# Razón pública y multiculturalismo

## *Public reason and multiculturalism*

RECIBIDO: 2011-05-03 / ACEPTADO: 2011-06-01

Juan Antonio MARTÍNEZ MUÑOZ
Universidad Complutense de Madrid
ja.martinez@der.ucm.es

**Resumen**: Este artículo trata de afrontar el alcance de la razón pública en el mundo actual donde la diversidad cultural es un hecho reconocido o, cuando menos, en vías de reconocimiento. Parte del proceso histórico de conformación social racional que ha consolidado el espacio político y la vida pública para evidenciar sus deficiencias, limitaciones y distorsiones en relación con la complejidad cultural humana. Destaca que su carácter transformador de la vida social, tendente a la consolidación racional de un espacio público homogéneo, margina el sentido originario del derecho y la moral que dotaban de legitimidad a los grupos humanos comunitarios con cultura propia y obstruye su supervivencia. Para resolver el papel legítimo en la vida social de las comunidades culturales, en desventaja respecto a la razón dominante en el espacio público, propone un derecho universalista que posibilite el bien común y la prestación comunitaria de servicios, en términos más empresariales que políticos.

**Palabras clave**: racionalidad, multiculturalismo, cultura, lógica, ideología, modernidad, razón, espacio público, republicanismo, comunitarismo, liberalismo, tradición, institución.

**Sumario**: 1. PLANTEAMIENTO. 2. DESARROLLO HISTÓRICO. 3. LA PLASMACIÓN ACTUAL. 4. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS SUCINTAS.

**Abstract**: This paper seeks to address the scope of public reason in today's world where cultural diversity is recognized, or at least, in the process of recognition. It shows how the historic process by which rational social space has consolidated political and public life reveals weaknesses, limitations and distortions in relation to human cultural complexity. Stresses that the transformative nature of social life, aimed at strengthening rational homogeneous public space, marginalizing the original sense of right and moral framework gave legitimacy to the human community groups with their own culture and obstructs their survival. To resolve the legitimate role in the social life of cultural communities at a disadvantage to the dominant reason in the public space, proposes a universal law that enables the common good and community care services, more entrepreneurial than political.

**Key words**: rationality, multiculturalism, culture, logic, ideology, modernity, reason, public space, republicanism, comunitarianism, liberalism, tradition, institution.

**Contents**: 1. APPROACH. 2. HISTORICAL DEVELOPMENT. 3. THE TARGET CURRENT. 4. BRIEF CONCLUDING REMARKS.

## 1. Planteamiento

El objeto de este trabajo es responder a la cuestión de la relación entre razón y multiculturalismo entendiendo por tal, tanto la diversidad de culturas existente en nuestros días como a lo largo de la historia humana. Más concretamente, dado que todas las culturas hacen un uso de sus facultades intelectuales, si cabe una imagen compartible de la razón que pueda justificar un orden social aceptable por todos y que armonice las pretensiones sociales multiculturales. Esa ha sido la pretensión de la razón pública. Conseguir un acercamiento a la respuesta correcta choca, de entrada, con la multiplicidad de culturas ante una idea predominante de la razón caracterizada básicamente por reconducir a la unidad el conocimiento y la acción y que, en la vida social, parece problemática. Ciertamente aunque no hay una única manera de concebir la razón, muchas veces, de la presunción de su unidad se ha concluido que, frente a la única razón, lo demás son errores, falsificaciones, formulaciones defectuosas, etc. Paradójicamente, las diferentes maneras de entender la razón no provienen tanto de la multiplicidad cultural del mundo cuanto del proceso interno de desarrollo de la cultura occidental, cuya propia complejidad ha dado lugar a comprensiones incompatibles e, incluso, contradictorias de la razón; sus implicaciones sociales, en cambio, han pasado en ocasiones desapercibidas.

