a la vieja usanza del Antiguo Régimen, pero dichos medios tampoco les pertenecen como productores independientes, de manera que están liberados de ellos. Ahora, *libres* implica *privados* de la posesión de las condiciones materiales de su subsistencia (invirtiendo la consideración de la libertad republicana en esa tradición propietarista). Sin medios económicos propios, *libremente* -como productores *libres*, que no independientes- deben entrar en el mercado laboral para garantizarse la subsistencia (Farrés 2023, 94-96). El tipo de vínculo que mantienen los obreros con su patrón y con aquello que producen para él no encaja en el marco normativo republicano. En este sentido, marxianamente, el trabajador en modo alguno es un hombre libre (es el aristotélico *esclavo a tiempo parcial* o el romano *operarii*), no es un *sui iuris* sino un *alieni iuris*, como las antiguas clases domésticas preindustriales, por mucho que los ideólogos liberales los describan -bajo el formalismo isonómico- como individuos completamente libres (Farrés 2023, 97-98).

La mercantilización generalizada que promueve el capitalismo conduce a la conversión del trabajador mismo en otro tipo de mercancía, un factor productivo, que se combina con el capital para la producción de valor. La crítica contemporánea que vincula *cosificación* con *alienación*, perdida toda conexión con el sentido político-jurídico con el *alienii iuris* republicano, toma pie en este fenómeno. Esta crítica marxista se concentra en la conversión del trabajador en una mercancía más, vendible en el mercado de trabajo, y que se aliena en la tarea productiva porque no obra para sí mismo, sino para otro (se le enajena aquello que produce, disolviendo el sentido mismo -personal o social- de la actividad que realiza continuamente para sobrevivir). Termina siendo más que una persona, una *cosa*.

La existencia del capital, y todo lo que de él se desprende, depende de que se perpetúen esas relaciones sociales asimétricas que implican también a los objetos y recursos que se utilizan en el proceso productivo y a las mercancías derivadas. Nada de eso es eminentemente *natural*, como afirmarían los economistas liberales, sino una creación institucional que se mantiene por las condiciones socio-históricas que lo hacen posible. Por tanto, es el resultado de una dominación social, tanto sistémica como estructural, que se encarna en las circunstancias oportunas. El capital no es una substancia, sino un vínculo social mediado por cosas: dinero, mercancías o medios de producción.

El capital no consiste fundamentalmente en objetos ni en trabajadores, sino que, por encima de ellos, es un sistema de relaciones sociales que hace que cumplan sus funciones respectivas dentro del sistema:

Mr. Peel, se lamenta, se llevó con él de Inglaterra al Río Swam, Nueva Holanda, medios de vida y de producción por valor de 50.000 libras esterlinas. Mr. Peel tuvo la previsión de llevarse, además, 3000 personas

de clase trabajadora, hombres, mujeres y niños. Una vez en el lugar de destino, “Mr. Peel se quedó sin un solo sirviente que le hiciese la cama o le trajese agua del río”. Desafortunadamente, Mr. Peel, que lo previó todo, jexcepto únicamente la exportación de las relaciones de producción inglesas al Río Swan! (Marx, El Capital).

Lo que Mr. Peel había dejado atrás, olvidado en Inglaterra, es la acumulación originaria del capital y la expropiación de los medios de vida a las clases populares que, en Nueva Holanda, encontraron tierras para cultivar sin necesidad de pasar por el cedazo de las relaciones capitalistas que Peel quería implantar en Australia. Cuando no hay desposesión tampoco hay incentivos para penetrar en el mercado de trabajo y *dejarse* explotar por el capitalista de turno (Farrés 2023, 99).

El complejo concepto de valor definido por Marx, sometido a todo tipo de controversias acerca de su matematización y medición objetiva,⁶³⁷ servía para articular un programa republicano de apropiación de los medios de la producción social, sosteniéndose moralmente por un conjunto de intuiciones básicas presentes en las clases populares, que consideraban constitutivas de sus derechos naturales. En términos de Marx, entre ellas arraigó la convicción que lo que regía el intercambio de productos -las reglas del valor- era el principio de la igualdad humana entendida como *reciprocidad* en la libertad, fundamento también de cualquier concepción asociada de justicia distributiva (el principio de la economía política y moral popular). El valor era lo que cristalizaba en el proceso productivo, por obra de la acción humana, cuya disputa era el secreto de la economía política capitalista. Las relaciones de dominación existentes, suficientemente aclaradas, permitían la expropiación de ese valor y dejar desposeídos a sus auténticos creadores. Manjarín lo resume bien:

Marx mostró que el secreto de la acumulación se originaba en una relación de dominación entre capitalistas y trabajadores. El propietario de los medios de producción ejercía arbitrariamente su autoridad, tratando instrumentalmente al trabajador, a fin de maximizar la diferencia entre el valor de cambio de aquello producido y el valor de cambio de la fuerza de trabajo (Manjarín 2020, 157).

La medida de la distribución del valor y, en última instancia, del salario percibido como compensación por la expropiación o recompensa del trabajo invertido, conformaban la base moral popular de las luchas obreras contra la clase capitalista. El supuesto punto de equilibrio gravitacional de la distribución del valor producido (que determinaría el *salario justo*, remuneración del *factor trabajo*), sistemáticamente obviado y violado por el propietario de los medios de producción gracias a su poder superior, insuflaba vida a las luchas del proletariado y les hacía tomar consciencia de la situación de injusticia en que habitaban. Esto se manifestaba en reclamaciones sobre problemas prácticos: si los salarios eran suficientemente altos para adquirir los medios de subsistencia, si los aumentos en la productividad redundaban en simultáneos aumentos salariales, si se reducía la jornada laboral, etc., con la intención expresa de reducir la *explotación del trabajo* por medidas redistributivas. Aunque las valorase como pasos en la lucha obrera y la formación de conciencia de clase acerca de la dominación

⁶³⁷ Véase Varoufakis (2015). La concepción del valor como una realidad institucional emergente de las relaciones de producción se puede encontrar en Rendueles (2018). En esta conceptualización, el problema de la medición del valor y su posible expresión en términos de precios (*problema de la transformación*) es secundaria o, incluso, innecesaria.

estructural en que estaba sumido el proletariado, el marco iusnaturalista republicano y socialista de Marx le hacía ir más allá de estas controversias. La aspiración era romper del todo con la sociedad burguesa, superar la injusticia subyacente en la mera existencia de una sociedad escindida en clases, en la cual los productores no se pudiesen asociar libremente para producir cooperativamente sus medios de existencia.

Marx confiaba en las facultades morales del proletariado, en su capacidad de tomar conciencia de su situación, valorarla según los patrones normativos de la economía política popular y avanzar en la dirección de destruir las fuentes de dominación sistémica y estructural que padecían. De nuevo, Manjarín lo resume acertadamente:

Pero ahí no acababa todo, pues podían tomar conciencia de un conjunto de condiciones de posibilidad más allá de la disputa salarial o de cualquier mal arreglo distributivo. Al fin y al cabo, el aumento salarial en términos absolutos podía dejar intacta la dinámica de acumulación capitalista. Si bien la disputa en torno a la productividad articulaba críticamente el conflicto de clase creando medios organizativos – de una clase “educada, unificada y organizada”-, Marx entendía que era perfectamente natural esperar de los trabajadores, en algún momento, aspirasen fraternalmente a conseguir una existencia social autónoma (Manjarín 2020, 157).

Marx, tomando nota de los clásicos como Aristóteles, Locke o Kant, es cabalmente un republicano, su obra de crítica de la economía política se convierte en una explicación del tipo de relaciones políticas -aunque superficialmente *puramente económicas*, al decir de los economistas liberales- que engendra el capitalismo y que extienden la dominación social, destruyendo las condiciones materiales de la ciudadanía republicana para una mayoría de personas.

7.5.2.2. La crítica democrática a la concepción elitista del trabajo (la emancipación política del proletariado)

Advertíamos más atrás, que el republicanismo aristocrático defendió la imposibilidad socio-institucional de que pudiera anidar la virtud en las almas de los que trabajaban por sus manos, subordinados a otros. Su forma de vida les impedía acceder al tipo de recursos morales y socio-cognitivos necesarios para adiestrarse en el autogobierno social. Los demócratas plebeyos no estuvieron de acuerdo con esa tesis: el trabajo alienado no impide el desarrollo de las facultades de racionalidad social que se precisan para formar parte de la vida pública; pero de hacerlo, la solución no sería la exclusión de los trabajadores, sino remodelar los marcos institucionales para garantizar que todo el mundo se encuentra en una situación más favorable para desplegar esas capacidades en pie de igualdad. Para el *demócrata* Marx, el trabajo *libre* no es incompatible con la ciudadanía, todo lo contrario; pero el trabajo *alienado* dificulta el ejercicio pleno de los derechos políticos y obstaculiza el desarrollo del tipo de habilidades y virtudes que exige la existencia política de los proletarios como ciudadanos, lo cual es manifiestamente una injusticia. Marx se alinea con la sospecha implícita del republicanismo plebeyo, democrático: las formas de existencia social condicionan el uso de las facultades morales, racionales y deliberativas; así, que hay que construir los entornos sociales propicios que favorezcan la universalización de las virtudes cívicas para la participación política (Manjarín 2022, 20).

La vía marxiana republicano-democrática otorgaba prioridad al estudio de los contextos institucionales de la existencia social de los individuos sobre los principios éticos abstractos y su fundamentación. Como discípulo heterodoxo de Aristóteles, Marx se dedicó, en la crítica económico-política, a esclarecer las condiciones de posibilidad de la autonomía política y de la virtud que nacía de la misma, pero en su vertiente negativa, aclaró la especificidad de la dominación capitalista, no ideó soluciones políticas detalladas acerca de cómo transitar desde la dominación a la autonomía. Empero, bajo este empeño latía una convicción política demócrata-republicana (Manjarín 2022, 31-32).

Analizaremos desde su institucionalización económica, aspectos del trabajo capitalista, que nos permitan entender cómo la crítica marxiana prosigue la senda republicano-democrática de impugnación oligárquica de la subordinación política de los trabajadores. Es una crítica *inmanente*, que toma pie en el trasfondo normativo del iusnaturalismo republicano revolucionario, no en principios ético-políticos abstractos. Se realiza a través de un enfoque institucionalista y contextual, entiende que las capacidades de las que el ser humano concreto puede hacer uso están mediadas por relaciones socio-institucionales y los contornos sociales en que se involucra y que se engendran en las prácticas compartidas con otros (no se toman como disposiciones universales, ancladas en una naturaleza humana desubicada histórico-socialmente). Esos *marcos* abren o cierran posibilidades para su desarrollo empírico. Los fenómenos de índole psico-moral -como el que entraña la virtud- se instancian en contextos sociales reales, por lo que hay que observar críticamente qué horizontes se persiguen y acompañarlos del diseño institucional oportuno para resolver el problema normativo planteado (Manjarín 2022, 25).

Entre los economistas clásicos, el que mejor entendió la ambivalencia del trabajo en orden a producir el desarrollo de las capacidades políticas necesarias para el autogobierno fue el republicano Adam Smith. Observó que la división del trabajo aportaba, por una parte, prosperidad social, que alineada con un diseño institucional republicano de pequeños propietarios de talleres y manufacturas (pequeños productores independientes), redundaba en la autorrealización y el fortalecimiento de las facultades autodirectivas de los agentes productivos. En esta situación, no había dominación porque nadie podía monopolizar el mercado, y cada uno de ellos podía medir su esfuerzo y pericia frente a los demás, dignificándose en el interín personalmente, y estableciendo un vínculo social -potencialmente político- con el resto de sus conciudadanos en ese entorno comercial de propietarios de sus medios productivos. Esta imagen en que el trabajo socorre a la dignidad ciudadana y cada uno de los productores-propietarios se hace respetar por su labor sigue ahormado a la noción lockeana (y después kantiana) de apropiación del valor mediante el trabajo personal.⁶³⁸

⁶³⁸ En *La ciudad en llamas*, Casassas explica que Adam Smith extendía la consideración cívica también a los trabajadores por cuenta ajena de pequeñas unidades productivas, en las cuales podían determinar con amplio margen de autonomía su modo de producir, sin necesidad de ser propietarios. Por tanto, en este aspecto, va más allá que Kant o Locke.

Todos los productores smithianos son amos de sí mismos, porque son propietarios de aquello que producen y deciden vender en el mercado (porque es suyo), pero preservando la posesión de sus medios de producción. Por eso constituyen una república comercial que está fundada en el mérito y la excelencia personal, lo que hace posible establecer criterios de justicia distributiva en relación a la prosperidad a la que contribuyen conjuntamente. Así, la *mano invisible* de Smith, apenas mencionada en su obra, es todo punto institucional: sólo cuando se ha prefijado la distribución institucional de la propiedad individual -eliminando el horizonte de la dominación- es posible dar lugar a dinámicas en las que los agentes, en busca de su propia satisfacción, contribuyan positivamente al bien común.

Smith empezó a vislumbrar el nacimiento de la manufactura moderna, todavía no demasiado extendida, y, con ella, la emergencia de otro tipo de trabajo que no mantenía la potencia dignificadora que describió para sus artesanos propietarios. La división del trabajo productivo protoindustrial venía acompañada de un entorno socio-institucional de la propiedad que convertía en *alieni iuris* a los operarios que, conjuntamente con la organización interna del proceso productivo, terminaba por embotar las facultades que debían desarrollar para elevarse al estatus de ciudadanos:

Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no solo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional [... No] puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país (...) (Smith en Manjarín 2022, 25).⁶³⁹

Lo que Smith entrevió era la realidad palpable del trabajo setenta años después para Marx y Engels, en el apogeo del modelo manchesteriano del *laissez-faire* de producción industrial capitalista. Aunque imbuidos de la tradición antiexpropiataria del republicanismo democrático, las circunstancias de la revolución industrial emborronaban el sentido del derecho de apropiación de aquello que se había producido, pero también, introducían una cooperación forzada o coactiva que nada tenía que ver ya con el rico entorno de intercambio social entre pequeños productores. Esta transformación del contexto socio-comunitario del trabajo, Marx la enmarca en la dicotomía entre *valor de uso* -que todavía regía en el mercado smithiano- y *valor de cambio* -que señorea el mercado plenamente capitalista-. El trabajo había perdido, al abstraerse dentro de la lógica del intercambio mercantil, toda capacidad para desarrollar las facultades de autorrealización y socio-cognitivas que se le habían atribuido antes y que congeniaban con el carácter público del individuo convertido en ciudadano. En las palabras de Manjarín:

Marx pudo señalar que con el modo de producir capitalista los intercambios dejaban definitivamente de regirse por prácticas guiadas por el valor de uso y con ello se disolvía el entramado de relaciones comunitarias (...). Al introducir dinámicas monetarias y someter a la organización del trabajo a sus lógicas, el valor solo podía commensurarse a partir del trabajo de modo agregado y mediante la abstracción de casi todas las cualidades,

⁶³⁹ Para estas reflexiones republicanas sobre la dignidad del trabajo y su compatibilidad con la deliberación política, véase Casassas, David: *La ciudad en llamas*, Barcelona, Montesinos, 2010.

individual y socialmente atribuidas. En el modelo de Smith la cooperación en el proceso productivo era directamente valorable, permitía prever y deliberar sobre la base de reglas compartidas, precisamente por eso no daba cuenta de todos los problemas que surgían con el desarrollo de la gran industria, forzando a los productores a cooperar en un mundo repleto de asimetrías informativas (Manjarín 2022, 26-27).

La lógica de la economía liberal es que los distintos factores intervinientes en la producción del valor -trabajo y capital- eran mutuamente compensables o intercambiables hasta cierto punto, lo que suponía la abstracción de la naturaleza de la actividad laboral humana (su puro carácter cuantitativo, de valor de uso). Se justificaba económicamente la institucionalización legal del trabajo asalariado de tipo industrial, alejándolo del marco *doméstico* subcivil en que había permanecido en el Antiguo Régimen. Así, se consideró al trabajador como aportador del elemento *fuerza de trabajo*, necesario para la creación del valor, que se podía alquilar y alienar a voluntad (el trabajador no conseguía llegar al estatus de *sui iuris*, pero accedía a la *dominus sui*, propiedad de sí mismo). En consecuencia, como hemos dicho más de una vez, el trabajador se alzaba al nivel de propietario, pero con la consecuencia asociada a denigrar el estatuto del trabajo, que pasaba a equivaler a una mera máquina o instrumento (Manjarín 2022, 28). Esa imprevisibilidad de su labor, no poder dirigir su propio obrar, lo mantiene en una posición subordinada, expectante a lo que su patrón le demande, al que debe obedecer en el centro de trabajo, y a la voluntad del cual debe plegarse una y otra vez. Precisamente, esa dependencia significa el renacimiento o la reinstauración de la pretensión oligárquica clásica de mantener a los proletarios fuera de la esfera política, con meros derechos civiles (Manjarín 2022, 27-29).

En esta tesitura, a Marx se le hace perentorio pensar cómo reestablecer una solución institucional republicana democrática, adaptada a los tiempos industriales, que permita el reingreso del trabajador a la esfera política, como había sucedido en la democracia ática. Sin embargo, las condiciones laborales industriales que ha traído el capitalismo no parecen especialmente fecundas para el desarrollo de las capacidades intencionales de segundo orden que serían necesarias para la participación en el autogobierno colectivo. Tampoco se pueden reimplantar encajes pretéritos como si casi nada no hubiese sucedido durante dos milenios, más si tomamos de modelo el terrible dinamismo de la sociedad industrializada, que continuamente revolucionaba sus propias bases sociales, obligando al marco institucional a adaptarse. El agudo sentido histórico y sociológico de Marx, le hacía renuente a normativismos vacuos.

En este sentido puede decirse que Marx llevó a su análisis la refutación democrática a la separación oligárquica entre racionalidad poiética y racionalidad práxica, confiriendo un nuevo sentido de época a la inaudita fuerza transformativa que la industrialización traía consigo. Este contraste ha motivado lecturas excesivamente restrictivas, ahondando en la separación entre la participación pública y el trabajo en el mundo industrializado. Estas líneas argumentativas venían a concluir que si, como describe Marx, las relaciones del modo de producir capitalista constriñen fuertemente a los individuos al realizar un escrutinio de intereses en ámbitos no deliberativos, entonces no hay modo concreto de dar lugar a un uso público de la razón deliberativa ni un a un recíproco reconocimiento de tal uso entre estos agentes que les permita troquelar sus preferencias (...). Marx trae implícitamente a colación la continuidad entre la racionalidad práxica y la racionalidad poiética para poner de relevancia la eferescente y compleja intersubjetividad que tiene cabida en el ámbito productivo igual que en la participación pública (Manjarín 2022, 31).

El modo de producción capitalista engendra unas relaciones antagónicas en su mismo núcleo, que se verifican en los lugares de trabajo, donde los obreros comparten intereses y se

oponen de manera casi natural a los que ostentan los propietarios de los medios de producción. No obstante, las agotadoras jornadas de trabajo del proletariado industrial no dejaban espacio de ocio -como ocurría ya en la democracia antigua y que tuvo instaurar políticamente- para el desarrollo de una praxis política orientada a liberarse del yugo del capital y que, como subproducto, diese carta de naturaleza al despliegue de las capacidades de deliberación pública que se necesitaban para ejercer la ciudadanía plenamente. Por consiguiente, la primera lucha tenía que ser la reducción de la tasa de explotación por medio de la consiguiente reducción de la jornada laboral. Esta concertación fraternal contra el exceso de tiempo de trabajo tiene una virtud doble: los agentes elaboran una visión compartida de su situación común y la reputan conjuntamente como injusta, movilizándolo los resortes de la acción colectiva que den lugar a luchar para alterar ese orden de cosas. Con el tiempo ganado al trabajo, cabe desarrollar espacios organizativos en los cuales discutir, aprender los unos de los otros, escuchar, ilustrarse, pensar estrategias y tácticas, etc., favoreciendo ese troquelamiento mutuo que es el signo de la conciudadanía, para determinar el bien común. Sin embargo, para Marx esta etapa era necesaria, pero no suficiente, porque, si bien el origen del conflicto era económico y versaba sobre condiciones de producción, la movilización y deliberación tenían lugar fuera del espacio del trabajo, allende de la factoría. La razón era que el modo de producción capitalista no dotaba de significado pleno y autorrealizado al trabajo que se desarrollaba cooperativamente en su interior, para eso era necesaria una transformación socio-institucional de la base social del trabajo, para desalienarlo y convertirlo en auténticamente *libre* (Manjarín 2022, 32-33).

Marx gira la mirada a la dinámica del capitalismo para observar si su evolución ofrece salidas potencialmente interesantes para ese fin normativo. El aumento de la conflictividad laboral, la generalización de las huelgas con fines materiales (aumento de salario, limitación legal de las horas de trabajo), empuja a los capitalistas a la inversión en tecnologías substitutivas del trabajo. En primer lugar, porque la máquina no hace huelga ni protesta y, en segundo, porque reduce el precio del factor trabajo: aumenta la masa de demandantes de empleo, que se conforman con peores salarios, acrecentando el ejército laboral de reserva. También aumenta la productividad del trabajo con el efecto correspondiente sobre los beneficios empresariales. El efecto parece peor que lo que había al comienzo: la dominación del capital se redobla y el trabajo se debilita frente a él empeorando su condición (Manjarín 2022, 34-35).

La introducción del maquinismo de forma generalizada indujo a la concentración y la extensión los modos de producción capitalistas hasta el momento (aumenta el tamaño de las factorías). Su primer efecto es alienar todavía más el trabajo fabril, porque el operario se ve atado a los ritmos de la máquina que controla, disminuyendo el parco control sobre su propio trabajo que pudiese tener en el viejo sistema de producción. La coordinación entre obreros se media a través de los procesos maquínicos, no exclusivamente por instrumentos comunicativos como antes, por limitados que fueran. Parafraseando a Marx, *se [confisca] toda la actividad corporal y espiritual y la fuerza humana deviene en apéndice de la máquina* (Manjarín 2022, 35).

La evolución de las necesidades del capitalismo industrial introdujo un efecto *dialéctico* que potencialmente se podía volver contra sí mismo: a medida que la complejidad de la tecnología aplicada a la producción aumentaba, lo hacía al unísono la necesidad de especialización y adquisición de competencias más refinadas por parte de los operarios. En este sentido, teorizó Marx, los requerimientos del capital impulsaban saberes en los trabajadores que, más adelante, podían agudizar sus capacidades críticas y analíticas. El orgullo de su pericia técnico-cognitiva podía entrar en contradicción con su papel subordinado en la producción y en el control de su propio trabajo. Esa subordinación se les podía volver insoportable, por cuanto ahora los obreros estaban capacitados para dirigir por sí mismos la producción, sin ayuda de la gestión directiva de los patronos.

No obstante, Marx saludó los avances del cooperativismo a mayor escala, porque demostraba que los obreros sabían dirigirse a sí mismos y lograban producir al mismo nivel que las empresas tradicionales con propiedad privada. La cooperación de trabajadores con saberes diferenciados y técnicamente sofisticados producía la aparición de un espacio deliberativo que permitía desplegar las virtudes autodirectivas de los trabajadores especializados.

[Los experimentos sociales del movimiento cooperativista] *han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción a gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las “manos”; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado* (Marx en Manjarín 2022, 37).

Marx contempló la emergencia del capitalismo gerencial, en el que los propietarios se retiraban de los mandos de sus empresas -dejaban de ser los *capitanes de industria*- y cedían la gestión a trabajadores especializados; lo que no pudo entrever fue que ese cambio no conduciría a la socialización de la producción como deseaba, sino que esos gerentes asumirían los intereses de clase de los propietarios de los medios de producción, por cuanto su propio estatus se hizo dependiente de los resultados de su actividad gerencial

Esa defensa del *trabajo asociado* y la *propiedad común* de los medios de producción es la versión del republicanismo democrático para la sociedad industrial que sucedió a la comunidad comercial y mercantil de Smith y la economía agraria de Locke. El desarrollo tecnológico de la producción, y la amplia cooperación laboral que suponían en el seno de la factoría, volvían inservibles las intuiciones iusnaturalistas de la propiedad basada en el trabajo propio y la definición, en consecuencia, del trabajo libre, no alienado (Manjarín 2022, 36).

Para escapar de la alienación del trabajo forzado elevando al obrero a la situación de ciudadano libre, teniendo en cuenta el carácter social de las operaciones productivas bajo el industrialismo, sólo existía una vía democrático-republicana coherente con su tradición antiexpropiatoria: la radical socialización de la propiedad de los medios de trabajo y la organización social del trabajo a través de la cooperación entre productores libres asociados

entre sí. Esa forma de institucionalización de la producción para una sociedad industrial permitía simultanear la libertad de los trabajadores con la virtud necesaria para su existencia política como agentes autónomos: vinculaba entre sí la democracia industrial con la democracia política, reordenaba la propiedad de los medios de producción -reuniendo, de nuevo, al proletariado con sus instrumentos de reproducción social, reintegrándolos a la esfera de los económicamente independientes- y, finalmente, civilizaba el supuesto espacio privado en el que el propietario había establecido un dominio despótico, devolviéndoselo a los productores. Cesaban las distintas formas de dominación sistémica y estructural que constreñían a los miembros de la sociedad industrial, especialmente a sus clases populares. Se demostraba que el proletariado no estaba inhabilitado para la virtud cívica si se reestructuraba la propiedad de los medios de producción de forma distinta a la de la sociedad liberal y burguesa (con sus efectos necesariamente alienantes).⁶⁴⁰

Marx, en suma, contribuye decisivamente a reactualizar estos principios y sus fundamentos ontológico-sociales (...). Marx deja ver la posibilidad de rehabilitar la virtud en procesos de confluencia para el autoconocimiento, en la creación de nuevos espacios que integren saberes en un marco de acción colectiva. Entre estos espacios también se incluye el objetivo de la población trabajadora democrática de transformar instituciones públicas para convertir los poderes públicos “en su propia agencia”. El momento revolucionario de las fuerzas productivas no es la marcha de una creciente productividad in abstracto, de productividad que produce orden espontáneo, sino un curso político e históricamente contingente en el que se abre paso la acción moral allí donde se establecen, a la práctica, las mínimas condiciones para ello (Manjarín 2022, 38).

La reestructuración democrática de las esferas de la producción y de la propiedad necesariamente arrastran consecuencias relevantes para otras esferas sociales, no sólo para la política, sino también para las consideradas hasta el momento constitutivas del ámbito privado. Una vez se desarrolla la conciencia política de los productores nada queda intocado en la sociedad, transformándose hasta sus mismos cimientos. Aquí reside el peligro proclamado continuamente por los oligarcas, que las clases populares inunden el espacio público y reorienten los instrumentos institucionales del Estado hacia la satisfacción de las necesidades, porque *saben* perfectamente qué se puede lograr con ello y *conocen* cómo hacerlo (Manjarín 2022, 39).

7.5.2.3. El sujeto revolucionario y los vínculos fiduciarios con la sociedad política

Entendemos que la preeminencia emancipatoria de la clase proletaria en Marx, en el contexto de la revolución política y social, se ahorma a una relación fiduciaria entre un agente -el proletariado- y un principal -la sociedad política-, en orden a la realización de la libertad de todos sus miembros. Desconocemos si la tradición socialista ha pensado a los obreros como clase revolucionaria cuyo objetivo no consistiría sólo en ganar su propia emancipación, sino también la de la sociedad, liberándola de la dominación sistémica capitalista por medio de su

⁶⁴⁰El tipo de *capitalismo de Estado*, planificado, sin mercado real, que habilitaron las sociedades comunistas de la postguerra mundial y la URSS no podía alejarse más de las fuentes normativas iusrepublicanas de la economía política marxiana. Los trabajadores de las empresas públicas soviéticas, por ejemplo, estaban fuera de cualquier posibilidad de democracia industrial, de planificar por ellos mismos su trabajo personal, de coordinarse libremente entre sí, de compartir la propiedad de los medios de producción (la propiedad estatal burocrática no es lo mismo que la propiedad pública o colectiva), de decidir qué producir, cuánto producir y cómo hacerlo, etc.

acción. Consideramos la posibilidad de mantener esa analogía sin, en todo caso, forzar la esencia del pensamiento socialista ni de la tradición derivada del Marx revolucionario.

Marx concede ese papel central al proletariado, otorgándole el carácter de sujeto revolucionario o clase revolucionaria en sí; su interés como clase y el interés de la humanidad por la emancipación coinciden. Esto abala que Marx concediese al proletariado el estatus de *clase universal* y, por consiguiente, que su lucha fuera simultáneamente la de todo el género humano, justa por sí misma, puesto que no era *parcial*, meramente por el poder.

La entera sociedad capitalista se ve sometida a una *dominación impersonal* o *sistémica* que procede de la coacción del mercado capitalista y la centralidad social que guarda para satisfacer cualquier necesidad humana. La sociedad de mercado -como la conocemos- ha colonizado (casi) todos los vínculos sociales, sometiéndolos a la fuerza de su regla de rentabilidad, de modo que se ha constituido una sociedad *mercantilizada*, aunque todavía se preservan espacios sociales que luchan por mantener su integridad y reproducir sus relaciones sociales definitorias.

En el inicio de este proceso capitalista de sometimiento, la única clase cuya posición estructural (y funcional) dentro del sistema suponía que su liberación transcurría por la eliminación de toda subordinación -desmantelando, a su turno, los mecanismos de dominación sistémica que afectaban a la sociedad por completo- era el proletariado. De ahí, su posición de políticamente privilegiada respecto de la emancipación social en el seno del capitalismo. Ya expusimos en el capítulo IV cómo la dominación sistémica engendra, intramuros de la sociedad, una dominación de clase que ejercen los propietarios de los medios de producción sobre la clase de los productores. Esta última es específica de los que se hallan en tal posición subalterna y no afecta a los que se no tienen la misma pertenencia de clase. No obstante, la unión causal y constitutiva entre una y otra bajo el sistema capitalista -la relación inextricable entre la dominación sistémica y estructural bajo el capitalismo-, no deja otra vía de acción emancipadora que dismantelar la dominación impersonal que engendra este modo de producción, arrancando de raíz así la dominación de clase.

Esto libera o emancipa a otras clases, incluso a la clase dominante (aunque vaya contra sus intereses inmediatos y gocen de amplios incentivos de todo tipo para negarse a *ser liberados*), por la misma senda por la que el proletariado lucha por su propia liberación. De ahí la coincidencia entre los intereses de la humanidad, en general, -la que vive bajo el capitalismo o sienta sus efectos- y los intereses del proletariado en particular. Una superación de la escisión en clases de la sociedad es una ganancia en términos de libertad social para todos, aunque no necesariamente desde el punto de vista material y de detentación actual del poder, lo que explica que se eleve una férrea resistencia por parte de los beneficiarios de la desigualdad ante cualquier avance de las clases populares, por tímido que sea.

Adentrémonos brevemente en un contexto de idealización para discernir (con ciertas limitaciones, a causa del carácter apenas institucional del escenario) si hay un interés objetivo de todo ser humano como mero ser social, desconociendo su posición privilegiada o no en una estructura socioeconómica (una suerte de *velo de ignorancia* rawlsiano, aunque conociendo datos de su naturaleza genérica empírica). Supongamos que se puede deliberar colectivamente

sobre los intereses comunes, el bien *mínimo* compartido, etc., entonces ¿cuál debería ser la elección de cualquier individuo involucrado en esa discusión? La práctica de la libertad que supone la destrucción de las fuentes de dominación social que fragmentan las sociedades reales; una situación de igual y recíproca libertad republicana para todos los agentes.

Esto coincide con un planteamiento iusnaturalista adaptado a las metodologías de fundamentación hodiernas en la filosofía práctica, no es la vía escogida por Marx, pero su conclusión, histórico-socialmente conceptuada, es semejante: todos los seres humanos deberían ver reflejados sus intereses más profundos, en cuanto a seres sociales, en la lucha proletaria contra la doble dominación sistémica y de clase, lo que debería unirlos fraternalmente entre sí. Por eso, la clase obrera representa en este esquema los *intereses objetivos* de toda la humanidad. Su lucha es justa por cuanto no incide en un mero interés de clase, sino que está *en la posición* coincidente con el interés objetivo, universal, del género humano. Su éxito, entonces, representa lo beneficioso para todos -el bien colectivo-, incluso para los antaño capitalistas puesto que también están coaccionados por la competencia mercantil entre capitales, toda vez que no se obnubilen por sus intereses inmediatos y los *dulces* privilegios que obtienen de su posición.

El proletariado actuaría como agente portador de los verdaderos intereses del género humano con el fin de la universalización recíproca de la libertad republicana. En este sentido, quizá podríamos sostener que -metafóricamente- ha recibido el *encargo* de liberar a la humanidad de la unción al yugo de unas relaciones sociales completamente economizadas y reificadas. El proletariado es, por consiguiente, el *agente fiduciario* de un principal, la humanidad, cuyo interés es la realización de los derechos naturales en sociedad, más allá de la realidad histórica y material del capitalismo. Las razones que harían plausible nuestra tesis acerca del papel capital del proletariado no entrarían necesariamente en contradicción con otras que apuntasen hacia otros motivos más contingentes, aducidos por Marx, para plantearse dicha centralidad político-revolucionaria de la clase trabajadora; supuestos que incidieran menos en la necesidad y más en la oportunidad de que fuera el proletariado industrial quien ocupase este rol social.

Hay motivos para sostener nuestra tesis:

En el momento revolucionario e inmediatamente postrevolucionario, la clase obrera tiene el encargo de estabilizar la situación, bajo la figura política de la *dictadura del proletariado*,⁶⁴¹

⁶⁴¹ La expresión *dictadura del proletariado* se presta a mucha confusión a nuestros oídos contemporáneos, incluso confusión interesada. La figura de la dictadura a la que Marx se refiere es una institución de la República Romana según la cual se elegía un agente fiduciario con amplios poderes, pero tasados de antemano, para que se hiciera cargo de las riendas del poder para solucionar una situación de crisis que no se podía gestionar con las medidas habituales. Al finalizar el encargo, después de unos seis meses prorrogables, su ejecutoria era fiscalizada por la ciudadanía y podía ser castigado si se consideraba que la había realizado negligentemente o en contra de los intereses del principal. Frente a ello, existe la más contemporánea *dictadura comisaria*, que Marx podría haber asociado a la monarquía absoluta, en la que todo el Estado está en manos del poder arbitrario de un caudillo o dirigente, que lo dirige según le place y puede utilizar el terror para hacerse obedecer. Marx habla de dictadura del proletariado en el primer sentido, puesto que el proletariado funge de agente fiduciario de la sociedad, no de señor absoluto.

que debe permitir transitar hacia una sociedad en la que, finalmente, se hayan abolido las clases. Tanto Marx como Engels, sucesores de una longeva tradición republicana democrática iusnaturalista y, por tanto, universalista, entendieron que el movimiento obrero tenía como fin último la liberación de todos los miembros de la sociedad, sin excepción, no sólo mejorar la situación material de los más pobres (como había intentado el socialismo premarxista no republicano).⁶⁴² Su pretensión no era instaurar un *gobierno de clase* que substituyese al burgués, sino aproximarse a la situación en la cual no hubiera escisión social por clases.

Más adelante, aportaremos argumentos congruos con estos últimos, en relación a la vindicación de la solidaridad obrera o socialista -o de la fraternidad revolucionaria del republicanismo democrático-, para justificar que, esos usos, en principio referidos a la unión de los directamente interesados (los miembros de una clase social determinada y oprimida), apuntan a todos los miembros de la sociedad política. Son *instrumentales* a un fin superior de emancipación, que incluye a toda la humanidad o toda la sociedad, por lo que extiende el lazo de confraternización a todos los miembros, una vez se supere la situación de desigualdad causada por la dominación de clase.⁶⁴³

En continuidad con las aseveraciones marxianas de desarrollar virtud cívica entre los miembros de la clase obrera, hay que decir que Marx no opta por una visión idealizada de esta última en su toma de partido a favor de sus intereses, del mismo modo en que tampoco lo hizo Robespierre cuando sostenía que los pobres de las clases domésticas eran más virtuosos que los ricos. Es una cuestión de ubicación social, y la conexión entre esta y la justicia entendida desde ese trasfondo iusnaturalista y republicano-demócrata. A las clases *alienadas* se les niegan los derechos por su localización estructural en el sistema político e institucional que distribuye la propiedad. Lo cual es injusto, sin moralizar sobre el carácter de las clases dominantes o la excelencia ética de las clases subordinadas. Sin embargo, la posición subalterna y el interés por superarla, engendrando una conciencia política sobre sí y el funcionamiento del todo social, les otorga un papel que supera la particularidad de sus circunstancias. Al actuar como clase con conciencia de sí, según sus intereses (que se elevan como intereses colectivos), realiza acciones en beneficio de todos, defendiendo una mayor libertad social, porque se encuentra en una posición especialmente castigada por la dominación sistémica y, por tanto, entre ellos se hace especialmente presente, y por la estructural de clase, que no afecta a los capitalistas.

7.6. *La autonomía social como libertad republicana (independencia socioeconómica)*

⁶⁴² Como ilustración de la tesis valga lo que nos cuenta Martínez-Cava (2020), pág. 54, n. 52: *Thompson recuerda, por ejemplo, cómo Engels introdujo un cambio fundamental en el borrador inédito de los principios de la Federación Socialista del Norte de Inglaterra que le envió J. L. Mahon. El original decía: “[La Federación] pretende abolir la clase capitalista y de los terratenientes, y constituir a los trabajadores de la sociedad en una república cooperativa (...)”. Engels la modificó dejándola así: “[La Federación] pretende abolir la clase capitalista y de los terratenientes, así como la clase trabajadora asalariada, y constituir a todos los miembros de la sociedad en una república cooperativa” (...)* (El subrayado es de Martínez-Cava).

⁶⁴³ La exclusión de los grupos opresores no indica una falta de universalismo político o moral, sino que es consecuencia directa de su posición entorno a la opresión misma: al beneficiarse de ella, al no querer atajarla - como colectividad con intereses similares- se instalan fuera de la universalidad. Así, no podemos confraternizar con los dominadores, a menos que reviertan la situación y se coloquen en la posición moral correcta, uniéndose a la acción colectiva (disolviéndose como colectividad a la que le *interesa* particularmente oprimir a otros).

En el presente capítulo hemos expuesto con amplio detalle diversas modalidades de la libertad, conjuntamente con los marcos normativos donde cobran sentido y expresan el significado de individualidad libre, en qué consiste y cuáles son sus bases materiales y socio-institucionales para garantizarla en un mundo social. Hemos concentrado nuestra atención en los siguientes *modelos de autonomía social* que nos parecían relevantes para la realidad contemporánea: la *libertad negativa* del liberalismo; la *libertad negativa* como *no dominación* del neorrepblicanismo académico; la *libertad republicana* fundada sobre la propiedad, según un análisis histórico-conceptual contextualizado; las divergencias entre las concepciones *oligárquicas* y *democráticas* de esa *libertad republicana propietarista* (bajo el prisma de la universalización de las condiciones sociales para disfrutarla); la *libertad socialista* como traducción para la sociedad capitalista de las aspiraciones emancipatorias del ala radical-democrática y plebeya del republicanismo. Estas concepciones deben ser contrastadas ahora con determinadas intuiciones acerca de la naturaleza ontológico-social de la libertad que ya apuntamos al inicio y en el capítulo III. Al final, habremos encontrado el marco político en el que encajaremos el principio deontológico de solidaridad.

Hay que empezar por poner en crisis la separación *en la práctica y conceptual-normativamente* entre los tipos ideales de la *libertad negativa* y la *libertad positiva*. Tras esto, hay que determinar cuál de ellas se adapta mejor al ideal de autonomía social que contraponíamos a la dominación. Recordemos que la *autonomía social* es una posición de *no dominación* del agente, un ser intrínsecamente social, por lo que su actuar libre estará institucionalmente constituido especialmente por el tipo de relaciones sociales en que se involucre.

En una dimensión más positiva, la *autonomía social* implica un ámbito de control, también institucionalmente constituido, en el cual el sujeto puede ejercer su soberanía para determinar un modo de autorrealización compatible con el mismo derecho que asiste a todos los demás (igualdad como reciprocidad). En este sentido, se desliza hacia la concepción de la autonomía como *autodeterminación* y autoridad sobre las propias condiciones de existencia social.

Estos supuestos normativos justifican que la radical separación entre la vertiente positiva y la negativa de la libertad sea un sinsentido mayúsculo. Para verse libre de dominación, el agente debe contar con un espacio de inviolabilidad, pero también de capacidad, que debe incluir los recursos materiales, simbólicos y el reconocimiento legal de ciertos derechos fundamentales ligados a la institución política de la *ciudadanía*. La no dominación social y/o estructural presuponen no escindir la *libertad* del *autogobierno*, comprendiéndolo como participación alícuota -en *parigualdad*- en los asuntos que son incumbencia de todos y que a todos afectan (*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*); pero, también, interpretándose como la autodirección que cualquiera tiene derecho a alcanzar sobre sí, para autorrealizarse satisfactoria y conscientemente (para convivir con otros ciudadanos, para desarrollar la virtud cívica, para dilucidar públicamente por qué debemos autorrestringirnos a veces en nombre del bien común, etc.).

Pero las facultades psicológico-morales indicadas no nacen en los ciudadanos por generación espontánea, sino que se desarrollan en la relación social, siempre que esta tenga lugar en unas condiciones institucionalizadas mínimas de independencia recíproca de unos con respecto de otros. Esto implica disponer de recursos materiales e inmateriales o simbólicos propios que apuntalen nuestro derecho a la existencia social y nuestra dignidad personal (tanto materiales, de reconocimiento intersubjetivo, como legales, en términos de derechos). El recinto de la autonomía personal sólo es posible en términos de cooperación social, igualdad, reciprocidad y solidaridad, como justificaremos más adelante.