La filosofía occidental que, en la mayoría de sus aspectos significativos, podemos considerar un fenómeno cultural único, se concibió inicialmente como un paso del mito al logos. El éxito interpretativo de esa imagen, que hace referencia a un modo de concebir el pensamiento más que a un acontecimiento histórico, ha marcado nuestra historia en el pensamiento y en la actividad social y cultural. Buena parte de occidente se considera tributario del curso que tomó la vida humana a partir de ese acontecimiento y el ser humano se reconoce a sí mismo de la mejor forma por la reflexión que, a partir de ahí, se impulsó.

La importancia de la razón es, en efecto, indiscutible, su descubrimiento puede considerarse un acontecimiento excepcional, no sólo en su percepción originaria, sino también en una determinada comprensión de sí misma y de su propia importancia. Un pensador que no es sospechoso de idolatría a la razón dice "ninguna beldad exige cuentas tan exactas como lo hace la idea... la cual es más imposible de olvidar que cualquier otra cosa de este

mundo"[1]. De hecho, "Casi todos los hombres admiten que no son hermosos. Muchos reconocen que no son fuertes. Pero ninguno confesará que no procede con Lógica"[2]. La razón que inspiró a Sócrates, cuya "política tenía claramente como objetivo la *vida buena*, es decir, no sólo hacer a los ciudadanos libres, ricos y sin discordias, sino sabios y felices"[3], ha contribuido a conformar la organización social de occidente hasta extremos difícilmente imaginables en su ausencia.

El origen y carácter de la filosofía se ha relacionado también, acertadamente, con la admiración por el mundo y por lo extraordinario de algunos de sus aspectos, especialmente por los conectados con el ser humano: su capacidad de hablar (presente ya en el *Génesis*), su libertad, su habilidad técnica y artística, la singularidad de determinadas personas, lo novedoso de algunos acontecimientos. Admirable es la capacidad racional del ser humano que hace de él algo extraordinariamente singular entre el resto de los seres. Indudablemente "La admiración no es la fascinación. Fascinada, la persona es manejada por intereses ajenos y particulares, pero la filosofía es una actividad del hombre libre: los filósofos han descubierto la libertad porque para ser amante de la verdad uno tiene que ponerse en marcha desde dentro, ser activo"[4]. Esta distinción nos advierte que, en algún caso, se pueda haber traspasado la sutil línea que distingue la admiración de la sugestión por un modelo racional que puede acabar siendo una especie de sortilegio.

La razón ha sido considerada el órgano instrumental del conocimiento, en la lógica, y, también su método; se ha relacionado consigo misma en la reflexión; con el entorno social, especialmente económico, en el que se desenvuelve, en el que se contextualiza y con el que interactúa; con la ciencia efecto de su actividad; con su desenvolvimiento en una larga tradición histórica de pensamiento. También se ha ligado a una actitud especulativa de la que ha surgido el interés predominante por el saber con independencia de su utilidad, caracterizador de occidente y, en contraposición con ella, a otra actitud práctica y activista, pragmatista y praxística. La opinión predominante, que comparto, es que no

---

[1] KIERKEGAARD, S., *La repetición*, Alianza Editorial (Filosofía), Madrid, 2009 (trad. de D. Gutiérrez Rivero), p. 47.

[2] MANS PUIGARNAU, J.M., *Lógica para juristas*, Bosch, Barcelona, 1978, p. 5.

[3] MEGÍAS QUIRÓS, J.J., *Historia del pensamiento político. I. Raíces del pensamiento político de Occidente*, Thomson-Aranzadi, Pamplona, 2006, p. 66.