Con estas premisas, se evidencia que la libertad *negativa* (tanto en su versión liberal, como simple *no interferencia*, como en la neorrepública *no dominación* o *no interferencia arbitraria*) es una aproximación a la autonomía social demasiado estrecha, por ser compatible con un amplio margen de desigualdad material y social (el liberalismo), o con formas de autogobierno relativamente restringidas (el neorrepblicanismo).⁶⁴⁴ Por otra parte, aunque no en el mismo grado, se tratarían ambas de determinaciones de la libertad que adolecen de institucionalidad, desconectadas de las precondiciones materiales de su disfrute e insuficientemente sociales. Por ello no sirven como modelos de instanciación de la autonomía social que perseguimos. Sólo nos restaría la concepción robusta e históricamente conceptualizada del republicanismo *propietarista* (económico-político).

La autonomía social prefigurada está inscrita en una ontología social, estructural o sistémica, en la cual es posible pensar en formas de dominación no puramente intencionales, sino también en mecanismos institucionales que permiten constituir socialmente la libertad (como, por ejemplo, los derechos de propiedad). El trasfondo antropológico de nuestra definición asumía que el ser humano era intensamente social y que lo era de modo profundo; que la sociabilidad era constitutiva de muchas de sus facultades y que, en su ausencia, un individuo tiene serias dificultades para devenir un miembro arquetípico de la especie. Pero, adicionalmente, había ciertas capacidades que utilizábamos para la creación de nuestro entorno sociocultural, como el lenguaje y las habilidades metacognitiva y reflexiva que vehiculaba (la racionalidad pública deliberativa nacida de la *intencionalidad de segundo grado*), que no nos son asequibles sin un ambiente adecuado, trufado de contactos sociales que nos desarrollen socio-cognitivamente. Para ser un *yo*, un individuo dotado de identidad personal -la específica *microinstitución* social en que consistimos- se precisa de un entorno socio-institucionalmente denso, que nos faculte para el despliegue de esa intencionalidad de orden superior, como miembro de una comunidad de *juicio normativo*. Por otra parte, el tipo de relaciones institucionales que presupone la autonomía social conlleva que tratemos a cualquier agente como pluralmente motivado, capaz de perseguir su interés particular, pero también de automodelarse conjuntamente con otros en relaciones cooperativas que se convierten en fines en sí mismas.

⁶⁴⁴ Por cuanto Pettit no desarrolla qué economía política sería compatible con su libertad republicana no dominada, debemos suponer que considera que es factible en medio de un cierto nivel de desigualdad material, aunque no tan amplio como el que permite el liberalismo, sea por la necesidad de interpretar *dominación* de un modo más exigente.

Estas estipulaciones fundamentales e ineludibles de la autonomía social apuntan, por su convergencia con los presupuestos del marco normativo republicano, a interpretarla en términos de libertad republicana. Como mínimo, en alguno de sus tramos, porque podría suceder que se entendiera que la autonomía incluye más elementos que no pertenecen sólo al plano sociopolítico y económico en el que estamos desgranando nuestros argumentos. Esto es, que vaya más allá del tipo de relaciones sociales en las que nos hemos concentrado:

[E]n la tradición republicana el ámbito pertinente de interferencia está caracterizado institucionalmente (no solo psicológicamente), y tiene que ver con las bases materiales y morales en que se asientan tanto la existencia social autónoma de X como con las bases materiales y morales en que se asientan sus posibles dominadores: una interferencia arbitraria de Z sobre el conjunto de oportunidades de X, que no toque en nada a las bases de su existencia social autónoma, puede ser estéticamente lamentable, o moralmente reprobable, pero es políticamente irrelevante. Z puede interferir arbitrariamente en la vida de X mintiéndole por compasión, por ejemplo. Pero esa interferencia arbitraria es, en principio, políticamente irrelevante. No es irrelevante políticamente, en cambio, que Z pueda disponer a su antojo, ya sea por unas horas al día, de X, porque X está institucionalmente obligado a prestarse a eso para poder subsistir; porque X, esto es, carece de medios propios de existencia que le aseguren una vida social separada y autónoma, no crucialmente dependiente de otros particulares (Bertomeu y Domènech 2005, 70).

Una vez superado el plano más abstracto, caracterizado por la ontología social y la idea de condición humana que nos parece más convincente, y nos trasladamos a escenarios reales en los que instanciar nuestra visión de la autonomía social, advertimos que el tratamiento histórico-conceptual propio de la tradición filosófico-política republicana económico-política (*propietarista*) es el marco más adecuado para establecer el significado de la autonomía. En este sentido, los diseños institucionales que el republicanismo histórico ha construido para garantizar, sea para unos pocos o para todos, la libertad republicana, son conciliables con aquellos necesarios para asegurar la autonomía social que hemos delimitado en el nivel de los conceptos normativos.

El universalismo y el deontologismo en que planteábamos la cuestión de la autonomía sólo concilian bien con el republicanismo democrático. En tanto que nos encontramos inmersos en sociedades regidas económico-políticamente por el sistema capitalista, con su ristra de formas de dominación que obstaculizan la libertad individual y colectiva, nos vemos en la obligación de girar la mirada hacia el socialismo republicano como programa de emancipación y autonomización social para individuos inscritos en vínculos socioeconómicos liberticidas de ese tenor. En este sentido, no cabe otra conclusión que identificar, con las salvedades oportunas, tomando en consideración que nuestro ideal de autonomía social no está todavía suficientemente elaborado para las sociedades actuales, que el mejor análogo para nuestra concepción es la libertad republicana defendida por el socialismo de raigambre republicana y sus derivaciones contemporáneas, puesto que, en definitiva, no desgaja la libertad del autogobierno, ni de la aspiración igualitaria y democrática.

8. Solidaridad política republicana y socialista

Después de presentar al republicanismo plebeyo de impronta socialista como el marco adecuado a la noción de autonomía social, tenemos que resituar nuestra atención en la solidaridad deontológica como principio ético-político. O, lo que es equivalente, debemos atender al encaje de la solidaridad política en el marco normativo republicano.

El neorepublicanismo no tiene una visión adecuada de la autonomía social -como mostramos en su momento-, y sigue pesando demasiado el paradigma rawlsiano de teoría ideal (especialmente en Pettit), aunque se pretende cierta rectificación histórica (Skinner). La riqueza institucional de la tradición histórica republicana democrática proporciona suficiente perspectiva para la reactualización de sus principios básicos en los contextos en haya que acrecentarse la autonomía para los ciudadanos y, según entendemos, la solidaridad política jugaría un papel básico para dicha reconstitución republicana.

Ahora bien, no podemos olvidar que, en su lenguaje, de manera específica, no aparece el concepto de *solidaridad* (porque es un significante reciente, posterior al ocaso republicano y que se construye, hasta cierto punto, en contraposición a la *fraternidad*, que sí posee pedigrí republicano, en particular, democrático-radical y socialista) (Bertomeu 2018). Mostraremos que lo relevante no es el significante en sí, sino el contenido semántico y normativo. En diversos contextos, aquello que denominamos *solidaridad deontológica* podría haberse encarnado en otros avatares, de nombre distinto y cambiante, pero con cierta fijeza ético-política (una suerte de preocupación por el *vínculo social* orientada a garantizar la libertad política de la comunidad y la participación en la deliberación colectiva sobre el bien común). Dada la dificultad histórico-conceptual para establecer la identidad *fraternidad = solidaridad deontológica*, deberemos dar un rodeo conceptual, concentrándonos en la preocupación normativa republicana por el *nexo político* entre ciudadanos, y resolver qué lugar ocupará la solidaridad en él y en un republicanismo socialista vinculado a su pasado histórico (no creado *ex novo* a nivel ideal).

8.1. La preocupación por el nexo político en el republicanismo: el hueco normativo para la solidaridad política

El republicanismo, desde su emergencia en la *polis* antigua hasta la Revolución Francesa, es una tradición política que se ha ocupado intensamente, no sólo de la libertad de los ciudadanos, sino de articular instituciones que la faciliten dentro de la *comunidad*; es lógico que haya desarrollado una especial preocupación por el mantenimiento de los vínculos sociales, la urdimbre de la sociedad y el despliegue de la virtud cívica. Vimos, en su momento, cómo Aristóteles sostenía que el principal peligro que corre la ciudad es su división completa, como antesala del conflicto político e, incluso, la guerra entre facciones, que impida cualquier consenso acerca de *lo bueno para todos*. De esta manera, demanda que entre los ciudadanos se establezcan lazos filicos, de amistad civil, y que se cuide especialmente de ellos (aunque en la versión aristocrática del republicanismo, la *philia* es una relación entre iguales que no parece

entrañar una responsabilidad especial o una preocupación por la autonomía del otro). Cuando el vínculo se orienta hacia la lucha por la libertad recíproca de las clases subalternas, sí adquiere un carácter adicional de auxilio, de responsabilidad conjunta, no sólo hacia la integridad del orden político que los acoge a todos, sino por transformarlo para que todos adquieran las condiciones materiales e inmateriales para ser igualmente libres.

Esa específica preocupación por el *nexo social* no tiene la misma naturaleza en el republicanismo oligárquico y en el republicanismo democrático: en el primero, la igualdad o la reciprocidad entre los libres está dada de antemano y sólo es necesario mantenerla - fortalecerla en el privilegio-, la distribución de las condiciones materiales de la libertad política se encuentra preestablecida, garantizada por la propiedad; en el segundo, el estado primigenio es el de dominación, por cuanto hay una distribución desigual de la propiedad y de los derechos de ciudadanía anexos; así que no hay otra posibilidad que la *unión fraternal* entre los débiles para alzarse al estatus de agentes libres. Ese substrato moral es donde quisiéramos arraigar nuestra concepción de la solidaridad política.

Incluso el neorrepublicanismo académico ha destacado este aspecto *comunitario* o *cívico* frente a la indiferencia por el vínculo que muestra, por ejemplo, el liberalismo. Los neorrepublicanos se ven como defensores del punto arquimédico entre la libertad individual y el sentido de la responsabilidad hacia lo colectivo, entre el atomismo y el comunitarismo. Se ha vislumbrado cierta ambivalencia semántica entre el aspecto fáctico y normativo del *nexo social*, la noción de comunidad política, semejante a la que afecta a la solidaridad entre su acepción de *cemento social* y de *obligación recíproca*. En Viroli (2015), que apenas menciona la palabra *solidaridad*, comparece la idea de *patriotismo* como su (aproximadamente) análogo, válido solo en algunos contextos, para dar entender una obligación nacida de la virtud cívica republicana, como interés por el bien común de la patria o comunidad en la que se inscribe el individuo. También hay ambigüedad en ese uso, porque tanto se trata de una obligación social en reciprocidad a los bienes recibidos de la comunidad política de pertenencia, como de un estado social producto de la generalización de la virtud cívica (un estado más deseable que real). Pettit habla de la virtud política y social de la *civilidad*, consecuencia de la protección institucional de la no-dominación entre los ciudadanos.

Ambos inciden en el carácter estructural de la libertad republicana, que la hace disfrutable en caso de que esté asegurada para toda la comunidad, lo que crea una dependencia intersubjetiva (una dominación que se cierne sobre alguien, potencialmente, también podría cernirse sobre otros, si no tenemos la protección garantizada colectivamente) y en relación al entramado institucional que nos constituye como republicanamente libres (lo único que nos hace socialmente autónomos). Aquí, se juega con cierto sentido fáctico de la solidaridad, homólogo a su concepto romano *iuscivilis*, ya que el disfrute de una propiedad (individual y colectivamente) sólo es posible por cuanto formamos una unidad con otros. Hay, por tanto, una noción de *pagamento social* implícita. Nos ocuparemos de la virtud de la *civilidad* de Pettit, de mayor interés para nuestros presupuestos que el *patriotismo* viroliano.

8.1.1. La civilidad republicana en Pettit

Para ser aceptadas y cumplidas las leyes republicanas deben sostenerse sobre una trama de buenos hábitos e incrustarse en una red moral de normas cívicas. La virtud de la *civilidad* representa precisamente esa adquisición de buenas prácticas y predisposiciones motivacionales que apoyan a la República y favorecen el bien común, sin los cuales ni las mejores leyes conseguirían civilizar republicanamente la sociedad. Desde la óptica de Pettit, la característica definitoria de la tradición republicana, aparte de la concepción de la libertad como *no-dominación*, es el énfasis sobre la virtud cívica. Ambos pilares se refuerzan mutuamente: la garantía de no-dominación alienta la civilidad, puesto que vivimos en una sociedad en la cual no hay que bajar la cerviz ante el poderoso ni se tolera la soberbia, todos somos igualmente libres y cada ciudadano es digno de respeto y consideración. Por otro lado, la vigencia de actitudes civilizadas, no egocéntricas, favorece la comprensión de que las leyes deben acabar con todo privilegio, incluso cuando nos beneficia, de manera que el bien de todos se coloca por encima de los bienes privados. Finalmente, los ciudadanos comprenden que su propia libertad individual es dependiente de la libertad social, del funcionamiento de las instituciones y del grado de autonomía de los demás, por lo que la sociedad tiene un bien colectivo indiscutible que incumbe a todos, la protección contra la dominación, la promoción de la libertad republicana (Pettit 1999, 318).

En toda sociedad existen grupos desaventajados que requieren que se reconozca su situación y que las instituciones procuren por garantizarles la igualdad y la libertad que merecen como ciudadanos. Sin embargo, la indiferencia de los individuos integrados, el desinterés o el desconocimiento en relación a su posición social subalterna los condena a no ser escuchados, ni contados entre los igualmente ciudadanos. En ocasiones, al tratarse de minorías específicas donde la mayoría ciudadana no se reconoce, bloquea su acceso a la igualdad de derechos Republicanamente, esta marginación es incompatible con la libertad como no-dominación, por lo cual, el Estado y la sociedad tienen una obligación con aquellos tratados injustamente y de forma indigna:

El hecho es que los diferentes grupos a menudo entrañan perspectivas muy diferentes, y que los que están fuera de ellos les resulta muy difícil estar alerta respecto de los intereses y las interpretaciones de sus miembros. La dificultad procede de motivaciones inadecuadas: no corriendo los riesgos que amenazan a esos grupos, quienes están fuera de ellos fácilmente dejarán de prestar la atención debida a lo que está ocurriendo. O puede proceder de problemas de percepción y discernimiento: no ser parte en las prácticas y en las sensibilidades de los miembros, incapacita para ver o para articular los problemas en cuestión (...). Esta lección ha sido elocuentemente impartida por la práctica, común a muchos gobiernos, incluso a los relativamente benevolentes, de políticas tradicionales ajenas a cuestiones de representación étnica y de género. Una república en que se den diferentes grupos y diferentes intereses necesita un repertorio de políticas sensibles a la diferencia (...); y las políticas sensibles a la diferencia sólo son posibles cuando existe una civilidad ampliamente difundida (...). [E]s importante darse cuenta de que la civilidad que se requiere tiene que abarcar un espectro mucho más amplio que el sugerido por esos ejemplos [relativos a la etnia o al género] (Pettit 1999, 321-322).

La civilidad proporciona unidad a la comunidad política y borra la indiferencia en relación a las situaciones difíciles que viven algunas subcomunidades. Las injusticias cometidas contra unos pocos (aunque su número sea elevado) se convierten en asuntos de todos en el momento que los individuos se contemplan como conciudadanos dotados de los mismos derechos y que

asumen como intolerable cualquier afrenta que padezca cualquiera de ellos. En este sentido, la *civilidad* genera gestos y sentimientos de solidaridad intracomunitaria y preocupación por la suerte de los más vulnerables. La civilidad, por consiguiente, induce actitudes solidarias entre los ciudadanos.

En cualquier caso, eso tiene que ser verdad en los casos en los que las normas en cuestión promueven el bien común del grupo: un bien que nadie puede obtener para sí, sino en la medida en que lo obtengan también otros, tal vez todos los otros. Si las normas prescriben una forma de compromiso entre los miembros de un grupo que compiten entre sí, a fin de que todos sean capaces de perseguir fines esencialmente en conflicto, entonces la fidelidad a esas normas acaso no entrañe identificación con el conjunto del grupo. Pero, según vimos (...), la libertad como no-dominación no pertenece a esa clase de bienes. Es un bien común, en la medida que ningún miembro de un grupo vulnerable –ninguna mujer; ningún negro, y en última instancia, ningún miembro de la sociedad en su conjunto- puede esperar lograrlo plenamente para sí mismo, si no se logra para todos los miembros: ningún miembro puede esperar lograrlo para sí mismo plenamente, salvo en el caso de que la pertenencia a ese grupo haya dejado de ser un distintivo de vulnerabilidad. En el caso de normas relacionadas con la promoción de ese bien –en el caso de las normas de civilidad republicana-, resulta inconcebible que alguien pudiera interiorizarlas, sin identificarse simultáneamente con el grupo cuyo bienestar sirven (Pettit 1999, 335).

Pettit establece la muy relevante diferencia entre la concepción de la libertad republicana y aquella que singulariza las posiciones liberales: en cuanto la libertad como no-dominación es un bien común, no se garantiza individualmente sino se asegura estructuralmente para todos. Eso dota a los ciudadanos de una finalidad común, puesto que comparten un bien colectivo: el de ser igualmente libres republicanamente.

[P]odemos identificarnos con la comunidad política republicana, dado el hecho de que esta nos da a cada uno de nosotros, y a cada uno de nosotros en la medida en que se lo da a todos, el grado de no-dominación que nos permite ser miembros plenamente integrados en ella: ciudadanos de pleno derecho, cabalmente reconocidos como tales. Si tenemos en estima nuestra propia ciudadanía y nuestra propia libertad, no podemos menos que apreciar simultáneamente el cuerpo social, en pertenecer al cual consiste nuestro estatus (Pettit 1999, 337).⁶⁴⁵

La noción de la libertad como no interferencia, atomista, no se puede tratar como un bien común, sino que es un puro bien individual competitivo, puesto que la libertad de uno depende

⁶⁴⁵La ventaja del republicanismo frente al liberalismo procede de la naturaleza común de la libertad individual, como ya habíamos visto que se defendía entre los clásicos republicanos citados en Skinner (2004): solo se puede ser libre en una república libre, en contra de las opiniones de Hobbes. La identificación con lo colectivo, en un entorno liberal, implica necesariamente una suerte de heroico autosacrificio del propio bien por el bien de otros, que es impensable si seguimos al pie de la letra la antropología propia de su marco, aquella que presupone que nuestros fines están dados previamente al contacto social. Frente a ello, la antropología defendida en el republicanismo recalca que somos seres esencialmente sociales y sociables, de manera que tenemos habilidades (y la necesidad) de identificarnos colectivamente, por lo que, bajo las condiciones adecuadas, nuestra adscripción identitaria colectiva, y los intereses comunes dimanantes de la misma, se encuentran al mismo nivel motivador que preocupaciones o intereses más idiosincráticos. Pettit (1999), pág. 336: *A todos nos gusta identificarnos con otros en la promulgación y en la afirmación de identidades colectivas; en realidad, difícilmente podemos evitar sentirnos concernidos por asuntos comunitarios. De manera que no es necesario un milagro de autonegación para que se den en una comunidad manifestaciones de una civilidad ampliamente difundida; es civilidad tiene que limitarse a ser testigo de la naturaleza irreprimiblemente social de nuestra especie.* Pettit olvida analizar si en sociedades capitalistas como las nuestras, en que campean principios individualistas y egocéntricos es posible que nos identifiquemos tan fácilmente con lo común. Los valores egoístas se difunden por los mismos canales psico-motivacionales moldeados por las presiones evolutivas prosociales que los valores de signo contrario. Sólo que los primeros interfieren en la cooperación necesaria para que se dé una vida social próspera (valores que autodestruyen la convivencia humana necesaria para la supervivencia colectiva e individual).

de que no interfirieran demasiado en sus asuntos y la de otro que se haga lo propio. Por eso es necesaria la ley que garantiza nuestro coto privado en el cual nadie es bienvenido sin nuestra aquiescencia (aunque la ley es igualmente interferente). Estos son los motivos por los que en una sociedad liberal no existe el bien común, sólo un conjunto potencialmente ilimitado de bienes privados por cuya apropiación entrarían en liza a los individuos, en cuanto deseen algo que es escaso y no universalizable (*bellum omnia contra omnes*). Se trata de una sociedad hostil a la virtud y a la solidaridad, porque impone estructuralmente la competencia entre conciudadanos. En ella, los ciudadanos no pueden verse más que como aliados circunstanciales, que pueden enfrentarse entre sí una vez cambie el viento de los acontecimientos y vuelvan a ser pugnaces competidores. Así, no puede arraigar el compromiso mutuo ni tampoco la confianza. Exactamente lo opuesto a la civilidad republicana, en la cual nos hallamos estructural e institucionalmente unidos (Pettit 1999, 335-337). Bajo estas circunstancias, nos reconoceremos como conciudadanos y adquirimos una cierta conciencia de comunidad y sentido de la solidaridad comunal: *Pues las normas de civilidad necesarias para promover la libertad como no-dominación son normas de solidaridad con otros, no normas de compromiso, y andan íntimamente ligadas a la adopción de puntos de vista grupales* (Pettit 1999, 335).

La civilidad que Pettit instala en el centro de la comunidad republicana, como su virtud definitoria, se estabiliza y prospera mediante mecanismos de retroalimentación: unas normas republicanas adecuadas, de conocimiento común para los agentes implicados, favorecen la civilidad de los ciudadanos; a medida que se difunde socialmente ese comportamiento virtuoso, es de esperar que eso sea de conocimiento común entre los miembros de la comunidad política. Por consiguiente, si yo sé que mi contraparte actúa según la virtud de la civilidad y ella sabe que yo hago lo propio, y ambos sabemos que el otro lo espera y lo sabe, esa clase de *presupuesto común*, y las expectativas que moviliza socialmente, permitirán que se anclen esas disposiciones más que otras opuestas en nuestra interacción social. Así, nacerán iniciativas grupales, que se sostienen sobre la esperanza recíproca de que los otros agentes cooperarán con nosotros y entre sí, para no dejarlas caer y encontrarnos solos y en la intemperie. La civilidad se alimenta de, y promueve a la vez, la confianza social, imprescindible para anudar convenientemente los vínculos sociales que, simultáneamente, reforzarán el convencimiento de la justicia de las normas republicanas y su acatamiento, produciendo también que la civilidad se extienda más y más dentro de la sociedad, conformando un círculo virtuoso. Para Pettit, en una urdimbre de civilidad se crea una urdimbre social de confianza personal en nuestros conciudadanos, lo que al final, acrecienta también la solidaridad grupal e interpersonal (Pettit 1999, 338):

Si una sociedad no tiene niveles saludables de vida cívica, si no hay una pauta sostenida de confianza mutua (...), la gente no desarrolla una identificación natural con los demás ni un compromiso espontáneo con todo aquello que puede servir para promover los intereses compartidos. La gente se limita a restringir sus compromisos efectivos al círculo de la familia y de las amistades, con mengua de su aptitud para aquellas formas más generales de identificación que, en el sentido aquí especificado, van de consuno con la felicidad (Pettit 1999, 339).

Ahora bien, y esta falta hace endeble al republicanismo de Pettit, se precisan ciertas condiciones materiales e institucionales para que arraigue esa dinámica republicana virtuosa

autosostenida: para que se desarrolle la civilidad y la confianza social, hay que asegurar institucionalmente una cierta posición de invulnerabilidad en relación a otros, destruir cualquier vínculo de dependencia no deseado, hacer real el estatus de no-dominación para todos los ciudadanos de la comunidad política. Solo tras esto, es legítimo que la sociedad como un todo, y el Estado como su agente, demanden a los ciudadanos compromiso y confianza entre ellos y en su vínculo con las instituciones públicas, así como sus respectivos deberes de civilidad. De lo contrario, la virtud cívica y su promoción quedarán suspendidos en el aire, desinstitucionalizados, como actos de buena voluntad compartida por los ciudadanos, más que improbables en un entorno señoreado por amplias desigualdades económicas y de poder social.

Sin estas aclaraciones normativas, la virtud cívica en Pettit se torna sospechosa de psicologización o emotivismo, y queda presa de ciertas predisposiciones individuales a favor del bien común y del sacrificio del autointerés en aras de la prosperidad de la comunidad: peca de *voluntarismo*.

Mediante el establecimiento de iguales libertades y derechos republicanos reales, apoyados sobre las garantías socio-institucionales de proporcionar universalmente las condiciones materiales para su goce, lo que estamos haciendo es conectar el bien individual de la libertad con el bien común de la comunidad política que se articula alrededor de su protección. A quienes se ha librado de la necesidad socioeconómica, de la dependencia respecto del poder de los ricos, les surgirá autónomamente un fuerte sentimiento de adhesión a la República, su mantenimiento y sus vicisitudes; así fructificará, si no hay otros obstáculos que lo impidan, la virtud cívica, la confianza recíproca y la civilidad. Pero no por ningún sentimiento mágicamente nacido a partir de lograr esos fines, sino porque se harán inextricables el bien privado y el público, no habrá uno sin el otro por razones de diseño institucional.

8.1.2. *La libertad como bien público y la solidaridad*

Aunque con las debilidades que hemos desvelado, una importante aportación de Pettit y su concepción de la libertad como no-dominación se encuentra en el carácter institucional de la libertad. La libertad pettitiana es *estructural*, o como él lo denomina técnicamente, un *bien común*:⁶⁴⁶

Es muy importante la observación de que la no-dominación es un bien comunitario. Significa que la causa de la libertad como no-dominación tendrá siempre, para la gente comprometida con su promoción, la dimensión de una causa social y común. Contrariamente a la línea de argumentación mencionada [la liberal], el hecho de reconocer en el estado una institución encargada de promover dicho bien nos da una razón para identificarnos con otras gentes, y al final, con la entera comunidad política. No nos lleva a concebirnos a nosotros como separados, en incancelable competición con otros (Pettit 1999, 168).

⁶⁴⁶ La idea de bien común o público que usa Pettit con la libertad como no dominación tiene su raíz en la disciplina económica: un bien público es aquel que precisa del esfuerzo de todos o una gran mayoría y del cual no se puede excluir a nadie. Le faltaría demostrar, sin embargo, que no se disfruta si no lo hacen todos por igual.

La naturaleza de la no-dominación, incluso si la tomamos en el modo restringido *intencional* de Pettit, es la de un bien que no puede crearse privadamente y disfrutarse del mismo modo. Por cuanto la libertad está en entredicho por la mera posibilidad de interferencia arbitraria en nuestra vida y acción, ya sea porque el agente que interfiere no tiene ningún freno institucional, o porque está legalmente habilitado para ello, sólo una garantía colectiva de que no sucederá nos dota de libertad en el sentido republicano. Para ser libre se precisa de un marco normativo que no otorgue ni el derecho ni la posibilidad de que algún agente, individual o corporativo, interfiera sin razón en nuestras actividades: nosotros podremos ser libres en la medida en que otros que pertenecen a la misma comunidad política tengan también la garantía de la no-dominación. La no-dominación tiene un carácter estructural puesto que nos vuelve interdependientes de las circunstancias de otros. Pettit precisa que no es exactamente un *bien común*, según el cual mi disfrute dependerá que todo el mundo esté en la misma situación de gozarlo si quiere, sino un bien *parcialmente común* y lo explica del modo siguiente:

El hilo del pensamiento seguido hasta ahora deja sentado que la libertad como no-dominación es un bien parcialmente común: un bien común, desde el punto de vista de cada una de las clases de vulnerabilidad. En cualquier sociedad contemporánea, el objetivo de la libertad como no-dominación da una causa común a cada una de las clases de vulnerabilidad: a cada uno de los grupos especialmente vulnerables en virtud del género, la etnia, el color, las preferencias sexuales, o lo que se quiera; a cada uno de los grupos que, en este sentido, pueden considerarse relativamente oprimidos (...). Si nos adherimos a la promoción de la no-dominación en cualquier sociedad contemporánea, una de las primeras cosas que tenemos que reconocer es que la política adecuada a esa tarea no puede consistir en un proyecto atomístico; tendrá que articularse en el plano de los grupos de agravios y afirmaciones comunes, lo mismo que en el plano de los individuos como tales individuos (Pettit 1999, 186).

Si como miembro de un determinado colectivo, mi situación es que puedo ser interferido indebidamente por alguien más poderoso, por el hecho de poseer los rasgos que me identifican como vulnerable o encontrarme en unas circunstancias que me abocan a esa condición, entonces solo seré libre, no estaré dominado, si hay un algún tipo de garantía institucional que la impida por mi mera pertenencia grupal. En este sentido, esa protección no es privativa de mi persona, sino que debe extenderse a todos los que son como yo en dicho aspecto relevante, que nos convierte en potencialmente dominables. Nuestra libertad es compartida e indivisible, es vicaria de una estructuración de los vínculos sociales e institucionales que nos permiten constituirnos como personas libres; es decir, somos solidarios entre nosotros en un sentido *estructural* o no normativo, nuestra libertad o falta de ella no se puede desagregar y repartir en contribuciones individuales.

Ahora bien, en el marco conceptual de Pettit, relativamente a-institucional (por no admitir el vínculo entre libertad republicana y distribución de la propiedad) e individualista metodológico (por suponer sólo dominaciones intencionales), esta interdependencia de la no-dominación está un poco oscurecida: si no se forma parte de ninguno de los grupos desfavorecidos y nadie interfiere abusivamente en mí o puede hacerlo si le place (no se le ha otorgado la potestad o ni tan siquiera se encuentra en las circunstancias de ejercerla), nuestra libertad es independiente de la de los grupos más vulnerables, por ejemplo, si soy suficientemente rico para no depender de otro).

Pettit no tiene en cuenta que si soy alguien no-dominado suficientemente poderoso para dominar a otros, se hace uso de su libertad cuando se ejerce la interferencia sobre otros vulnerables, pero no aquella que está instituida político-socialmente, sino la libertad arbitraria ajena a la ley (su libre arbitrio que será *arbitrario*). La libertad políticamente instituida sigue dependiendo de la concesión de los mismos derechos al resto de los miembros de la comunidad política *efectiva* (en el republicanismo oligárquico, los no propietarios, en tanto que dependientes, no podían ser ciudadanos, no se encontraban en reciprocidad en relación a los propietarios). La lógica republicana sólo admite o la inclusión (democracia) o la exclusión (oligarquía) y los individuos que estén contemplados en la distribución de libertad son *igualmente libres*. Los que están incluidos son igualmente libres si debe reinar la no-dominación y lo son gracias a las instituciones.

Por otro lado, desde un punto de vista más contingente, la dominación social sobrepuja a la puramente intencional, puesto que, en nuestras sociedades capitalistas de clase, también emerge una dominación impersonal y otra estructural (específica de determinados grupos). Sólo accederemos a la libertad individual frente a la dominación sistémica en la medida en que se instauren medios colectivos que la impidan para todos, sólo nos liberamos en particular si nos liberamos en conjunto. Según este punto de vista, como se requiere una contribución compartida mediada institucionalmente para obstaculizar las dominaciones no intencionales que nos asolan, la libertad republicana se revela como un *bien común* porque son las instituciones sociales las que la garantizan. Esto ya lo hemos mencionado en otras ocasiones: la dominación sistémica del mercado generalizado presiona a todos, no deja espacio para la libertad de ningún sector social. La diferencia se encuentra en la dominación estructural, que actúa específicamente sobre clases sociales determinadas.

Los miembros de la comunidad republicana de los libres son interdependientes entre sí en relación a ese estatus y al funcionamiento colectivo de las instituciones que los protegen. Por tanto, la libertad republicana es, como decíamos, común y convierte a los ciudadanos en *solidarios estructuralmente* por su codependencia. Si la sombra de la dominación sociopolítica se cerniese sobre uno de los miembros de la comunidad, los otros que comparten la misma ciudadanía verían también ultrajada su libertad; puesto que lo que hace potencialmente interferible arbitrariamente a uno de ellos, sirve para ser susceptible de dominación a cualquiera de los demás. La libertad no sólo es una capacidad de acción independiente, sino también una dignidad social.

Si existe esa reciprocidad en la libertad, esa necesaria interdependencia entre los derechos a la libertad de unos en relación con los de los otros, y a la propia libertad de la república como corporación, hay un hueco *funcional* para la solidaridad en un sentido deontológico. La solidaridad estructural es fáctica, pero presupone una solidaridad normativa que la oriente a su *buen fin* o *mejor ejecución* (es decir, que normativice una dependencia estructural de la libertad individual, para desarrollar un tipo de autonomía adecuada ético-políticamente). Una vez tenemos claro que somos interdependientes, es lógico que emerja un deber de velar o responsabilizarse por lo común, aquello que asegura la libertad de todos, y por la integridad de

nuestro marco institucional de convivencia. Pero ese deber, nacido de la solidaridad estructural que nos une a todos, no puede defenderse ni justificarse sólo por necesidad funcional, sino que precisa de una fundamentación independiente.

Es posible una concepción deontológica de la solidaridad porque en el republicanismo la libertad es de naturaleza institucional e interdependiente, no una propiedad predicable sólo y exclusivamente de los individuos. A priori, parece que el republicanismo *exige* por construcción una concepción asociada de solidaridad. Recordemos, sin embargo, que no estamos tratando con la *idea del republicanismo*, sino con una tradición histórico-política. Toda teoría republicana de la libertad debe habilitar un espacio normativo para una responsabilidad mancomunada por las instituciones que liberan a los ciudadanos -*nuestra* solidaridad- siempre que la no dominación tenga esa naturaleza institucional, como es el caso para el republicanismo histórico. Nuestras libertades individuales son *solidarias* entre sí y respecto de las estructuras institucionales que *crean* la libertad política.

En el republicanismo plebeyo jacobino y el socialismo, ese principio estructural se lo denominó *fraternidad*. Esta divisa política se condice plenamente con el carácter *estructural* de la libertad republicana: los miembros de las clases domésticas -o del proletariado- se podrán liberar cada uno en la medida en que se liberan en cuanto clase en conjunto, alcanzando el reconocimiento institucional requerido colectivamente (se satisfacen las condiciones socio-institucionales y materiales que acompañan a la consideración de agente político libre o ciudadano).

8.2. *El encaje de la solidaridad deontológica en el republicanismo como tradición histórico-política*

Cuando analizábamos los significados históricos vinculados al término *solidaridad* en el quinto capítulo, en su vertiente de programa político y social, nos topamos con que había surgido paradigmáticamente como contraposición liberal al ideal jacobino-socialista de *fraternidad* (Bertomeu 2018). El solidarismo francés y algunas otras concepciones limítrofes (la solidaridad católica de la *doctrina social de la Iglesia*), formas de contención burguesa del empuje del movimiento obrero revolucionario socialista, habían transformado la triple divisa de la Revolución en la trinidad conformada por la libertad *negativa*, la igualdad *isonómica* y la *solidaridad* (como compensación por las desigualdades sociales que ahora eran civilmente -y, pronto políticamente- compatibles con la libertad y la igualdad *formal* de todos los ciudadanos, independientemente de su riqueza y clase). La solidaridad liberal era una versión demediada y debilitada, e incluso una hartera traición al espíritu de la *fraternidad* revolucionaria, que reclamaba la universalización de la libertad republicana también a las clases subalternas y la igualdad como reciprocidad entre sujetos autónomos (por consiguiente, con los medios de vida indispensables para su independencia socioeconómica).

Sin embargo, la solidaridad prometía sólo compensación frente a los desaguisados de la sociedad industrial, por la desigualdad y la miseria creadas por el capitalismo; pero, bajo su amparo, no era admisible una remodelación institucional de la sociedad *in toto*, que pusiese en

duda el derecho a la propiedad privada de los medios de producción. De ahí la incompatibilidad entre la solidaridad como versión diluida de la fraternidad y esta última (el eco de la fraternidad era reconocible en la *solidaridad de clase* entre los miembros del proletariado, unidas todavía por un hilo rojo). Bertomeu resume esta posición con las palabras siguientes:

... el concepto de solidaridad supone dos afirmaciones incompatibles con la fraternidad republicana, y que triunfan a costa de su destierro definitivo: i) que es posible la cooperación solidaria entre los que tienen la riqueza y quienes no la tienen (entre propietarios y proletarios) y ii) que el nuevo derecho obrero –y muy especialmente la reducción de la jornada de trabajo– nada tiene que ver con la lucha de clases, ni con proteger al trabajador frente al capitalista que lo explota [el derecho laboral era el eje central del programa solidarista] (Bertomeu 2018).

Encajar la solidaridad deontológica con el republicanismo plebeyo (histórico-conceptualmente elaborado) no parece una tarea fácil, según exponía Bertomeu, aunque haya un *hueco normativo* para ella como terminamos de razonar. Aun así, tampoco se puede hacer a cualquier precio, forzando las posibilidades. Este es el marco en que quisiéramos incluir la solidaridad política:

1) Renunciamos a un republicanismo abstracto *a là* neorrepublicana, modelado metodológicamente por el *rawlsismo* o por alguna otra clase de práctica filosófico-normativa ahistórica y ainstitucional.

2) Nuestra concepción de la solidaridad es explícitamente deontológica, supone una serie de deberes incondicionales ético-políticos, requiere de un marco republicano afín, con compromisos deónticamente justificables con la igual libertad y los derechos de ciudadanía. Mientras que el republicanismo democrático mantenía un trasfondo iusnaturalista, presente todavía en su herencia socialista, y se inscribía -aunque fuese de modo implícito- en ese esquema metaético de incondicionalidad de derechos y deberes; el republicanismo oligárquico adoptaba un camino de justificación de los principios consecuencialista, una vez fijado el bien supremo a alcanzar. Por otra parte, queríamos que la libertad republicana y la idea de autogobierno (y sus fundamentos materiales) no quedasen escindidas entre sí como ocurre en algunos autores neorrepublicanos.

3) La preeminencia de la metodología histórico-conceptual en lo relativo a la práctica de la filosofía política republicana es indiscutible, se atiende mejor a la secular naturaleza de la tradición en que nos concentramos frente a sus idealizaciones.

Sin embargo, por cuanto hemos elaborado una concepción deontológica de la solidaridad sin partir de un análisis histórico-conceptual del republicanismo, sin adoptar conceptos procedentes del lenguaje republicano clásico (porque *solidaridad* no existe de forma expresa), no podemos pretender que el encaje entrambos se defina por la *identidad* entre una noción forjada *artificialmente* y otras concepciones indexadas históricamente, como la fraternidad. Por consiguiente, sólo albergamos la esperanza de encontrar *isomorfismos*, aires de familia o, simplemente, *equivalencia funcional* entre ellas. Con esto deberemos contentarnos y, si tenemos éxito, concluir que hay un trasfondo solidarista –según nuestra definición

deontológica- en la substancia normativa del republicanismo democrático y socialista (y, por consiguiente, nos consideramos legitimados para hablar de una *solidaridad republicana*).

Cabría argüir que la solidaridad deontológica encaja *débilmente* en el marco político republicano democrático y socialista, lo cual significa que no posee tangencia normativa con ningún concepto político histórico particular, ni con un conjunto definido de ellos. Sin embargo, es potencialmente fructífera para justificar un programa normativo republicano contemporáneo en continuidad con la tradición, o para justificar medidas particulares (por ejemplo, la Renta Básica como diseño republicano de universalización del derecho a la existencia). En este sentido, garantizaríamos que la *solidaridad republicana* no fuera un oxímoron.

Defenderemos que nuestra concepción de la solidaridad tiene un encaje *fuerte*, aunque sin consistir en una identidad definida *plenamente* con ningún concepto normativo histórico particular del socialismo republicano o del republicanismo popular democrático. Lo que significaría que mantiene un *isomorfismo* con algún ideal histórico, o se puede entender como una idealización de ese concepto o, en un plano más *filosófico*, es una consecuencia o presuposición lógicamente necesaria o derivable de esa idea normativa (útil en una reconstrucción racional de los conceptos históricos intervinientes). Justificaremos el hallarnos ante un caso de *encaje fuerte* isomórfico, no de una identidad; que no tiene sentido entre una entidad definida analítico-filosóficamente y otra que obedece a un lenguaje político histórico que no ha nacido de una teoría acabada y que, más bien, evoca que denota (recordemos que la fraternidad es una metáfora conceptual).

8.2.1. ¿Cuán lejos se encuentra el contexto semántico-político de la ‘fraternidad’ y el de la ‘solidaridad deontológica’? En torno a los argumentos de Bertomeu

Recordemos dónde se encontraba la dificultad para insertar la solidaridad en el contexto republicano, que ponía de relieve Bertomeu (2018):

En principio, el concepto de solidaridad es una idea que, aunque lejanamente tiene un origen republicano (como sinónimo de la fraternidad republicana), es plenamente liberal en su versión más moderada, y contiene, en sí las visiones liberales de libertad e igualdad, por lo que no hay una teoría republicana de la *solidaridad* por imposibilidad histórica y normativa, no forma parte del acervo conceptual de esta secular tradición política,⁶⁴⁷ por cuanto no es compatible con la noción republicana de libertad ni igualdad, con la que sí está comprometido el ideal de fraternidad. En rigor, su uso como sinónimos es un despropósito histórico-político y conceptual. Así lo defiende Raventós:

⁶⁴⁷El exabrupto de Raventós tampoco está completamente justificado, depende del tipo de solidaridad que consideremos, si la *solidaridad obrera* o la *solidaridad burguesa* o *conservadora*. De hecho, el artículo de Pisarello acepta de forma natural que la solidaridad puede articularse como un principio jurídico-constitucional que recoja el programa emancipatorio, ampliamente democrático, de la fraternidad en su época de esplendor, entre 1791 y 1848. En el constitucionalismo latinoamericano de inicios del siglo XX, se pueden ver afirmaciones de ese tenor, en las que la solidaridad toma el camino de la fraternidad (págs. 96-97).