[4] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 23.

tiene sentido una escisión tajante entre esas concepciones que fructifican complementándose y, de hecho, cualquier forma teórica de la razón recaba que se evalúen sus repercusiones prácticas del mismo modo que las consecuencias cuestionan el valor intrínseco de la propia razón teórica. La razón se ha ligado esencialmente al despliegue de la verdad, de la ciencia –en un sentido ambivalente– y, finalmente, de la técnica; en ambas perspectivas, teórica y práctica, ha resultado caracterizadora de dos mundos contrapuestos y antagónicos. En el primero de ellos, occidente se ha auto-comprendido sobre la preocupación por conocer desinteresadamente que ha dado lugar a una actitud especulativa, a veces exagerada, pero que supone que el conocimiento tiene valor intrínseco, merece ser cultivado con esfuerzo, con independencia de los resultados que son siempre gozosos; junto a esta perspectiva occidente se puede entender como un exitoso proceso de racionalización o de tecnificación al margen de la ética o a partir de una ética sin verdad en el que el conocimiento cuenta por los resultados que se obtienen de él. Ciertamente tanto el éxito comprensivo de la verdad y el del conocimiento científico como el del desarrollo tecnológico son inseparables de occidente. Pero resulta evidente que no es lo mismo verdad que técnica y que no existe una sola concepción de la ciencia.

Por otra parte, la razón está ligada a una determinada forma de entender al ser humano. Su lugar en el cosmos y, ante todo, en la vida social, sus derechos, la forma de entender la sociedad, de reconocer el orden que le dota de sentido y organizarla, ha impulsado la aplicación, en sus diversas formas, de la razón en la que podríamos considerar genéricamente su forma activa, la que implica considerar el alcance de la razón para fijar el puesto del hombre en la sociedad, para tratar de comprender las prerrogativas sociales de los grupos humanos con una determinada cultura compartida que concurren en la vida social juntamente con otras culturas que reclaman fines y objetivos incompatibles y que exigen fijar las reglas de convivencia justa. Por una serie de avatares históricos ese uso de la razón ha cuajado en las nociones predominantes de espacio público y vida pública, expresivas de la racionalidad de una vida social eminentemente política y que resultan problemáticas al comprender el derecho inherente a la diversidad cultural humana. Fuerzan a distinguir al respecto dos planteamientos, pluralismo y multiculturalismo, que resultan intraducibles porque, en una forma poco corriente de distinguirlos, el pluralismo se plasma en la diversidad calidoscópica de lo insignificante que resulta inseparable de esa idea de espacio público, de la razón formal y procedimental, tendente a la

homogeneización, mientras que el multiculturalismo se puede relacionar con cómo evitar que lo que tiene un determinado contenido o valor para un grupo cultural se disuelva en ese espacio que, en su tendenciosa configuración habitual, es nocivo para los bienes intrínsecos o sustantivos de las culturas.

El largo proceso de auto-comprensión racional del ser humano, de implantación de la razón técnica al abordar la conformación de la vida social, ha sido destructivo para algunas culturas y letal para muchos seres humanos. El reconocimiento de la igualdad de las culturas que, en el pluralismo, se presenta como un valor esencial es algo que sólo se ha hecho *post mortem*, tras la dominación y aniquilación y, en ocasiones, con el objetivo de una asimilación forzosa. Por otro lado, en la propia cultura europea ha habido importantes corrientes irracionalistas y anti-racionalistas, fideístas, historicistas, voluntaristas, existencialistas, nihilistas, etc., que cuestionan la confianza ilimitada en la razón o que la ponen al servicio de una voluntad ciega o destructiva y, aún así, se han producido varios intentos de restaurar la razón; en cierto modo nos encontramos en uno de ellos. De muchas maneras se ha denunciado el uso instrumental de la razón. Una significativa que merece atención especial tiene que ver con la ideología que ha configurado la noción predominante de espacio público y que, en síntesis, se caracteriza porque no pone el poder al servicio de la verdad sino la verdad al servicio del poder político.

## 2. Desarrollo histórico

A grandes rasgos, podríamos simplificar el desenvolvimiento histórico de la razón por algunos de sus giros más significativos en el orden social. Se trata de un horizonte marcado por la auto-comprensión histórica de la propia razón que ha dado pasos y abierto caminos en diferentes direcciones que no pueden ser referidas aquí en su totalidad.