Es habitual leer o escuchar, con más frecuencia de lo deseable, afirmaciones que establecen la equivalencia entre fraternidad y solidaridad. O, más “ajustadamente”, la solidaridad sería la forma actual de llamar a la fraternidad. Después de finalizado este apartado, no serán precisas explicaciones adicionales sobre la astracanada frívola de semejante identidad (Raventós 2019, 561).

Por ello debemos separar completamente la noción deontológica de solidaridad que queremos articular republicanamente de cualquier referencia al sentido político-jurídico decimonónico de solidaridad (el encaje debe ser *isomórfico*). Nuestra concepción deontológica y política no responde al método *histórico-conceptual* propio de la filosofía del republicanismo, pero tiene interés para comprender la lógica normativa del conjunto de programas políticos dirigidos a la universalización de la libertad republicana.

La cuestión se encuentra en la ambivalencia de la *solidaridad*, entre el radicalismo de la solidaridad obrera, un nuevo nombre para la vieja fraternidad entre los agrupados en clases subalternas, y un uso mucho más tenue, que incluso puede ser asumido en programas conservadores y socialcristianos. Estos dos extremos comparten término, pero no contenido normativo: uno apela a un vínculo entre desposeídos para elevarse juntos al nivel de la ciudadanía, incluyendo todos sus estrictos requisitos socio-institucionales y materiales; el segundo apela a la compensación por la injusticia, a la reparación de un daño, a su atenuación, pero no a eliminar la causa estructural que lo produce, porque eso requeriría discutir los privilegios y erradicarlos por entero.

Lo único que las unifica superficialmente es el carácter *responsivo* de la solidaridad y las consecuencias previsibles que tendría su aplicación: el mantenimiento de la unidad estructural de la sociedad, lo cual se logra mejor con el primer sentido que con el segundo.

No es una cuestión meramente nominalista, sino que entraña una discusión sobre si es posible dar un sentido emancipatorio al ideal de solidaridad deontológica que hemos *construido* en el horizonte del radicalismo republicano. De hecho, las polémicas entorno al nombre, en un contexto metodológico histórico-conceptual encierran, la mayor parte de las ocasiones, una verdadera pugna entorno a significados y contenidos semánticos que, en el caso de nociones normativas, tiene todavía una relevancia mayor, porque encierran un combate entre perspectivas ético-políticas, forma de entender la igualdad, la libertad, la justicia y, en nuestro caso, la fraternidad y la solidaridad y su capacidad emancipatoria (Herrera 2013, 72).

¿Es posible, en definitiva, recuperar un sentido político de solidaridad que sea normativamente útil para el republicanismo democrático y que sea compatible con la noción de fraternidad como se entendió en el periodo postrevolucionario y en el socialismo (antes del fin de la Comuna, entre 1848 y 1871) y que todavía, tiempo después, resonaba en el uso que de ella hacían los socialistas? El concepto que deseamos establecer debería cumplir una serie de requisitos fundamentales:

Debería mantener el vínculo entre la libertad en su sentido republicano y la igualdad como reciprocidad de los que gozan de los mismos derechos constitutivos a la existencia social. Por

tanto, debería tener en cuenta que en las sociedades reales existen fracturas de clase y formas de dominación que obstaculizan la solidaridad social. Tendría que replicar el eco de la fraternidad, que recoge el hermanamiento entre los que están dominados y se alzan al nivel de los derechos plenos en igualdad con los miembros de las (antaño) clases privilegiadas, puesto que los medios de vida se han puesto al alcance de todos (universalización de la libertad republicana y extirpación de los privilegios).

En su vertiente negativa, no puede equivaler a una mera codependencia o lazo social fáctico originado en la división social del trabajo, porque es una concepción ético-política, no descriptiva. No puede conllevar la *obligación de cooperar* entre individuos situados en estratos sociales muy distintos, los desposeídos y los privilegiados. Pues no puede significar ni *pagamento social* ni *armonía de fines* en una sociedad fragmentada por vínculos de dominación y poder (aunque puede representar tal cosa en una sociedad en la cual todos sean igualmente libres, después del reordenamiento de las estructuras sociales de relación).

Recogemos así el carácter conflictual de la *fraternidad revolucionaria*, que no implica odiar a los miembros de las clases privilegiadas, lo que es inaceptable es ese tipo de desigualdad que afrenta la dignidad cívica de los que están en posiciones de subordinación o sumisión. La solidaridad o la fraternidad deben significar oponerse a esta clase de jerarquías y operar a favor de su destrucción completa; sólo de este modo tendremos una *sociedad reconciliada* y será posible hablar sin cinismo de una genuina *comunidad de intereses*, porque ya no existirán las escisiones entre clases que fragmentan las sociedades. Esto no equivale a *confraternización* en un sentido particularista, ni falta de universalismo político o moral, o *patriotismo de clase* o *partido* (Viroli 2015).

El primer obstáculo para la aproximación entre *solidaridad deontológica* y el contenido normativo de ideales como *fraternidad* o *solidaridad obrera* se encuentra en la contradicción entre el universalismo de la primera (por su deontologismo) y el particularismo que se respira en las *segundas* (abrazas sólo a aquellos que se hallan en la posición de subalternidad y se unen con el fin de liberarse y elevarse al estatus de *sui iuris*). Pero ello obedece a una situación contingente, no a un presupuesto ideológico de fondo que compartan el republicanismo democrático y el socialismo, siendo ambas ideologías políticas universalistas, la una cosmopolita, la otra internacionalista. Por este motivo, tanto la *fraternidad* como la *solidaridad socialista* abarcan a toda la humanidad, pero no confunden la realidad con el ideal.⁶⁴⁸

⁶⁴⁸ En ningún sentido importante el socialismo ha sido comunitarista o ha tenido como fin articular una comunidad particular. La revolución ambicionaba la universalidad, liberar a toda la humanidad, también a los pueblos colonizados, y no concentrarse en un solo país. El fin ha sido siempre una comunidad cosmopolita de hombres y mujeres libres asociados en igualdad después de la derrota histórica del capitalismo. La deriva nacional del socialismo y del comunismo no tiene una raíz en su filosofía de fondo, iusnaturalista en última instancia, sino en las contingencias europeas que antecedieron y sucedieron a la Primera Guerra Mundial y a la Revolución Bolchevique. La imposibilidad de extender la revolución proletaria a otros países europeos desarrollados, como Alemania, determinó que los soviéticos tuvieran que plantearse construir el *Paraiso Socialista* o la *Patria del Proletariado*. Pero, obviamente, ningún socialista del siglo XIX hubiera reconocido en la URSS el ideal de una sociedad sin clases donde todos fueran republicánicamente libres, ni habría pensado que ese ideal era puramente nacional (pero como se señala en Pisarello 2013, la Constitución Revolucionaria de la Unión Soviética de 1918 recoge en su Declaración de Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado los mismos derechos para los habitantes

El programa democrático del republicanismo popular entendió la universalización de la libertad republicana en el trasfondo del derecho natural revolucionario, que le había servido de base moral y legitimadora de sus aspiraciones. Por consiguiente, la metáfora de la *fraternidad* (lo que Puyol denomina *el derecho a la fraternidad*) se tiene que leer en un doble sentido: de un lado, apela obviamente a las clases domésticas del Antiguo Régimen, que pretendían elevarse al nivel de la ciudadanía política, libres en el mismo grado que los miembros de cualquier otra clase social propietaria; no para sustituirla en la opresión y gozar de los sabores del privilegio en su lugar, sino para hacer real la aspiración a la *igual libertad republicana*; por lo que, obviamente, los subalternos debían unirse entre sí y oponerse al poder despótico patriarcal-patrimonial de los privilegiados (destruyendo las bases económicas y políticas de ese poder). En esto consiste el primer sentido, aparentemente particularista, de *fraternidad*.

Sin embargo, la imagen de una humanidad hermanada sin diferencias, donde todos gozaran de los placeres de la libertad, en la cual ya no hubiera más dominación, apunta a un sentido universal para la fraternidad como horizonte, si se quiere utópico o regulativo (una vez se haya destruido de raíz la sociedad de los privilegios y todos alcancemos el estatus de *libres*, todos nos podremos considerar hermanos). Por consiguiente, el primer sentido (restringido) de fraternidad es válido mientras impere la desigualdad social, ya que sirve al fin representado por el segundo sentido metafórico, en la cual la *fraternidad universal* será el estado final del género humano. Desde este punto de vista, la fraternidad es un ideal universal, aunque sea contingentemente necesario reducirlo a la unión entre los que pugnan por liberarse de sus cadenas, mientras prosiga su servidumbre.

En esto no es distinto a la dialéctica entre *comunidad ideal de comunicación* y *comunidad real de comunicación* que vimos con Apel: si bien la solidaridad deontológica apunta a un enfoque *consensual*, ello no presupone que debamos actuar como si ya fuera real, sino hay que impugnar cualquier situación en la que la falta de autonomía de los agentes nos conduzca a una comunicación *distorsionada* o un *falso consenso*. Trasladado a un escenario social, se impone la obligación de negarse a acatar normas que no se hayan decidido en condiciones suficientemente justas, que impliquen la subordinación o la pérdida de autonomía de grupos específicos o de personas en particular. La deliberación sólo tiene *realmente* lugar en un diseño que institucionalice todas las condiciones de reconocimiento simbólico, legal y material que hacen que alguien pueda participar en una situación simétrica en relación a los demás y formarse adecuadamente sus propias opiniones (y ponerlas en conocimiento ante sus interlocutores).

Así, el principio deontológico de solidaridad, en su mismo origen ético, nos obliga a luchar en contra de cualquier contexto que esté específicamente construido para subordinar a los individuos a un poder o dominación social particular (que dispute por la fuerza la *fuerza no*

oriundos soviéticos como para los extranjeros trabajadores residentes en el territorio: *El art. 20 de la Constitución soviética de 1918 reconocía los derechos políticos de los ciudadanos rusos a todos los extranjeros que vivieran en el territorio de la república, que trabajaran y que pertenecieran a la clase trabajadora* (Pisarello 2013, 91, n. 10).

coactiva del mejor argumento). Empero, esa *solidaridad-en-la-lucha* por el reconocimiento no implica abandonar, en ningún caso, el universalismo, sino constatar que en el mundo real no se aplican los principios normativos presupuestos o avanzados en el nivel dialógico ideal (que son la fuente de la legitimidad de las prescripciones). Es decir, sólo hay que estar atento a los niveles normativos en que nos situamos en cada momento, para realizar las comparaciones oportunas.

Otro tanto sucede con el socialismo republicano, que también hace suya la divisa fraternal, aunque, a partir de 1848, empieza a declinar (Domènech 2004),⁶⁴⁹ substituyéndola o compaginándola con la *solidaridad obrera* en el lenguaje político de sus proclamas o manifiestos. Como demuestra Bertomeu (2018), en el uso del término *solidaridad* permanece el substrato semántico de la fraternidad revolucionaria y no acumula los superestratos vinculados al uso liberal de la palabra. La cuestión, no obstante, vuelve a ser la misma que antes: ¿Hasta qué punto el socialismo reserva el vínculo solidario al proletariado en exclusiva y este no trasciende el límite de la clase, no hay lugar para una *solidaridad universal socialista*?

Cabe abrir dos interpretaciones de la fraternidad, una de carácter principialista y otra de carácter contingente o estratégico, aunque perfectamente compatibles entre sí. Empecemos por la segunda: evidentemente que el proletariado se encuentra en una posición antagonista con los intereses del capital, y Bertomeu tiene toda la razón cuando sostiene que la *solidaridad liberal* pretende cubrir esta oposición con apelaciones a un bien común interclasista. La *solidaridad obrera* es necesaria en el proceso de creación de la *conciencia de clase*, puesto que el hecho de formar parte del proletariado no dota mágicamente a los individuos del conocimiento de su posición social y sus intereses objetivos. También lo es para unificar los intereses personales con los colectivos, evitando así situaciones típicamente dilemáticas, como la de reventar una huelga, convirtiéndose en un esquirol.⁶⁵⁰ Fortalece la posición colectiva, mientras que se crean estructuras cohesivas que permiten resistir mejor la situación de dominación (Casassas 2018). En todas estas situaciones, la *solidaridad* está particularizada a los que comparten la misma situación social de vulnerabilidad y es una exigencia político-moral que esta se extienda por encima de cualquier otra frontera identitaria colectiva (étnica, religiosa, cultural, etc.).⁶⁵¹ Es el imperativo de construir unidad de clase.

Sin embargo, como sucedía, como hemos argumentado, con el republicanismo democrático, es posible que la *solidaridad socialista* tenga resonancias más allá del vínculo de clase, puede tratarse de una *solidaridad* con aspiraciones universalistas. El socialismo y, en especial, Marx son herederos del ala democrático-radical de la Ilustración y esta se caracteriza por el

⁶⁴⁹ La matriz republicana del socialismo empezará a eclipsarse un poco más tarde, hacia 1871, después de la experiencia de la derrota de la Comuna de París (ver Martínez-Cava 2020). Sin embargo, no de la misma manera en todas las corrientes socialistas que son muy amplias.

⁶⁵⁰ Esta dimensión es la que se encuentra tratada en Manjarín (2022), cuando dice que Marx concibe que la comunicación que se da dentro de la factoría, aunque tenga muchos defectos, sirve para institucionalizar extraoficialmente una *praxis política* virtuosa, que capacita para el ejercicio de la ciudadanía y el cultivo de las facultades deliberativas cívicas.

⁶⁵¹ Es de sobra conocido que el capital se ha aprovechado de este tipo de diferencias extraeconómicas para dividir la lucha de clases, y se vuelve a manifestar en toda ocasión en las clases populares se vuelven chauvinistas, cuando los trabajadores nativos se oponen a los trabajadores migrantes y les acusan del aumento del paro o de la depreciación del factor trabajo.

universalismo cosmopolita. ¿No late nada de ello en el fondo de la solidaridad en el socialismo? Mientras perdure la división en clases, ello se torna imposible, pero una vez superada esta situación de desigualdad estructural, cuando se hayan disuelto las clases sociales y los seres humanos sean todos igualmente libres, a esa solidaridad socialista no le queda otra que ser universalizada. Como decíamos más atrás, nuestra propia concepción política de la solidaridad no implica preocuparse por igual, en el contexto histórico de sociedades escindidas y desigualitarias, por todos los miembros de la sociedad en el mismo grado, sino actuar colectivamente para dotar de derechos iguales a aquellos que se hallan en desventaja y eliminar de raíz las causas de la dominación, y sigue siendo una concepción universalista.

Recordemos que sostuvimos que, para interpretar la tesis marxiana de que el proletariado era una suerte de *clase universal* o portadora de los intereses *objetivos* de la humanidad en la coyuntura histórica capitalista (de ahí, que estuviera llamada a ser el *sujeto revolucionario*), esta actuaba como agente de la humanidad por la coincidencia entre sus intereses como clase con aquellos que suponían el bien colectivo, la liberación de cualquier forma económica de dominación. La fraternidad y la solidaridad adquieren ahora otro tono: apuntan a la unidad de la humanidad una vez que se haya extinguido la dominación sistémica capitalista y la estructural de clase. Sólo eso se aviene con el trasfondo normativo del derecho natural que Manjarín rastreaba en el Marx republicano (Manjarín 2020), y el tipo de solidaridad que debe reinar en una sociedad postcapitalista, en la cual los igualmente libres se asociarán entre sí sin coacción, desarrollando la sociabilidad y la cooperación connaturales a la especie. Como mínimo, ese sería el ideal de un Marx humanista y de raigambre republicana.

El socialismo no consistiría en la mera defensa de unos intereses de clase legítimos, pero particulares, sino de los derechos inalienables de cualquier miembro de la humanidad por el mero hecho de pertenecer a la especie. Sólo que no cabe confundir esta fraternidad o la solidaridad socialista con la solidaridad del discurso liberal y burgués de la Francia de la III República, ni tampoco con otros análogos del socialcristianismo alemán de la misma época.

Todavía podría señalarse que la solidaridad socialista -proletaria- que sigue a la fraternidad revolucionaria tiene que ver con la ayuda recíproca de los que constituyen la clase subalterna, pero no tiene el horizonte político e institucional de nuestra concepción deontológica, tratándose más bien de una solidaridad informal, relacionada con las formas de vida compartidas y con las circunstancias comunes de injusticia material. Sin embargo, esa es una mala lectura, por diversos motivos: la solidaridad obrera se entiende también como una práctica de auxilio mutuo que prefigura la institucionalidad de una sociedad socialista, puesto que el movimiento obrero creó, tan pronto como pudo, sus propias instituciones regidas por supuestos solidaristas o fraternales (como imagen de la sociedad a la que se aspiraba colectivamente. Lo mismo cabe sostener acerca de la fraternidad revolucionaria, puesto que durante el régimen jacobino se dieron pasos para traducir institucional y económico-políticamente los principios fraternales, para realizarlos en la sociedad política. En este sentido, no hay inconsistencia entre la aspiración a una solidaridad política encarnada en el funcionamiento de las instituciones y el intento de aproximarla normativamente a la solidaridad obrera o a la fraternidad jacobina, más allá de sus particularidades históricas.

En conclusión, hay un principio universalista fraternal o solidario en el socialismo y que tiene, por herencia del republicanismo iusnaturalista, un carácter similar a nuestra solidaridad deontológica, que se ve reforzado por la elección de una concepción de la autonomía social afín a la libertad republicana. También el trasfondo del socialismo republicano es de naturaleza deontológica. En este sentido, no ha lugar para una *contradicción* entre la fraternidad revolucionaria, la solidaridad socialista y nuestra versión deontológica alrededor de la dicotomía particularismo/universalismo.

8.2.2. *La exploración de un encaje isomórfico*

La solidaridad deontológica, como deber formulado de modo puramente abstracto, no puede equivaler *exactamente* a la fraternidad republicana, ni tampoco a la *solidaridad social* burguesa, concepciones con trasfondo histórico. No obstante, sí podemos garantizar que apunte normativamente hacia una y se separe suficientemente de la otra.

La solidaridad deontológica, *prima facie*, es un deber recíproco que todos los interlocutores tienen con respecto de la autonomía discursiva de sí mismos y de los demás. Por tanto, dicho principio, en su aspecto formal, fundamentado según la situación trascendental del discurso, supone la igualdad de todos los argumentantes, la reciprocidad de los deberes y del reconocimiento debido a cada uno de ellos, sin excepción de ningún tipo. Es una especie de conexión intersubjetiva trascendental y, por ello, de carácter normativo. Según las idealizaciones de la ética del discurso no habría demasiada tangencia con conceptos que pertenecen a niveles menos ideales de la normatividad política y social.

En deferencia al marco normativo del republicanismo, escogimos no articular una teoría ideal de la solidaridad al modo rawlsiano. Pese a consistir en un principio deontológico fundamentado sin referencia alguna a la estructura social en la cual debe aplicarse (más allá de la *codependencia trascendental* entre los individuos que siempre se presupone, según las condiciones irrebasables de la intersubjetividad de la validez del significado y de las normas), la dimensión teleológica de la ética apeliana, que nos sirve de marco de inspiración, obliga a que las condiciones ideales se aproximen y se realicen lo más posible en las comunidades reales de interlocución. Estas comunidades reales se explicitan -en nuestro enfoque-, antes de introducirnos en el plano empírico, mediante una ontología social de carácter institucional o sistemista. De esta manera, existirán condiciones socio-institucionales para la libertad, la igualdad, la justicia o cualquier otro concepto normativo (añadiéndole también ciertas tesis acerca de la condición humana, de las capacidades sociocognitivas de la especie y sobre de las disposiciones motivacionales de los agentes). En particular, la autonomía y la igualdad, concebidas según marcos institucionales, van a depender de que se aseguren mínimamente las bases institucionales y materiales que las hacen posibles y practicables.

Si proseguimos restringiendo las condiciones no ideales en las cuales formulamos el principio de solidaridad deontológica, pensando en un sistema social que suponga diferencias de clase -por contar o no con fuentes materiales a nuestra disposición que nos garanticen la

independencia social-, el ideal deontológico de solidaridad hace imperativo la destrucción de tales formas de dominación para asegurar la misma autonomía discursiva/social a todos.⁶⁵² Lo que requeriría, a la luz del deber de proporcionar a todos la misma libertad comunicativa, transformaciones, tan radicales como haga falta, de la estructura de la propiedad que caracteriza una comunidad social, para asegurar a todos que se van a encontrar en posiciones de autonomía social simétricas.

En este sentido, no nos alejamos del contenido político de la metáfora radical-democrática y republicana de la fraternidad: la universalización de la libertad republicana mediante la extensión a todos los miembros de la sociedad de derechos constitutivos y condiciones materiales para garantizar su existencia social autónoma, lo cual supone reciprocidad en la igual libertad (el principio solidario de *codependencia de la libertad* que descubrimos de la mano de Pettit, al advertir que la libertad republicana es institucional, no psicológica). La única diferencia destacable entre un deber ético-político de solidaridad y la metáfora fraternal tiene que ver con su alcance, a quién apela la responsabilidad (cuál es el sujeto responsable) y qué naturaleza exacta tiene el ideal correspondiente. Dijimos que la fraternidad históricamente se circunscribe a una solidaridad de clase, entre los *alieni iuris* que se hermanan para lograr su emancipación conjunta. En cambio, la solidaridad normativa es universalista, dado su marco deontológico. Empero ello no es una diferencia substancial porque ni la solidaridad socialista y la fraternidad republicanas son tan parciales, sino que presuponen una aspiración emancipadora universal. Además, en un mundo henchido de dominación, una solidaridad deontológica nos obliga a sentirnos más concernidos e interpelados por aquellos que están en una posición de subordinación y vulnerabilidad, por cuanto asumiremos deberes especiales en relación a su estado, más que con aquellos que mantienen un estatus que les permite dominar a los desposeídos, a los que deberemos revocar sus privilegios. Por otro lado, la fraternidad, al tratarse de una metáfora política, sin una delimitación normativa clara, podría presuponer acciones *superogatorias*,⁶⁵³ por lo que no puede ser nunca *exactamente* lo mismo que un principio moral bien definido en cuanto a extensión y exigencia.⁶⁵⁴

⁶⁵² Para la adaptación de la autonomía-en-el-discurso a la autonomía social que implica la libertad republicana, deberíamos poder justificar razonablemente que sin auténtica autonomía social no hay posibilidad de ser discursivamente autónomo, esto es, mostrar que también hay presupuestos materiales e institucionales para el reconocimiento en pie de igualdad del derecho de intervención pública en la deliberación práctica. Esto se había asumido en la parte final del capítulo VI, tras la fundamentación.

⁶⁵³ Es decir, si alguien, aunque comparta estatus e intereses objetivos, no quiere *hermanarse* con otros que se hallen en su misma posición, ¿qué norma ampara ese hermanamiento como deber? En principio, al no ser un supuesto jurídico-moral definido, fundamentado, no es estrictamente obligatorio para aquellos que no se sientan conscientemente unidos fraternalmente con los demás, con los que comparte penurias. Es una predisposición más o menos esperable, pero no deontológicamente demandable. Un acto de virtud cívica, por decirlo así.

⁶⁵⁴ Por otro lado, en tanto que comparamos conceptos disímiles, puramente normativos y otros enraizados en el suelo de lo socio-histórico, hace falta que interpretemos en qué consistiría el deber de solidaridad deontológica en un contexto de graves deficiencias de igualdad en la libertad: podría significar razonablemente, restringir la solidaridad universal por una solidaridad particular entre los que participan en primera línea en una *lucha por el reconocimiento*, en el sentido de Honneth. Puesto que sólo les resta impugnar el orden existente mediante un acto de *sublevación* frente a la imposibilidad de modificar de forma dialogada la estructura de la desigualdad (por lo que la *solidaridad deontológica* comparece como horizonte contrafáctico que legitima la crítica y la acción dentro de unos límites moralmente responsables).

La metáfora republicana de la fraternidad entre los alienados de una sociedad política jerárquica y autoritaria cuando se la observa en términos idealizados, no histórico-contingentes, supone la igualdad en reciprocidad, e implica el acceso universal e irrestricto a las fuentes socio-institucionales y materiales que garanticen el disfrute de una existencia autónoma en sociedad. La contingencia histórica le añade el rasgo de consistir en una metáfora política, surgida del entrecruzamiento de nociones pertenecientes al ámbito doméstico, proyectándolas hacia un dominio público-político (por ser ese ámbito de experiencia el preferente de los desposeídos que crearon tal divisa para vindicar su hermanamiento con el fin de emanciparse, en el filo de los siglos XVIII y XIX). Su lucha sólo podía ser colectiva, unidos unos con otros por las circunstancias comunes y unos mismos intereses, lo que imponía políticamente reciprocidad, igualdad y -esto es la máxima aproximación posible a la solidaridad deontológica desde una posición filosófico-política indexada históricamente-, un *deber social* de cooperar en la misma lucha, de solidarizarse unos con otros en la prosecución de sus objetivos (un imperativo hipotético, no categórico).

La noción de *solidaridad social* liberal, propugnada por los burgueses con mayor conciencia cívica y preocupados por el destino de una sociedad fatalmente divisa en clases, con intereses pugnazmente confrontados, no abraza una solidaridad internacionalista o cosmopolita, como potencialmente dimana del ideal deontológico de solidaridad. Esa es una primera diferencia relevante. Pero, además, ni tan siquiera podría hacerlo potencialmente, como en el caso de la fraternidad. En su caso, la solidaridad se convierte en una asistencia compensatoria y no se eleva al nivel de derecho, como dejamos claro en el quinto capítulo. La solidaridad deontológica, en el marco no ideal en que pensamos la autonomía social, presupondría una radical redistribución y reconstrucción de la estructura social de los derechos de propiedad, para asegurar la libertad republicana para todos, excluido por completo de los supuestos liberal-burgueses de la solidaridad social.

Recordemos que el ideal burgués se inscribía en el seno de una comprensión muy limitada de la igualdad y la libertad liberales: igualdad en un sentido meramente formal-legal (*isonomía*) y libertad negativa, como no interferencia actual. La ontología social del liberalismo, muy poco institucional, individualista atomista, etc., no tiene capacidad para reconstruir una noción de solidaridad deontológica como la que presentamos, ni tener en cuenta su escenario de aplicación. Dado que su trasfondo normativo y constructivo-ontológico, incluido el elenco de disposiciones humanas que asume, es tan distinto, la solidaridad deontológica difícilmente significará lo mismo que el solidarismo decimonónico.

Nuestra *solidaridad deontológica* está mucho más próxima al primer estrato semántico del término de la fraternidad republicana tras 1791, que a la solidaridad burguesa de una sociedad altamente desigual y atravesada por profundas simas de poder y dominación (Bertomeu 2018).

¿Por qué denominarla *solidaridad* si queremos decir, en cierto modo, *fraternidad*? Como ya apuntadas en el capítulo V, la fraternidad es un concepto indexado históricamente, en tiempos de la Revolución Francesa y postrevolucionarios, en la primera mitad del siglo XIX, y, por consiguiente, no es adecuado denominar igual a un ideal político y a su contenido normativo

abstracto o genérico, aunque apunten, en condiciones similares, en la misma dirección de aplicación, y a unas mismas consecuencias prácticas.

8.2.3. La realización del encaje isomórfico

Nos proponemos justificar que la convergencia entre el deber moral que implica la solidaridad deontológica (una vez que informa el funcionamiento institucional, la acción colectiva y se traduce en obligaciones públicas) y el republicanismo político democrático (como filosofía política) tiene plena lógica normativa y coherencia filosófica.

Antes que nada, precisamos de un marco de *aplicación* -hermenéutico-práctico- para la implementación de la solidaridad deontológica sobre las comunidades reales de comunicación, los entornos sociales históricos, una traducción política de los principios solidaristas. Consideramos que la deontología solidarista se adecúa bien en el republicanismo democrático, como concepción no ideal: se trata del *contenido mínimo* prescriptivo de la idea de *fraternidad*, aunque consista en un ideal expresado por una metáfora conceptual que funge como divisa política, por lo que depende semánticamente del contexto temporal de aparición. El republicanismo democrático presupone una suerte de solidaridad entre aquellos que se encuentran en una situación subalterna, subcivil o subpolítica, y una preocupación recíproca por una emancipación mancomunada, mutua, que solo tendrá éxito si existe una reciprocidad, una cooperación, entre los individuos desposeídos (relevancia del *nexo social*).

Este principio ético-político republicano democrático se puede asimilar al *deber por la autonomía de todos*, que debe sostener deontológicamente la lucha por la liberación de los que se hallan por debajo del orden político, *del contrato*, en palabras de Kant. Esta tarea se ve facilitada por la afinidad deontológica de la política republicana, favorecida por su marco *iusnaturalista*. Indiciariamente, tanto el ideal de autonomía social, ligada constitutivamente a la solidaridad deontológica, como esta última contienen *in nuce* un aura *protorrepublicana*; reclaman una comprensión política de este tenor para su completa consumación como conceptos ético-políticos no ideales, cuando se incardinan normativamente en los entramados de las sociedades reales. Justificaremos que una sociedad regida institucionalmente por el ideal de la solidaridad tal como lo hemos definido sería muy semejante al funcionamiento de una comunidad republicano-democrática plena (*isomorfismo funcional*).

La orientación metodológica a que nos adscribimos en la elaboración de una teoría normativa republicana es una reconstrucción histórico-conceptual de los conceptos fundamentales del republicanismo, entendido como tradición política longeva (frente al *reconstructivismo* neorepublicano académico, más ideal), por lo que hay que justificar que nuestra elección tiene un fondo válido. Esta opción neorepublicana es perfectamente adecuada, siempre que se aleje de los modismos más ainstitucionales y ahistóricos, y vaya en busca de ilustración sociológica e histórica para sus elaboraciones normativas.⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ Un ejemplo satisfactorio del republicanismo del primer tipo se encuentra en la filosofía política de Andrés de Francisco (2007, 2012). En ambos, el autor hace gala de su conocimiento profundo de la historia política del

El espíritu del republicanismo se encarna mejor en la alternativa histórico-conceptual porque privilegia el análisis de las circunstancias sociológicas e históricas, el funcionamiento de los diseños institucionales que son propios de la teoría no ideal, en medida mayor que su alternativa ideal, cuyas conclusiones no parecen demasiado prometedoras, ni para criticar el *statu quo* ni para alumbrar formas de transformarlo. La idealidad complica entender de qué modo las teorías filosófico-políticas o éticas tienen relevancia para mejorar las circunstancias de injusticia o dominación que padecen la mayor parte de las personas.

Una vez ubicados en el marco metodológico del republicanismo histórico-conceptual, hemos de integrar en el republicanismo democrático y el socialismo republicano un ideal deontológico de solidaridad que no cuenta, como sabemos, entre el acervo de conceptos principales de esta tradición política, aunque hayamos hallado un *hueco* normativo para ella. Los principios ético-políticos que integran al republicanismo democrático se inclinan hacia la ética del *derecho natural* clásico, con las salvedades y precauciones oportunas para la antigüedad clásica. Ahora bien, una doctrina jurídico-moral tan cargada metafísicamente no nos resulta satisfactoria para las condiciones filosóficas contemporáneas, que exigen una ética postmetafísica. Cualquier fundamento de los derechos y las libertades ya no puede fiarse a una supuesta naturaleza humana creada por Dios capaz de elevarse a canon moral, sin que caigamos de bruces en una versión tosca de la falacia naturalista, ni tampoco puede sustentarse confesionalmente. El *iusnaturalismo* que impregna el republicanismo democrático sólo puede ser argumentado hoy en día mediante una fundamentación discursiva de los principios éticos, al estilo de Apel o Habermas. Para encontrar el papel de la solidaridad normativa en el republicanismo democrático hace falta retornar, por consiguiente, al *discurso en condiciones ideales*.

De las condiciones ideales discursivas habíamos derivado dos principios normativos de suma importancia: la autonomía discursiva de los interlocutores de la comunidad ideal de comunicación y una solidaridad entendida como responsabilidad en relación a la igual libertad comunicativa de todos los individuos. La autonomía discursiva es la *precursora* trascendental de cualquier concepción social de la libertad, puesto que ya contiene en sí la codependencia de los agentes en orden a ser más o menos autónomos, por lo que convierte su autonomía personal en el producto del ordenamiento normativo de los vínculos intersubjetivos.

La solidaridad deontológica es interpretable de dos formas: en la primera, es un principio moral que se refiere a las relaciones interpersonales, cara-a-cara, según la cual hay que preservar la autonomía de los sujetos interactuantes en todo contacto, reconocernos como interlocutores válidos y respetarnos recíprocamente. Pero implica igualmente un deber de

republicanismo y de la historia social que se constituye en su trasfondo. Quizá el ejemplo más ilustrativo del republicanismo académico analítico se encuentre en la forma de elaborar la filosofía política de Félix Ovejero, cada vez más alejado de un republicanismo reconociblemente distinto respecto de la academia liberal hegemónica.

asistencia si nuestro interlocutor no puede ejercitar su autonomía plenamente o se ve en una posición subordinada en nuestra interlocución (solidaridad concreta).⁶⁵⁶

Sin embargo, no es la solidaridad deontológica que querríamos poner en relación con el republicanismo, puesto que no se trata de una obligación primordialmente ético-política. Una segunda concepción de la solidaridad deontológica concierne a principios que deben regir la vida en común, colectiva, de una comunidad de comunicación. Por tanto, la solidaridad se eleva al plano de las prescripciones ético-políticas y ético-sociales, y deja el ámbito de las relaciones de corto alcance o interpersonales. Se convierte en el *deber positivo* de proporcionarnos colectivamente los medios para que gocemos todos del mismo grado de autonomía individual, incluso remodelando enteramente la estructura de nuestras relaciones sociales, mediante el diseño institucional de instancias que aseguren las condiciones de la libertad.

Siguiendo el esquema de la ética dialógica apeliana, la solidaridad deontológica *primordial*, trascendental, deber ser implementada según la teleología moral que constituye la *parte B* de la propia ética discursiva. Las condiciones vigentes en el seno de la comunidad real deben aproximarse paulatinamente a las condiciones éticas deontológicas de la comunidad ideal, ya siempre presupuestas en el discurso práctico (por lo que se erigen en irrebasables). Debemos así transitar desde el plano de la fundamentación al de la aplicación, pero en este trance precisamos alguna noción suficientemente ajustada del funcionamiento efectivo de las comunidades reales de comunicación. Esta reflexión acerca del mundo empírico se ha realizado, *prima facie*, en términos de la ontología social realista que subyace al mundo común en que interactuamos, en los marcos institucionales que coordinan la vida compartida de los seres humanos, alejada expresamente del atomismo o del interaccionismo básico con que se suele concebir en el pensamiento moral contemporáneo.

Confrontándonos a lo que suele ser habitual en la filosofía política normativa, la conexión entre ética y política (normas, instituciones, principios) no se realiza bajo la advocación de una teoría ideal que desarrolle en el plano social lo que se supone éticamente fundamentado, al estilo académico de Rawls o Habermas y sus discípulos. El principio rector ético-social se quiere establecer en un marco directamente empírico, sin mediar modelo ideal de *transposición*, sólo como principio regulativo y contrafáctico -crítico- capaz de orientar el juicio y que nos sirva para adecuar los diseños institucionales a la realización de los fines éticos subyacentes. No hace falta ninguna transacción idealizante ulterior, bastan unas determinadas consideraciones ontológico-sociales para que la solidaridad normativa se *aplique* a las condiciones sociales reales.

En este momento de aplicación, coincidiendo con la crítica de Bertomeu y Domènech al rawlsismo metodológico (Bertomeu y Domènech 2005), debemos reflexionar acerca de las *circunstancias no ideales de la justicia* y de los marcos institucionales que permitirían

⁶⁵⁶ Es la inclinación moral hacia los vulnerables y sus circunstancias que Amengual (2021) considera que es el núcleo normativo de la solidaridad, mientras que desde nuestro punto de vista sólo lo es en el plano moral-personal, no en el social o político.

promover las disposiciones más prosociales de los agentes y obstaculizarían los impulsos más autointeresados. Por tanto, no es necesario pensar en unos agentes motivados solidariamente de forma corácea, nos vale con unos individuos pluralmente dispuestos, ni totalmente egoístas ni cumplidores estrictos de normas. Podemos analizar el anclaje de las predisposiciones altruistas y solidarias en la naturaleza psicológico-moral y emocional de los individuos reales según los diseños institucionales en los cuales se inserten sus interacciones sociales.

En concordancia con los supuestos de nuestra concepción ontológica sistemista, que consideramos más acertada para *representar* la dinámica de lo social (véase el capítulo II), la *autonomía discursiva* debe interpretarse como una forma de libertad asegurada institucionalmente, sostenida sobre determinados derechos asignados por instituciones públicas y garantizados materialmente. En contraposición a la libertad atomista, la autonomía no coincide con una capacidad psicológica interna o una propiedad circunscrita sólo a los individuos, sino que alcanza su desarrollo pleno según las condiciones institucionales que rodean la vida social de los sujetos, son las instituciones que, mediante su funcionamiento o sus disposiciones normativas, *constituyen* los espacios de libertad política de los agentes. Lo mismo cabe decir para la noción paralela de solidaridad deontológica: la responsabilidad colectiva por la autonomía de todos hay que reformularla en el lenguaje del sistemismo ético, como normativamente concerniente a las instituciones públicas que aseguran el derecho a la existencia autónoma de cualquier integrante de la sociedad. Las responsabilidades todavía atribuibles a los individuos remiten ahora a la acción colectiva y a la vigilancia del buen funcionamiento institucional según los supuestos de una sociedad democrática (la virtud política la vigilancia del estado y la autoorganización civil).

La autonomía social, en seguimiento de este modelo institucionalista o sistémico que defendemos, es fácilmente comprensible como *libertad republicana*, sólo auténticamente realizable si viene acompañada de los dispositivos institucionales que la garanticen, frente a los obstáculos que nacen de los ordenamientos socio-políticos caracterizados por las diferencias de poder, cuyo origen se encuentra en la posesión desigual de los instrumentos que hacen posible la dominación y los que aseguran la independencia personal, evitándola. Republicanamente, estos instrumentos son los derechos de propiedad, y la dominación se canaliza mediante su distribución irregular, lo cual hace que unos dependan de otros para sobrevivir.

Esta ontología sistémica, que nos aproxima hasta el republicanismo político, tiene la virtud de habilitarnos para rechazar los enfoques idealizantes que predominan en la filosofía política de corte analítico, tendentes al atomismo y a una visión simplista y asténica del funcionamiento de las relaciones sociales. Nuestra ontología también nos restringe las alternativas disponibles, en el instante de decidir acerca del marco metodológico para nuestros principios ético-políticos.

La solidaridad deontológica, una vez que se entrecruza con los esquemas socio-ontológicos constitutivos de una teoría no ideal, deviene en un principio ético-político previo a la prescripción política contextual, fundamento ético e instancia contrafáctica, de carácter crítico, que regula su aplicación a situaciones históricas e institucionales particulares. La

responsabilidad que constituye el contenido deontológico de la solidaridad nos dirige hacia la preservación o construcción de un marco institucional que asegure la autonomía social de los agentes. Como principio universal obraría como el cimiento ético-político de un republicanismo democrático.

La solidaridad deontológica impone una *civilización* del orden político-social de modo que se legitime por su contribución positiva al fin de emancipar y autonomizar a los sujetos, pudiendo demandar recíprocamente obediencia y lealtad a los ciudadanos. Cuando la autonomía social se identifica con la libertad republicana, la solidaridad deontológica pasa a jugar el rol de principio ético-político del proyecto republicano democrático, sin necesidad de coincidir con ninguno de los conceptos histórico-políticos que se han sucedido para proteger el nexo social de la libertad y la igualdad. En buena medida, el espíritu solidario, centrado en la lucha por la igual autonomía de todos, es ya un constituyente de lo que anima moralmente el republicanismo democrático, su empeño por la emancipación de las mayorías sociales subalternas, que históricamente se ha encarnado en la divisa histórica de la *fraternidad republicana* o en la *solidaridad socialista*. Esto es, la solidaridad deontológica *informa* éticamente la praxis política del republicanismo democrático.

Repasemos pues los *isomorfismos* que se evidencian en la comparación entre una teoría de la solidaridad deontológica desarrollada con los medios ontológico-sistémicos y el republicanismo democrático como tradición política histórica. El vínculo entre una y otra, el *isomorfismo*, se entabla entre una *reconstrucción racional* con cierto componente de idealización inevitable y una forma de régimen político-social arraigada social y cronológicamente, que responde a toda clase de contingencias producto de la perspectiva de cada época y la experiencia histórica de la lucha colectiva por alcanzar la plena civilización de la vida en común.

[*Autonomía discursiva + Solidaridad deontológica*]_{sist.} ~ *Republicanismo democrático* [reconstruido]

No hay posibilidad de identidad completa porque quedan fuera la historicidad y la dinamicidad del enfoque republicano-político. De vuelta a la distinción entre tres modelos explicativos de la teoría social, a saber, que se trate de una teoría social *estática*, *estático-comparativa* y *dinámica* (Domènech 2009), la solidaridad deontológica y su enmarque sistémico, aunque no son *strictu sensu* una teoría social (hemos tratado sólo de su motivación ético-política, de la fundamentación y de la interpretación conveniente para implementarla), no rebasarían, en todo caso, el nivel estático-comparativo, porque, como concepción contrafáctica, los criterios establecidos de la solidaridad nos habilitan sólo para comparar grados de satisfacción normativa entre estados de desarrollo temporal de un mismo sistema social o de dos sistemas distintos, nada pueden decirnos acerca de cómo pasar de un estadio social a otro más satisfactorio. Les falta asociarse, como guía normativa, a una teoría no ideal más informada sociológicamente, que contenga mecanismos y diseños institucionales que nos expliquen de

qué modo, mediante la dinámica de la causalidad social o de la planificación intencionada de la acción, podemos llegar a resultados cada vez más óptimos.