### 2.1. *La emergencia de la razón*

La original idea de que "todo tiene que ver con todo" que se atribuye, a veces, a Anaxímenes[5], y que Aristóteles parece adjudicar a Anaxágoras de Cla-

[5] Por considerar que todas las cosas nacen de un principio infinito, que él sitúa en el aire, Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos (B.H.F.), Madrid, 1987 (2ª ed. de J. García Fernández), fragm. 141, p. 214.

zómenas[6], lleva no sólo a relacionar entre sí todas las cosas que integran el mundo físico sino a ver al propio hombre en el contexto de la naturaleza y de la sociedad. Mucho antes se había percibido la singularidad del hombre en la naturaleza, una posición que lleva a considerarlo un ser privilegiado. Ya Hesíodo (en *Los trabajos y los días*, 276 y s.) lo sitúa por encima de las demás criaturas, pues frente a la lucha permanente de éstas, el hombre tiene justicia (*diké*) lo que se traduce en la pauta: "escucha ahora la voz de la justica y olvídate por completo de la violencia"[7]. Parece presumirse una contraposición de lo humano frente al mundo animal paralela a la que hay entre la justicia y la violencia.

Y sin embargo, por diversos motivos, el pensamiento griego está preso de una fuerte tendencia al etnocentrismo que mira, ante todo, al hombre en el contexto de la propia polis. Esto lleva a pensar en la comunidad política, en la pequeña polis, en términos excluyentes, que desprecian la cultura de otros pueblos, a los que consideran bárbaros y a los que se teme, siempre que no se esté en condiciones de dominarlos. "Los griegos no aprendían lenguas extranjeras"[8], los que las hablaban eran bárbaros o beréberes y, con esa expresión, no querían decir solamente que eran otros seres humanos que hablaban una lengua diferente sino una especie de animales que emitían un gruñido o bufido ininteligible, carente de interés cultural o político[9]. En esas condiciones se entiende la gravedad del destierro, que implicaba el desarraigo: "El

---

[6] Por entender que todos los seres tienen partes semejantes, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970 (ed. trilingüe. trad. de V. García Yebra), I, 3, p. 24.

[7] HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid 1992 (Intr., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez), *Los trabajos y los días*, en pp. 121-168; cita en p. 138.

[8] JASPERS, K., *Lo trágico. El lenguaje*, Agora, Málaga 1995 (trad. de J. L. del Barco), p. 153.

[9] Quizá por eso "tenían una única palabra para todos los que no hablaban griego: eran los bárbaros, los *barbaroi*. Todos conocemos esta palabra, no sólo por el uso habitual de nuestro extranjerismo "Barbar" sino también por la técnica teatral. Para que surja el murmullo popular, todo el mundo tiene que decir "ruibarbo"... [que] equivale a decir algo incomprensible, algo que no es en absoluto lenguaje". Y usaron el término *hellenizein* para designar la capacidad de habla frente a todos los demás pueblos... Desde su punto de vista, otros pueblos no hablan realmente. Lo único que hacen es decir algo parecido a "ruibarbo", por eso se llaman bárbaros, GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós Studio, Barcelona, 1998 (trad. de J. F. Zúñiga García y F. Oncina y prol. de G. Vilar), pp. 114-5 y 146-7. Cita a KLUGE, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1989 (22ª ed.), pp. 598-9; Puede verse igualmente COROMINAS, J. y PASCUAL, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1983, vol. V, pp. 90-1.