En definitiva, los elementos identificativos que forman parte del *isomorfismo* son: la centralidad de la libertad entendida como autonomía social, vinculada con una concepción estructural-institucional de la misma; una ontología social sistemisa o institucional, ajena al atomismo o institucionalismo débil de la teoría normativa rawlsiana; el universalismo de la solidaridad deontológica se condice con la voluntad democrático-republicana de universalizar las condiciones de existencia social autónoma de los individuos; la no-idealidad de ambos enfoques, dispuestos a lidiar con los obstáculos mundanos a la autonomía y con las formas empíricas de dominación; una visión *positiva* de los derechos y las obligaciones, por parte de los agentes y las instituciones; una visión moral emancipadora, que recoge la necesidad de cooperar colectivamente para la liberación de los yugos sociales y que las fuentes de la dominación son estructurales o sistémicas, más que cuestiones morales concernientes a la voluntad de sujetos particulares (la *dominación intencional*); el trasfondo deontológico ético-político mediado por el arraigo en el derecho natural revolucionario moderno del republicanismo plebeyo; y el cuidado institucional de un *nexo social* entre los individuos que preserve su libertad y sus condiciones materiales e inmateriales para no estar dominado.

A ese isomorfismo le subyace un mismo fundamento ético-político, por ello la noción de solidaridad deontológica funcionaría como principio para justificar la pertinencia del proyecto político republicano-democrático frente a otras visiones socio-normativas. Esto es, dotaría a cualquier inclinación normativa por este modelo político de un aura de necesidad, gracias a la justificación de los preceptos éticos de fondo. Eso permite una continuidad entre ética y política, pero también entre una visión de la vida decente y una configuración político-normativa alejada del neutralismo liberal en cuanto a las concepciones individuales del bien.

La *afinidad electiva* entre el enfoque de la solidaridad deontológica y el republicanismo democrático justificarían que se comprendiese a la primera como un principio rector ético-social de dicha manifestación histórico-política.

Una sociedad ordenada según principios ético-políticos de carácter solidarista, tal y como los hemos definido, y organizada democrático-republicanamente exige universalizar el derecho a la existencia social autónoma y, por ello, remodelar la distribución de las fuentes del poder que obstaculizan la igual libertad de todos. La reciprocidad social entre iguales adquiriría un papel fundamental en el orden económico-político, así como la extensión de diseños institucionales que facilitaran la virtud pública de los ciudadanos y promovieran el afloramiento de los sentimientos y las motivaciones más prosociales (un espacio adecuado para la constitución recíproca de la identidad personal y de los fines individuales). Así, empezando por la solidaridad político-deontológica o por el republicanismo democrático terminamos desembocando en un contexto de derechos similar, un orden político de agentes libres y recíprocamente iguales, que velan unos por otros.

El encaje de la solidaridad deontológica en el marco normativo de una tradición republicana democrática y socialista tenía el fin de hacer inteligibles, según criterios filosóficos actuales, los cimientos normativos del republicanismo, pero no desvirtuarlos de tal forma que los convirtiera en completamente inidentificables a la luz de la tradición: ayudar a sostenerla, a hacerla prosperar, validarla para el tiempo presente.

Una *solidaridad republicana* de trasfondo ético deontológico consiste en el deber de responsabilizarnos por la extensión de las condiciones materiales, institucionales y simbólicas para que cualquier miembro de la comunidad política goce de la libertad republicana que lo emancipe de toda dominación. De esta forma, se le garantiza la existencia social y la posibilidad material de participar -en conjunción igualitaria con el resto- en la toma de decisiones relativas al autogobierno común de la sociedad, en un marco institucionalizado para su autodesarrollo y autorrealización personales.⁶⁵⁷

8.3. *La revisión del vínculo entre solidaridad y justicia republicanas*

Si rememoramos la concepción habitual de la relación entre justicia y visiones de la vida buena o la felicidad en el marco académico liberal el sujeto moral moderno vive en un estado de escisión entre las obligaciones públicas y sus anhelos privados. Los comunitaristas han contratado a los liberales postkantianos: no es posible elaborar una concepción particular del bien sin un marco moral compartido más denso, sin raigambre social y cultural para el individuo. El bien público y el bien privado no pueden escindirse por completo, si fuera así solo habríamos logrado dos resultados que imposibilitan la vida moral: una existencia dividida o esquizofrénica entre los valores personales y los sociales, una noción del sujeto como un *yo desvinculado*, presocial y cuyas preferencias se constituyen *ex ante* de su vida comunitaria (equivalente a sostener que el troquelamiento de las identidades personales mediante la convivencia en el espacio social es imposible, los fines últimos nunca podrían ser deliberados conjuntamente, cabría sólo una negociación que los compusiera, diseñando una *elección colectiva* lo más satisfactoria posible); un individuo completamente renuente a lo común y que accede de mala gana a constreñir su vida personal en nombre de unas reglas mínimas de cooperación y coexistencia públicas, incapaz para la virtud o encontrar motivos internos para el ejercicio de su autonomía política.

⁶⁵⁷ A lo largo de la presente investigación se ha puesto el foco en las dominación sistémica y estructural, en gran medida por la necesidad de sacarlas a la luz frente el individualismo metodológico y el atomismo de muchas de las propuestas sociales prácticas de corte liberal. No significa que queramos menospreciar la dominación intencional que nos afecta mucho más directamente desde el punto de vista de la experiencia personal, mientras que las otras formas supraindividuales son más difusas. En todo caso, incluso estas tienden a encarnarse en situaciones en las que la dominación intencional es la que se manifiesta en primer lugar, ocultando las condiciones en que un agente tiene autorización para dominar a otro y negarle su parcela de autonomía. Por otra parte, la intencionalidad compartida, asociada o conjunta es lo que permite, mediante la acción colectiva, dismantelar los sistemas y estructuras que nos dominan, no tenemos otra. Cuando comprendemos su funcionamiento, nos disponemos a actuar para contrarrestarlo y evadir sus consecuencias. Adicionalmente, el deber se expresa como una obligación que determina el alineamiento de las intenciones del agente con los fines mandatados. Esto es, estamos obligados a actuar intencionalmente para doblegar a las estructuras de dominación, de lo contrario nos encontraríamos ante una falta intencional del agente que debe actuar en consecuencia. ¡No hacerlo es un atentado intencional (porque tenemos a nuestra disposición abundantísima información sobre cuán injusto es el mundo y por qué) contra la libertad!

Cuando introdujimos la noción de solidaridad deontológica, guarecida en el espacio de la universalidad de la justicia (sin coincidir con ella), se rechazaban las dicotomías consagradas en el liberalismo académico (filosofía política rawlsiana, Habermas y su ética comunicativa). Si la solidaridad debía ser practicada, había que reordenar y rebajar las separaciones entre ética social y ética individual, o entre obligaciones públicas y concepciones satisfactorias de la vida privada. La solidaridad deontológica y su apelación a la responsabilidad colectiva por la autonomía común y singular de los miembros de la comunidad política implica que no hay una independencia neta entre lo bueno para cada individuo y aquello que es bueno para todo el conjunto. Esto es lo que, de la mano de Gerard Vilar, se denominaba *teoría informal del bien* (Vilar 1999).

Pero hacía falta un nivel de mayor concreción y que entrasen en juego consideraciones socio-institucionales o materiales alrededor de la autonomía personal, para entender hasta qué punto la escisión moderna perdía totalmente sentido una vez nos alejábamos del marco conceptual liberal: la libertad es institucional, interdependiente, de modo que la libertad privada está indisolublemente unida a la producción colectiva y social de las condiciones de la autonomía, lo que asegura la suficiente tangencia entre los fines privados de los individuos y los fines comunes, como pertenecientes a esa colectividad que les garantiza los medios sociales para la autorrealización.

Los requerimientos de la autonomía y sus condiciones socio-institucionales y económico-políticas ligadas a la noción deontológica de solidaridad no sostienen la dicotomía tajante entre el espacio de lo político y el de las concepciones privadas del bien: sin autonomía pública no hay autonomía privada. Ambas se funden en el lugar en el que se delibera, constituyen socialmente las preferencias personales y se justifica cuáles son compatibles con el bien general y cuáles no, meros deseos privados cuya satisfacción no cabe en una sociedad justa. La libertad común de la cual son interdependientes las libertades personales reclama a los ciudadanos que tengan en cuenta los deberes emanados de su protección y conservación para sus preferencias individuales, cuando formulan sus horizontes de la vida buena. Incluso un republicanismo tan liberal como el de Pettit, entiende que la disolución de la dominación que atenaza la libertad republicana de cada uno es un bien simultáneamente público y privado y que dota de sentido colectivo la acción política, no expresable como punto de confluencia puramente formal o negativo de los intereses privados a no ser interferidos en sus elecciones por parte de otros o de las propias instituciones, como hace el liberalismo.

Toda vez que nos adentremos en una teorización política adscrita al *republicanismo metodológico*, este panorama puede cambiar substancialmente. Republicanizada la solidaridad, su vínculo con la justicia, las dicotomías entre la última y las concepciones idiosincráticas de la vida lograda podrían quedar algo transformadas. Por otra parte, navegaremos por el trasfondo ético del republicanismo como tradición política, para advertir si hay elementos comunes entre sus distintas expresiones.

8.3.1. La reformulación republicana de la dicotomía entre justicia y concepciones individuales del bien y la neutralidad estatal

Decíamos hace un instante que el liberalismo académico había construido su visión de la ética individual y la política a la luz de las diferencias que debían existir entre la libertad de los modernos (y las formas sociológicas de civilidad que se emanarían de esta) y la libertad de los antiguos (y sus precondiciones institucionales, comunitarias y, aun, psicológico-morales, prevalecientes en las comunas clásicas). La distancia entre ambos mundos abonaba una supuesta distancia abismal entre la moralidad moderna y la moralidad clásica: en la primera, deber y felicidad, justicia y bien, estarían radicalmente escindidos, mientras que, en la segunda, no existiría un bien privado sin conexión con el bien común.

La radical disyunción entre la justicia –como principio universal- y las concepciones privadas del bien –como el espacio de la soberanía moral individual-, presidiría la perspectiva ética moderna, pretextada sobre la suposición de un pluralismo axiológico tan amplio que apenas cabría definir un bien colectivo que no sea formal o procedimental, con mínima tangencia entre el bien privado y el bien público. Frente a ello, la doctrina de la virtud de la ética antigua proporcionaba el nexo entre el bien de cada uno y el bien colectivo de la comunidad, ambos inextricables, la moralidad pública restringía los deseos personales, por cuanto la identidad de cada uno sólo se podía desarrollar dentro de los límites morales de la comunidad. El vínculo armónico entre bien individual y bien colectivo que se habría impuesto en la antigüedad no podría repetirse en las condiciones de la modernidad moral, en las cuales las doctrinas comprensivas (mayoritariamente religiosas) que animaban esta comunión de intereses habrían perdido vigencia frente al ímpetu individualista y el imperativo racional de fundamentar de manera universal los preceptos morales.

La visión liberal de la libertad subjetiva, la no interferencia, abiertamente antisocial, pone harto difícil la producción de los bienes públicos necesarios para la coexistencia social de los individuos. En principio, una concepción mínima de la justicia debería armonizar la necesidad de reglas político-jurídicas que ordenen el espacio social y político para que cada uno, sumido en la realización de su propia vida privada, alcance a desarrollarse según su concepción particular del bien sin interferencias indeseadas. Las distintas corrientes del liberalismo académico, más kantianas, lockeanas o hobbesianas, comparten que el contrato es el único mecanismo de unificación de las voluntades individuales, renuentes a cooperar en el marco social individualizado, pero capaces de otorgar consentimiento a unos principios de justicia distributiva indispensables para su coexistencia.⁶⁵⁸ La justicia aseguraría la cooperación social ineludible sin asumir demasiada, o ninguna, disposición individual a la virtud. En este sentido, en las concepciones más extremas, las reglas de justicia solo podían sostenerse sobre el autointerés ilustrado de los agentes.

⁶⁵⁸ Aparte del contrato, otros intentos se habían concentrado en mecanismos económico-mercantiles basados en la producción de funciones sociales de utilidad a partir de las preferencias individuales desnudas (teorías de la elección pública o social). La admisión de los límites impuestos por el teorema de Arrow, los habrían convencido de que era imposible establecer de este modo descentralizado ninguna regla de justicia.

El punto de equidad y equilibrio que proporcionan los principios de la justicia productos del contrato social tienen una naturaleza inestable en la ortodoxia liberal: la libertad permanece fiel a un marco de suma cero del uso individual que cada uno hace de ella, de manera que los agentes compiten y se interfieren continuamente, impidiéndose desarrollar su vida sin colisionar con las acciones de otros. El papel de árbitro del Estado en uso de la ley deviene también una interferencia más, de manera que ese guardián se convierte en un peligrosísimo Leviatán, con la necesidad de embridarlos para que no acabe con la libertad individual. El agente estatal debe mantenerse en una posición mínimamente interferente con las creencias y las concepciones de lo bueno constitutivas de la identidad individual de los ciudadanos y no puede promover ninguna concepción particular del bien, o lo que es lo mismo, tiene que comprometerse con principios *moralmente neutrales* o imparciales (*minimismo ético*), actuando sólo contra aquellos que pretendan invadir el legítimo espacio de libertad de otros.

Las consecuencias de esta visión tan minimista de la justicia no deben desdeñarse, puesto que nos muestran también las posibilidades del republicanismo como alternativa. La concepción prioritaria de justicia es la *distributiva*, que fija una serie de reglas puramente formales o procedimentales, no substantivas, rectoras del intercambio de bienes y del acceso a los indispensables para desarrollar una vida buena. Por consiguiente, es justo aquello que resulta de la aplicación correcta de los principios de la justicia, por lo que no hay ninguna imagen independiente de lo moralmente correcto que no obedezca a una visión personal no universalizable. Si bien hay una noción de la *racionalidad política o pública*, el liberalismo académico ha desplegado distintas concepciones que son en ocasiones incompatibles. Desde un extremo dialógico-comunicativo habermasiano hasta el carácter instrumental de la racionalidad del contractualismo de Gauthier. Un hipotético bien público no puede trascender la mera la evitación de la mutua interferencia conflictiva.

La concepción dicotómica de la ética transcurre por el cauce siguiente: la aspiración a una fundamentación universal de principios éticos –por ende, racional- sólo es abordable a costa de desmaterializar los contenidos morales de los preceptos éticos (elevarlos a un rango formal, no material). Si una ley moral debe asegurarse el carácter de prescripción universal -validez irrestricta- no puede sostenerse sobre presuposiciones que no tengan la misma naturaleza universalizable y racional, de lo contrario el sujeto se dejaría determinar por concepciones particulares de la vida moral, como la felicidad o a la virtud, y el agente perdería su estatus autónomo (vinculado a la racionalidad y a la universalidad). La consecuencia es que hay contenidos morales que pueden recibir el *nihil obstat* de la razón en su uso práctico, al superar el test de la generalización no contradictoria, y otros que no. Para arbitrar en el campo de la pluralidad de cosmovisiones de lo bueno, la justicia tiene que constituirse como principio formal o procedimental de mínimos, mientras que las concepciones del bien no universalizables están encadenadas a principios máximos, ligados a perspectivas de la vida lograda. La dicotomía es transversal a las diversas corrientes del liberalismo académico.

Establezcamos ahora nuestra teorización en el marco metodológico histórico-conceptual del republicanismo y veamos si este reproduce la dicotomía entre justicia y bien del liberalismo académico, y, en caso de hacerlo, si se ve alzaprimada o aminorada. Sin embargo, el

republicanismo, como tradición secular, reconstruido con una metodología histórico-conceptual, tiene una visión de la justicia apegada al contexto discursivo y propia de cada uno de los autores que están teorizando alrededor de una circunstancia particular. No hay más que una noción genérica de justicia, faltada de detalle. Por lo que, tampoco puede existir una relación entre la justicia -lo bueno en general- y la autorrealización -lo bueno en particular- que valga para cualquier situación, pensamiento y época. Aunque hay trazas comunes que engarzan y relacionan entre sí las distintas visiones que pertenecen convincentemente a la tradición.

El republicanismo está comprometido con el principio político fundamental de que la sociedad política tiene un fin, a saber: la preservación y la extensión de la libertad como no-dominación, con los mecanismos institucionales y medios materiales adaptados al contexto que hacen posible resistirse a ser arbitrariamente interferido. La libertad republicana no posee el carácter competitivo de la liberal porque hay un bien que sólo perseguible con el concurso de todos y que, a la vez, es compartido por el cuerpo de los ciudadanos (es un bien público). La libertad política depende inextricablemente de la ordenación institucional del espacio social, por lo que la libertad de cada uno es estructuralmente interdependiente de la de los otros y de las instituciones. Así se manifiesta el carácter de suma no nula de la libertad republicana y, a partir de ese vínculo, se generan consecuencias normativas concernientes a las concepciones del bien que cada uno legítimamente pueda albergar (y cuáles son los límites que cualquier ciudadano debe admitir sin que ello suponga una pérdida de su libertad para autorrealizarse). Bajo el prisma republicano, sin necesidad de promoción política de formas de vida virtuosas por parte de la autoridad pública, el bien común de la libertad republicana (con todas las obligaciones y derechos que dimanen de su garantía) se sobrepone a las aspiraciones individuales de tener una existencia satisfactoria, cuando esta ponga en peligro las condiciones de cualquier otro para no estar dominado, o a la República para evitarlo.

Los críticos con el republicanismo confunden esto con la promoción estatal de una visión perfeccionista de la ciudadanía y del ciudadano, para que se vuelque continuamente en la vida política y comunitaria. Ese no es el caso, pero no es posible elevarse al estatus de ciudadano y olvidar que requiere de la participación de los individuos en el autogobierno de lo común. Cada encarnación del republicanismo ha instaurado una visión más o menos ideal del ciudadano que oriente normativamente la conducta de los agentes políticos, pero desdeña su existencia privada, en especial cuando nos adentramos en las condiciones sociales de la modernidad. Lo que se afirma es que la autonomía privada tiene una raíz pública que nos obliga a velar por lo que hacen las autoridades, cuando actúan en nuestro nombre.

Para los republicanos, especialmente para los de inspiración plebeya, la sociedad es diversa y los agentes anhelan cosas distintas para sí. Sin embargo, ponen de relieve el igual derecho de todos los miembros a la autonomía y a la autorrealización, lo cual implica ocuparse, en concurso con los demás, de determinados deberes públicos y restringir las elecciones personales que no puedan garantizarse a otros, o que impugnen el derecho del común a determinar democráticamente el bien público. En este sentido, una intervención pública que destruya de raíz la capacidad de quienes dificulten los fines políticos de la República, o los

objetivos legítimos de sus ciudadanos en uso de su libertad, está perfectamente justificada, no arbitraria, del contrario, civilizadora contra las ansias de dominio de los privados.

Ya indicamos cómo la economía política republicana democrática exigía que hubiera un control social de la propiedad para evitar acumulaciones que pusieran en peligro las libertades. Las formas de vida que supongan poder de dominación sobre otros, o privilegios políticos de cualquier índole, deben ser desautorizadas por las autoridades por medios legales y legítimos. La neutralidad republicana del Estado consiste en la defensa ferviente de los ciudadanos contra el *dominium* privado, y contra el que tiene su fuente en las instituciones estatales, el *imperium*. El estado es neutral no sólo por no imponer una determinada concepción moral de la vida sobre los ciudadanos, sino principalmente por destruir los poderes que mediatizan a la ciudadanía, subordinándola a sus intereses particulares. El republicanismo democrático ha defendido la libertad de conciencia de los agentes y su derecho a emprender la autorrealización según los cánones correspondientes a los patrones morales particulares. Su fondo no es más *denso moralmente* que el pluralismo liberal; sin embargo, recuerda la fuerte codependencia socio-institucional entre libertad republicana individual y libertad pública, por lo que exige de los ciudadanos una serie de deberes en relación a lo común que coadyuven al respeto de los derechos de todos y cada uno de los miembros de la ciudadanía. Lo mismo vale para la encarnación socialista del republicanismo, que no aspira necesariamente a una existencia individual volcada en la cooperación permanente y a una vida enteramente socializada sin intimidad: hay que distinguir entre la necesidad coyuntural de la solidaridad para avanzar colectivamente en la ruina de la dominación capitalista del horizonte futuro sin división de clases, en que los individuos podrán desarrollarse plenamente, pública y privadamente. Sin embargo, en ninguno de ambos casos nos aproximaremos a la energuménica existencia puramente privada y dirigida sólo hacia uno mismo, completamente asocial, que promueve el atomismo liberal como horizonte de autorrealización feliz.

La vida en la República impone *autorrestricciones* a los ciudadanos, que acompañan a las restricciones externas vinculadas a la ley, sobre sus deseos y sus ambiciones privadas. Es más exigente que el liberalismo, porque en el régimen republicano sí se desarrolla una cierta concepción comunitaria, un entramado de obligaciones recíprocas y relativas a las instituciones que debe asegurar la libertad de todos. Pero en absoluto implican el adoctrinamiento en un credo social común, ni una única forma de vida comunitariamente validada. La ciudadanía republicana, en su existencia pública, debería seguir el precepto debido del republicano Adam Smith: deberíamos tratar con nosotros mismos si fuéramos otro, de modo más imparcial y más empático con el bien de los demás.⁶⁵⁹ De ahí, el énfasis kantiano relativo a la imparcialidad moral y a la no instrumentalización, incluida la nuestra propia, tan republicana.

En el republicanismo democrático hay un deber *positivo* relacionado en el interés común de protección de la libertad: hay que contribuir a que la República, el sistema de libertades y derechos, funcione correctamente y a favor de todos sus miembros como sujetos igualmente libres. En este sentido, la vida institucional y colectiva republicana es más rica que la liberal

⁶⁵⁹ Casassas, David: *La ciudad en llamas*, Barcelona, Montesinos, 2010.

(que es pobre *ex profeso*), puesto que el sostenimiento y la integridad de la libertad, como deberes cívicos, sólo son compatibles con un fondo de disposiciones a favor de lo colectivo (la virtud republicana).

Ahora bien, no se trata de implorar a los ciudadanos actitudes prosociales responsables, apelando a sentimientos solidarios o similares, sino de unir *estructural e institucionalmente* el bien público con el privado, universalizando las mismas condiciones socio-institucionales y materiales para ejercer la libertad entre la ciudadanía, mostrando, así, que hay un vínculo interno entre nuestra libertad, la libertad que nos concierne a todos y el buen funcionamiento de lo común, lo que reclama reciprocidad de nuestra parte. Esta garantía de igual libertad republicana legitima al Estado a demandar a los ciudadanos que cumplan con sus obligaciones cívicas, puesto que al hacerlo se comprometen no con el Estado, sino consigo mismos y con los demás. Se podría aducir que el republicanismo se encontrará con el mismo problema de los *gorrones* del orden institucional con que se encara el liberalismo cuando tiene necesidad de generar determinados bienes públicos. Sin embargo, frente a este, el republicanismo no supone que los ciudadanos sean todos individuos que se dejen llevar siempre, y en todo momento, por sus disposiciones egoístas. Tampoco afirma que sean medularmente altruistas, sino que en los individuos hay pluralidad de motivaciones que se podrían activar según el diseño institucional de la interacción social en la que se involucren. En un entorno favorecedor de la reciprocidad, se podrían conseguir una mayoría de respuestas de esa naturaleza. De hecho, la psicología económica y las ramas evolucionistas ofrecen buenos argumentos a los republicanos, puesto que muestra que el perfil motivacional básico, surgido durante la conversión del ser humano en un animal ultrasocial y cooperativo, es el de un *reciprocador fuerte*: tiende a cooperar espontáneamente y lo continúa haciendo, a menos que vea que la respuesta de sus contrapartes no es del mismo signo.

Por consiguiente, cualquier descripción ideológicamente interesada de la virtud republicana y su lugar central en la tradición política a la que nos referimos, haciéndola en exceso moralista o sacrificial en relación a los intereses de la vida privada, no obedece a la verdad del republicanismo histórico. Sin embargo, sirve doctrinalmente al liberalismo para exagerar una supuesta concepción *densamente moral* de su rival republicano. Tampoco obliga a desconocer la diferencia entre Estado como sistema institucional y sociedad, ni a identificarse con él en cada aspecto de la existencia.⁶⁶⁰

8.3.2. Justicia, igualdad y solidaridad republicanas

La tradición histórica republicana no reserva un sitio central a la justicia, al modo del liberalismo académico con la justicia distributiva, sino subordinado, sin que ello signifique que

⁶⁶⁰Viroli sostiene que Habermas ha interpretado la tradición política republicana como una suerte de *aristotelismo político* al modo arendtiano, que supondría una concepción substancialista de la moral y de los fines colectivos. En contrapartida, Viroli señala lo siguiente (Viroli 2015, 132): *La ética republicana encuentra significado y belleza tanto en la vida pública y en el compromiso a construir y conservar el vivir civil, como en las formas de vida privada y en la reflexión y el diálogo interior. No pretende reducir el individuo a un ciudadano, la vida privada a la vida pública y lo interior a lo exterior. Considera que las diferentes dimensiones de la vida, como si fuesen una, complemento de la otra.*

la justicia es irrelevante para el buen orden social. El asunto primordial es el de garantizar la libertad republicana para todos, y la justicia distributiva se supedita a ese fin. La unión necesaria de libertad y propiedad (la base material que asegura la independencia socioeconómica de los ciudadanos) obliga a modificar la perspectiva acerca de la distribución de los bienes imprescindibles para la vida social. Estos deben estar a disposición de los agentes *ex ante* y no *ex post*. El republicanismo democrático es *predistributivo* más que *redistributivo* y lo es con mayor exigencia normativa de la que podría manifestar un liberalismo igualitario, que asumiese que algunos bienes deben estar a disposición de los agentes *antes* de la interacción social y mercantil, emancipados del mercado.

El compromiso republicano con una libertad que incluya el autogobierno produce que no sólo busque unas reglas justas de distribución de los bienes producidos socialmente, sino que incida especialmente (en su vertiente democrático-popular) sobre la posibilidad de decidir colectivamente sobre aquellas condiciones vinculadas a la propiedad social, el modo de producción y de reparto de los bienes que son fruto de los esfuerzos individuales y mancomunados. De hecho, en la tradición histórica republicana -tanto la oligárquica como la democrática- la comprensión de la justicia no se hace nunca de manera descontextualizada o ideal, se perfila según una aproximación económico-política de la sociedad (una vez se toman en consideración las formas institucionalizadas de la propiedad y las reglas a que obedece y aquellas que conciernen al trabajo productivo y a los derechos de posesión de sus frutos) (Bertomeu y Domènech 2005). Así, la justicia se aplica sobre este *contexto no ideal* y se desarrollan nociones que guiarán las prácticas económicas o impugnarán las vigentes, reclamando una economía política normativa distinta.

Valga el siguiente ejemplo: el liberalismo igualitarista puede defender que el trabajador debe ser remunerado con un salario más justo en un determinado contexto productivo, que los ricos deben pagar más impuestos para igualar las condiciones de salida de los ciudadanos o para reforzar la redistribución de la riqueza, etc., pero no va plantearse la cuestión de si el salariado es injusto de sí, si lo es la existencia de individuos con recursos materiales mucho más elevados que los de otros, etc.; es decir, no va a cuestionar si la generalización de un sistema de supervivencia material de esa índole mercantil, con formas de apropiación privadas, coloca a una mayoría social en una posición de debilidad y subordinación que constriñe su libertad social de buen principio, aunque reciba un sueldo generoso y vea sus derechos laborales protegidos por una potente legislación.⁶⁶¹ Para el republicanismo, la justicia implica la

⁶⁶¹ Sin embargo, el programa del republicanismo socialista democrático consistió en desarticular cualquier fuente de dominación socio-política y democratizar la entera vida social, no sólo mejorar materialmente la situación de la clase proletaria. Por eso, el orden económico-institucional entra en su agenda, lo cual no se ahorra a la noción habitual de justicia distributiva, como mínimo, en los términos en que se practica en la teorización habitual. La concepción de *explotación* puede definirse incluso con los instrumentos metodológicos de la economía neoclásica -como hace John Roemer-, concentrándose en la remuneración insuficiente del trabajador en el capitalismo, por debajo de su aportación a la creación del beneficio económico. Se trata de falta de reciprocidad y de suficiencia salarial. Esto también es comprensible y reprochable para el republicanismo, sólo que este apunta más arriba en las causas institucionales de la explotación: es una forma de dominación dimanante de la falta de libertad de una de las partes involucradas en la producción, a pesar de la apariencia libre -no forzada- del contrato de trabajo que une a productor con empresario. Las circunstancias que rodean a esta situación ya son injustas de por sí, implican dominación *ab initio* del empresario contratante sobre su operario. La explotación emerge porque el obrero debe ceder el uso de su persona para los fines de otro, por lo que se halla *in potestate domini*, de una manera en que no

discusión sobre la libertad decisoria colectiva sobre el proceso económico, presupone la *democracia económica*, no sólo la redistribución.

Por eso, la posición de los agentes en el entramado de las relaciones sociales requiere que se encuentren en una situación *equipotencial*, que puedan intervenir y ejercer el mismo poder de influencia en el autogobierno colectivo, bajo las mismas condiciones que cualquier otro para determinar el bien público. La distribución de bienes se supedita a ello, por lo que se hace necesario que los medios de la libertad republicana se encuentren ya *predistribuidos*, para no tener que aguardar la obtención de una posición mejor después de la primera distribución desigual que haga el mercado, corrigiendo continuamente sus resultados institucionalmente.

En este sentido, la siguiente afirmación de Pettit es ininteligible republicanamente si se rechaza su concepción de la libertad como no dominación desvinculada de la propiedad, todavía no cabalmente republicana:

Sostendré que un régimen republicano que trata de maximizar la no-dominación tiene que evitar iniciativas que toleren una desigual intensidad de no-dominación, pero no hay restricción alguna que impida tolerar el desigual alcance de la no-dominación, tolerar las desigualdades de recursos materiales. Sin estar obligado, pues, a abrazar un igualitarismo material, el consecuencialismo republicano está forzado a venir en apoyo de lo que llamaré un igualitarismo estructural. Puede haber muchas razones que lleven al republicanismo a reducir la desigualdad material, obvio es decirlo (...). Pero la conexión con el igualitarismo material no es tan expedita – no es tan independiente de contingencias empíricas- como la conexión con el igualitarismo estructural (Pettit 1999, pág. 153).

La razón que explica esta desconexión entre igualdad material y libertad republicana concierne a la concepción *no propietarista* de la libertad que asume Pettit, con total desconocimiento de la tradición histórica (y, por eso, en gran medida a-institucional). Si su perspectiva hubiese estado en la línea de la auténtica política republicana histórica, hubiera advertido que la igualdad estructural es indisociable de una suficiente igualdad material. Por otra parte, el consecuencialismo le obliga a hacer quiebres argumentales, como las de desligar el alcance de las posiciones no-dominadas y la intensidad de la dominación en orden a determinar qué es lo que tiene que maximizar una política republicana. Lo cual no deja tampoco de ser una abstracción social, sin asidero institucional; en los marcos reales, la extensión y la intensidad no pueden separarse (se podría estar dominado en ambas dimensiones, siempre que tanto una como la otra se vinculen a aspectos sociopolíticos). Cómo va a decidirse cuál es estrategia mejor fuera de una descripción económico-política de la situación de la sociedad civil. Aquí, Pettit todavía es demasiado vicario de los métodos analíticos del liberalismo académico y produce una teoría híbrida que deja escapar aspectos muy relevantes de la dominación. Es sólo una ilustración de los problemas normativos que terminan aflorando cuando el instrumental conceptual no pertenece a la tradición y, en gran medida, se asume

es posible la determinación conjunta de sus condiciones laborales. La simple posibilidad de que el patrón pueda interferir a su arbitrio sobre la actividad de su contratado y lo enajene tanto del proceso como del producto final de su trabajo, con independencia de que le coaccione para trabajar con mayor o menor intensidad, o le retribuya más o menos generosamente, ya es en sí mismo *explotador* porque institucionalmente, el dueño de los medios de producción está en posición de llevarse una porción del trabajo que no ha producido. Impugnar este marco desde la justicia distributiva es prácticamente imposible, más teniendo en cuenta los instrumentos teóricos del liberalismo académico.

acríticamente el del *oponente* sin percatarse que no es metodológicamente neutro, sino que viene cargado de presunciones substantivas.

Sin que se haya alcanzado una conclusión definitiva sobre el papel jugado por una concepción republicana de la justicia en el núcleo del republicanismo, evidentemente hay muchas formas de justicia que impregnan los valores y las configuraciones institucionales republicanos, pero no existe una teoría republicana de la justicia completamente articulada (según Andrés de Francisco, esta tradición todavía busca su Rawls) (De Francisco 2014, 69),⁶⁶² *prima facie*, no parece que el republicanismo tenga un lazo tan íntimo con su propia noción de justicia como el liberalismo con la idea distributiva de la misma.

De Francisco sostiene que la noción usual de justicia en el republicanismo trasciende la definición restrictiva que de ella hace el liberalismo: la concepción republicana de la justicia va más allá de la justicia distributiva y conmutativa, es una perspectiva *amplia* acerca de lo justo (De Francisco 2014, 70). Ello se debe a que la clave de bóveda del edificio del republicanismo es la libertad republicana y esta puede verse sometida a una gran cantidad de obstáculos que le impidan desplegarse socialmente, factores que, por lo general, tienen que ver con la estructura colectiva de la dominación y están ligados a las bases materiales e institucionales del derecho a la existencia social autónoma. El problema no sólo consiste en la distribución o la redistribución de la riqueza, sino en cualquier instancia que faculte potencialmente a un poderoso a inmiscuirse arbitrariamente en la acción de un agente más vulnerable.

Cuando De Francisco habla de una justicia *extendida*, está pensando en la idea platónico-aristotélica del sujeto justo y de la sociedad justa, por lo que la justicia, predicable tanto del individuo virtuoso como de la ciudad que se rige igualmente por el bien común (Platón) o por el equilibrio de poder entre facciones de intereses contrapuestos (Aristóteles), aunque concierne especialmente a las virtudes personales y cívico-políticas de los ciudadanos, por lo que trasciende el estrecho marco de las reglas para distribuir bienes escasos de forma equitativa. Cabe pensarla de modo *más amplio* porque se trata de una teoría de la comunidad justa -y del individuo *enkrático*- y no de la distribución justa.⁶⁶³ No obstante, esta visión privilegia el republicanismo de la *poléis* griegas, específicamente, en la vertiente aristocrática de Aristóteles, en detrimento de la experiencia democrática ática, forjadora de una noción práctica propia, pero no teórica de la virtud (Manjarín 2022). El resto de configuraciones del republicanismo histórico posteriores al periodo clásico, en especial las informadas por el derecho natural revolucionario, quedan fuera de este marco de la justicia republicana.

⁶⁶² Bertomeu y Domènech (Bertomeu y Domènech 2005) sostienen que en el republicanismo no hay lugar para una teoría al estilo de la de Rawls, por la naturaleza histórico-conceptual del método de la filosofía republicana. No obstante, De Francisco tiene una posición más netamente neorepublicana y no pretende romper con el paradigma de la centralidad de la justicia en filosofía política, como se muestra en sus diversas aportaciones en este campo político (De Francisco 2007, 2012).

⁶⁶³ La comunidad justa republicana permitiría la emergencia de la *justicia completa*, no sólo del florecimiento de las dimensiones particulares de esta.

El carácter subordinado de la justicia distributiva se materializa en dos aspectos: en primer lugar, la justicia distributiva se contextualiza para marcos económico-políticos empíricos, no ideales, y no hay pues una teoría general republicana de la justicia distributiva. En segundo lugar, se orienta hacia la distribución igualitaria de los medios materiales y socio-institucionales que aseguran, para dicho contexto, el disfrute de la libertad republicana. Para alcanzar dicho fin, se piensan diseños institucionales contingentes y adaptados a las circunstancias capaces de instaurar el mismo grado de no-dominación entre todos los agentes relevantes.

El *rawlsismo metodológico* del liberalismo académico se caracteriza por brindarnos una concepción de la justicia *reduccionista*: pretende amoldar cualquier problema que trate sobre lo normativamente correcto a una cuestión dilucidable según criterios justos de distribución de *bienes*. Estos bienes constitutivos de la *estructura básica de la sociedad* son tan amplios y tan poco homogéneos que prácticamente cualquiera de ellos es desmenuzable en la *tritadora* de la justicia distributiva (*pandistribucionismo*) (Bertomeu y Domènech 2005).

Todo componente de dicha estructura queda *objetualizado, cosificado*, lo cual no es una buena manera de concebir algunos de esos *bienes* fundamentales para la vida social, que son intrínsecamente relacionales (Young 2011). Se oculta también la jerarquía causal que une unos bienes con otros: el hecho de que algunos de ellos sean la condición de posibilidad del disfrute de otros, mucho más fundamentales, entendimiento para el cual necesitaríamos un mínimo de teoría sociológica, psicológica o económica que no está presente en las concepciones ideales.

La tradición republicana no pone en el centro de su atención normativa la justicia distributiva, sino que la justa distribución del producto social sería un resultado derivado de su atención principal a los problemas de extensión social (mayor o menor) de libertad republicana a individuos socialmente regimentados, es decir, institucionalmente repartidos, de uno u otro modo, entre las distintas clases sociales que componen una sociedad civil. Al revés que en el rawlsismo metodológico, la justicia distributiva no es un fin en sí mismo, sino un medio instrumental para afianzar una determinada extensión social de la libertad republicana (y en el caso particular del republicanismo democrático, para afianzar la libertad republicana universalmente, dándole la máxima extensión social por la vía de reconfigurar las viejas instituciones causalmente responsables de que el grueso de los humanos tenga que pedir cotidianamente permiso a terceros para poder subsistir) (Bertomeu y Domènech 2005, 66).

El pensamiento político republicano consideraría que el asunto a dirimir seriamente es el de la libertad política y sus precondiciones materiales e institucionales. Si es así, el *pandistribucionismo* rawlsiano anda completamente desorientado en relación a qué asuntos deberían concitar la atención de los pensadores sociales normativos. Si el republicanismo alberga alguna concepción central, pero no única, de la justicia, tiene que ver con la autonomía social de los individuos. La justicia *política* al modo republicano equivaldrá a la *igual libertad republicana* de los sujetos, es decir, consistirá en la *aequa libertas* (Iraberri 2014). El *distribucionismo* no es su centro neurálgico, ese lugar está ocupado por la estructura social de la propiedad (o de las garantías de la independencia socioeconómica), que no es un objeto, sino una relación social vehiculada institucionalmente, por lo que no es ahormable estrictamente a un *bien rawlsiano*. Lo relevante no es el acceso igual a los bienes indispensables para vivir, se

conceptúen como se conceptúen, sino gozar de condiciones de existencia autónoma, sin que nadie tenga el derecho a concederlas graciosamente ni arrebatárselas a nadie.

Pero esa definición de la justicia como *igual libertad republicana* ya nos indica que se trata de un ideal regulativo, no necesariamente descomponible en reglas generales e independientes del contexto. En cada circunstancia particular -definida por las instituciones y su funcionamiento económico-político-, deberá justificarse a qué arreglos socio-institucionales se llega para garantizarla; lo que hace necesario que los ciudadanos elaboren un buen juicio político para comprender qué obstaculiza o facilita la libertad común e individual (así se entiende mejor el aserto arendtiano del republicanismo como espacio deliberativo para ejercer el juicio político). La base distributiva material y socio-institucional para la *aequas libertas* no será la misma para cualquier entorno social ni requerirá de los mismos diseños institucionales.

¿Qué lugar ocupa, respecto de una noción republicana de justicia, el ideal de *solidaridad deontológica*? Si la justicia republicana viene a significar algo del tenor de *igual libertad republicana*, la solidaridad deontológica, según nuestra definición *responsabilidad por la autonomía social de todos por igual*, se acerca lo suficiente a la primera noción, aunque no sea idéntica a ella. Supone un deber activo en relación al establecimiento de condiciones más justas para todos, esto es, viene a desembocar en una *responsabilidad por la justicia republicana*. Lo que prescribiría es una especie de deber *positivo* con la vista puesta en el aumento de la justicia y la preservación de la que ya existe, y, por consiguiente, un criterio rector de la acción colectiva y el funcionamiento institucional. La solidaridad republicana obliga a la instauración y el mantenimiento de los marcos socio-institucionales y económico-políticos que producen una mayor extensión o universalización de la libertad republicana de que gozan los miembros de una sociedad civil. Se trata de un deber positivo no sólo de los organismos que rigen la comunidad política, sino de cada uno de sus miembros que, siendo solidarios los unos con los otros, promoviendo (mediante vigilancia y participación en la República) su obrar adecuado, se aseguran colectiva e individualmente la libertad y sus condiciones necesarias a causa de nuestra mutua interdependencia estructural.

En el republicanismo se reproduce el antagonismo entre libertad e igualdad al estilo del liberalismo, como una suerte de juego de suma cero al estilo de Bobbio. Si devolvemos a la libertad la dimensión propietarista que prevaleció en la tradición histórica republicana, observaremos que la no dominación, en el sentido amplio que hemos privilegiado, es inseparable de la igualdad material: solo bajo condiciones exigentes de la última (de recursos que garanticen la independencia socioeconómica) estaremos fuera de cualquier dominación por parte de otros agentes, no nos hallaremos subordinados en el seno de una estructura de desigualdad que ahoga la realización de nuestras opciones autónomamente elegidas. Una igualdad material exigente es el medio indispensable para arrancar de raíz el *dominium* privado e impedir que establezca niveles distintos de libertad y, por ello, dependencias de unos respecto de otros. La igualdad y la libertad, según el republicanismo democrático, no antagonizan entre sí, sino que se refuerzan mutuamente, en contra de la doctrina liberal.

En definitiva, en el republicanismo democrático y, en su heredero, el socialismo, la igualdad se entendía como *reciprocidad entre los igualmente libres*, por lo que presuponía la igualdad material sin ningún tipo de ambigüedad. No hay reciprocidad posible entre aquellos que tienen poder distinto y capacidad asimétrica de influencia, entre el dominador y el dominado, porque ese vínculo es coactivo sin remisión; sólo entre aquellos que son igualmente independientes entre sí hay verdadera reciprocidad y cooperación porque está ausente la el espectro de la dominación.

En sentido estricto, la igualdad material no tiene por qué ser absoluta, que todo el mundo tenga idéntica cantidad de bienes, lo cual podría impedir a algunos desarrollarse según su propia concepción de la autorrealización. Sin embargo, esas diferencias no deberían ser suficientes para que haya capacidad de dominio sobre lo colectivo o sobre determinados individuos por parte de los más prósperos, haciéndolos dependientes. Las desigualdades deben modularse para que todos los ciudadanos estén habilitados para vivir por sus propios medios, sin depender de otros. De la misma manera que el poder económico o material debe ser erradicado completamente, para que nadie pueda disputar al colectivo el derecho a determinar el bien común.

Si hay un deber solidario de oponerse a la dominación y terminar con ella, se entenderá que la solidaridad deontológica también es afín a la extensión de la igualdad material y a la reciprocidad que dimana de ella. Lo que no significa que la solidaridad se dé solo entre iguales, puesto que su fin es la misma autonomía para todos, pero esta no tendría por qué estar garantizada en una distribución inicial de medios socioeconómicos. Por eso, la solidaridad no es mera reciprocidad, por cuanto cabe solidarizarnos, vernos involucrados en relaciones de obligación, con agentes desiguales, más vulnerables.⁶⁶⁴ El horizonte, sin embargo, es la reciprocidad en sentido igualitario, que nadie se encuentre subordinado a otro, ni a las estructuras que la producen, y alcancemos todos la misma libertad. La solidaridad se convierte en un principio ético dinámico, orientado hacia un horizonte ideal, que reclama que se realicen en toda su extensión tanto la libertad republicana como la igualdad en reciprocidad.

8.3.3. *Éthos republicano y el trasfondo ético del republicanismo*

En el capítulo III habíamos establecido que una de las funciones de la ética individual - aunque quizá no su único fin- tenía que ver con la autorrealización que nuclea la identidad moral como identidad personal singular. Destacábamos también que esa elaboración de la identidad no podía tener lugar en el fuero interno, sino que precisaba de unas precondiciones socio-políticas y materiales que ahora sabemos que coinciden con las de la libertad republicana. El republicanismo, en particular el plebeyo, posee una concepción ético-social y ético-política que se vincula con una ética individual de la autorrealización, aunque que no todos los republicanos coinciden en el sentido de dicha autorrealización; una cosa es Aristóteles, y otra

⁶⁶⁴ Por este motivo Amengual (2021) distingue entre solidaridad y reciprocidad.

Kant, que *aparentemente* se aparta de la autorrealización como fin de la acción moral, porque se concentra en el deber por el deber mismo).⁶⁶⁵

El *éthos republicano* no es el *perfeccionismo*, no se identifica con el supuesto fin social perseguido por el republicanismo de hacer a todos los ciudadanos buenos y virtuosos (entre otras cosas porque la virtud no es, en esencia, algo que solo concierna a la psicología moral) y lograr así una comunidad justa. El republicanismo democrático aspira a que todos los ciudadanos participen en pie de igualdad en el autogobierno de su sociedad, por lo que ejercer responsablemente esa misión va a requerir desarrollar algunos aspectos morales de la personalidad. Las condiciones institucionales y materiales para garantizar la libertad republicana son simultáneamente instrumentos para que el ciudadano desarrolle su propio autogobierno en consonancia con el ejercicio del autogobierno social. Como sostenía Aristóteles, sólo los que son capaces de regirse a sí mismos (eligiendo su mejor *yo*) –los virtuosos– podrán también gobernar la comunidad con justicia y sin excesos (y, por eso, los pobres libres estaban excluidos del republicanismo aristocrático).

El republicanismo democrático introduce sólo una novedad, pero de enorme trascendencia: esa capacidad está universalmente distribuida entre los pobres, porque son enemigos de la corrupción que conlleva el egoísmo del lujo y del exceso de riqueza,⁶⁶⁶ por lo que cuando se les garanticen las bases materiales e institucionales de la misma libertad para todos, demostrarán que están mucho más facultados para el buen gobierno que los oligarcas aristotélicos. Por consiguiente, procedente de la psicología moral antigua (que no es independiente de una suerte de sociología moral institucional), existe republicanamente una unión inextricable entre el autogobierno de uno mismo, la libertad republicana y el autogobierno justo de la sociedad política. La práctica de la libertad rinde frutos tanto en el aspecto interno como en el externo de la dirección, tanto en el juicio moral como en el político.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Tentativamente podríamos sostener que la *autorrealización* kantiana coincide con la autonomía moral, es decir, con la capacidad de hacer aquello que es racionalmente obligatorio: es una autorrealización formal, en algún sentido, ya que se inhibe de sugerir qué tiene que hacer el sujeto moral con la autonomía ganada. No hay una visión en detalle de la vida buena, aunque sí de la vida moral.

⁶⁶⁶ Ese es un tópico que ya mencionamos al referirnos a Robespierre y a Jefferson, pero que también está en Maquiavelo, cuando considera que el primer enemigo de la República es la acumulación de riqueza excesiva por parte de unos pocos. La plutocracia también es juramentada enemiga del republicanismo comercial de Adam Smith.

⁶⁶⁷ El cuño ético aristotélico de la virtud parece inundar la concepción del ciudadano y de la ética republicana, de manera que el republicanismo parecería una suerte de aristotelismo. Sin embargo, el republicanismo moderno, sin deshacerse de la cuestión de la virtud cívica ni de la automodelación social de los fines de cada uno (siempre que no se adhiera acríticamente a la visión caída del sujeto, procedente del paulismo), sí que reelabora algunos de los pilares morales de la forma de vida política republicana: i) se deshace de la concepción de un *télos* natural de la existencia humana que está en el aristotelismo, por un exceso metafísico indemostrable e incompatible con la concepción científica del mundo moderno; ii) prima la autonomía y los derechos naturales por encima de la autorrealización, sobre la cual no parece poder sostener nada en particular (la autorrealización se fiaría a la conciencia de cada uno, especialmente, a medida que el poder ideológico del cristianismo se va desvaneciendo); iii) así, parece olvidar que la comunidad política republicana es también una comunidad ética donde deben habilitarse espacios deliberativos en que los ciudadanos desarrollen los aprendizajes morales que les conducirán a ser buenos ciudadanos, responsables y no siempre ocupados en sí mismos (lo cual es un peligro para la república democrática). De esta manera, Kant se abstiene de introducir la virtud en su ética, aunque no necesariamente de su republicanismo, porque en su pensamiento político y jurídico sí debe entrar. Marx, como republicano socialista

Dicho de otro modo, quien participa en las decisiones públicas en igualdad con sus conciudadanos desarrolla las facultades cognitivas, emocionales y motivacionales que están detrás de la racionalidad deliberativa, imprescindible para el autogobierno de uno mismo. Quien se vea marginado o excluido de la deliberación pública, del uso de la palabra y del ejercicio de la razón en el seno de una comunidad de juicio normativo, a este no sólo le niegan un derecho político, sino que le privan del desarrollo de una capacidad subjetiva imprescindible para convertirse socialmente en alguien. Se le vedará el ejercicio de las modalidades de racionalidad que subyacen en la construcción de la identidad personal.

La posibilidad de una *ética republicana* o, como mínimo, de un *éthos republicano*, es interesante por la insistencia de esta tradición en la virtud cívica, que debe acompañarse igualmente de otras virtudes morales capaces de orientar a los agentes hacia la vida pública, donde se harán a sí mismos. Claramente nos hallamos ante un modelo de raigambre aristotélica. La idea de que el marco institucional moldea la virtud de los individuos, como mínimo aquellas predisposiciones orientadas hacia el comportamiento público, es de una importancia capital: no es posible pensar la ética sin entenderla en un medio estructurado institucionalmente, dentro de unas determinadas relaciones sociales. En este sentido, la matriz ética del republicanismo es aristotélica y, por consiguiente, enraizada en la ética antigua (o guardaría interesantes y reveladores isomorfismos aristotélicos, se cite explícitamente al Estagirita o no). Sin embargo, no sin discontinuidad entre el republicanismo antiguo y el moderno, incluso dentro de la misma subtradición democrática.

La historia es conocida y no nos alargaremos con ella, nos ocuparemos sólo de los hitos: 1) sin exagerar el consenso moral de las ciudades antiguas -escindidas en luchas de clase intestinas-, es cierto que el marco reducido y la extensión de concepciones similares de la vida buena facilitan una cierta comunidad ideológica que quedó codificada en la *ética antigua*; 2) el hundimiento del marco institucional de la democracia clásica con la llegada de la era imperial, subvirtió el sentido de la libertad y de la virtud moral, facilitando su introyección, subjetivándolas a la postre, deviniendo así en rasgos psicológico-morales, no ético-políticos (como se puede ver en el estoicismo y, tras él, en la moralidad cristiana); 3) la lenta recuperación de una virtud separada del cristianismo, de una virtud pública y política, una ética civil, vino de la mano del resurgimiento del autogobierno a pequeña escala en los intersticios del feudalismo y de la cobertura que otorgó el derecho natural a las vindicaciones sociales de las clases subalternas en la Baja Edad Media (revivió un *vivir honesto o decente*, de marcado perfil ciudadano frente a la visión de la virtud moral cristiana quietista y obediente a la voluntad de Dios, y subsidiariamente, a la autoridad religiosa o civil); 4) empero, el marco cristiano persistió obliterando durante mucho tiempo el pleno desarrollo de una doctrina de la virtud cívica secular e, incluso, cuando se fue haciendo realidad en el humanismo italiano o en la

influido por el aristotelismo, vuelve a preocuparse del desarrollo de las facultades autorrealizativas en un marco político donde cada uno goce de los medios de vida para ser socialmente independiente y no verse sometido a explotación. La libertad socialista retoma el sentido tético que parecía desaparecer en el enfoque moral moderno: es una libertad positiva orientada al autodesarrollo y florecimiento humano y el socialismo es el marco económico-político y socio-institucional que lo va a hacer posible.

Ilustración, todavía permaneció presa de la noción de una identidad moral constituida *ab initio et ante saecula*, invariable y dada presocialmente, que impidió la recuperación plena de los marcos éticos antiguos; 5) el republicanismo moderno tuvo que reinventarse sin poder acudir a una moralidad de la autorrealización y de la virtud en la vida política, por lo que enfatizó el aspecto de la autonomía por encima de las nociones asociadas a la vida lograda, que se hace especialmente patente en el kantismo (sin que la virtud quede por entero excluida). Las condiciones sociopolíticas de la moralidad moderna están distantes de las que vieron nacer la ética de los antiguos, por lo que el republicanismo no tiene un vínculo tan estrecho con una ética propia, capaz de señalar un horizonte moral y una forma de vida honesta frente a las alternativas por la creciente pluralidad social.

El republicanismo democrático de la Modernidad tiene un trasfondo no aristotélico que proviene del iusnaturalismo revolucionario, que justifica la igual dignidad y los mismos derechos atribuidos a todos los miembros de la humanidad. Por consiguiente, el republicanismo de la época moderna parte de unas bases morales distintas a las versiones antiguas, aunque durante mucho tiempo las fuentes clásicas sigan siendo relevantes para los republicanos de los siglos XVI, XVII y XVIII. Por eso Kant es un autor republicano sin necesidad de asumir las premisas filosóficas aristotélicas, de las cuales se ha alejado ampliamente, y construir un marco ético paradigmáticamente moderno, más allá de las posibles continuidades o discontinuidades que se produzcan entre la ética kantiana y sus reflexiones iusfilosóficas o políticas (a pesar de la separación de la matriz moral-institucional del republicanismo clásico de impronta aristotélica, el énfasis en la autonomía de la voluntad para determinar racionalmente lo correcto y sólo vincularse por los principios descubiertos por ella no deja de ser también republicana). La autonomía de la conciencia moral es una prefiguración de la emancipación del sujeto con respecto de las ataduras que lo mantenían en la *minoría de edad* cuyas fuentes son la tradición, la religión, el pensamiento dogmático, pero también las instituciones absolutistas del Antiguo Régimen.⁶⁶⁸ En nuestra interpretación particular, la autonomía racional es el fundamento moral de la libertad republicana.

Aun así, el republicanismo democrático moderno reclama cierto marco ético para hacer viable el sistema socio-institucional y económico-político que lo vertebra: el autogobierno colectivo implica ciudadanos que se sientan motivados a participar políticamente y a ejercer su vigilancia continua, interviniendo en las instituciones sociales que articulan su convivencia democrática y republicanamente libre (informados y críticos, entre otras cosas); una autorrealización que no puede consistir en una felicidad privada o íntima, sino que debe encontrarse también en el contacto social, la comunicación pública y la participación política común (socialidad frente a atomismo); y una ética fraternal que sustente la confianza mutua entre iguales, que facilite las decisiones públicas orientadas al bien común, que permita desarrollar una civilidad que haga que consideraciones no egocéntricas -de bien público- entren también en el acervo de los intereses individuales; etc. Como sostiene Alex Gourevitch:

⁶⁶⁸ Kant no puede aproximarse más al marco deliberativo del republicanismo antiguo a causa de la concepción de la subjetividad que se generalizó a partir de la Edad Moderna, que favorece el aislamiento del individuo y la concepción asocial de sus capacidades cognitivas y morales. El yo no se hace en contacto con otros, sino que está ya preconstituido.

La fraternidad explica que el ciudadano coopera no sólo para la persecución de sus intereses privados, por lo que la virtud pública le es propia, contra las propuestas que delegan su producción de una moral pública a la coerción estatal o a la educación, por ejemplo. Y hace compatible mercado y republicanism en tanto en cuanto las motivaciones de los agentes que concurren no se limitan al mudo egoísmo (Gourevitch en Ruiz Moreno 2022, 249-250).

La preeminencia ideológica de una concepción pesimista del ser humano -muy similar al *homo oeconomicus*- nos impide reestablecer el nexo de unión entre la felicidad individual y el bien colectivo, por lo que precisamos de una noción de justicia indispensable para la convivencia civilizada, aunque no *fraternal*, que escinde lo ético de lo político, la autorrealización de la acción política, la virtud de la ética social, etc. Así, la moralidad se entiende como una restricción externa, casi jurídica, sobre el comportamiento individual. Mientras el liberalismo se desarrolla plenamente en un medio filosófico o ideológico de esta naturaleza, el republicanism apenas se le hace posible sobrevivir sin el oxígeno de un trasfondo ético.

El republicanism impone determinadas condiciones institucionales que deben juzgarse ético-social y políticamente, que hagan posible el establecimiento de las circunstancias favorables para una ética individual de la autorrealización; crean el marco para el florecimiento de la virtud y la constitución moral de uno mismo. En uno de reconocimiento de los derechos naturales de los ciudadanos -con su la materialización de las condiciones básicas para su disfrute- se espera que estos se vean concernidos por los asuntos comunes y aflore la virtud de la cual son motivacionalmente capaces, sin esperar que se conviertan en ángeles. La ética moderna, empero, no fue capaz de dotar al republicanism de esa cobertura moral de conexión entre lo político y lo individual.

En el republicanism late un principio moral de *libertad racional* que se opone al *espontaneísmo antideliberativo* de la libertad negativa liberal. En otras palabras, el liberalismo no tiene un límite de autocontención para su concepto de libertad, de tal manera que, una vez ultrapasado, no termine convirtiéndose en su opuesto. La dominación de otros forma parte de la libertad liberal, sólo el poder coactivo de la ley impide que la libertad de alguien invada la libertad de los demás. Empero, también es acción libre la que se da en el capricho, en la compraventa de sí mismo, en el mal causado a la libertad de otros agentes, etc. Por consiguiente, el liberalismo no tiene una concepción razonable, no absoluta, de la libertad, sino que cualquier acción –sin mediar reflexión o juicio sobre la legitimidad de los fines-, cuando no está interferida desde fuera es libre (ya decía Hobbes, que la libertad era lo que iba más allá del control del soberano).

La libertad republicana es más exigente, aunque se circunscriba al espacio social y político: la convivencia social permite que desarrollemos nuestras capacidades para la intencionalidad de segundo orden y, por ende, para la racionalidad y la razonabilidad, constitutivamente sociales. Nuestros deseos y juicios se ven contrapuestos a las demandas y los derechos de otros, impugnados o valorados por ellos, lo cual nos permite hacernos también un juicio sobre los juicios y los deseos de primer orden que albergamos. Por consiguiente, nos capacitaremos para

modelarlos públicamente, establecer autorrestricciones si fuera indispensable, al hallarnos involucrados en deliberaciones colectivas que nos obligan al descentramiento de nuestra volición. En eso consiste también la virtud republicana, en dejar de lado el egoísmo y alcanzar un conocimiento más profundo de nosotros mismos, en devenir autónomos en relación con los demás. Esta autonomía tiene una vertiente cognitivo-motivacional aristotélica y otra ético-política kantiana, aunque transformada dialógicamente.

Una sociedad republicana nos brinda un marco normativo para desarrollarnos como agentes morales y políticos, conscientes de nuestros derechos y obligaciones, como para alcanzar el tipo de autorrealización compatible con la existencia de los demás. La comprensión que no hay autorrealización en contra de la sociedad, ni de sus miembros, nos aclara otro sentido de la *solidaridad deontológica*: el hecho de restringirnos en el privilegio para dejar espacio a los derechos de los demás, para convivir como igualmente libres. Sólo porque la concepción republicana de la libertad es social, institucional, no inhóspita (Ovejero 2002), es posible que la obediencia a la ley justa no implique la destrucción de la autonomía (como decían los republicanos clásicos, es la ley la que nos hace libres, nos hace constitutivamente autónomos en sociedad). La virtud republicana también tiene en cuenta esta lección, porque implica sociabilidad, convivencia con otros y cooperación, la convicción de que compartimos intereses personales con otros muchos, incluso algunos con todos, que nos permite hablar de un bien común o colectivo.

Lo cierto es que, pensadas las cosas de esta manera [una sociedad de propietarios absolutos y soberanos de las cosas, como en el liberalismo], una república sería equivalente a asociación privada de individuos que se limitan a perseguir sus ventajas particulares mutuas, una colección de seres humanos juntados de cualquier manera y en vistas al bien privado, con todas las consecuencias que de ahí se siguen. Y una de las consecuencias de pensar de ese modo a la comunidad política sería eliminar la crucial diferencia conceptual entre la negociación colectiva y la deliberación pública. En una negociación las preferencias de las partes están congeladas a lo largo del proceso y cada cual busca promover su mejor ventaja aportando razones privadas (Bertomeu y Raventós 2020, 210).

¿Qué clase de comunidad política sería aquella en que hubiera un vacío de virtud, incapacidad para reevaluar nuestras preferencias personales en deliberación pública (por tanto, sin intencionalidad de segundo orden ni capacitación para razonar según principios socialmente válidos) y en la cual el bien público se hubiera encogido hasta la mínima expresión? No se trataría de una comunidad política, sino una mera agregación o colección de intencionalidades de primer orden que no constituirían ninguna clase de asociación ni comunidad. Este grupo huero de finalidad sólo puede convertirse en una colectividad con cierto nivel de estabilidad si hay tangencia amplia entre sus fines invariables, constituidos *ex ante*, lo cual no puede asegurarse a priori y si estos no implican, a la postre, una competición fiera entre individuos (lo cual lo convierte en un bien público y nos adentramos en un dilema del prisionero).

El republicanismo nos ofrece razones adicionales para considerar que no debe haber ninguna escisión tajante entre lo justo y lo bueno, que no cabe sostener que son posiciones simultáneamente excluyentes, incluso en las condiciones morales de la modernidad y el pluralismo axiológico contemporáneo, con diversas perspectivas del bien que compiten entre

sí para colonizar los corazones de los ciudadanos. La razón es que la interdependencia de la libertad republicana individual dota de un fin a la sociedad política, asegurárnosla mutuamente, lo que precisa de cooperación entre los miembros de la comunidad. Este hecho, hace posible que se den condiciones mínimas de sociabilidad, en la que los ciudadanos pueden contemporizar sus posiciones vitales básicas a la luz de las de sus compañeros.

En el instante que Rawls decide que entre las condiciones de la justicia se incluirá la estipulación de *moralidad moderada*, se impide investigar las motivaciones de los agentes para hacer lo justo. Por otra parte, la interpretación del *hecho de la pluralidad moral* de su liberalismo, le obliga al agnosticismo en relación a una concepción de la vida buena. Ambos elementos son determinantes para que no se pueda analizar la cuestión de la virtud. No muy diferente resulta el pensamiento ético discursivo, por cuanto distingue entre una *ética mínima* concentrada en lo justo y una *ética de máximos* circunscrita a la vida buena, a la felicidad, sobre la cual nada puede decirse, puesto que sería una intromisión dogmática de la filosofía moral en las condiciones de autonomía del sujeto, en el fuero interno y privado de este.

El énfasis en la virtud por parte del republicanismo, aunque no pueda ofrecerse un tratamiento teleológico como en Aristóteles, dado nuestro contexto ético postmetafísico, no es una cuestión optativa. Una vía kantiana o neokantiana de separación estricta entre lo bueno y lo justo, entre la ética personal y la ética social, entre moral privada y ética pública, etc., no encaja en el republicanismo de la tradición democrática. Para estar de acuerdo en esto, no es necesario suscribir que el republicanismo propaga una especie de autoritarismo de la virtud y de la vida pública, que intenta convertirnos a todos en buenos ciudadanos a la fuerza, o que es una doctrina perfeccionista moral, como sostienen sus críticos liberales. Sólo es necesario ver la continuidad entre republicanismo democrático y fraternidad, por ejemplo.

El asunto de la virtud no era primordialmente un problema de índole psicológico-moral, sino de diseño institucional capaz de movilizar las disposiciones adecuadas para que los sujetos encuentren recursos en sí mismos para preocuparse por el cumplimiento de las normas sociales, y también para escapar del estrecho ámbito privado, el de sus negocios y asuntos personales, y conectarlo con una adecuada vida política y pública. El pluralismo motivacional republicano implica que los seres humanos pueden establecer un vínculo entre su noción privada del bien y la noción pública de lo justo, pero que deben darse los marcos adecuados para que así ocurra. De esta forma, aunque insuficientemente esbozada hasta que no se contextualice para un entorno particular, el republicanismo moderno busca interconectar la ética social con la ética individual, la política y la autorrealización.

La autonomía no sólo significa la libertad para intervenir en la esfera del discurso práctico en ausencia de coacción, reconociéndonos nuestro derecho inalienable a la interlocución, sino que, como seres que *trascendemos* el mero instante actual, *proyektivos*, también podemos inquirir sobre el sentido moral de nuestra vida, sobre la autorrealización. Así, autonomía y autorrealización se entrañan mutuamente, puesto que una autonomía sin capacidad para escoger la forma de vida condena a las personas a permanecer como seres autoconscientes demediados, que quizá harán lo justo, pero que no conocerán los motivos que les impulsan a

ello ni qué lugar ocupa este hecho en su existencia individual.⁶⁶⁹ Los seres autónomos deben adquirir una *identidad personal*, y tal cosa compete tanto al marco de una ética social como al de la individual. Por otra parte, cualquier autorrealización debe asegurarse que su contenido vital proviene de la autonomía, de la facultad humana para autoelegirse y configurar una identidad personal que puede reputarse como adecuadamente racional o meditada (o en los términos deliberativos que utilizamos: producto de una elección que los demás pudieran compartir y enjuiciar como autónoma). Otra dimensión de la autonomía interviniente en el proyecto de la autoformación y constitución de la propia vida es aquella que nos asegura los medios materiales y socio-institucionales para que finalmente gocemos de suficiente libertad *positiva* para *hacernos* a nosotros mismos. Estas estructuras que garantizan ese fin son de todo punto políticas, acreedoras de una obligación sobre los sujetos que se autoconstituyen, que deben responder en términos de protección, mantenimiento y mejora -la virtud cívica- que se manifiesta a través de la deontología de la *solidaridad* que propugnamos.

En consecuencia, la igual libertad republicana (la *justicia republicana*), también involucrada en nuestras opciones de autoelección, tiene preeminencia sobre los intereses privados de los agentes si estos entraran en colisión con el bien público o el deber colectivo; por ello, es exigible éticamente un nivel mínimo de virtud cívico-política a todos, el deber de solidaridad recíproco entendido como *autorrestricción* de nuestras preferencias. Sólo en el marco de la igual libertad republicana para todos, los sujetos pueden autorrealizarse adecuadamente, de ahí que su modo particular de lograrlo debe aceptar y honrar el mismo derecho de cualquiera, estableciendo un punto en que se fundirían idealmente el interés privado con el bien colectivo (una autorrealización puramente privada es republicanamente inane). El establecimiento de los diseños institucionales adecuados para promover tanto la autorrealización justa como la

⁶⁶⁹ Cualquier concepción integral de autonomía debe formar parte de un ideal normativo de persona y sociedad, esto es, una teoría del bien completa. Una autonomía sin teorías o concepciones de lo bueno, de una vida deseable, está disminuida porque no nos sirve para conocer realmente cómo debemos vivir. Esto es lo que se achaca a la tradición kantiana que culmina con la ética del discurso, según la cual la rigidez de los principios generales ahogaría la motivación que los agentes albergarían para realizar lo que las normas de justicia les encomiendan, por lo cual sería legítimo preguntarse por qué hay que ser autónomo si la autonomía no tiene mayor papel que la participación en discusiones prácticas y elaboración de normas, pero nada se dice acerca de una autonomía para la creación de nuestra propia vida como sujetos morales conscientes. Si volvemos a la autonomía social, que es la privilegiada según los supuestos de la *solidaridad deontológica*, estas justas acusaciones también son aparentemente imputables a la reelaboración de la ética discursiva que hemos emprendido: aunque luego pretenda reintegrar la *solidaridad deontológica* y la *autonomía* al mundo de la vida, es cierto que su génesis conceptual se halla en la *autonomía-en-el-discurso*. Sólo que es oportuno traer a la memoria que para formar parte de una comunidad de interlocutores autónomos se precisan ciertas facultades cognitivas que funcionan como presupuestos de argumentación con sentido; entre ellos el *autodominio* y la kantiana *autolegislación* (esta forma de autonomía monológica debe trasladarse a términos públicos con el giro dialógico, por lo que se entiende en términos de capacidad de *autogobierno colectivo*). En este sentido, es obvio que la autonomía y el deber inexcusable de ser discursivamente autónomo, cuando son trasladados a un contexto social apuntan hacia una concepción formal del bien, que se basa en el actuar solidario, pero también en el ejercicio de ciertas facultades que nos convierten en agentes libres, capaces de intervenir responsablemente en la vida social. Pero, los discursos éticos tienen un grado de generalidad que los separa del contextualismo en el cual solemos desarrollar nuestras relaciones y elaborar la identidad que nos singulariza. Parece que ahí se abre de nuevo la brecha entre la autonomía de los discursos de la justicia y las formas de vida situadas que privilegian una noción del bien. Sólo una perspectiva en la cual pudiera también incluirse la *autorrealización* como faceta de la autonomía permitiría que la noción formal de bien se pudiera contemplar en la arquitectónica de la justicia. Hay que rebajar la polarización mediante una reformulación de un concepto de autonomía y de teoría del bien que permitan una integración de ambos, sin la unilateralidad del neokantismo, por ejemplo.

solidaridad deontológica que debe acompañarla (mediante la apelación a las motivaciones prosociales de los agentes, a su virtud) es un empeño colectivo que debe ocupar a toda la sociedad política.⁶⁷⁰ No negamos la pluralidad de formas de vida, puesto que deja un amplísimo margen para visiones individuales del bien que se compatibilizan con la igual libertad republicana de todos (según la expresión de Gerard Vilar, una *teoría informal del bien* en el discurso de lo justo y de la autonomía):

[C]reo que la filosofía puede aportar algunas luces sobre distintos aspectos de la pregunta y la naturaleza de las múltiples respuestas que pueden dársele [a la cuestión del bien], sin caer por ello ni en anacronismos ni en roles que nunca fueron los suyos, ni en tentaciones totalitarias. Entiendo que eso es posible por la sencilla razón de que, aun cuando una respuesta concreta y sustantiva a esta pregunta sólo puede darla cada cual, para su caso concreto, su formulación implica un plano esencialmente de universalidad. Formulada filosóficamente, la cuestión de cómo hay que vivir, que implica la pregunta acerca de cuál sea la vida buena para el ser humano, es una cuestión universal que, en principio, no se vincula al punto de vista de nadie en particular (...). En este sentido, pues, ha de ser posible hablar de las condiciones generales para una vida no fracasada. Toda teoría del bien, sin embargo, si no se quiere renunciar al universalismo moderno, a) ha de subordinarse a un concepto universal de lo justo o de la moralidad, y b) ha de dejar espacio para la pluralidad real de formas de vida. Esto quiere decir que la moralidad es epistemológicamente prioritaria frente a la vida buena, y que, en un sentido, toda teoría del bien ha de tener carácter “formal”, esto es, sólo puede señalar algunas condiciones necesarias generales de la vida lograda o no fracasada, pero no puede formular modelos de vida al modo de la filosofía clásica o cristiana (Vilar 1999, 196).⁶⁷¹

El republicanismo democrático moderno, bajo las condiciones vigentes de la pluralidad de visiones del bien, debe construirse en torno de la primacía de su concepción de lo justo, la *igual libertad republicana*. Sin embargo, frente al liberalismo político o la ética postkantiana del discurso, este permite un rebajamiento del muro entre la dimensión de la justicia o de la autonomía y la cuestión del bien o la autorrealización, que se mantienen internamente unidos en él porque la autonomía social es un prerrequisito de la autorrealización; por la pluralidad motivacional humana que sostiene una antropología política republicana; y por la relación necesaria entre virtud cívica y diseño político-institucional, que hace que la virtud sea

⁶⁷⁰ Una de las opciones de diseño institucional que algunos republicanos sostienen para la universalización de la autonomía social es la Renta Básica de Ciudadanía, como es el caso de Antoni Domènech, Daniel Raventós y David Casassas (y otros muchos). No obstante, surgen recelos entre otros autores, que podrían estar, en principio, de acuerdo con el republicanismo (su concepción político-social y los valores que la informan), respecto de si la renta básica no acentuará la falta de virtud de los sujetos, esto es, el vicio. Esta renta, en vez de ser utilizada para asegurarse más y mejor tiempo para el asociacionismo, la intervención política, el trabajo comunitario, el desarrollo de los propios talentos, etc., ¿no acentuaría precisamente el individualismo? ¿No condenaría al movimiento sindical por la desmovilización de sus bases? ¿No se embrutecerían los sujetos con actividades, sin trascendencia social y completamente hedonistas y autocentradas, de poca exigencia, con el tiempo ganado al trabajo? Todos ellos son escenarios de disminución o, en todo caso, de mantenimiento de un escaso nivel de virtud cívica y personal. Entre los que apuntan a esta consecuencia no intencionada de la introducción de la Renta Básica se encuentra César Rendueles (Rendueles 2019) Una posición más matizada partidaria de la renta básica, pero que no deja de apuntar algunas consecuencias de esta naturaleza, se puede ver en el texto de Núria Alabao (Alabao 2019). La posición de Rendueles, desde nuestro punto de vista, peca de paternalismo y trasluce desconfianza en la naturaleza humana, específicamente de los individuos postmodernos contemporáneos insertos en sociedades neoliberalizadas, a los que niega predisposición a la virtud pública.

⁶⁷¹ Dado el carácter contextualizado de las propuestas normativas republicanas, estas condiciones para que la vida buena sea accesible a todos no tienen por qué ser tan formales, sino que pueden suponer condiciones materiales o socio-institucionales.

consecuencia de las estructuras sociales *bien dispuestas* y que permiten el despliegue de las capacidades socio-cognitivas de segundo orden.

El atomismo ético de la tradición liberal se convierte en marco de cualquier teoría política y ético-social, restringiéndola de modo tal que lo justo se construye mediante dos estrategias fundamentales: a) por la composición o la elección social de preferencias o elecciones morales individuales; b) mediante un mecanismo constructivo (contractual) independiente de las éticas individuales, aunque debe ser lo suficientemente *mínimo* para que no interfiera en los principios privados de conducta, asumiendo una concepción de la persona algo más capacitada para la moralidad que en el caso del egoísmo racional de algunos liberales, como Gauthier, más afín al constructivismo kantiano de Rawls y otros liberales igualitaristas.

En una forma u otra de liberalismo, el peso del atomismo -la formación extradeliberativa, endógena, de las preferencias personales- aboca a negociar o a componer intereses, pero impide modificar los deseos de primer orden que atesoran los agentes políticos. No constituyen, como decíamos, una comunidad política, sino una agregación de intencionalidades que quieren satisfacer sus preferencias en el grado mayor posible. En ambos casos, hay una primacía del comportamiento egocéntrico, aunque no sea siempre egoísta. De manera que la ética social o política se arma mediante los elementos constructivos y motivacionales que pertenecen a la esfera de lo individual-privado. Esta perspectiva es bastante transversal, incluso para pensamiento morales que no son estrictamente liberales (pero sí metodológicamente rawlsianos), como el igualitarismo político de raíz socialista (Cohen), que se ven luego acuciados, para sus fines igualitaristas y comunitarios, a demandar el enraizamiento de un *ethos* adecuado entre los individuos para que sean capaces de soportar sus obligaciones de carácter político y social, olvidándose del funcionamiento socio-institucional y económico-político de la sociedad, que tienen mucho que añadir (Domènech 2009, 28-29).

El republicanismo opera éticamente a la inversa: no tiene sentido hablar de una ética individual, personal, privada, en ausencia de un marco institucional común que nos oriente de un modo u otro, que nos facilite el desarrollo de las facultades morales virtuosas. En tanto que la autonomía es un prerequisite social para la autorrealización y la construcción de la identidad personal (quehacer propio de la ética individual), el aseguramiento institucional de la libertad republicana, según una concepción de la justicia y de la ética social y política, deviene en una condición de posibilidad para cualquier forma de concepción personal del bien (y, por consiguiente, de su realización). De la misma forma en que no es posible la virtud sin un marco socio-institucional adecuado para su florecimiento, que facilita el surgimiento de los buenos motivos sobre aquellos que tienen una impronta más autocentrada. Por eso republicanamente hay que invertir el esquema: la ética social y la filosofía políticas normativas son la condición de posibilidad, material y conceptual, para una noción privada o personal de bien; o lo que es lo mismo, la ética individual es genéticamente dependiente de la ética social o política. No porque se considere que los individuos beben su canon moral del sentido cultural de su comunidad, de la axiología compartida (que moldea deterministamente los valores individuales y la facultad para el juicio ético), como en el comunitarismo, sino porque solo hay posibilidad de construir una posición moral personal cuando se asegura universalmente un mismo nivel de

autonomía social, gracias a los principios de una ética política que iluminan diseños institucionales que garanticen la libertad republicana de todos. En este esquema, no hay bien privado sin bien público, ni vida buena sin autonomía social garantizada.⁶⁷²

El republicanismo, por tanto, tiene una visión más integradora de los distintos elementos que constituyen la filosofía práctica: ética social y filosofía política, cuando se ocupan de concebir principios normativos de oposición a las dominaciones sociales, abren el espacio de libertad necesario para que los agentes puedan hacerse una visión de sí mismos y desarrollen socialmente una identidad moral. La determinación individual de lo bueno, pero también la justificación de las normas que tienen que dirigir los contactos interpersonales, la *justicia conmutativa* y la *justicia distributiva*, se supeditan a que las estructuras socialmente injustas se vean institucionalmente contrarrestadas por principios que busquen garantizar la autonomía de los individuos. Por consiguiente, el republicanismo prioriza el ordenamiento socialmente justo según sus patrones favorables a la independencia para que, después, los agentes se autorrealicen y se interrelacionen en marcos más simétricos, en ausencia de dominación. Solo así se revelará la calidad del carácter de cada uno y podremos juzgar sus comportamientos sin que los constreñimientos sociales les obliguen a conducirse de modo éticamente incorrecto. De esta forma, deliberativamente, se podrá pensar en una cierta *reconciliación*, aun formal, entre el bien privado y el público.

8.4. Hacia una politización e institucionalización de la solidaridad republicana

Como vimos, la institucionalización de la solidaridad ha seguido dos planteamientos fundamentales a lo largo del siglo XIX y XX: de un lado, la solidaridad entendida como un programa amplio de servicios sociales más o menos vinculados al reconocimiento de los derechos sociales individuales, como se propuso la socialdemocracia en el Estado del Bienestar de postguerra, ya ampliamente erosionado por la era neoliberal. Por otra parte, en un sentido más radical coincide con el programa socialista decimonónico de universalizar la libertad poniendo en manos de la gente la propiedad de los medios de producción (socialización de la economía y democratización del lugar de trabajo). Este último caso, sigue siendo un proyecto por desarrollar a gran escala.⁶⁷³ La solidaridad deontológica que propusimos como principio

⁶⁷² Sin una reconceptualización de esta diferencia, que quizá no pueda desaparecer del todo en las condiciones del pluralismo moral, entonces no tendrían sentido algunos de los rasgos prescriptivos y políticos fundamentales del republicanismo, como, por ejemplo, la idea de que no hay dominación si la interferencia en los asuntos privados por parte de terceros agentes o del Estado no es arbitraria (¿qué sino la defensa del bien público podría legitimarla?) y la misma idea de *neutralidad del Estado*, que no se encara al respeto o tolerancia hacia concepciones rivales del bien, sino a desarmar a aquellos que con su conducta pueden imponer una visión privada del bien sobre el derecho a la determinación pública del mismo.

⁶⁷³ A pesar de las vulgaridades liberales que se suelen afirmar sobre la economía planificada soviética (y de otras naciones con regímenes del *socialismo real* en el siglo XX e, incluso, en el XXI) esta no se condice con el programa socialista del siglo XIX, que promovió más bien la economía social de las cooperativas y no pensó en destruir por completo la función de intercambio de los mercados, aunque obviamente defendió desmercantilizar amplios sectores de la economía y de la vida social, involucrados en las bases materiales de la existencia social de los individuos y de la colectividad. Marx no dejó indicación alguna de cómo debía operar una economía postcapitalista, puesto que pensaba que ese asunto debía ser encarado por los trabajadores revolucionarios, ampliamente capacitados por el trabajo industrial y la experiencia de cooperación que conllevaba, en el momento en que socializasen los centros de trabajo y controlasen el Estado y la economía nacional. De hecho, la amplia

normativo ético-política terminó mutando, en dos pasos, en la *solidaridad republicana* y, finalmente, al optar por un enfoque socialista republicano, encarnándose en el ideal de *solidaridad socialista*. Por este motivo, el programa socializador y universalizador de la democracia del socialismo clásico coincide económico-políticamente y socio-institucionalmente, en sus grandes líneas, con un programa guiado por la extensión de la solidaridad socialista y republicana que hemos tratado en los apartados precedentes. Quisiéramos mostrar en estas últimas páginas de qué modo una política orientada según principios deontológico-solidaristas para nuestras sociedades, se muestra plenamente coherente con el socialismo republicano y su proyecto normativo de carácter político.

Politizar e institucionalizar la solidaridad republicano-democrática y socialista serviría para comprender que este deber positivo no se corresponde con ninguna clase de anhelo superogatorio, ni sentimiento de unidad social o compasión vinculada a la vulnerabilidad, etc., sino que va inherentemente unido a la protección colectiva de la libertad republicana y al derecho a la existencia de todos los miembros de la comunidad política, a la defensa común de un espacio libre de dominación en el cual autorrealizarnos socialmente, a la reciprocidad y la cooperación entre iguales, al derecho a autogobernarnos colectivamente para determinar el bien conjunto, etc. Todas estas aspiraciones tendrían como horizonte deóntico el funcionamiento solidario de las relaciones y de las instituciones sociales. Pero, antes, deberemos responder a la cuestión de por qué es necesaria la solidaridad para las sociedades contemporáneas para los movimientos políticos que aspiran a su transformación.

8.4.1. ¿Por qué necesitamos a la solidaridad republicana en las sociedades actuales?

Las teorías de la justicia distributiva no parecen ser demasiado útiles para alumbrar transformaciones de la realidad social, y más en momentos de urgencia ecológica y social como los que nos toca vivir, que reclaman transformaciones radicales de las bases materiales de nuestra sociedad. Se mantienen ajenas a cualquier problemática de raíz económico-política o social. No están a la altura de las peticiones actuales que elevan los movimientos sociales (ni descriptiva ni prescriptivamente se ocupan de las formas de dominación más ubicuas, ni de sus consecuencias más estructurales), por lo que no pueden amparar ni inspirar ninguna de sus demandas en pro de mayor democracia, de mayor responsabilidad medioambiental, de más justicia social, etc.