exilio era una forma de castigo en el mundo antiguo, y a menudo era utilizado para los más graves delitos. Traía consigo la pérdida de la pertenencia política y de los derechos civiles, de modo que no existe autor griego o romano que comparta el punto de vista de Hobbes, para quien "un simple cambio de aires no es castigo"... en Atenas, el exilio era un castigo sólo cuando se seguía un juicio y un veredicto. El ostracismo era algo muy distinto, precisamente porque el ciudadano exiliado no era juzgado sino elegido por sus conciudadanos. El procedimiento fue ideado muy al comienzo del régimen democrático a fin de permitir que los ciudadanos se deshicieran de individuos poderosos o ambiciosos, quienes podrían proponerse la tiranía o cuyas intrigas amenazaban la paz de la ciudad... Los ciudadanos simplemente escribían sobre un pedazo de vasija o sobre una teja el nombre de la persona que deseaban sufriera el ostracismo... quien recibiera la mayoría de los votos era desterrado, sin apelación, por diez años"[10].

Consecuencia de estos y otros factores, tales como la falta de sentido histórico y la carencia de plena conciencia personal, se elaboró un pensamiento político naturalista en función de la propia cultura, fuertemente afectado por "[u]na de las características distintivas del naturalismo..., [que] es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana"[11], lo que elimina cualquier perspectiva trascendente y que no sólo hace que "[e]n el mundo griego el hombre valiente, quizá agarrotado, se enfrenta con la muerte con una actitud mezcla de fatalismo, estoicismo y audacia"[12], sino que "[i]nsertarse en un orden físico universal del que se aceptan las leyes y del que se es solidario, posiblemente es hacer acto de sabiduría, pero no de ciudadanía. Los estoicos no parecen por tanto haber concebido el ideal de una sociedad universal coextensiva a nuestro planeta y capaz de unir a la totalidad de los humanos"[13].

---

[10] WALZER, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, F.C.E., México, 1993 (trad. de H. Rubio), p. 280-1.

[11] TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós Básica, Barcelona, 1996 (Trad. de A. Lizón), p. 97.

[12] DA DALT DE MANGIONE, E., "El hombre llamado a la vida en el amor; a la fidelidad en el tiempo; a la esperanza en la eternidad", en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* (A. Korn, Córdoba [Argentina], 2005), pp. 87-106, cita en p. 93.

[13] GILSON, É., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965. pp. 19-20, citado en CRUZ CRUZ, J., *Filosofía de la Historia*, p. 256.

### 2.2. *El apoyo de la verdad. De la razón jurídica a la económica*

En el periodo medieval varios descubrimientos significativos, que se integran más en una mentalidad difusa que en un plan sistemático, tuvieron una enorme repercusión social y dieron lugar a la forma característica de entender la cultura occidental que, no sin dificultades, llega a nuestros días. Se produjo una especial configuración del espacio social que alcanzó un fuerte arraigo cultural y que iba vinculada al derecho, a una nueva concepción de lo jurídico que tuvo algo que ver con el enigmático paso de *ius* al *directum* y con la repercusión de san Isidoro de Sevilla que, durante unos quinientos años, fue la referencia básica y fuente del derecho europeo y que hace que el concepto de sociedad en la cultura europea tienda hacia la idea, contenida en las *Etimologías*, de que ser socios es trabajar o caminar juntos, compartir el sustento o el descanso[14] y que no podemos considerar irrelevante para la conformación de lo que se ha llamado *ius commune*.

El papel de la religión en el nuevo concepto de derecho es fundamental. No sólo por la novedad que supone el cristianismo frente a la cultura griega y romana sino también frente al judaísmo[15]. Ahora bien, "¿Qué significa que exista derecho en una sociedad que no tiene un concepto de derecho? Significaría que no pensaría de su derecho como derecho"[16], es hablar en prosa sin saberlo. Referido a un mundo sociocultural, hace que una cultura sea incapaz de entender que algunas de sus reglas políticas son antijurídicas, al menos en el sentido en que se entiende lo jurídico en otras culturas. Para Raz, en efecto, "la existencia del derecho requiere conciencia por parte de los (al menos algunos) miembros de la sociedad de estar guiados por reglas, conciencia de las