Hay una reivindicación persistente en una gran parte de tales activismos socio-políticos: se quiere vivir menos precariamente, en un horizonte de seguridad material en el cual sea posible plantearse la propia vida y gestionar mejor nuestras opciones. Estas cuestiones centradas en las propias condiciones de existencia coinciden con la vindicación una libertad más amplia por permanecer sumidos en una posición de subordinación perpetua, tanto en la esfera laboral como

intervención estatal en la economía (como en el keynesianismo de postguerra) o su control total por una burocracia administradora no puede considerarse una realización del ideal socialista de la democracia económica. Esta forma de economía ultraburocratizada y altamente centralizada se aviene con el autoritarismo del Estado prusiano en la Primera Gran Guerra y con la dictadura estalinista, que niegan a los trabajadores, cada una a su manera, la capacidad de apropiarse de lo que producen colectivamente y garantizar así su independencia económica.

en la familiar (la familia y la empresa son instituciones fundamentales de la sociedad para los republicanos y deben ser debidamente *democratizadas* para hacer a la gente más republicanamente libre). En ambas debemos plegarnos continuamente a lo que decidan aquellos que son más poderosos que nosotros y de los cuales dependemos para subsistir. Esta perspectiva favorable a un acrecentamiento de las opciones directivas sobre la propia existencia cae, sin ningún tipo de duda, dentro del marco de la *libertad republicana* y su universalización.

Por otra parte, se siente una aspiración a salir de la jaula de hierro de las relaciones interpersonales y sociales mercantilizadas, típicas del capitalismo desembridado que nos acongoja. Nuestra vida social gira entorno al consumo, del mismo modo que nuestra identidad se define, cada vez más, por nuestras opciones adquisitivas y nuestra capacidad económica, que por cualquier otro rasgo intrínseco y autoelegido (analizamos el individualismo expresivo en el cap. I). Nuestra consideración y reconocimiento sociales se vehiculan mediante estrategias de autoexplotación de nuestra imagen, como si fuéramos marcas comerciales y, especialmente, por el nivel de vida que nos podemos permitir a la vista de los demás (los objetos que nos acompañan, las experiencias que consumimos). La concentración en uno mismo, el narcisismo del individualismo expresivo ubicuo -como rasgo psicológico-moral de los sujetos de la modernidad tardía- nos conducen a una sensación de vacuidad y de ansiedad por la falta de vínculos auténticos.

Como animales sociales, aspiramos también a vidas comunitarias más ricas y a relaciones sociales tasadas por el compromiso recíproco entre personas; entre otras razones, para encontrar algo de refugio frente a la dureza de la competitividad permanente y el desasosiego que esta produce en la mayor parte de los nosotros. Empero, queremos también que dichas relaciones estrechas no nos vengan impuestas desde fuera, sino que laselijamos nosotros mismos y decidamos en qué momento queremos desprendernos de ellas, si no nos resultan satisfactorias. En este sentido, pretendemos unirnos a otros en uso de nuestra libertad y permanecer con ellos por compromiso personal, no por necesidad. Esta vuelta a las solidaridades primordiales, se suele defender en términos de *los cuidados* mutuos que nos debemos como miembros de una misma comunidad humana (el cuidado o la solicitud por otros ejemplifican paradigmáticamente lo opuesto al autointerés o al egoísmo de los lazos sociales que abundan en las condiciones del neoliberalismo). En ambos casos, parece apuntarse hacia esa desmercantilización paulatina de la sociedad y la vuelta a un tipo de sociabilidad que no se encuentre continuamente interferida por los intereses económicos (aunque, en ningún caso, parece que se pretenda renunciar a algunos de los logros de la tardomodernidad, como la libertad individual, pero se pretende que esta sea social, no atómica).

Formulado de un modo más o menos articulado o explícito, el nuevo anhelo social de autocontrol y libertad sobre nuestra propia vida y de un mayor nivel de integración social parecen desembocar en dos reclamaciones que son interdependientes: la existencia de bienes colectivos desmercantilizados o *bienes comunes* que sean de acceso universal y que nos proporcionen seguridad material; y la revivificación de una *economía moral* de la reciprocidad y de los cuidados que nos asegure una cierta capacidad de resistir los embates de la vida y de auxiliarnos mutuamente, sin tener que circular por el mercado: *La libertad solo sería*

concurrente en un mundo de seres humanos liberados del temor y la miseria (Bertomeu y Raventós 2020, 201). En palabras de Casassas:

Sólo cuando nos sentimos invitados a formar parte (y a gozar de los frutos) de una comunidad así entendida, sólo cuando podemos sentirnos (en la senda que conduce al acto de quedar) liberados de relaciones sociales que destruyen nuestra autonomía y, con ella, la posibilidad de una vida digna, podemos plantearnos con pleno sentido cuidar de un mundo efectivamente hecho y disfrutado en común. Si no, tales “cuidados” corren el peligro de convertirse en (¿nuevas?) formas de servidumbre (Casassas 2020, 224).

En ambos aspectos, se apunta hacia una autonomía social garantizada, de una libertad acompañada por la solidaridad (alejada de la libertad inhóspita y solitaria del atomismo), que sólo puede encajar en el marco político-social republicano democrático. Frente a la bisonería de las soluciones propuestas por la justicia distributiva al modo liberal igualitario, que siguen sin *rascar* allá donde verdaderamente *pica*, a saber, las relaciones económicas y políticas de dominación que cristalizan en el capitalismo, el republicanismo democrático aparece como un pensamiento normativo capaz de recoger esas necesidades sociales e iluminar adecuadamente el funcionamiento del sistema económico en el cual estamos insertos, para ofrecernos finalmente alternativas políticas frente a los múltiples e intersecados modos de dominación que genera el capitalismo contemporáneo. Quisiéramos, fundamentalmente, vivir de manera menos precaria, con mayor seguridad, pero no hasta el punto de anular nuestra capacidad de decidir libremente nuestra forma de vida.

La filosofía con voluntad de modificar la realidad social, aunque sea subsidiariamente, con el concurso del activismo social, que quiere canalizar organizativamente tales deseos colectivos, deberían concentrarse en un paradigma republicano, mejor pertrechado para la comprensión necesaria de las fuentes de dominación que debe acompañar siempre cualquier tentativa de realizar las condiciones materiales y socio-institucionales de la autonomía individual. Este se encuentra en una posición óptima para no ahogarse en el océano poco profundo de las interminables discusiones alrededor del sentido de la justicia. En todo caso, la distribución es instrumental respecto del fin superior de la garantía de la igual libertad de todos los miembros de la sociedad. Esta moraleja también es oportuna para superar estériles discusiones en la izquierda entre *redistribucionistas* y *culturalistas*, una vez adquirimos una visión de cómo las distintas formas de dominación social se jerarquizan y se manifiestan de modos diversos, a veces como cuestiones raciales, sexuales, de género, culturales, etc., y otras veces comparecen como desigualdades puramente económicas, pero siempre interrelacionadas mediante mecanismos dinámicos que las interconectan causalmente.⁶⁷⁴

⁶⁷⁴ Ello no significa que seamos unos reduccionistas económicos y pensemos, por tanto, que todo tiene que ver con la distribución de la propiedad o de los medios económicos y que no haya formas de discriminación que tengan su fuente en aspectos independientes de la riqueza o la falta de ella. Sin embargo, una sociedad capitalista se articula alrededor de ese sistema económico, de manera que la mayor parte de las formas de discriminación, desprecio o dominación se encuentran entreveradas con cuestiones económicas o tienen consecuencias de subordinación económica. En este contexto, la noción de *interseccionalidad* de luchas contra un enemigo bien definido pero que presenta múltiples caras -el sistema capitalista de explotación- tiene mucho que ganar frente a la atomización de actores centrados en sus propias agendas de reconocimiento, que hacen oídos sordos a lo que comparten con otros (y cuál es su antagonista común) y que se baten entre sí, muchas veces, con la simple ambición de recibir atención en la disputada esfera de las redes sociales y la opinión pública.

Cuando pensemos en el modo de *institucionalizar* la solidaridad republicana, el deber de responsabilizarnos en común de la autonomía social de todos, hará falta que reflexionemos acerca de las demandas fundamentales que se dirigen hacia la universalización de la igual libertad republicana: ¿Qué mecanismos institucionales harán que se garanticen las bases materiales de la autonomía (los *bienes público-comunes*, capaces de dotarnos de independencia socioeconómica)?⁶⁷⁵ ¿Qué relaciones sociales e institucionales velarán por el logro de esta libertad común, interdependiente de la virtud de los agentes, que los llevará a preocuparse por los asuntos públicos tanto como de sus vidas privadas (la *economía político-moral* de la *solidaridad*)? Nuestro horizonte consiste en asegurar:

[E]se “derecho a la existencia”, inalienable y universalmente garantizado ex ante por el mero hecho de formar parte de la sociedad humana, era y es lo que puede evitar el riesgo (...) de que haya ciudadanos tan pobres como para verse impelidos a venderse a terceros (...) y, de este modo, lo que puede consolidar las bases materiales y simbólicas de una interacción social asentada en relaciones de subordinación de los muchos a los pocos, sino de cooperación efectiva entre todas las partes (Casassas 2020, 225).

Cualquier medida institucional dirigida a la consecución de ambos fines entrelazados consistirá en la institucionalización de la solidaridad deontológica republicana; será un modo de ponerla en práctica en una sociedad real.

8.4.2. Los fundamentos políticos de un programa republicano socialista

Queríamos presentar desde otro punto de vista las formas de dominación sistémica y estructural que engendra la dinámica del capitalismo y conectarlas con un programa republicano-socialista de implementación de la solidaridad, que debería servir para superarlas. Sin introducirnos en los detalles, señalaremos de qué modo la solidaridad republicana tiene incidencia en la remoción de muchas de las expresiones más lacerantes de la dominación.

La mercantilización casi absoluta de la entera vida social es una consecuencia de la avidez desmedida por el lucro que caracteriza el capitalismo desde su aurora, allá por el siglo XVI (Meiksins Wood 2021). Esta voluntad de poner cualquier recurso en almoneda para su rendimiento económico, de convertir en mercancía cualquier objeto y relación social que se involucre en la existencia común de los seres humanos, de fagocitar los vínculos sociales dentro

⁶⁷⁵ Aunque nos referimos a las bases materiales de la existencia como bienes *comunes*, ello no significa que los pensemos de manera desinstitucionalizada o sin intervención estatal. Republicanamente, el Estado no se contrapone a la sociedad civil. Existe cierta tentación entre los partidarios de este tipo de bienes en considerar que se producen exclusivamente en el seno de redes descentralizadas y paraestatales, y que ello es suficiente para fundar una alternativa a la sociedad jerárquica y mercantilizada. No obstante, las instituciones estatales, e incluso las estructuras burocráticas, si se encuentran bajo control democrático ciudadano, como aspira a hacer el republicanismo popular, también son una suerte de bienes comunes para sociedades desarrolladas, conformadas por millones de habitantes. No hay una separación substancial entre lo común y lo estatal, aunque lo primero sea más amplio que lo segundo. Los servicios públicos también son comunes sociales, sin ir más lejos, aunque se produzcan en el seno de instituciones públicas burocratizadas. Ahora bien, para que esto último sea completamente cierto, es obvio que la administración del Estado debe democratizarse lo más posible y someterse al control de la gente que la usa y dispone de ella. César Rendueles ha realizado una defensa en este sentido en Subirats y Rendueles (2016).

del mercado (Karl Polanyi), es el mayor peligro a que se enfrenta una sociedad que quiera mantenerse libre o que quiera universalizar la libertad. Sin embargo, hay tres cosas que el capitalismo artificialmente ha querido convertir en mercancía, sin que ninguna de ellas deba su existencia a ningún fin mercantil, arriesgando las condiciones materiales de autonomía de los ciudadanos y su mismo derecho a la existencia. Para lograrlo ha forzado la institucionalización de mercados especiales, obligando a la sociedad a instituir normas que permitan su negociación como si fueran cualquier otro producto del trabajo humano. Ni la tierra ni los recursos naturales, ni la fuerza de trabajo ni tampoco el dinero pueden (ni deben) convertirse en mercancías, por mucho que se los fuerce, y la intención de que funcionen como tales en mercados especializados, no puede tener consecuencias más catastróficas para el común de las personas, por cuanto ha enajenado propiedades colectivas de la sociedad, privatizándolas, o bien ha pisoteado los derechos individuales, de manera que ha convertido a una parte de la población en *alieni iuris* en la práctica y en el derecho:

Aunque la tierra (más en general, el patrimonio natural), la fuerza humana de trabajo y el dinero no son ni pueden ser propiamente mercancías –nadie “produce” esos bienes con la expectativa de venderlos en mercados especializados–, el capitalismo los trata como mercancías, e instituye políticamente “mercados” que, por lo mismo son ficticios, están cargados de problemas: el mercado de trabajo, el mercado monetario y el mercado de bienes raíces (Domènech 2013, 84).

La pretensión de obtener rentas de las *obras de la naturaleza* por su mera existencia, como si en ausencia de trabajo humano, creador del valor, estas contuvieran en sí la capacidad de convertirse en riqueza, no sólo ha esquilmo de mala manera cualquier espacio natural que semejase mínimamente rentable, sino que ha conducido a la expropiación masiva de la propiedad colectiva en beneficio de unos pocos y ha convertido bienes raíces, como la vivienda, en una fuente permanente de especulación y burbujas financieras, obstaculizando su reconocimiento como derecho básico inalienable y, por tanto, no mercantizable.

La misma condición de posibilidad de la creación del valor, la *fuerza de trabajo*, es concebida como una mercancía más con la que se puede comerciar: la única *posesión* de los desposeídos, con la que se trafica en el supuesto mercado laboral. Para que eso acontezca así, se ha tenido que arrancar a millones de personas durante varios siglos de otras fuentes de supervivencia (los comunes o la pequeña propiedad agraria), para que dependieran del empleo y del subsiguiente salario, formando una sociedad del trabajo acorde con el desarrollo del capitalismo industrial y las reglas de acumulación.

El dinero, cuyo fin era facilitar el intercambio comercial, el pago de las deudas y materializar el valor, es entendido como reserva de valor en sí mismo, de ahí que el sector financiero lo fetichice de tal modo que considere que el dinero se puede convertir en más dinero sin traspasar el umbral de la producción y de la distribución; de este modo, solo se consiguen acumular Himalayas de deuda, de *capital ficticio*, que no se puede *realizar* con todo el plusvalor futuro obtenido del trabajo productivo porque, entre otras cosas, el sector financiero pone arena en sus engranajes al someterlo continuamente al pago de la deuda, extrayendo vampíricamente valor para desviarlo al sector bancario especulativo.

Para sustentar este tipo de *mercados*, el Estado y, en general, las instituciones públicas deben traicionar los principios de cualquier constitución democrática y los principios básicos del derecho público, todavía republicanos en su raíz, que garantizan el derecho fundamental a la existencia de sus ciudadanos, mediante la consideración de concesión pública de la propiedad (un vínculo fiduciario vicario del interés o la utilidad sociales). Sin embargo, bajo el capitalismo cualquier cosa –incluso, en cierto modo, las personas (como ocurrió durante siglos)- son susceptibles de devenir propiedad absoluta de alguien, que ejerce un control sobre sus posesiones que no se orienta por ningún fin público, de manera que puede desposeer al resto de un recurso necesario para sus propias vidas y bienestar si tiene suficiente dinero para apropiárselo. En este sentido, la propiedad pierde su justificación de subvenir a la libertad y el derecho a la existencia de los ciudadanos y se convierte en posesión exclusiva y excluyente que se encuentra fuera de cualquier principio colectivo, subordinada al afán de lucro privado y a la acumulación de riqueza bajo el principio de la *soberanía del propietario* (Bertomeu y Raventós 2020, 210).⁶⁷⁶

No deja de ser harto significativo que bajo el sistema en el cual es más difícil determinar la contribución individual al beneficio económico, puesto que el capitalismo implica una cooperación a gran escala, desconocida en otros modos de producción, no sólo entre personas (trabajadores y propietarios), sino también entre personas y medios de producción y otras fuentes de recursos, se haya generalizado hasta límites insospechados el tipo de propiedad exclusiva y excluyente o absoluta que rige actualmente. La razón brilla más que el sol: aquel que se encuentra en una posición dominante en la producción tiene la capacidad de alienar el trabajo de los demás y, por tanto, lucrarse con la actividad laboral ajena. Sin embargo, para lograr esto es necesario que el sentido de la propiedad sea aquel que es más individualista y, en consecuencia, menos apropiado para el tipo de relaciones de producción que se han ido extendiendo y universalizando. Aquel que dé un derecho absoluto al propietario de los medios de producción.

Esta concepción de la riqueza y la propiedad entendida como un ámbito de autonomía individual absoluta separada del colectivo, y que pretende incluso competir con el poder soberano delegado en los gobiernos democráticos, es claramente incompatible con una concepción republicana fiduciaria y democrática de la propiedad. No hay que olvidar que asignar derechos de propiedad absolutos a algunos y no a otros o a todos (...) necesariamente implica incumplir el deber de velar por los derechos y necesidades de todos. Según la concepción republicana y fiduciaria del poder político, los gobiernos y sus mandatarios o comisarios republicanos sólo son un trustee, un fideicomisario del pueblo libre que es el fideicomitente. Se trata de una relación asimétrica en que el pueblo fideicomitente siempre puede romper de manera unilateral su relación con la autoridad fideicomisaria, con sólo manifestar que ha perdido la confianza en ella. Ahora bien, para una concepción republicano-fiduciaria de la soberanía política, sin duda alguna, la meta es promover la libertad como no dominación por parte de los poderes públicos y privados. Una de las principales notas propias de la concepción republicana fiduciaria del poder político es que quien ejerce un dominium sobre objetos rivales amparado en una supuesta soberanía absoluta sobre su propiedad, también tiene la capacidad de ejercer imperium poniendo a sus órdenes a los poderes públicos y a sus conciudadanos, de ahí que el republicanismo también abone una concepción fiduciaria de la propiedad en la que el principal es el soberano (Bertomeu y Raventós 2020, 211).

⁶⁷⁶ El republicanismo clásico reconoce la ligazón entre libertad y propiedad, pero no admite, precisamente por eso, la segunda parte: la soberanía absoluta del agente sobre un bien.

Si la autoridad política es un agente fiduciario del soberano, que es el pueblo, cuando concede reconocimiento jurídico a la propiedad absoluta y fuerza la creación institucional de mercados para traficar con *pseudobienes* como el trabajo, el dinero y los recursos naturales (o la propiedad inmobiliaria), lo que acontece es una traición a su fin: la garantía universal de la libertad y del derecho de existencia. Por tanto, rompe su mandato fiduciario en el momento en que privilegia el afán de lucro de unos pocos por encima de los derechos básicos de todos, a los que faculta para ejercer un dominio privado ilegítimo que destruye la base constitutiva de la libertad y de la existencia social de la mayoría (Bertomeu y Raventós 2020, 211).⁶⁷⁷

El socialismo clásico comprendió que había tres esferas fundamentales de la existencia económica de la sociedad donde la dominación capitalista era ubicua y hacía falta someterla a principios políticos republicanos democráticos para poder vivir en libertad también en su exterior: el ámbito de la producción y la reproducción (el trabajo en general), el mercado (el intercambio de los bienes necesarios para la existencia) y la propiedad (el cimiento de la libertad). El programa socialista consiste en civilizar políticamente tales dominios y sustraerlos a los intereses privados cuyo *dominium* pretende impugnar la determinación público-deliberativa del bien social. En gran medida, domeñar los mercados artificiales anteriores forma parte de esta ambición de extender la democracia republicana a los lugares donde se juega la libertad política de los ciudadanos.

Las bases políticas del programa democrático-republicano socialista no son otras que la primacía de la democracia –el autogobierno colectivo– para todos los asuntos de relevancia política y social (para la esfera económico-política, que es donde mayoritariamente se juega la autonomía individual). Por consiguiente, una economía política popular o republicana está subordinada al principio fundamental de la protección de la libertad republicana y del derecho a la existencia de todos, impidiendo la dominación de los intereses de unos pocos privilegiados

⁶⁷⁷Sostener artificialmente la rentabilidad de estos tres pseudomercados, el *sancta sanctorum* del capitalismo, cuesta ingentes esfuerzos a la sociedad, especialmente por lo que hace a la libertad de los ciudadanos que se ven sujetos a una dominación implacable en beneficio de pocos potentados. Se expropián los bienes comunes para que tengan un rendimiento privado y cerrar a los ciudadanos cualquier fuente independiente de supervivencia material, forzándolos a introducirse en los mercados de trabajo, crecientemente despóticos por la desaparición de la legislación laboral (por otra parte, no garantizan la capacidad de supervivencia digna a todos; a unos por *working poors* y otros por desempleados). El sector financiero se convierte en un parásito indeseable que no sólo no brinda crédito para la producción o el consumo, sino que somete a las empobrecidas poblaciones de trabajadores, cuyo sueldo está estancado por décadas, a una nueva esclavitud por deudas y luego socializa, de la mano de los Estados que se rinden a él, las pérdidas que produce por sus arriesgados juegos de prestidigitación financiera. El nivel de dominio de la esfera bancaria global la convierte en el principal antagonista de la libertad de la mayoría, puesto que tiene la capacidad de disputarle a cualquier Estado el monopolio de la determinación del bien colectivo, convirtiendo la soberanía y la democracia en simulacros huecos y rituales que ya no tienen sentido bajo el *hegemon* financiero. Aun así, induce continuamente crisis cuando explotan las burbujas que crea, puesto que es la mayor fuente de inestabilidad de una economía capitalista (porque el dinero no es *realmente* una mercancía), arrasando las condiciones de vida de varias generaciones, ofreciéndolas en el altar del lucro privado. Por otra parte, como indica la teoría actual del dinero, el privilegio público de creación monetaria ha sido completamente traspasado a las entidades privadas, que utilizan ese nuevo poder para enriquecerse mediante la especulación, con los resultados patentes para todos. La civilización o, incluso, el desmantelamiento completo de estos tres mercados quiméricos son un buen proyecto para un movimiento de aspiraciones anticapitalistas y que pretenda alumbrar una sociedad distinta, más republicanamente libre.

sobre el bien común representado por tales aspiraciones. De una manera u otra, con estrategias dependientes de cada contexto, la lucha política socialista es coincidente con este objetivo máximamente democrático de destruir las fuentes de la dominación y garantizar la libertad y la existencia a todos. Los socialistas mostraron que el capitalismo era incompatible con esto último, de la misma manera que lo habían sido las estructuras de poder del Antiguo Régimen para los republicanos fraternales. La concepción republicana de la democracia es mucho más robusta que la liberal, si es que el liberalismo auténtico es compatible con alguna concepción reconocible de la democracia, por cuanto escinde la dimensión económica (la propiedad y su distribución social) de la política (el autogobierno). Por este motivo, el socialismo democrático-republicano se opone a la sociedad capitalista, porque una *democracia capitalista* es un oxímoron.

La solidaridad republicana, pues, está comprometida en la transformación social para hacer posible las aspiraciones del activismo anticapitalista de desmercantilización de la sociedad: devolver los bienes naturales a la propiedad colectiva o común, para que sirvan a los fines de supervivencia de todos; disolver la unión entre derechos sociales, empleo y salario, para desacoplar el derecho a la existencia de la esfera autoritaria del trabajo y civilizarla, para democratizar el mundo de la empresa desde abajo y que los productores libres dirijan la fabricación de los bienes necesarios para la vida (cuyo único fin sea su utilidad social); construir una sociedad de igualmente libres que dejen de verse unos a otros como instrumentos de sus fines y de manera que se descontractualicen los lazos sociales, desatomizando el espacio común social y tejiendo vínculos sociales menos tasados por el autointerés y la ganancia. Se trata de poner fin a los déspotas que utilizan la sociedad en su provecho, dominándola e inmiscuyéndose en las posibilidades de vida autónoma de la mayoría. Este el objetivo del programa radical del republicanismo democrático, también del socialismo y, en consecuencia, el fin de una solidaridad deontológica (doblada en una *solidaridad socialista*).

No es posible salir de esta grotesca pesadilla, trágicamente enemiga de la civilización y de la unidad básica de la Humanidad, sin destruir políticamente el bloque rentista imperial neoliberal. La experiencia del siglo XX ha enseñado que no es posible destruir ese bloque sin avanzar radical y decisivamente en la desmercantilización del trabajo, del patrimonio natural y del dinero que significaría el fin del capitalismo. Y eso es lo que deben querer hoy los socialistas (Domènech 2013, 121-122).

A continuación, nos haremos eco del programa de democratización del republicanismo socialista, específicamente a lo concerniente a la *democracia económica* y la *democracia política*, y el rol justificativo y práctico que puede jugar la solidaridad republicana y socialista en esos ámbitos.

8.4.3. El programa socialista republicano y la institucionalización de la solidaridad

El horizonte de la solidaridad política que hemos defendido a lo largo de tantas páginas se encuentra en el socialismo democrático, tal como surgió de las entrañas del republicanismo plebeyo del Antiguo Régimen. Cómo se traduce a la práctica socio-institucional y económico-política es la gran dificultad que debe superarse, teniendo en cuenta, por otra parte, que por la

vía *no ideal* no se elaboran teorías abstractas -amplias- sino que se buscan más bien soluciones apegadas a la complejidad real, empírica (cuya dificultad real puede ser altísima, solo cabe pensar en las complicaciones planteadas en el entendimiento de la dinámica del sistema capitalista y sus multiformes consecuencias en términos de patologías sociales y dominación sobre la vida de los individuos). Es decir, se identifica allí donde la autonomía individual se encuentra en peligro y se intenta o bien arrancar de raíz la fuente de esa dominación, o como poco, aminorarla en la medida de lo posible (dependiendo de la comprensión del fenómeno y de la fuerza social que se tenga en un momento concreto). En este sentido, la institucionalización política de la solidaridad socialista correrá la misma suerte: en cada contexto social hay que buscar el tipo de soluciones que vehicularía y qué diseños institucionales son adecuados para implementarla, asegurando así cotas más elevadas de autonomía y autorrealización para los ciudadanos. Por consiguiente, no está entre nuestros objetivos establecer prescriptivamente en qué consistiría ni un programa socialista de transformación social ni las instituciones encargadas de velar por la extensión y mantenimiento de la solidaridad. Nos contentaremos con indicaciones programáticas más modestas. Sin embargo, para proseguir por ese camino, se hace necesario un poco de perspectiva y establecer algunas diferencias entre lo que se suele entender por institucionalizar la solidaridad y aquella, más ambiciosamente emancipadora, a la que aspiramos políticamente.

Para empezar, en el seno de las democracias *sociales* en declive actuales, que combinan todavía una constitución social con un menguante estado del bienestar y políticas liberales, la institucionalización de principios de solidaridad –en la definición deontológica que hemos asumido- supondría un refuerzo de los derechos sociales, frente al funcionamiento puramente asistencialista y caritativo de los mecanismos públicos de compensación de la pobreza y otras formas de infortunio y vulnerabilidad.⁶⁷⁸ La concepción deontológica republicana de la solidaridad no predica una compasión enfocada hacia aquellos que han *caído* durante su vida por las circunstancias biográficas con las que se han encontrado, sino que reclama que todo el mundo vea garantizada institucionalmente, y por derecho, su autonomía social. Deberemos compensar primordialmente aquellos que se encuentran en condiciones de inferioridad social, con mayor grado de vulnerabilidad, pero no por justicia social, sino en nombre de su derecho a la vida digna y libre (la apelación a la justicia social se convierte en instrumental). Hay, por consiguiente, una vindicación de los derechos constitutivos de la dignidad humana, no una apelación emotiva a un acto de gracia. Lo que recibe alguien es porque se le debía socialmente

⁶⁷⁸ Durante la Guerra Fría se fueron moderando los principios solidaristas que introducía el constitucionalismo social de postguerra. Los fines emancipatorios, que sonaban demasiado comunistas, fueron abandonados por unos principios compensatorios socialdemócratas o socialcristianos. No había otra salida si el horizonte del capitalismo, aunque fuera el ampliamente intervenido por el Estado de la época fordista y keynesiana, era irremediable e ineludible, como sostenían esas constituciones. Otra consecuencia, aparte de aspirar sólo a la introducción de cierta equidad social en los resultados económicos y en la desigualdad consiguiente, fue el de debilitar el principio de la democracia, promoviendo un sistema político controlado, representativo y bipartidista en muchos lugares de Occidente (Pisarello 2013, 92). Tras la ofensiva neoliberal a partir de finales de los años setenta, incluso esos principios algo tímidos empezaron a considerarse peligrosamente revolucionarios, entre otras cosas porque la falta de crecimiento del capitalismo hacía que se redujera la necesidad de aumentar la tasa de explotación del trabajo y se quisiera reducir el papel equilibrador del Estado en la lucha de clases. La solidaridad ya no jugaba ni tan siquiera un rol compensatorio o redistributivo, sino que sufrió una degradación frente a la sacralidad del crecimiento económico (Pisarello 2013, 93).

como individuo con los mismos derechos que cualquier otro miembro más afortunado de la comunidad política. Sin embargo, institucionalmente, podríamos hallarnos con dos panoramas sociales, político-jurídicos y económicos que implicasen grados de exigencia normativa diferentes en relación a la solidaridad y su implementación *ex post* o *ex ante*:

La *solidaridad ex post* es redistributiva, igualadora y compensatoria. En las sociedades capitalistas existen numerosas formas de desigualdad social, injusticia estructural, dominación, etc. Mientras rijan legislaciones sociales o laborales más o menos exigentes, hay mecanismos compensatorios que se dirigen a mejorar el estatus de los que se encuentran en posiciones peores. Sin embargo, la lógica normativa a que obedecen tales compensaciones puede dificultar, o incluso hacer imposible que los más vulnerables fortalezcan su posición social, puesto que no están diseñadas más que para mantenerlos a flote o impedir que caigan en la pobreza más absoluta (en ocasiones sólo para sobrevivir).⁶⁷⁹

Sin embargo, incluso en un marco social que suponga la existencia de propiedad privada y su desigual distribución, en el cual prime el salariado como modelo laboral, con mercados competitivos, etc., la institucionalización de la solidaridad deontológica implicaría establecer derechos sociales incondicionales para todos; los más pobres o vulnerables, perceptores naturales de las ayudas, las recibirían no como una gracia o una caridad, sino porque la sociedad, y su agente el Estado, les *deben algo* a lo cual tienen derecho y les compensa por su incapacidad de dignificarlos adecuadamente, por su incompetencia de asegurarles *ex ante* las mismas condiciones de autonomía que a los que se encuentran en posiciones mejores. Este tipo de solidaridad podría apoyar un Estado del bienestar robusto, incluido en el marco de un Estado social de derecho, como el que proponía Arango (2018).

Una concepción de la solidaridad que actuase como principio para la redistribución se asemejaría más a la noción de justicia social de las teorías liberales igualitaristas exigentes (Van Parijs); sin embargo, el presupuesto normativo de *incondicionalidad* conduciría de manera natural a la institucionalización de *rentas básicas universales*, que son abismalmente mejores por su base normativa y por sus efectos empíricos de igualación social que las rentas de pobres.⁶⁸⁰ No sólo eso, si la solidaridad deontológica operase como regulación de la política social y económica de las sociedades contemporáneas, aunque fueran capitalistas, esta serviría para construir un núcleo de invulnerabilidad y protección para toda la ciudadanía, que se vería pertrechada de un conjunto de derechos sociales incondicionales y constitucionalizados que

⁶⁷⁹ En general, el diseño normativo de los subsidios para pobres suele implicar un alto coste en burocracia, dada su condicionalidad, estigmatización de sus perceptores (convertirlos en aprovechados, sospechosos de vagancia o señalar públicamente su posición de extrema necesidad) y trampas de pobreza (que su pérdida inmediata en caso de entrar en el mercado de trabajo de manera parcial o temporal implique que los perceptores prefieran seguir cobrándolos y no intentar la vía laboral).

⁶⁸⁰ Para una justificación de esta apreciación se puede consultar el arsenal de artículos de la web Sin Permiso (www.sinpermiso.info), normalmente escritos a tres manos por Daniel Raventós, Lluís Torrens y Jordi Arcarons, en los cuales se muestra empírica y normativamente las diferencias entre una renta básica y una renta condicionada para pobres. Véase la reciente obra escrita a cuatro manos por Arcarons, Bollain, Raventós y Torrens donde se aborda esta comparación entre rentas incondicionales y condicionadas (*En defensa de la Renta Básica*, Barcelona, Deusto, 2023).

podrían hacer valer contra los vaivenes de la economía capitalista y su tendencia a la concentración de riqueza.

Existiría un cimiento para el derecho laboral que intentase regimentar lo que son relaciones despóticas de dominación en el interior de la empresa. No obstante, un fortalecimiento de una lógica solidarista deontológica se opondría, mediante el derecho y la política, al fluir *natural* del capitalismo, que vería embridadas sus naturales tendencias *expropiadoras* tanto de recursos materiales como de derechos individuales y colectivos. Ahora bien, este tipo de políticas no dejarían de ser, en sus limitaciones, un intento de reequilibrio socialdemócrata entre la democracia económica extensa que reclama la solidaridad y las necesidades de la acumulación del capital. Posiblemente, ese tiempo ya pasó a la historia.

La *solidaridad ex ante* es predistributiva, favorecedora de la libertad republicana. El republicanismo democrático opta por *empoderar* a los ciudadanos *antes* de su ingreso en la sociedad, es decir, introduce diseños institucionales que libren a los agentes de cualquier tipo de dominación socioeconómica y política y les igualan *en poder* de entrada, para que sus relaciones sociales se produzcan entre individuos equivalentemente libres. Por consiguiente, la solidaridad, ahora sí plenamente republicana, operará normativamente para garantizar el estatus de igualmente libre de cualquier ciudadano; esto es, reclamará que la institución político-jurídica de la propiedad esté sujeta a los principios regulativos que impidan que haya agentes capaces de dominar a otros y disputar el bien público a las autoridades sociales encargadas de protegerlo y promoverlo.

Frente a la versión *ex post*, la solidaridad republicana ofrecerá su cara más coherente en relación a la autonomía: no se trata que, tras la desigualdad y la falta efectiva de capacidad de autodirección de nuestra vida producida por la dinámica económico-política imperante, nos veamos compensados hasta cierto nivel por esa desgracia, sino que se nos asegure como un derecho inalienable que las condiciones socio-normativas y materiales sean tales que no pueda suceder tal cosa, que gocemos de plena libertad real y no solo formal, que estemos liberados de los yugos de cualquiera de las formas de dominación socioeconómica y política, etc. Se trata de que la posición social ocupada sea institucionalmente *invulnerable*, porque estamos dotados de todos los derechos constitutivos de la libertad republicana. Para ello, la economía política debe someterse al fin colectivo de universalizar y mantener la autonomía social de todos los ciudadanos, sin que pueda entrar en contradicción con ninguno de esos derechos fundamentales, lo que reitera el programa republicano del socialismo más consciente de sus raíces y sus fines ético-políticos.

La economía política republicana democrática supone, como vimos en su momento, dos imperativos fundamentales, vinculados por la libertad republicana y su naturaleza propietarista, específicamente por la dimensión de autodirección o autogobierno colectivo presupuesta en la autonomía individual: la *democracia política radical* de una autoridad que se ejerce fiduciariamente en relación al soberano (el pueblo), y la *democracia económica*, en que la esfera de la producción está constituida para que sirva al derecho a la existencia independiente de los ciudadanos (la propiedad es una estructura jurídica de carácter fiduciario que la autoridad

pública establece con el fin de garantizar la libertad y la existencia autónoma de las personas). En esta perspectiva, que es la misma que la de la economía política clásica desde Aristóteles a Marx, la esfera política y la esfera económica no se encuentran separadas ni funcionan independientemente, sino que están integradas y subordinadas normativamente al bien común que representa la garantía de los derechos fundamentales. La *democracia económica* es el proyecto normativo más desconocido y aparentemente extemporáneo del republicanismo, pero es esencial para comprender qué quiso y qué puede querer el socialismo de raíz republicana.

El liberalismo clásico es reconocidamente demófono, mientras que el liberalismo académico es compatible con la democracia, pero de modo instrumental (en caso de que garantice cotas mayores de justicia social o política frente a otras alternativas),⁶⁸¹ sólo en el republicanismo democrático hay un nexo intrínseco con la democracia entendida como un amplio (y ampliable) *autogobierno colectivo*. La libertad no dominada presupone la democracia y a la inversa; además, en el republicanismo, el procedimiento y la substancia de la democracia son inseparables de la promoción y preservación de la libertad tanto individual como colectiva.⁶⁸² Lo que cabe afirmar para la democracia en un sentido más restringido, político, vale mucho más para una concepción amplia, socio-económica, que es la que privilegia el republicanismo. Si la libertad no es troceable, tampoco lo es la democracia republicana. La *democracia económica* alude a las instituciones y corporaciones sociales que, en un sentido cotidiano y común, conforman los subsistemas de la producción y distribución que permiten satisfacer las necesidades materiales básicas. La democracia económica se define por las siguientes cuatro

⁶⁸¹ El liberalismo clásico sanciona una separación entre la esfera económica y la política y, por ende, entre los derechos civiles, los políticos y los socioeconómicos que para el republicanismo democrático no tendría validez. La separación de los derechos en esferas y generaciones es liberal (como la describe, por ejemplo, el sociólogo británico T. H. Marshall), puesto que indicaría que existen unos más definitivos de la ciudadanía, como sería el caso de los civiles y de los políticos, compatibles con y ampliables a unos derechos socioeconómicos condicionales que sólo tendrían satisfacción hasta cierto punto, en determinados momentos de prosperidad económica generalizada (meros principios regulativos, no exigibles ante un tribunal, como señala el constitucionalismo de postguerra). En cambio, en el republicanismo, la economía y la política forman parte de la misma dimensión social y son inseparables en términos de libertad y derechos, por lo que no podemos seccionar los derechos constitutivos de sus bases materiales, so pena de desfigurarlos. El liberalismo académico de las teorías distributivas de la justicia mantiene incólume esa escisión heredada de su ancestro clásico, por lo que el asunto de la democracia queda desgajado del tema de la igualdad material o económica. Al liberalismo clásico, esta separación le es perfectamente funcional, puesto que, al ahorrar la libertad individual a la libertad de emprendimiento económico, es compatible con un Estado en el cual los derechos políticos se encuentren restringidos a una élite cuyo fin sea proteger institucionalmente sus propiedades y sus privilegios de alienación del trabajo ajeno. Sin embargo, el liberalismo igualitarista empieza a tener problemas con dicha escisión, aunque no obre en consecuencia más que conectando instrumentalmente el valor de la democracia como medio para la justicia distributiva y económica. De hecho, podría haber situaciones en las cuales, en ausencia de democracia, se maximizara la igualdad económica o la justicia social –sería el caso de las sociedades del socialismo real-, o bien que entre graves desigualdades, todo el mundo tuviese reconocidos derechos políticos –las democracias liberales-. Aquí se observa el error cometido por ese liberalismo académico, porque una democracia sin igualdad material es un sistema político que dificulta mucho la igualdad política que acompaña incluso a la noción más formal y mínima de democracia –es una democracia fallida-; una sociedad materialmente igualitaria no democrática es una sociedad en que la población puede gozar de amplio bienestar, pero podría no tener ningún derecho político reconocido, vivir perfectamente bajo un déspota, pero ser liberal-económicamente justa. En el republicanismo, al no reconocer la separación de la esfera unitaria económico-política, la noción de libertad mantiene una conexión tanto con la igualdad material como con la democracia política. En el republicanismo, ni las libertades ni los derechos se trocean ni se esferifican.

⁶⁸² Para una prolija demostración de este carácter intrínseco del vínculo entre libertad republicana y democracia se puede ver Herranz (2020).

capacidades asignadas a los individuos tanto personal, como colectivamente (Casassas 2020).⁶⁸³

En primer lugar, la *capacidad de decidir libremente en que relaciones económicas (productivas y reproductivas)* involucrarse. Los agentes se incardinan en trabajos productivos/reproductivos que les permitan realizar determinadas aspiraciones, fruto del ejercicio de su autonomía, y que ofrecen sentido a su trayectoria vital. Sin embargo, para alcanzar esa situación de libre elección deben contar con alguna clase de *derecho económico a la existencia* que les independice de los azares y vaivenes del mercado capitalista de trabajo, que les libere de la condición de materialmente vulnerables y que les devuelva un cierto control sobre sus propias vidas (Casassas 2020, 217). En este sentido, el papel de la solidaridad como principio rector institucional consistiría en conferir los medios para colmar un derecho incondicional a la existencia, cuya concreción sería un conjunto de bienes distribuidos de tal forma que garantizaran la misma independencia socioeconómica a todos los miembros de la ciudadanía, asegurando que ninguno de ellos mantiene ningún poder de dominación sobre ningún otro por el hecho de ser más rico o tener mayores propiedades.⁶⁸⁴

En segundo lugar, la capacidad de *codeterminar con los demás productores o reproductores el tipo de relaciones y procesos en que nos veremos cooperativamente involucrados*. Se trata de que tengamos voz y voto para establecer todos los aspectos relevantes de la cooperación (re)productiva, en igualdad con el conjunto de agentes que forma parte de esos procesos, y pudiendo discutir las condiciones de nuestra libre asociación con los mismos. El principio socialista de la *democracia industrial*, la generalización de las cooperativas, la planeación democrática de la producción social y la satisfacción de las necesidades, el control democrático sobre los mercados, la desmercantilización de determinados bienes esenciales, etc., son posibilidades que expresan el principio de *codeterminación democrática* de la existencia económica de las sociedades (Casassas 2020, 217).

El papel de la solidaridad es esencial para la distribución de responsabilidades en el seno de todas estas formas de decisión colectiva acerca de la vida económica de las sociedades, para asegurar que se atienda a las necesidades de todos, que podamos establecer de qué manera nos comprometemos unos con los otros a llevar a cabo los trabajos productivos/reproductivos fundamentales, etc. Cualquier institución deliberativa que vehicule la toma de decisiones entre (re)productores libremente asociados deberá asumir la solidaridad como principio rector.

⁶⁸³ El planteamiento de Casassas se enfoca a la autonomía individual y a los poderes que las instituciones conceden a los individuos, más que al propio funcionamiento institucional en sí, que debe calibrarse en cada circunstancia.

⁶⁸⁴ Casassas (2020) propone que uno de estos mecanismos sea una renta incondicional, una renta básica, con lo que concordamos ampliamente. Sin embargo, no afirma que con ello sea suficiente, sino que es un primer paso para el empoderamiento de aquellos que parten de una posición de mayor vulnerabilidad, que les otorgara un poder mayor de negociación. Se necesitarían otros sistemas institucionalizados fundados sobre derechos constitutivos e incondicionales, como muchos de los que proporcionan los actuales estados del bienestar (sanidad, educación, dependencia, cuidados a la infancia, pensiones, etc.). Por otra parte, siguiendo la misma lógica de extensión de la libertad no dominada, también debería estipularse un máximo de riqueza disponible individualmente o una *renta máxima* (Bertomeu y Raventós, 2020).

En tercer lugar, la *capacidad para romper los vínculos (re)productivos si se tornan lesivos*. Los agentes deben tener abierta la posibilidad de retirarse de una determinada relación (re)productiva si esta lesiona su derecho a la libertad no dominada, por lo que, como sostiene Casassas, deben asegurarse una *posición de retirada*, esto es, un conjunto de recursos que sigan garantizando la independencia socioeconómica del agente una vez se han roto los vínculos que ponían en riesgo o amenazaban su autonomía social (Casassas 2020, 217-218).⁶⁸⁵

La solidaridad se aplica socialmente, garantizando a todos los ciudadanos la posibilidad de contar con los medios indispensables para que se aseguren esa posición de salida, en caso de que los vínculos en los cuales desarrollan su vida (re)productiva se tornen liberticidas (por ejemplo, porque se les exige que primen su trabajo sobre sus relaciones familiares, o bien que ejecuten actividades que van en contra de su conciencia, o porque alguien no puede abandonar una relación de cohabitación porque dependen económicamente de su pareja, etc.).⁶⁸⁶

En cuarto y último lugar, la *capacidad para reiniciar una vida (re)productiva*, que se traduce en la posibilidad de reiniciar y replantear nuestra trayectoria laboral y reproductiva todas las veces que sea necesario, ya sea porque hemos fracasado en los anteriores intentos, ya sea porque necesitamos encontrar otras vías más satisfactorias de autorrealización personal (Casassas 2020, 218).

La solidaridad se encarnaría en los medios materiales precisos para sostener a las personas en esos emprendimientos y comienzos sucesivos, en la posibilidad de detentar un derecho incondicional a la existencia que nos permita *ensayar* formas de vida nuevas sin temor a caer en una situación de desposesión. Se trata de llevar una existencia sin temor a la incertidumbre en torno a nuestra supervivencia en caso de que vengan mal dadas o en situaciones de salida de vínculos que ya no nos satisfacen personalmente.

⁶⁸⁵ Sin embargo, la posibilidad de retirarse de una relación productiva que amenaza la libertad del agente no es lo mismo que el desconocimiento de determinados deberes legítimos dimanados de la cooperación social. El republicanismo lo tiene bastante claro en este punto: al distinguir entre interferencias arbitrarias y no arbitrarias en el dominio de la acción individual, ello le habilita para determinar qué deberes no son lesivos de la libertad no dominada del agente, por tanto, entre aquellos que la sociedad puede reclamar con justicia a sus miembros y los que suponen un acto de dominación, por lo que el agente está justificado para no admitirlos. El liberalismo desdeña completamente esa división, por lo que la existencia de deberes sociales es harto problemática sino es puramente contractual. No nos podemos retirar porque no nos apetezca cumplir nuestras obligaciones, sino porque está en riesgo nuestro estatus de sujeto libre e igual a los otros.

⁶⁸⁶ Téngase en cuenta que el republicanismo democrático y el socialismo se han preocupado especialmente por la esfera doméstica (relaciones de subordinación salarial en relación al patrón -primero en la servidumbre, luego en la empresa moderna- y las que rigen en la familia patriarcal) y por los efectos contrarios a la libertad que se daban en esos contextos de dominación patrimonio-patriarcales. Por eso, la fusión de las esferas productivas/reproductivas no sólo se atiene a la lección marxista y feminista socialista que asegura que el capitalismo funciona colonizando y sometiendo a sus requerimientos funcionales ambas dimensiones de la existencia social humana, sino que asume la visión republicana de que las relaciones en el ámbito privado son políticamente relevantes porque allí se forjan vínculos de dominación que limitan la autonomía también pública y son espacios donde se constituye la identidad social de los agentes. Por eso, no hacemos mayor diferenciación entre la esfera productiva y la reproductiva, aunque se pueda sostener que en la primera prima el lucro y en la segunda las relaciones de afecto y, por consiguiente, lo opuesto al interés crematístico (nada de ello se puede asegurar tan alegremente sin un análisis histórico y sociológico preciso).

Se puede apreciar que el republicanismo plebeyo tiene una concepción de la democracia diferente al pensamiento político contemporáneo: *democracia* significa el régimen que universaliza la libertad republicana para todos, independientemente de su pertenencia de clase. Como la autonomía individual se juega en muchos espacios que el liberalismo no consideraría jamás políticos (mercado, empresa, familia, asociaciones privadas, etc.), el republicanismo es mucho más interviniente que el *laissez faire* liberal -que reproduce la dominación por su renuncia a delimitar más ampliamente el espacio de *lo político*- y pretende *civilizar* esferas que afectan positivamente a la libertad individual y *erradicar* las dominaciones que allí se encastillen.

La separación público-político/privado-íntimo se está continuamente negociando en la perspectiva republicana democrática, por su origen en las luchas de las clases domésticas contra sus señores y todo tipo de servidumbres añadidas. Por consiguiente, la democracia se extiende más allá de lo que nos tiene acostumbrados la tradición política hegemónica, que bajo el pretexto de proteger el espacio de la libertad y la autorrealización privada de la interferencia del Estado y la sociedad, está preservando del autogobierno colectivo múltiples espacios que no son privados o íntimos en absoluto y que implican graves desigualdades de poder que se comunican a otras esferas, estas sí concebidas como constitutivas del espacio público.⁶⁸⁷

Hemos expuesto la libertad republicana en términos de *capacidades* o *derechos positivos* que deben ser universalizados. Esto no resulta extraño para un republicanismo que retiene en sí la dimensión de autogobierno que se asocia a la democracia cuando se practica colectivamente. Por consiguiente, democratizar la sociedad supone dotar de todo este conjunto de capacidades a los agentes individuales, lo cual requiere el buen funcionamiento de las instituciones públicas correspondientes. Si bien, *prima facie*, pareciera que lo hemos enfocado desde la perspectiva de la autonomía individual, hay que dejar bien establecida la interdependencia entre las libertades subjetivas de los distintos miembros de la sociedad y cómo estas se articulan también, sistémicamente, en relación a las reglas que gobiernan socio-institucionalmente y económico-políticamente la comunidad política. El fin de esta comunidad, desde el punto de vista de su legitimación normativa, tiene que ver con la garantía de dichas capacidades universalizadas a todo el cuerpo social. Eso reclama la solidaridad republicana. El núcleo institucional de la sociedad civil republicana tiene que ver con los principios rectores solidarios expuestos, que garantizan que alcance los objetivos por la que se constituye.

[Las] estrategias “predistributivas” capaces de trascender las lógicas meramente asistencialistas y de blindar ex-ante, desde “el inicio” de los procesos de interacción social (...), unos estatus de invulnerabilidad social que permitan la emergencia de una interdependencia realmente democrática que, por serlo, excluya cualquier forma de subordinación y de (auto)censura y capacite a individuos y grupos para transportar actividades y relaciones

⁶⁸⁷ La radical distinción público/privado que se atribuye al republicanismo, que se supone que es una doctrina política de la excelencia y la prioridad de la esfera pública y política, pertenece a la tradición aristotélico-oligárquica, no a la democrática, y fue sublimada por Hannah Arendt, por ejemplo, y por otros autores no republicanos, como Habermas. Determinar el espacio de intervención política y, por ende, de la democratización, significa establecer los límites del reducto donde se desarrolla nuestra libertad -las condiciones que la hacen posible- y nuestra identidad social. Evidentemente, nada de todo esto se puede establecer apriorísticamente, por definición.

sociales a aquellos espacios y entornos, mercantiles o no, en los que genuinamente deseen situar sus vidas (Casassas 2020, 218).⁶⁸⁸

Por consiguiente, la solidaridad fortalece las condiciones de invulnerabilidad social para los agentes y que la cooperación intracomunitaria adquiera una naturaleza no forzada ni coaccionada, libremente asumida. También en la distribución social de las tareas indispensables para la reproducción de las sociedades, la solidaridad tiene un rol muy relevante que rige el marco en el que se determinan cuáles son aquellas obligaciones que legítimamente debemos asumir y el modo en que colectivamente decidiremos llevarlas a cabo para el bien social. Casassas, en continuidad con expresiones procedentes de la tradición republicana democrática, denomina *economía política de los encargos recíprocos* a ese sistema deliberativo de distribución de las cargas sociales entre agentes no dominados, socialmente protegidos, que tienen que asumirse proporcionalmente para el bien común.⁶⁸⁹

En efecto, gracias al poder de negociación por ella obtenido, la renta básica ha de favorecer que cada cual tienda a obtener “de acuerdo con sus necesidades” –esto es, que cada cual logre hacerse con los recursos y mecanismos para tirar adelante una vida escogida-, lo que, casi como subproducto, puede ayudar también a que cada cual pueda ir aportando “de acuerdo con sus capacidades” –en efecto, cada cual, desarrollando esos proyectos de vida propios, puede tender a externalizar (parte de) sus capacidades y, por ende, ofrecer a la comunidad (parte de) aquello que lleva dentro, que gusta de practicar y de lo que es verdaderamente capaz- (Casassas 2020, 222).

Unos agentes capaces de conducirse así precisan de unos recursos psico-cognitivos y motivacionales que les permitan restringirse según normas sociales interiorizadas, que se adapten al mismo derecho recíproco que asiste a cualquier otro: la demanda de satisfacer sus necesidades no puede exceder a la capacidad sostenible de producir socialmente y, por ello, deben acotar sus reclamaciones al estado productivo de la sociedad en cada momento (aquello que puede proporcionar para todos de manera igualitaria). Un comportamiento racional *autorre restrictivo* de ese tenor no se puede congeniar con los recursos motivacionales y desiderativos de un agente constituido socialmente como un *individualista expresivo* y *atomizado*, para el cual todo tipo de restricción –aun las socialmente legítimas en nombre del bien colectivo- se considerará una intromisión o interferencia a una ilimitada, pero antisocial, libertad subjetiva (por tanto, no estará dispuesto a verse frustrado en sus demandas en favor de otros).

⁶⁸⁸ Recordemos que el autor piensa en la renta básica como medida redistributiva, dada su capacidad, en tanto que incondicional, de asegurar la independencia (la invulnerabilidad) de los agentes cuando se involucran en las relaciones sociales. En Bertomeu y Raventós (2021) se puede entrar en un detalle mayor de cómo financiar una medida de este cariz. Por otra parte, Casassas distingue entre una aproximación *redistributiva* de carácter más moderado, como la tradicional de la socialdemocracia (derecho laboral, sindicación, aumento de los salarios, dessegmentación del mercado de trabajo, etc.), y otra más atenta a la emancipación de la dominación capitalista (desmercantilizar la fuerza de trabajo, establecer la propiedad común o social de los medios de producción y de determinados recursos indispensables para la vida digna de todos, favorecer la producción cooperativa, etc.). En la línea de lo que venimos diciendo, Casassas encuadra su concepción redistributiva de la renta básica en el segundo grupo de posibilidades.

⁶⁸⁹ Se erige en una visión más equitativa y normativizada de la *economía moral de la multitud* de la cual habló E. P. Thompson.

En una sociedad republicana socialista, habrá que admitir que no todos nuestros deseos, especialmente los más materialmente costosos y no universalizables, serán satisfechos, aunque se pueden compensar con el resarcimiento de necesidades a una sociabilidad más amable y solidaria, de una vida colectiva e íntima más ricas, que se anclan en nuestras disposiciones humanas básicas. Por consiguiente, una sociedad en la cual los individuos no se vean compelidos a encadenarse a actividades no deseadas de manera permanente para ganarse el sustento será una forma de vida más socialmente intensa pero seguramente más frugal y austera en el aspecto material. En este sentido, deberá enraizar en ella, entre sus ciudadanos, una disposición más solidaria que implique tener en cuenta seriamente aquello que necesiten los demás, incluso en detrimento de lo que cada uno desee para sí, si no es universalmente satisficible. De ahí la importancia de la deliberación colectiva sobre la producción social, en la cual se decida en común qué necesidades son prioritarias y a quiénes tiene derecho de verlas colmadas primero en caso de escasez de algún tipo. En ello habrá también una ganancia, puesto que la explotación capitalista de los deseos de los consumidores, que los lleva a desear nuevos objetos de consumo que nunca habían encontrado a faltar en sus vidas, es un tipo de encadenamiento psicológico que pervierte las verdaderas necesidades humanas y que obliga a una suerte de servidumbre en relación al modelo productivo para obtener el dinero para adquirirlos (que produce frustración si no se alcanzan). A cambio tendremos una existencia más libre y más pluriactiva.

El papel de la solidaridad en este panorama se concentra en comprender que tanto las necesidades propias como las del otro son igualmente relevantes y que, por el bien común, habrá momentos en que deberemos *autolimitar* nuestras demandas y admitir las restricciones que se nos impongan colectivamente (siempre que hayamos podido intervenir en su decisión). Por tanto, el derecho de ver las condiciones materiales de nuestra autonomía aseguradas se acompaña del mismo derecho que tienen los demás a desarrollar la forma de vida que prefieran para sí.

La solidaridad deberá inducir a una educación social y moral de los deseos individuales y colectivos puesto que, a pesar de lo que nos inculque la ideología capitalista hodierna, se puede ser más libre viviendo más austeramente si se puede decidir sobre mayor número de aspectos de la propia vida (esto es, bajo una dominación menor).

Nuestra existencia social se caracteriza por una interdependencia inapelable que debe ser gobernada colectivamente para que todos cooperen bajo los principios que terminamos de ver: solidaridad, igual derecho a la libertad y a la autorrealización (Casassas 2020, 222). El republicanismo socialista, que se toma muy seriamente la vida en común que los seres humanos compartimos, pretende que esta necesaria cooperación social se realice en términos que aseguren la libertad republicana de todos los implicados y la desaparición de las formas de dominación que permiten a unos aprovecharse del trabajo y del esfuerzo de otros (Casassas 2020, 223). Esta vida colectiva no puede consistir en la esclavitud para unos y el privilegio irrefrenable para otros. Para conseguir que las necesidades sociales sean cubiertas y que no queden *tareas imprescindibles para la reproducción social sin hacerse* (Casassas 2020, 223), habrá que vehicular dispositivos institucionales que, como puede inteligirse ya, implicarán que

a los derechos individuales los acompañen determinados deberes en relación al común. Volvemos, por consiguiente, a la *economía política de los encargos recíprocos* y al carácter rector de la solidaridad para que esta se lleve a cabo según los principios normativos republicanos.

Sólo en un entorno en el cual los agentes tengan *solidariamente* asegurado su derecho a la existencia y su libertad republicana, se les podrá exigir que cumplan, también de manera *solidaria*, con los deberes correspondientes a la (re)producción social y la protección institucional de su ambiente compartido, satisfactorio para todos. En condiciones no republicanas, ello no es más un despropósito por cuanto no habrá lugar ni para la reciprocidad ni tampoco para la cooperación no forzada. La solidaridad socialista implica el deber político-moral de disolver todas esas formas de opresión social que no permiten que todos seamos igualmente libres republicanamente. Se habrá alumbrado el espacio social indispensable para la autorrealización de cada uno de los miembros de la comunidad según sus propias convicciones, donde, verdaderamente, la autorrealización de uno será la condición de posibilidad de la autorrealización de todos.

CONTRA EL ATOMISMO: FUNDAMENTOS DE UNA SOLIDARIDAD REPUBLICANA

Conclusiones de la investigación

Nuestra investigación se proponía establecer un puente argumentativo verosímil sobre tres pilares fundamentales: una crítica al atomismo como ontología social, una fundamentación de la solidaridad en modo deontológico y su conversión posterior en un principio político en el marco del republicanismo democrático. Esto explicaba la tripartición de nuestro trabajo bajo los conceptos *atomismo*, *solidaridad deontológica* y *republicanismo*. Se trata, a continuación, de establecer los puntos neurálgicos de este y de analizar las conclusiones a las que hemos llegado en cada capítulo, evaluando hasta qué punto hemos respondido a nuestras cuestiones. Recordemos las tres preguntas con las que iniciábamos esta labor argumentativa:

1) ¿Cómo se constituye una concepción adecuada de la individualidad, la identidad personal y sus rasgos definitorios, la autonomía y la capacidad para autorrealizarse? ¿Por qué el atomismo como enfoque ontológico-social es inadecuado, tanto descriptiva como normativamente, para cimentar cualquiera de los caracteres asociados a la individualidad que terminamos de mencionar?

2) A continuación, nos preguntábamos, a la luz de una concepción deontológica de la solidaridad, (i) cómo debe ser el *nexo social* indispensable para forjar una identidad individual adecuada; y (ii) qué concepción de la *solidaridad social* tenemos que construir y fundamentar como centro ético-político de las instituciones públicas que favorezcan la forja de identidades individuales autónomas, autorrealizadas y atentas a los mandatos sociales que busquen universalizar esas condiciones para todos.

3) Nos concentrábamos -finalmente- en los aspectos socio-materiales e institucionales de la solidaridad, buscando la realización política del ideal solidario en el marco socio-normativo republicano, en su vertiente democrático-plebeya, cuya continuidad histórica tenía lugar en la tradición socialista clásica. Así, las cuestiones que abríamos eran (i) si la solidaridad socialista y republicana ejerce un papel capital en este programa social y político; y, si era el caso, (ii) qué atisbos de solidaridad institucionalizada eran articulables dentro de dicha concepción política de la buena sociedad.

En el primer capítulo, *El atomismo como síntoma social mórbido*, establecimos que la atomización es un diagnóstico social apropiado para describir la sociedad y la salud del vínculo social para nuestras comunidades capitalistas neoliberales. Sin embargo, advertimos contra la apresurada salida comunitarista que, sin matices, confunde el atomismo con la individualidad. Frente a la tentación de alzaprimar la comunidad como solución al atomismo, abogamos por un individualismo que tuviera en cuenta su génesis social e institucional, al que denominamos *individualismo republicano*: ese individualismo no tiene un carácter antisocial y hace justicia a la interdependencia que siempre está ya presente en la sociedad y entre sus miembros. La comunidad, por consiguiente, se puede entender cómo fruto de la libre asociación entre

individuos que se reconocen recíprocamente un conjunto de derechos y deberes que solo cabe realizar institucionalmente.

El capítulo segundo, *El desarme del atomismo ontológico (¿Por qué somos tan interdependientes?)*, proseguimos con la crítica al atomismo desde una perspectiva ontológico-social. Se trataba de desmenuzar los presupuestos ontológicos, antropológicos y cognitivos de dicha concepción del ser humano en sociedad y realizamos esta tarea tomando como modelo las explicaciones de las ciencias sociales y de las ciencias de la mente. Constatamos que si nos atenemos seriamente a una concepción ilustrada evolutivamente del género humano, este es esencialmente social, cultural, lingüístico e institucional. El atomismo es incapaz de dar cuenta de nuestro comportamiento, de los procesos cognitivos de nuestra mente y de las habilidades mentales que nos adornan y, por consiguiente, de nuestra facultad para construir un entorno socio-institucional en el que desarrollarnos como individuos. En este sentido, cabe concluir que somos un *animal institucional* y que esta eventualidad no es reconstruible con la paupérrima ontología atomista.

En el tercer capítulo, *La construcción socio-institucional de la individualidad: identidad personal, autonomía y autorrealización*, nos dedicábamos a extraer las consecuencias básicas de tal constatación. La identidad personal -con sus dimensiones normativas incluidas- solo puede ser el resultado de un cierto ordenamiento socio-institucional que favoreciese el desarrollo de la autonomía y de las condiciones para la autorrealización personal. En este sentido, la identidad personal es, en gran medida, una obra política y que la individualidad, una *microinstitución social*.

El cuarto capítulo, y último de esta parte dedicada al atomismo, *Sistemismo ético-político: responsabilidad individual, colectiva e institucional por las condiciones estructurales de la autonomía*, respondía a la necesidad de escrutar las formas en que se estructuran los obstáculos a la autonomía personal y sus fuentes básicas, desde una perspectiva ontológico-sistemista y un enfoque no ideal en la dimensión prescriptiva política. La dominación que tiene efectos sobre nuestra autonomía y nuestras posibilidades de autorrealización escapa a una perspectiva ética puramente individualista, requiere observar el conjunto. De un lado, hay que observar cómo las instituciones sociales canalizan nuestras acciones y producen resultados opuestos a la autonomía para grupos relevantes de personas. Por otra parte, hay que constatar cómo los individuos, con su acción, reproducen esas mismas estructuras dominantes. En este sentido, la orientación ético-política debe hacerse cargo de esa naturaleza ontológica específica de toda dominación social, resolviéndose en una concepción moral igualmente sistémica.

Por todo ello, la respuesta a la cuestión acerca de si el atomismo puede representar el mundo social y captar normativamente los rasgos esenciales de la autonomía, la identidad personal y la autorrealización, así como los obstáculos que se oponen a ellas es claramente negativa: la ontología social atomista opaca tanto la dominación como la infraestructura institucional que hace posible que los agentes devengan autónomos socialmente.

En la segunda parte, *la solidaridad deontológica*, hemos demostrado el tipo de *nexo social* deontológico -la clase de solidaridad- capaz de asegurar la autonomía individual en un entramado social organizado institucionalmente.

En el capítulo quinto, *Solidaridades fácticas versus solidaridades normativas*, hemos visto que la solidaridad tiene ambos usos, fáctico y normativo, que es necesario deslindar para comprender mejor qué sentido damos a nuestra concepción deontológica. Aunque siempre haya una tensión subterránea entre la dimensión de hecho y la de derecho de la solidaridad, puesto que se trataría de un concepto *denso*, es necesario establecer una definición prescriptiva de este. En este capítulo atravesábamos el campo conceptual y semántico de la solidaridad para hallar su núcleo normativo y establecer por qué es necesaria una transformación política de dicho principio moral. Primero, analizamos el carácter de *cemento social* que incluye la solidaridad y los mecanismos psicológicos y sociales que había detrás para proteger la cohesión comunitaria. Esa declinación solidaria se mostraba insuficiente, ya que no permitía, *per se*, mantener una conexión entre autonomía social y solidaridad. Por este motivo, explorábamos los distintos significados normativos asociados a la solidaridad, desde el impulso compasivo y compensatorio hasta la constitución de un ideal que se anclaba en el suelo de la fraternidad y que adquiriría tintes emancipadores como normatividad política. Esto permitió constituir un marco para nuestra versión deontológica que debía erigirse en rectora para las instituciones socio-políticas: la solidaridad se convertía en un principio de responsabilidad vinculado a la autonomía social y a un orden político adjunto que la favoreciese gracias a medios institucionales.

En el capítulo sexto, *Contenido y fundamentación de la solidaridad deontológica*, utilizábamos el instrumental conceptual de la ética del discurso de Apel para cimentar el deber ético irrebalsable de solidarizarnos universalmente con los miembros de una comunidad ideal de comunicación con el fin de garantizarnos mutuamente la autonomía. La dialéctica entre la comunidad ideal y la real de comunicación nos permitía transformar la obligación ética en una obligación de carácter político, aun a la espera de una traducción en términos no ideales y socio-institucionales que permitieran el recíproco aseguramiento de las condiciones materiales, sociales, reconocitivas y simbólicas para nuestra autodeterminación en sociedad.

El *nexo social* preciso para devenir *individuo* en un entorno institucional humano, como el descrito de la mano de los instrumentos ontológico-sociales, consiste en la solidaridad deontológica que hemos prefigurado; a saber, en la responsabilización mutua (individual, colectiva e institucional) por la igual autonomía de todos los miembros de la comunidad política. Esto requería, como paso subsiguiente, encontrar un modelo político de la substanciase.

En la tercera sección, *El republicanismo democrático y socialista*, justificamos que este es el modelo político que nos permite politizar e institucionalizar la solidaridad deontológica, realizando el horizonte de una solidaridad republicana.

En el séptimo capítulo, *Autonomía social y libertad republicana*, exploraba la posibilidad de interpretar la autonomía social que acompañaba a la individualidad según los patrones ontológico-sociales sistemistas en que la habíamos inscrito. Tras la tarea de comparación de nuestras intuiciones básicas con distintos modelos de libertad procedentes de la tradición política, concluíamos que la autonomía es identificable con la libertad republicana, en especial, aquella que asume que no hay autonomía genuina sin autogobierno ni condiciones materiales para ejercerlo de modo igualitario.

En el capítulo octavo y último, *Solidaridad política republicana y socialista*, el marco republicano se erigía en el potencialmente más satisfactorio para aplicar la concepción de solidaridad que articulábamos a partir del capítulo sexto, pero debíamos enfrentarnos a la dificultad de que la solidaridad, definida como idea política en el liberalismo francés del siglo XIX, no se encontraba en el acervo normativo del republicanismo clásico. En este sentido, o bien nos veíamos abocados a dejar atrás el enfoque histórico-conceptual y no ideal de filosofía política, metodológicamente unido a la tradición del republicanismo, para proseguir por la vía expedita de una teorización ideal para la solidaridad, o debíamos rechazar que la solidaridad tuviera una traducción republicana y nos abocábamos, a su vez, olvidarnos de ella para mantener el compromiso republicano.

Al final, superábamos tanto la Escila de la idealización como la Caribdis del republicanismo sin solidaridad, arribando a una postura de compromiso: si bien no hay *strictu sensu* una solidaridad republicana, nuestra concepción vinculada a la libertad frente a toda forma de dominación social tenía un aire de familia con la fraternidad del movimiento republicano democrático y del socialismo decimonónico. No hay identidad entre solidaridad deontológico-política y fraternidad republicana, pero sí comparten un núcleo prescriptivo y una misma orientación política que se dirige a la búsqueda de los mismos fines socio-políticos; a saber, que los ciudadanos se vean libres de dominación para realizar los deberes en relación a su sociedad política, bajo condiciones adecuadas, y sus orientaciones vitales compatibles con el bien común. Frente a los excesos sociofóbicos y ampliamente antisociales del capitalismo y sus consiguientes desmanes erosivos de la cooperación, la politización e institucionalización de la solidaridad social que defendemos conduce a una política capaz de informar un programa socialista para nuestro tiempo.

De este modo, llegábamos a nuestro destino, iniciado en la confrontación con el atomismo ideológico y ontológico. Mostramos su inadecuación tanto para inspirar una representación fiel y realista del mundo social, como para ordenar principios políticos que promoviesen la emancipación de los individuos (y una cosa tenía que ver *necesariamente* con la otra). La interdependencia que mantenemos con otros y con las instituciones que cobijan y organizan la interacción social ejerce un papel relevante para el ideal solidario, que debe simultáneamente proteger y amparar ciertas obligaciones sociales y producir las condiciones adecuadas para el desarrollo de la individualidad (sin desconectar las unas de las otras, lo cual estabiliza motivacionalmente el comportamiento social). Eso solo es posible si tomamos como referencia política el republicanismo socialista clásico, que asume nuestra ontología social y la normatividad ético-política que impregna la solidaridad deontológica. En este sentido, hemos

confrontado el atomismo como diagnóstico social de nuestro tiempo y explorado una salida política y moral al mismo, que ese constituía nuestro objetivo primordial.

Para terminar, es oportuno que reconozcamos las limitaciones de nuestro trabajo y que pueden proporcionar indicios de ulteriores desarrollos.

En lo concerniente a la noción de solidaridad, no hemos abordado todas sus dimensiones. No hemos proporcionado una visión global de los vínculos normativos solidarios, desde las relaciones de solidaridad más o menos asimétricas entre agentes particulares o el ámbito cosmopolita de las obligaciones político-jurídicas solidarias. Este camino debería proseguirse para constatar si nuestra definición de solidaridad se adecúa a todos los contextos y experiencias. Tampoco se ha explorado qué rendimientos más allá de su vertiente política podrían obtenerse de la idea deontológica de solidaridad en el vastísimo campo de las éticas aplicadas.

Finalmente, hay que señalar que nuestro trabajo alrededor de la institucionalización política de la solidaridad republicana, interpretada como un ideal socialista clásico solo señala algunas líneas básicas. En este punto, requeriría un tipo de aproximación normativa e institucional más apegada a la realidad social empírica para completar el panorama de lo que supondría una política solidaria como la definida. No obstante, en nuestro descargo, esto hubiera alargado todavía más la extensión de este trabajo. Así que nos hemos atenido a conjeturas y esbozos que, modestamente, pueden saber a poco después de la investigación ingente de la que derivan. Entre los aspectos políticos descartados hay que incidir que mantenemos una perspectiva *institucionalista* que, si bien, no es necesariamente estatalista y no reduce la acción política a los aledaños e interioridades del Estado, quizás no sea suficientemente explícita con las prácticas solidarias que nacen de contextos de autoorganización social y movimientos antagonistas. Estas consideraciones deberán esperar a descender peldaño tras peldaño el nivel de abstracción en que planteábamos nuestra propuesta filosófica.

Bibliografía

- Abraham, Tomás. B. (2004): *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Aguiar, Fernando (2007): "Libertad, justicia y juegos", en F. Aguiar, J. Barragán y N. Lara (eds.), *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid, McGraw-Hill, págs. 89-117.
- Aguiar, Fernando (2011): "Sociología y elección racional", en S. Giner (ed.), *Teoría sociológica moderna*, 2ª ed. Barcelona, Ariel, págs. 281-306.
- Aguiar, Fernando, Barragán, Julia y Lara, Nelson (eds.) (2007): *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid, MacGraw-Hill.
- Alabao, Núria. (2019): "Renta Básica e individualismo, una relación compleja", *Revista Minerva* (32), obtenido de <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=771>.
- Alexander, Jeffrey C., Giessen, Bernhard, Münch, Richard y Smelser, Neil J. (eds.) (1993): *El vínculo micro-macro*. Guadalajara, Gamma/Universidad de Guadalajara.
- Álvarez, Francisco. J. (2009). "Elección racional y racionalidad limitada", en Juan C. García-Bermejo (ed.): *Sobre la economía y sus metodos*, EIAF, vol. 30, págs. 177-196, Madrid, Trotta.
- Amengual, Gabriel (2021): *La solidaridad. Historia, concepto, propuesta*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Amengual, Gabriel (1993): "La solidaridad como alternativa. Nota sobre el concepto de solidaridad", *Revista Internacional de Filosofía Política* (1), págs. 131-151.
- Amselle, Jean-Luc. (s.f.). "Multiculturalismo particularista contra laicismo universal: el giro cultural antirrepublicano de la política francesa de las últimas décadas", *Sin Permiso*, obtenido de www.sinpermiso.info:
<http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/multiculturalismo-particularista-contra-laicismo-universalista-el-giro-cultural-antirrepublicano-de>
- Angus, Ian (3 de Marzo de 2023): "La revolución pesquera y los orígenes del capitalismo" en *Sin Permiso*, obtenido de www.sinpermiso.info
<https://www.sinpermiso.info/textos/la-revolucion-pesquera-y-los-origenes-del-capitalismo>
- Apel, Karl-Otto (1987): "Respuesta de Karl-Otto Apel", *Zona Abierta* 43-44, págs. 127-138.
- Apel, Karl-Otto: (1992). *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires, Almagesto.

- Apel, Karl-Otto (2002): "¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico?", en Karl-Otto, Apel: *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid, Síntesis.
- Aramayo R. Roberto, Muguerza, Javier y Valdecantos, Antonio (1995) (ed.): *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós.
- Arango, Rodolfo (Mayo-Agosto de 2013): "Solidaridad, democracia y derechos", *Revista de Estudios Sociales* (46), págs. 43-53.
- Arteta, Aurelio, García Guitián, Elena y Máiz, Ramón (eds.) (2003): *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza.
- Audi, Robert (ed.) (2004): *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Akal.
- Baier, Anette (2011): "Confianza", en Canto-Sperber, Monique (ed.), *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, Vol. I, págs. 279-284.
- Baier, Kurt (1995): "Egoísmo", en Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*. Madrid, Alianza.
- Baker, Dean (24 de Julio de 2022): "A los neoliberales no les gusta el libre mercado, pero desean que pensemos lo contrario", Sin Permiso, obtenido de [www.sinpermiso.info: https://www.sinpermiso.info/textos/a-los-neoliberales-no-les-gusta-el-libre-mercado-pero-desean-que-pensemos-lo-contrario#_ftn1](https://www.sinpermiso.info/textos/a-los-neoliberales-no-les-gusta-el-libre-mercado-pero-desean-que-pensemos-lo-contrario#_ftn1)
- Barragán, Julia (2007): "La teoría de juegos y el lenguaje institucional", en Aguiar, Fernando, Barragán, Julia y Lara, Nelson (eds.), *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid, McGraw-Hill, págs. 27-44.
- Bartra, Roger (2006): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Valencia, Pre-Textos.
- Bartra, Roger (2013): *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, Roger (Septiembre-Octubre de 2022): "Exocerebro y robots". *La Maleta de Portbou* (54), págs. 24-30.
- Bechtel, William (1988): *Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos.
- Béjar, Helena (2001): *El mal samaritano. El altruismo en tiempos de escepticismo*. Barcelona, Anagrama.
- Berlin, Isaiah (1958): "Dos conceptos de libertad", obtenido de fadeweb.uncoma.edu.ar/viejo/carreras/materialesenlaweb/abogacia/derecho_politico_II/biblio/isaiah-berlin-dos-conceptos-de-libertad.pdf

- Bernárdez, Enrique (2008): "Herramientas cognitivas del lenguaje, las lenguas y la cultura: la mente colectiva", en Enrique, Bernárdez: *El lenguaje como cultura* Madrid, Alianza, págs. 399-492.
- Bernstein, Richard J. (1992): "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", *Isegoría* (3), págs. 5-25.
- Bertomeu, M. Julia (2018): "El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech", *Éndoxa: series filosóficas* (41), págs. 213-237.
- Bertomeu, M. Julia (2021): "Reflexiones republicanas sobre la libertad y la dominación. Conceptos y actores", en Marey, Macarena (ed.): *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona, Herder, págs. 35-57.
- Bertomeu, M Julia y Domènech, Antoni (2005): "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y substancia en el debate republicano)", *Isegoría* (33), págs. 51-75.
- Bertomeu, M. Julia y Raventós, Daniel (2020): "Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 197-213.
- Blanco, Antonio (2017): *La relatividad lingüística (variaciones filosóficas)*. Madrid, Akal.
- Block, Ned (1995): *El modelo computacional de la mente*. México D. F., UNAM.
- Blum, Lawrence (2011): "Egoísmo y altruismo", en Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, Vol. I, págs. 486-493.
- Boden, Margaret (1983): "La metáfora computacional en psicología", en N. Bolton (ed.): *Problemas filosóficos en psicología*. Madrid, Alhambra, págs. 131-161.
- Bolton, Neil (1983) (ed.): *Problemas filosóficos en psicología*. Madrid: Alhambra.
- Boudon, Raymond (1993): "La tradición individualista en la sociología", en J. C. Alexander, B. Giessen, R. Münch y N. J. Smelser (eds.): *El vínculo micro-macro*. Guadalajara, México: Gamma Ediciones/Universidad de Guadalajara, págs. 61-90.
- Boudon, Raymond (2011): *La racionalidad en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bowles, Samuel y Gintis, Herbert (2001): "¿Ha pasado de moda la igualdad? El 'Homo reciprocans' y el futuro de las políticas igualitaristas", en Ovejero, Félix y Gargarella, Roberto (eds.), *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós, págs. 171-194.
- Boyd, Robert (2018): *Un animal diferente. Cómo la cultura transformó nuestra especie*. Madrid, Oberón.

- Brandts, Jordi (2009). "La economía experimental y la economía del comportamiento", en J. C. García-Bermejo (ed.): *Sobre la economía y sus métodos*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 30, págs. 125-140.
- Brañas-Garza, Pablo y Jiménez, Natalia (2009): "Preferencias sobre los demás". En J.-C. García-Bermejo (ed.), *Sobre la economía y sus métodos*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 30, págs. 197-207.
- Bricmont, Jean (2008): *Imperialismo humanitario*. Barcelona, El Viejo Topo.
- Broncano, Fernando (2006): "Sujeto y subjetividad en la mente extensa". *Revista de Filosofía*, 31 (2), págs. 109-133.
- Broncano, Fernando (ed.). (2007). *La mente humana*. Madrid: Trotta/CSIC, EIAF, vol. 8.
- Brunkhorst, Hauke y Arango, Rodolfo (Mayo de 2013): "Solidaridad en la historia de Occidente. Entrevista a Hauke Brunkhorst", *Revista de Estudios Sociales* (46), págs. 185-188.
- Bunge, Mario (1999). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bunge, Mario (2002): *Emergencia y convergencia*, Barcelona, Gedisa.
- Bunge, Mario (2009): *Filosofía política. Solidaridad, Cooperación y Democracia integral*, Barcelona, Gedisa.
- Bunge, Mario et alia (eds.) (2017): *Elogio del científicismo*. Pamplona, Laetoli.
- Bunge, Mario, y Gabetta, Carlos (eds.): (2013). *¿Tiene porvenir el socialismo?* Buenos Aires, Eudeba.
- Cabanchik, Samuel (ed.) (2010): *Lenguaje, poder y vida*. Buenos Aires, Grama Ediciones.
- Caillé, Alain (2010): *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Buenos Aires, Waldhuter.
- Camps, Victoria (ed.) (2000): *Historia de la ética* (vol. III *Ética contemporánea*), Barcelona, Crítica.
- Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (eds.) (1992): *Concepciones de la ética*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 2.
- Canto-Sperber, Monique (ed.). (2011): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2 vols.
- Carruthers, Peter (Mayo 2008): "Las heurísticas simples se encuentran con la modularidad masiva", *Análisis filosófico*, XXVIII (1), págs. 113-138.
- Casassas, David (2018): *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Barcelona, Paidós.

- Casassas, David (2020): "Poder de negociación y distribución social de capacidades para la racionalización de la vida económica: ¿por qué la renta básica es un proyecto democratizador?". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 215-229.
- Castiñeira, Àngel (ed.) (1995): *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa.
- Castro Nogueira, Leando y Castro Nogueira, Miguel Ángel (4 de Junio de 2018): "*¿Cómo nos hicimos morales? Filogénesis de la moralidad humana*", *Revista de Libros*, obtenido de www.revistadelibros.com:
https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=1836&t=blogs
- Castro Nogueira, Leandro y Castro Nogueira, Miguel Ángel (10 de Diciembre de 2018): "La evolución de la mente: de las bacterias a Dennett", *Revista de Libros*, obtenido de www.revistadelibros.com:
https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=1971&t=blogs
- Castro Nogueira, Leandro y Toro, Miguel Ángel (28 de Noviembre de 2018): "Por qué el hombre es diferente", *Revista de Libros*, obtenido de www.revistadelibros.com:
https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=5456&t=articulos
- Castro Nogueira, Leando, Castro Nogueira, Luis y Castro Nogueira, Miguel Ángel (2008): *¿Quién teme a la naturaleza humana?*, Madrid, Tecnos.
- Castro Nogueira, Leandro, Castro Nogueira, Miguel Ángel y Morales Navarro, Julián (2005): *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, Madrid, Tecnos.
- Cerezo Galán, Pedro (ed.) (2005): *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Clark, Andy y Chalmers, David (2011): *La mente extendida*. Oviedo, KRK ediciones.
- Cléro, Jean-Pierre (2011): "Benevolencia y simpatía", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, vol. II, págs. 1482-1488.
- Cohen, Gerald A. (2001): "¿Por qué no el socialismo?", en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (eds.): *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, págs. 63-85.
- Cohen, Gerald A. (2001): "Vuelta a los principios socialistas", en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (eds.): *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, págs. 153-170.
- Cohen, Joshua y Rogers, Joel (1998): "Solidaridad, democracia, asociación", en de Francisco, Andrés (ed.): *Zona Abierta* (84/85), págs. 177-218.
- Colomer, Josep M. (ed.) (1991): *Lecturas de teoría política positiva*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales.
- Congost, Rosa (2007): "En nombre de la propiedad. La abstracción como discurso y como arma" en R. Congost: *Tierras, leyes, historia. Estudios sobre 'la gran obra de la propiedad'*, Barcelona, Crítica, págs. 95-117.

- Constant, Benjamin (2021): *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos, seguido de La libertad de pensamiento*, Barcelona, Página Indómita.
- Corbí, Josep y Prades, Josep (2007): "El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente", en F. Broncano (ed.): *La mente humana*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol.8, págs. 151-174.
- Corredor, Cristina (Noviembre de 1997): "Recepción de la filosofía del lenguaje de K. O. Apel en castellano", *Isegoría* (17), págs. 165-176.
- Cortina, Adela (1986): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- Cortina, Adela (1992): "Ética comunicativa", en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.): *Concepciones de la ética*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 2, págs. 177-199.
- Cortina, Adela (2000). "La ética discursiva" en V. Camps (ed.): *Historia de la ética*. (Vol. *Ética contemporánea*, vol. III, Barcelona, Crítica, págs. 533-581.
- Cosmides, Leda y Tooby, John (s.f.): "Psicología evolucionista: una introducción", obtenido de www.cesp.ucsb.edu:
https://www.cesp.ucsb.edu/papers/CosmidesTooby_Evolutionary%20Psychology%20Primer_spanish.pdf
- Crespo, Ricardo (2009): "Individualismo metodológico" en J. C. García-Bermejo (ed.): *Sobre la economía y sus métodos*, Madrid, Trotta/CSIC, EIAF, vol. 30, págs. 151-174.
- Crétois, Pierre (2023): *La parte común*, Barcelona, NED Ediciones.
- Cruz, Manuel (ed.) (1993): *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Tecnos.
- Cruz, Manuel (ed.) (1997): *Acción humana*. Barcelona, Ariel.
- da Silveira, Pablo (2005): "¿En qué sentido es individualista la teoría de Rawls?", *Araucaria: Revista Latinoamericana de filosofía, política y humanidades* (14).
- Dardot, Pierre y Laval, Christian (2013): *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Dascal, Marcelo (ed.) (1999): *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 18.
- David Casassas, Julio Martínez-Cava y Daniel Raventós (2020): "Socialismo y renta básica. Razones republicanas de la propuesta", *Revista Internacional de Pensamiento Político* (15), págs. 37-56.
- de Bustos Guadaño, Eduardo (1999): "Significado e intención: la racionalidad de la comunicación" en Eduardo de Bustos Guadaño, *Filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED, págs. 599-632.

- de Francisco, Andrés (2007): *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid, Catarata.
- de Francisco, Andrés (2012): *La mirada republicana*, Madrid, Catarata.
- de Francisco, Andrés (2014): "Justicia republicana: una reflexión preliminar". En Jacobo Muñoz (ed.): *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*. Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 69-89.
- de Lucas, Javier (2008): *El concepto de solidaridad*, México D.F., Fontamara.
- de Sousa, Ronald (2003): "Las emociones morales en blanco y negro y en color". En P. Sánchez Zamorano (ed.): *Los sentimientos morales*, Madrid, UAM, págs. 159-174.
- de Sousa, Ronald (2011): "Las emociones morales", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 501-508.
- Di Castro, Elisabetta y Dieterlen, Paulete (eds.) (2003): *Racionalidad y ciencias sociales*, México D.F., UNAM-IIF.
- Diamond, Jared (2007): *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debolsillo.
- Diéguez, Antonio. (2007): "La relatividad conceptual y el problema de la verdad: bases para un realismo ontológico moderado", *Contrastes*, XII, págs. 71-91.
- Dieterlen, Paulete (1995): *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*. México D.F., UNAM.
- Diterlen, Paulete (Mayo de 1998): "La negociación y el acuerdo: dos interpretaciones de la justicia", *Isegoría* (18), págs. 213-222.
- Dixant, Monique (2011): "Generosidad y magnanimidad" en M. Canto-Sperber (ed.), *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 674-678.
- Domènech, A. (s.f.). "Democracia burguesa: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo", *Viento Sur* (100), págs. 95-100.
- Domènech, Antoni (1989): *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica.
- Domènech, Antoni (1991): "Elster y las limitaciones de la racionalidad", en J. Elster, *Domar la suerte*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- Domènech, Antoni (1991): "Summum ius summa iniura (De Marx al "éthos" antiguo y más allá)" en C. Thiebaut (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona: Crítica, págs. 175-197.

- Domènech, Antoni (1993): "...y fraternidad", *Isegoría* (7), págs. 49-77.
- Domènech, A. (1995): "Individualismo ético e identidad personal", en R. Aramayo, J. Muguerza, y A. Valdecantos (eds.): *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, págs. 29-42.
- Domènech, Antoni (1996): "Introducción", en J. R. Searle: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.
- Domènech, Antoni (1996): "Prólogo" en Martin, Hollis: *Filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.
- Domènech, Antoni (2002): "Individuo, comunidad, ciudadanía", en Rubio Carracedo, José, J. Rosales, y Manuel Toscano (eds.): *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta, págs. 29-45.
- Domènech, Antoni (2003): "Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social", en E. Di Castro y P. Dieterlen (eds.): *Racionalidad y ciencias sociales*. México D.F., UNAM-IIF, págs. 81-93.
- Domènech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad* 1ª ed., Barcelona, Crítica.
- Domènech, Antoni (2005): "El eterno retorno de Calicles (sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)", en A. Estany (ed.): *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*, Madrid: Trotta/CSIC, EIAF vol.28, págs. 293-322.
- Domènech, Antoni (Diciembre de 2009): "¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)", *Sin Permiso* (6), págs. 33-72.
- Domènech, Antoni (2013): "Socialismo: ¿de dónde vino? ¿qué quiso? ¿qué puede seguir queriendo y logrando?", en M. Bunge y C. Gabetta (eds.): *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Buenos Aires, Eudeba, págs. 71-124.
- Domènech, Antoni (2019): *El eclipse de la fraternidad*, 2ª ed., Madrid, Akal.
- Domingo Curto, Josep M. (2005): *La cultura en el laberinto de la mente. Aproximación filosófica a la "psicología cultural" de Jerome Bruner*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Dottori, Ariel O. (2018): *La realidad social en John Searle. Ejercicios de filosofía de la sociedad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Dreyfus, Hubert L. (2011): "Superando el mito de lo mental: lo que la fenomenología de la pericia cotidiana puede aportar a los filósofos" en D. Pérez Chico y L. Rodríguez Suárez (eds.): *Explicar y comprender*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Dupuy, Jean-Pierre (2011): "La ciencia moral de Adam Smith", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. II, págs. 1490-1495.

- Elster, Jon (Octubre-Diciembre de 1984): "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos", *Zona Abierta* (33).
- Elster, Jon (1991). "Racionalidad y normas sociales" en T. González de la Fe y S. Giner (eds.), *Sociología: unidad y diversidad*, Madrid, CSIC, págs. 117-141.
- Elster, Jon (2011): *La explicación del comportamiento social*, Barcelona, Gedisa.
- Esguerra Roa, Carolina (2006): *El individualismo no utilitarista de Robert Nozick*. Bogotá, Universidad del Externado de Colombia.
- Estany, Anna (ed.) (2005): *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF vol. 28.
- Estévez Araujo, Juan A. (s.f.). "La influencia del neoinstitucionalismo en el discurso de la gobernanza", *Mientras tanto* (120), págs. 83-109.
- Estrella González, Alejandro y Gutiérrez Simón, Rodolfo (eds.): *Entre textos y contextos. Ensayos de filosofía española contemporánea*. Madrid, Guillermo Escolar Editor
- Ewald, François (2011): "Solidaridad, protección, seguridad" en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. II, págs. 1524-1532.
- Fabra Abat, Pere (2008): *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*. Madrid, Marcial Pons.
- Farinetti, María (1998): "¿De qué hablamos cuando hablamos de individualismo metodológico? Una discusión entorno Weber y Elster", en F. Naishtat (ed.): *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.
- Farrés, Oriol (2023): *Escrits republicans*, Barcelona, Enoanda.
- Ferguson, Ann (2013): "Iris Marion Young. Responsabilidad social y solidaridad". *Enrahonar* (51), págs. 111-134.
- Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis (2010): *El orden del capital*, Madrid, Akal.
- Figuroa, Maximiliano (2007): "Richard Rorty: idea y construcción pragmatista de la solidaridad" en M. Figuroa y D. Michelini (eds.): *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, págs. 153-198.
- Figuroa, Maximiliano y Michelini, Dorando (eds.) (2007): *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.
- Finlayson, Lorna (19 de Agosto de 2021): "Criptopolítica (filosofía analítica y política)" en Sin Permiso, obtenido de www.sinpermiso.info: <https://www.sinpermiso.info/textos/criptopolitica-filosofia-analitica-y-politica>

- Fodor, Jerry (1983): *La modularidad de la mente*, Madrid: Morata.
- Fodor, Jerry (2003): *La mente no funciona así*, Madrid, Siglo XXI editores.
- Fodor, Jerry (Enero de 2009): "¿Por qué los cerdos no tienen alas?", *Revista de Occidente* (332), págs. 5-23.
- Francés, Pedro (1998): "Introducción" en D. Gauthier: *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós.
- Frawley, William (1999): *Vygotski y la ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (2002): "Amistad y solidaridad" en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, págs. 77-88.
- Galán Vélez, Francisco V. (enero-junio de 2018): "¿Kant y Darwin? Un examen crítico del individualismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y el determinismo", *Signos Filosóficos*, XX (39), págs. 60-87.
- García Rodríguez, Álvaro y Calvo Garzón, Francisco (2011): "La cognición extendida, en contexto" en A. Clark y D. Chalmers: *La mente extendida*. Oviedo: KRK ediciones, págs. 7-57.
- García, Francisco Vázquez (2005): *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gokoa Liburuak.
- García-Albea, José E. (Abril de 1991): "La mente como máquina simbólica", *Revista de Occidente* (119), págs. 47-60.
- García-Bermejo, Juan C. (2006): "Sobre el individualismo metodológico. Un panorama actualizado de cuestiones y puntos de vista", *Éndoxa: series filosóficas* (21), págs. 313-346.
- García-Bermejo, Juan C. (ed.) (2009): *Sobre la economía y sus métodos*, Madrid, Trotta/CSIC, EIAF, vol. 30.
- García-Carpintero, Manuel (2007): "El funcionalismo", en F. Broncano (ed.): *La mente humana*, Madrid: Trotta/CSIC, págs. 43-77.
- García-Madruga, José A. (Abril de 1991): "El enfoque computacional en el estudio del desarrollo de la mente", *Revista de Occidente* (119), págs. 61-83.
- Gargarella, Roberto, y Ovejero, Félix (Abril de 2011): "Jon Elster: el camino del descreimiento", *Claves de la Razón Práctica* (211), págs. 42-49.
- Gauthier, David (1989): "¿Por qué contractualismo?". *DOXA* (6), págs. 19-38.
- Gauthier, David (1998): "El egoísta incompleto" en D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós.

- Gauthier, David (1998): *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona, Paidós.
- Gauthier, Florence (2020): "Relaciones fiduciarias, libertad política, derecho a la existencia. Soberanía popular y separación de poderes en la Revolución Francesa (1789-1795)", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 51-66.
- Gauthier, Florence (24 de Abril de 2023): "La cultura política popular dio forma a la Comuna de 1871. ¿Cómo la entendió Marx?" en Sin Permiso, obtenido de Sin Permiso: <https://sinpermiso.info/textos/la-cultura-politica-popular-dio-forma-a-la-comuna-de-1871-como-la-entendio-marx>
- Giner, Salvador (1997): "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional" en M. Cruz (ed.): *Acción humana*, Barcelona, Ariel, págs. 21-126.
- Giner, Salvador (ed.) (2011): *Teoría sociológica moderna*, 2ª ed. Barcelona, Ariel.
- Gintis, Herbert (2010): "Hacia la unidad de las ciencias del comportamiento", en José A. Noguera (ed.): *Teoría sociológica analítica*, Madrid: CIS, págs. 85-114.
- Gómez, Amparo (1995): "Razones para la cooperación", en R. Aramayo, J. Muguerza, y A. Valdecantos (eds.): *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, págs. 43-61
- Gomila, Antoni (2011): "Explicación y emergencia en sistemas complejos: el caso de la acción social" en D. Pérez Chico y L. Rodríguez Suárez (eds.): *Explicar y comprender*, Madrid: Plaza y Valdés.
- González Altable, M. Pilar (2009). "Contrato moral-contrato político: David Paul Gauthier" en R. Máiz (ed.): *Teorías políticas contemporáneas*, 2ª ed., Valencia, Tirant lo Blanch, págs. 311-334.
- González de la Fe, Teresa y Giner, Salvador (eds.) (1991): *Sociología: unidad y diversidad*. Madrid, CSIC.
- González-Castán, Óscar L. (2005): "Los apuros del naturalismo: el caso de Jaegwon Kim" en M. Rodríguez (ed.): *La mente en sus máscaras*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 201-218.
- Goodin, Robert (ed.). (2003). *Teoría del diseño institucional*. Barcelona, Gedisa.
- Gouchet, Paul (2010): "El empirismo relativo de Quine", en M. Meyer (ed.): *La filosofía anglosajona*, Buenos Aires, Prometeo, págs. 290-317.
- Guerrin, Bernard y Jallais, Sophie (2009): *Microeconomía. Una presentación crítica*. Madrid, Maia.
- Habermas, Jürgen (1991): "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead" en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, págs. 188-239.

- Habermas, Jürgen (1991): "Observaciones sobre 'Meaning, Communication and Representation' de John Searle", en J. Habermas: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, págs. 138-151.
- Habermas, Jürgen (1991): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1998): "Ética del Discurso. Notas de un programa de fundamentación", en J. Habermas: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, págs. 59-134.
- Habermas, Jürgen (2000): "Justicia y solidaridad. Acerca del debate del nivel 6", en J. Habermas: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, págs. 55-81.
- Habermas, Jürgen (2002): "De Kant a Hegel. La pragmática lingüística de Robert Brandom", en J. Habermas: *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Trotta, págs. 135-179.
- Habermas, Jürgen (2002): "Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty", en J. Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (2002): *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2002): *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- Hahn, Frank y Hollis, Martin (eds.) (1986): *Filosofía y teoría económica*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hardin, Russell (1991): "La acción colectiva y el dilema del prisionero", en J. M. Colomer (ed.): *Lecturas de teoría política positiva*. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, págs. 81-114.
- Harris, David (1989): *Justificación del Estado del Bienestar*. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales.
- Harvey, David (2007): *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.
- Heath, Joseph (s.f.): "Individualismo metodológico", obtenido de [www.ebour.com.ar: http://www.ebour.com.ar/ensayos_meyde2/Joseph%20Heath%20-%20Individualismo%20Metodologico.pdf](http://www.ebour.com.ar/ensayos_meyde2/Joseph%20Heath%20-%20Individualismo%20Metodologico.pdf)
- Herranz, Adrián (2020): "Democracia republicana y autoridad política fiduciaria", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 179-195.
- Herrera, Carlos (Mayo de 2013): "El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica", *Revista de Estudios Sociales* (46), págs. 63-73.
- Herreros, Francisco (2011): "Introducción", en J. S. Coleman: *Fundamentos de teoría social*. Madrid, CIS, págs. 25-35.

- Hierro Sánchez-Pescador, José (2005): *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madrid, Akal.
- Hirschfeld, Lawrence y Gelman, Susan (eds.) (2002): *Cartografías de la mente. La especificidad de dominio en la mente y la cultura*. Barcelona, Gedisa.
- Hodgson, Geoffrey M. (s.f.): "El absolutismo del individualismo de mercado", en M. Etxezarreta (ed.): *Crítica de la economía ortodoxa*. Barcelona, Publicacions UAB.
- Holdren, Nate (7 de Marzo de 2023): "Reseñas: poder económico, liberalismo y crisis" en Sin Permiso, obtenido de Sin Permiso: <https://www.sinpermiso.info/textos/resenas-poder-economico-liberalismo-y-crisis>
- Honneth, Axel (Mayo de 1999): "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual". *Isegoría* (20), págs. 5-15.
- Honneth, Axel (1992): "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción moral del reconocimiento", *Isegoría* (5), págs. 78-92.
- Honneth, Axel (Enero-Junio de 1999): "Reconocimiento y obligaciones morales", *Estudios Políticos*, págs. 173-187.
- Horgan, Terrence (2004): "Superveniencia", en R. Audi (ed.): *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Akal.
- Hurtado, Guillermo y Nudler, Óscar (eds.) (2007): *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*. México D.F., UNAM.
- Ibbotson, Paul y Tomasello, Michael (2017): "Hacia una nueva visión del lenguaje". *Investigación y Ciencia*.
- Iriberry, Daniel (2014): "'Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano' de Andrés de Francisco", en J. Muñoz (ed.): *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*. Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 317-329.
- Jablonka, Eva y Lamb, Marion (2012): *La evolución en cuatro dimensiones. Genética, epigenética, comportamientos y variación simbólica en la historia de la vida*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Jareño Alarcón, Joaquín (2012): *Mundos en paralelo. La epistemología relativista de Kuhn, Feyerabend y Quine*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Jauregui Giráldez, Iker (04 de Marzo de 2023): "Los hilos invisibles del capital. Reseña de 'Mute Compulsion' de Soren Mau", en Sin Permiso, obtenido de Sin Permiso: <https://www.sinpermiso.info/textos/los-hilos-invisibles-del-capital-resena-de-mute-compulsion-de-soren-mau>
- Kalpokas, Daniel (2010): "Intersubjetividad, mundo y percepción", en S. Cabanchik (ed.), *Lenguaje, poder y vida*. Buenos Aires, Grama Ediciones, págs. 195-214.

- Karmiloff-Smith, Anette (1992): *Más allá de la modularidad*. Madrid, Alianza.
- Keen, Steven (2015): *La economía desenmascarada*. Madrid, Capitán Swing.
- Klatt, Mathias (2017): "Normatividad y objetividad del significado lingüístico", en M. Klatt: *Hacer el derecho explícito. Normatividad semántica en la argumentación jurídica*. Madrid, Marcial Pons, págs. 143-219.
- Lafont, Cristina (s.f.): "Dos argumentos trascendentales contra la tesis de la inconmensurabilidad" (obtenido de internet).
- Lafont, Cristina (1993): *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor Libros.
- Lafont, Cristina (1997). "Universalismo y pluralismo en la Ética del discurso", *Isegoría* (17), págs. 37-58.
- Lafont, Cristina (Diciembre de 2002): "Realismo y constructivismo en la Teoría moral kantiana", *Isegoría* (27), págs. 115-129.
- Lahire, Bernard (2006): "¿Predisposiciones naturales o disposiciones sociales? Algunas razones para resistir la naturalización de la mente", en B. Lahire, *El espíritu sociológico*. Buenos Aires, Manantial, págs. 245-288.
- Laín, Bru (Enero-Junio de 2020): "Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana", *Isegoría* (62), págs. 9-34.
- Laín, Bru (2020): "Ni absoluta, ni exclusiva. Una reconstrucción de la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 99-114.
- Laland, Kevin (Noviembre de 2018): "La evolución de nuestra excepcionalidad". *Investigación y Ciencia*, págs. 13-19.
- Larrère, Catherine (2011): "Interés y egoísmo", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 806-813.
- Leipold, Bruno (16 de Febrero de 2020): "La democracia está en crisis y Karl Marx puede ayudarnos" en Sin Permiso, obtenido de www.sinpermiso.info: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-democracia-esta-en-crisis-y-karl-marx-puede-ayudarnos>
- Levine, Andrew, Wright, Erik y Sober, Elliott (Marzo de 1987): "Marxismo analítico e individualismo metodológico", *Zona Abierta* (41-42), págs. 131-156.
- Liz, Manuel (2001): *La vida mental de algunos trozos de materia. Teorías de la sobrevivencia*. Salamanca, Asociación Cultural Factótum.

- Liz, Manuel (2001): *Perspectivas actuales en filosofía de la mente*. Santa Cruz de Tenerife, Consejería de Educación, Cultura y Deportes de Canarias.
- Lizón, Ángeles (2007): *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Barcelona, Montesinos.
- Lizón, Ángeles (2016): *La sociabilidad humana*. Madrid, Síntesis.
- Lorenzo, Guillermo y Longa, Víctor (2018): *El innatismo. Orígenes, variaciones y vitalidad de una idea*. Madrid, Cátedra.
- Lukes, Steven (1974): *El individualismo*. Barcelona, Península.
- Lukes, Steven (1976): "Reconsideración del individualismo metodológico". En A. Ryan (Ed.), *La filosofía de la explicación social* (págs. 187-203). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lukes, Steven (1984): *Émile Durkheim: su vida y su obra*. Madrid, Siglo XXI/CIS.
- Maestre, Agapito (1987): "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas", *Zona Abierta*(43-44), págs. 113-138.
- Máiz, Ramón (ed.) (2009): *Teorías políticas contemporáneas 2ª ed.* Valencia, Tirant lo Blanch.
- Malherbe, Michel (2011): "Hume y las morales del sentimiento (Francis Hutcheson, Adam Smith)", en M. Canto-Sperber (ed.), *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 750-760.
- Mandel, Ernest (2009): "Cómo quitarle sentido a Marx", *Sin Permiso* (6), págs. 73-100.
- Mandelbaum, Maurice (1976): "Hechos sociales", en A. Ryan (ed.): *La filosofía de la explicación social*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, págs. 166-186.
- Manjarín, Édgar (2020): "Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 145-160.
- Manjarín, Édgar (2022): "Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx", *Clivatge* (10), págs. 1-51.
- Martínez Bascuñán, Marián (2009): "Diferencia, justicia y democracia en Iris Marion Young", en R. Máiz (ed.): *Teorías política contemporáneas 2ª ed.*, Valencia, Tirant lo Blanch, págs. 477-505.
- Martínez-Cava, Julio (2020): *Gorros frigos en la Guerra Fría. El socialismo republicano de E. P. Thompson*, Tesis doctoral, Facultat d'Economia i Empresa UB, obtenido de [diposit.ub.edu: diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/173168](https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/173168)
- Martínez-Freire, Pascual (2001) (ed.): *Filosofía actual de la mente. Suplemento 6*. Málaga: Revista Contrastes/Universidad de Málaga.

- Mau, Søren (17 de Enero de 2023): "Ideología, violencia y coacción silenciosa. Entrevista a Søren Mau", Sin Permiso, obtenido de Sin Permiso:
<https://www.sinpermiso.info/textos/ideologia-violencia-y-coaccion-silenciosa-entrevista-a-soren-mau>
- McCarthy, Thomas (1992): "Filosofía y práctica social: el 'nuevo pragmatismo'", en T. McCarthy: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, págs. 21-43.
- McCarthy, Thomas (1992): "La política de lo inefable: el desconstruccionismo de Jacques Derrida", en T. McCarthy: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos, págs. 107-132.
- McCarthy, T. (1992). "Postscriptum: La política de la amistad". En T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (págs. 133-136). Madrid: Tecnos.
- McCarthy, Thomas (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- McKinnon, Susan (2012): *Genética Neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Mead, George- Herbert (1991): "La génesis del 'self' y el control social". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (55), págs. 165-186.
- Meiksins Wood, Ellen (1993): "El marxismo de la elección racional: ¿Merece la pena?". *Papeles de la FIM* (1), págs. 25-68.
- Meiksins Wood, Ellen (2021): *El origen del capitalismo. Una mirada de largo plazo*. Madrid, Siglo XXI.
- Méndez Paz, Carlos (2015): *Pensar la psicología*. Madrid, Siglo XXI.
- Meyer, Michel (ed.) (2010): *La filosofía anglosajona*. Buenos Aires, Prometeo.
- Michelini, Dorando (2007): "Discurso y solidaridad en Karl-Otto Apel", en M. Figueroa y D. Michelini (eds.), *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, págs. 13-35.
- Miller, David (1995): "En quin sentit ha de ser comunitari el socialisme?", en Á. Castiñeira (ed.), *Comunitat i nació*. Barcelona, Proa, págs. 291-316.
- Miller, Luis M. (2007): "Coordinación y convención", en F. Aguiar, J. Barragán y N. Lara (eds.): *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid: McGraw-Hill, págs. 69-88.
- Mithen, Steven (1998): *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, la religión y la ciencia*. Barcelona, Crítica.

- Moreno Pestaña, José L. y Ruiz Moreno, Jesús (2023): "Planificación, mercado y propiedad en una agenda socialista", *Historia actual Online* 60(1), págs. 157-170.
- Mosterín, Jesús (2014): "La compasión", en J. Mosterín: *El triunfo de la compasión*. Madrid, Alianza, págs. 37-51.
- Moya, Carlos (2004): *Filosofía de la mente*. Valencia, Publicacions Universitat de València.
- Mundó, Jordi (Julio-Diciembre de 2017): "La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)", *Isegoría* (57), págs. 433-454.
- Mundó, Jordi (2020): "Las relaciones fiduciarias y sus contextos: continuidades, analogías y metáforas (Presentación de un número monográfico)". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (81), págs. 7-16.
- Munévar, Gonzalo (1998) "Relativismo y universalismo culturales", en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF, vol.15, págs. 213-223
- Muñoz, Enoc (2007): "Emmanuel Lévinas y la solidaridad en cuestión", en M. Figueroa y D. Michelini (eds.): *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, págs. 91-115.
- Muñoz, Jacobo (ed.) (2014): *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Muñoz, Juan M. (2018): "Causalidad mental y neurociencia: el modelo de la poda semántica", *Theoría*, 33(3), págs. 379-399.
- Muñoz-Dardé, Veronique (2011): "La fraternidad", en M. Canto-Sperber (ed.), *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 655-659.
- Naishtat, Francisco (1998): "Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber", en F. Naishtat (ed.): *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Eudeba, págs. 61-107.
- Naishtat, Francisco (ed.) (1998): *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Eudeba.
- Naishtat, Francisco (2005): *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires, Prometeo.
- Naishtat, Francisco (2007): "Identidad personal y ontología en P. F. Strawson: de la recepción analítica a Paul Ricoeur", en G. Hurtado y Ó. Nudler (eds.): *El mobiliario del mundo. Ensayos de metafísica y ontología*. México D.F., UNAM-IIF, págs. 267-292.

- Noë, Alva (2010): *Fuera de la cabeza. Por qué no somos nuestro cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*. Barcelona, Kairós.
- Noguera, José A. (1999): "¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de John R. Searle", *Revista Española de Investigaciones Científicas*, 99 (2), págs. 35-60.
- Noguera, José A. (2003): "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de las implicaciones para la teoría social", *Papers* (62), págs. 101-132.
- Noguera, José A. (ed.) (2010): *Teoría sociológica analítica*. Madrid, CIS.
- Noguera, José y de Francisco, Andrés (2011): "La sociología analítica", en S. Giner (ed.): *Teoría sociológica contemporánea 2ª ed.*, Barcelona, Ariel.
- Nozick, Robert (1999): "Explicaciones de mano invisible", en R. Nozick: *Puzzles socráticos*, Madrid, Cátedra, págs. 263-274.
- Nozick, R. (1999): "Sobre la metodología austriaca", en R. Nozick, *Puzzles socráticos*. Madrid, Cátedra.
- Nozick, Robert (1999): *Puzzles socráticos*, Madrid, Cátedra.
- Nudler, Óscar (2007): "Ontologías políticas modernas: del individuo desincorporado al 'zoón politikón'", en G. Hurtado, y Ó. Nudler (eds.): *El mobiliario del mundo. Ensayos de metafísica y ontología*, México D.F., UNAM, págs. 293-315.
- Outhwaite, William (2008): *El futuro de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ovejero, Félix (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona, Paidós.
- Ovejero, F. (2003). "Democracia y mercado". En A. Arteta, E. García Guitián, & R. Máiz (Edits.), *Teoría política: poder, moral, democracia* (págs. 316-361). Madrid: Alianza.
- Ovejero, Félix (2007): "La teoría de juegos, ¿una teoría social?", en F. Aguiar, J. Barragán, y N. Lara (eds.): *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid: McGraw-Hill, págs. 109-134.
- Ovejero, Félix (Julio-Agosto de 2009): "Sociología analítica: por lo menos, el qué", *Revista de Libros*, obtenido de www.revistadelibros.com: https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=4399&t=articulos
- Ovejero, Félix, y Gargarella, Roberto (eds.) (2001): *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós.
- Peña, Lorenzo (2007): "Entidades culturales", en G. Hurtado y Ó. Nudler (eds.): *El mobiliario del mundo. Ensayos de metafísica y ontología*. México D.F., UNAM-IIF, págs. 317-342.

- Peña, Lorenzo y Lafont, Cristina (1999): "La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico", en M. Dascal (ed.): *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF, vol. 18, págs. 191-218.
- Pérez Álvarez, Marino (2011): *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*. Madrid, Alianza.
- Pérez Chico, David (2010): "Los límites de la tesis de la mente extendida: agencia, autonomía y autoridad epistémica", *Factótum* (7), págs. 62-75.
- Pérez Chico, David y Rodríguez Suárez, Luisa (eds.) (2011): *Explicar y comprender*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Pérez Otero, Manuel (2005): *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona.
- Pettit, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós.
- Pettit, Philip (2003): "El diseño institucional y la elección racional", en R. Goodin (ed.), *Teoría del diseño institucional*. Barcelona, Gedisa, págs. 75-117.
- Pievani, Telmo (2017): "Evolucionada y abandonada: ¿es la psicología evolucionista realmente "evolucionista"?", en M. Bunge et alia: *Elogio del cientificismo*. Pamplona, Laetoli, págs. 123-142.
- Pineda, David (2012): *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid, Cátedra.
- Pisarello, Gerardo (Mayo-Agosto de 2013): "Solidaridad e insolidaridad en el constitucionalismo contemporáneo: elementos para una aproximación", *Revista de Estudios Sociales* (46), págs. 86-97.
- Putnam, Hilary (1994): *Cómo renovar la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Putnam, Hilary (1994): *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- Putnam, Hilary (2012): "Lévinas y aquello que se nos exige", en H. Putnam: *La filosofía judía, una guía para la vida*. Barcelona, Alpha Decay, págs. 107-151.
- Puyol, Ángel (2017): *El derecho a la fraternidad*. Madrid, Catarata.
- Pylyshyn, Zenon W. (2007): "La computación en la ciencia cognitiva", en L. Pérez Miranda (ed.): *Lecturas filosóficas en ciencia cognitiva*. Bilbao: Publicaciones Universidad del País Vasco, págs. 23-73.
- Rabossi, Eduardo (ed.) (1995): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Paidós.
- Raventós, Daniel (2011): "Marxismo analítico", en S. Giner (ed.): *Teoría sociológica* 2ª ed., Barcelona, Ariel.

- Raventós, Daniel (2019): "Epílogo. Antoni Domènech Figueras, 'alternativo entre los alternativos'", en A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad* 2ª ed. Madrid, Akal.
- Rawls, John (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós.
- Rendueles, César (2013): *Sociofobia*. Madrid, Capitán Swing.
- Rendueles, César (2015): *Capitalismo canalla*. Barcelona, Seix-Barral.
- Rendueles, César (2016): *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*. Madrid, Catarata.
- Rendueles, César (2018): "Marx entre el individualismo y el colectivismo. Una lectura institucional de 'El Capital'", *Sociología Histórica* (9), págs. 195-215.
- Rendueles, César (2019): "Afavorencia de la renta básica", *Minerva. Publicación semestral del Círculo de Bellas Artes* (32), págs. 21-23.
- Reynoso, Carlos (2014): *Lenguaje y pensamiento. Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*, Buenos Aires, SB editorial.
- Rivière, Ángel (1988): *La psicología de Vygotski*. Madrid, Visor Libros.
- Roberts, William C. (12 de Mayo de 2017): "Desmantelar la dominación: lo que podemos aprender de Karl Marx sobre la libertad. Entrevista con C. J. Polychroniu", Sin Permiso, obtenido de www.sinpermiso.info: <https://www.sinpermiso.info/textos/desmantelar-la-dominacion-lo-que-podemos-aprender-de-karl-marx-sobre-la-libertad-entrevista>
- Roberts, William C. (27 de Junio de 2018): "Más 'Marx's Inferno'", Sin Permiso, obtenido de www.sinpermiso.info: <https://www.sinpermiso.info/textos/mas-marxs-inferno>
- Roberts, William C., y Ahumada, J. M. (Mayo de 2018): "Marx y el asunto de la libertad. Entrevista a William Clare Roberts", *Heterodoxia*(1), págs. 66-72.
- Rodríguez Consuegra, Francisco (2001): "Introducción. La semántica de Quine: algunas claves", en W. v. Quine: *Acerca del conocimiento científicos y otros dogmas*, Barcelona, Paidós, págs. 9-28
- Rodríguez, Blanca (Mayo de 1998): "Pacto sin espada: del egoísmo a la moralidad". *Isegoría* (18), págs. 266-269.
- Rodríguez, Emmanuel (2022): *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Rodríguez, Mariano (ed.) (2005): *La mente en sus máscaras*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Rorty, Richard (1991): "Solidaridad", en R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.

- Rorty, Richard (1996): "¿Solidaridad u objetividad?", en R. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, págs. 39-56.
- Rorty, Richard (1996): "La ciencia como solidaridad", en R. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, págs. 57-69.
- Rorty, Richard (1996): *Objetividad, relativismo y verdad. Ensayos filosóficos I*. Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard (1998): "La justicia como lealtad ampliada" en R. Rorty, *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, págs. 105-124.
- Rorty, Richard (2004): "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en T. Abraham, A. Badiou y R. Rorty, *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva Visión, págs. 59-80.
- Rosales, José M. (2009): "Del altruismo espontáneo a la solidaridad organizada", en J. Rubio Carracedo, J. Rosales y M. Toscano (eds.), *Democracia, ciudadanía y educación*. Madrid: Akal/Universidad Internacional de Andalucía, págs. 363-388.
- Rubio Carracedo, José (1991): "La irrenunciable autonomía", en C. Thiebaut (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, págs. 51-72.
- Rubio Carracedo, J., Rosales, J. y Toscano, M. (eds.) (2002): *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta.
- Rubio Carracedo, J., Rosales, J. y Toscano, M. (eds.) (2009): *Democracia, ciudadanía y educación*. Madrid, Akal/Universidad Internacional de Andalucía.
- Ruiz Moreno, Jesús (2022): "Antoni Domènech: Republicanismo plebeyo para el siglo XXI", en A. Estrella González y R. Gutiérrez Simón (eds.): *Entre textos y contextos. Ensayos de filosofía española contemporánea*. Madrid, Guillermo Escolar Editor, págs. 229-255.
- Ryan, Alan (ed.) (1976): *La filosofía de la explicación social*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Sadin, Èric (2022): *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Sáez Rueda, Luis (2002): *El conflicto entre analíticos y continentales*. Barcelona, Crítica.
- San Martín, Javier (2009): "Relativismo cultural: problema epistemológico de la antropología cultural", en J. San Martín, *Para una superación del relativismo cultural*. Madrid, Tecnos/UNED, págs. 95-130.
- Sánchez Zamorano, Pura (ed.) (2003): *Los sentimientos morales*. Madrid, UAM.
- Sanfélix Vidarte, Vicente (2003): *Mente y conocimiento*. Madrid, Biblioteca Nueva.

- Sáez Mateu, Ferran (ed.): *Filosofar. Pensar desde Cataluña*. Barcelona, ED Libros
- Schelling, Thomas C. (1991): "Termostatos, cacharros y otras familias de modelos", en Josep M. Colomer (ed.): *Lectura de teoría política positiva*. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, págs. 125-152.
- Schmidtz, David y Goodin, Robert (2000): *El bienestar social y la responsabilidad individual*. Madrid, Akal/Cambridge.
- Schockenhoff, Eberhard (2011): "Caridad", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. I, págs. 198-202.
- Schotter, Andrew (1987): *La economía de libre mercado. Una valoración crítica*. Barcelona, Ariel.
- Scotto, Pablo (2020): "Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*(81), 83-98.
- Searle, John R. (2000): *Razones para actuar*. Oviedo, Nóbel.
- Searle, John R. (2005): *Libertad y neurología*. Barcelona, Paidós.
- Searle, John R. (1996): *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica.
- Searle, John R. (2010): "Los principios básicos de la ontología social", en José A. Noguera (ed.): *Teoría sociológica analítica*. Madrid, CSIC, págs. 63-84.
- Sen, Amartya K. (1986): "Los tontos racionales: crítica a los fundamentos conductistas de la teoría económica", en F. Hahn y M. Hollis (eds.): *Filosofía y teoría económica*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, págs. 172-217.
- Simon, Herbert (2001): "Teorías computacionales de la cognición", en P. Martínez-Freire (ed.): *Filosofía actual de la mente*. Revista Contrastes. Suplemento 6. Málaga: /Universidad de Málaga, págs. 37-61.
- Singer, Peter (ed.) (1995): *Compendio de ética*. Madrid, Alianza.
- Skinner, Quentin (2004): *La libertad antes del liberalismo*. México, Taurus-CIDE.
- Skinner, Quentin (enero-marzo de 2007): "La teoría evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes. Parte II: la libertad en 'Leviatán'", *Revista de Estudios Políticos* (135), págs. 11-36.
- Sober, Elliott (Mayo de 1998): "El egoísmo psicológico", *Isegoría* (18), págs. 47-70.
- Sobrevilla, D. (ed.). (1998): *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta/CSIC, EIAF, vol. 15.
- Sperber, Dan (1997): "Methodological individualism and cognitivism in social sciences", obtenido de www.dan.sperber.fr: <http://www.dan.sperber.fr/?p=33>

- Sperber, Dan (2002). "La modularidad del pensamiento y la epidemiología de las representaciones", en L. Hirschfeld y S. Gelman (eds.): *Cartografías de la mente. La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura*, Barcelona, Gedisa, vol. I, págs. 71-108.
- Stich, Stephen (1995). "La teoría sintáctica de la mente" en Rabossi, E. (ed.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Paidós.
- Subirats, Joan y Rendueles, César (2016): *Los (bienes) comunes*. Barcelona, Icaria.
- Sztompka, Peter (1991): "La ontología del llegar a ser social. Más allá del individualismo y del holismo", en T. González de la Fe y S. Giner (eds.): *Sociología: unidad y diversidad*. Madrid: CSIC, págs. 33-74.
- Tappolet, Christine (2011): "La piedad y la compasión", en M. Canto-Sperber (ed.): *Diccionario de ética y filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, vol. II, págs. 1213-1219
- Tattersall, Ian (2012): *Los señores de la tierra*. Barcelona, Pasado y Presente.
- Taylor, Charles (1995): "Atomisme", en Á. Castiñeira (ed.): *Comunitat i nació*. Barcelona, Proa, págs. 133-159.
- Taylor, Charles (2003): "La compasión", en P. Sánchez Vázquez (ed.): *Los sentimientos morales*. Madrid, Cuaderno Gris/UAM, págs. 249-261.
- Tena Sánchez, Jordi (2010): "El pluralismo motivacional en la especie humana. Aportaciones recientes de la ciencia social experimental", *Papers*, 95 (2), págs. 421-439.
- Tena-Sánchez, Jordi y Güell-Sans, Ariadna (Septiembre-Diciembre de 2011): "¿Qué es una norma social? Una discusión a tres aproximaciones analíticas", *Revista Internacional de Sociología*, págs. 561-583.
- Thiebaut, Carlos (ed.) (1991): *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona, Crítica.
- Tomasello, Michael (2007): *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Tomasello, Michael (2010): *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires-Madrid, Katz Editores.
- Tomasello, Michael (Noviembre de 2018): "Los orígenes de la moralidad". *Investigación y Ciencia*, págs. 58-63.
- Tomasini, Alejandro (2007): "Ontología de la obra de arte", en Hurtado, Guillermo y Ó. Nudler (eds.): *El mobiliario del mundo. Ensayos de metafísica y ontología*. México D.F., UNAM-IIF, págs. 341-360.

- Trujillo, Iván (2007): "Hospitalidad y pervertibilidad. Ética y política en Jacques Derrida", en Figueroa, M. y D. Michelini (eds.): *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, págs. 131-152
- Valdecantos, Antonio (1995): "¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?", en R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.): *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós. págs. 99-131
- Varela, Francisco J. (1990): *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas : cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, Gedisa.
- Vargas-Machuca, Ramón (2005): "Solidaridad", en P. Cerezo Galán (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid: Biblioteca Nueva, págs. 311-336.
- Varoufakis, Yanis (2012): *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*. Madrid, Capitán Swing.
- Varoufakis, Yanis (2015): "Confesiones de un marxista errático en medio de una crisis europea repugnante", Sin Permiso (13).
- Vega Encabo, Jesús (Noviembre-Diciembre de 2005): "Mentes híbridas: cognición, representaciones externas y artefactos epistémicos", *Revista de Antropología Iberoamericana*.
- Vergés Xifra, Joan (2017): "Liberté, égalité y... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano?", en F. Sáez Mateu (ed.): *Filosofar. Pensar desde Cataluña*. Barcelona, ED Libros, págs. 159-178.
- Vila, Ignasi (1987): *Vygotski: la mediació semiòtica de la ment*. Vic, Eumo.
- Vilar, G. (1992): "Autonomia i responsabilitat solidària", en G. Vilar: *Individualisme, ètica i política*. Barcelona, Edicions 62, págs. 103-119.
- Vilar, G. (1999): "Autonomía y teorías del bien". En G. Vilar, *La razón insatisfecha*. Barcelona, Crítica, págs. 191-209.
- Viroli, Maurizio (2015): *Republicanism*. Santander, Ediciones Universidad de Cantabria.
- Watkins, John W. (1976): "Tipos ideales y explicación histórica", en A. Ryan (ed.): *La filosofía de la explicación social*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, págs. 139-145.
- Widerquist, Karl y McCall, Grant (2023): *La prehistoria de la propiedad privada. Implicaciones para la teoría política contemporánea*. Madrid, Bauplan Books.
- Young, Iris M. (2011): *La responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata.
- Yturbe, Corina (1993): "Individualismo metodológico y holismo", en M. Cruz (ed.): *Individuo, Modernidad, Historia*. Madrid, Tecnos.

Zamora Bonilla, Jesús (2009): "La economía de las normas (entre ellas, las de la ciencia misma)", en J. C. García-Bermejo (ed.), *Sobre la economía y sus métodos*. Madrid, Trotta/CSIC, EIAF, vol. 30, págs. 431-446.

Zamora Bonilla, Jesús (2011). *La Caverna de Platón y los cuarenta ladrones. Divertimentos sobre filosofía, religión, ciencia y racionalidad*. La Coruña, Le Pourquoiipas Editores.

Zarka, Yves (2003): *L'altre via de la subjectivitat. Sis estudis sobre el subjecte i el dret natural al segle XVII*. Barcelona, Pòrtic-Barcelonesa d'Edicions.

Zimmerling, Ruth (1993): "La pregunta del Tonto y la respuesta de Gauthier", en R. Zimmerling: *El concepto de influencia y otros ensayos*. México D.F., Fontamara, págs. 91-120.