---

[14] "*Sodales* (compañeros), así llamados porque suelen reunirse a una señal convenida, *quasi suadentes* (aconsejados). Se llaman también *socii*, por la sociedad o compañerismo del trabajo, como si permanecieran en una misma *caliga* [calzado del soldado] y dejaran una sola huella "Otros lo derivan *quasi sua edentes*, porque se reúnen a comer, o también como si dijeran *sedales*, porque se asientan conjuntamente". SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, B.A.C., Madrid, 1982, vol. I (libros I-X) y vol. II (libros XI-XX), (trad. de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero), p. L. X, nº 245, p. 259.

[15] Para J. RAZ, "Las reglas y prácticas religiosas judías son ricas y diversas... Pero el concepto de derecho no es parte de la religión judía... 'Nuestro' concepto de derecho es probablemente extraño para la cultura de las teocracias islámicas, pero sería absurdo pensar que Irán, por ejemplo, no tiene un sistema jurídico". RAZ, J., "¿Puede haber una teoría del derecho?", Capítulo 1 de RAZ, J., ALEXY, R. y BULYGIN, E., *Una discusión sobre la teoría del derecho*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2007, pp. 47-86 (trad. de R. Sánchez Brigido), p. 77.

[16] RAZ, J., "¿Puede haber una teoría del derecho?", cit., p. 73.

disputas en relación al significado de las reglas y en relación a las afirmaciones de que han sido violadas, en la medida en que están sujetas a ser aplicadas por instituciones humanas... son el producto de la creación deliberada por parte de algunas personas o instituciones. Pero ninguno de estos rasgos es privativo del derecho"[17].

En el limo fértil de esa profunda remoción del suelo social que abre la nueva concepción jurídica germinará la idea de mérito que mucho tiempo más tarde entrará en polémica con el liberalismo. Arranca de una nueva concepción de la libertad, ya personal, que se reconoce como genuinamente europea y respecto a la cual, la moderna, aunque también tenga cierta dependencia, introduce fuertes disonancias. Efectivamente, nuestro sentido de la libertad puede considerarse "una continuación e intensificación del desarrollo que inició san Agustín, para quién el camino hacia Dios pasaba por nuestra autoconciencia"[18], un desarrollo que va de las *Confesiones*, el primer libro de la cultura humana universal donde alguien escribe extensamente sobre sí mismo, donde la personalidad se abre paso al mirar la interioridad de la conciencia y no sólo la naturaleza o la sociedad circundante y se forja en las disputas con los pelagianos que defendían que "la libertad es un bien natural, no puede perderse nunca. Pues si tal bien pudiera separarse de la naturaleza humana, esa naturaleza dejaría de existir... [Mientras que san Agustín] asocia la libertad religiosa con la fuerza del carácter moral de la voluntad que dispone el ejercicio de la libre elección en la buena dirección y en la mala y que facilita el movimiento de la voluntad hacia los fines próximos y últimos"[19], lo que posibilita distinguir una falsa libertad, servil, de una libertad verdadera que es fruto de un don[20] y que fortalece la voluntad.

Asociado a esa concepción de la libertad, consecuencia del personalismo inherente a ella, está el mérito, noción correlativa a "la individualización bíbli-

---

[17] *Ibid.*, p. 78.

[18] TAYLOR, C., "La política del reconocimiento", en TAYLOR, Ch. (ed.), *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E.-España, Madrid, 2003 (trad. de M. Utrilla de Neira), pp. 43-107, cita en p. 48.

[19] DJUTZ, M., "Libertad", voz en FITZGERALD, A. D. (O.S.A.) (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001 (trad. de *Augustine through the ages. An Enciclopedia*), pp. 805-809; la cita en p. 806.

[20] Idea que he defendido en mi artículo "Forma y Libertad", en *Veritas Fons Iustitiae. Homenaje al Profesor Dr. Ángel Sánchez de la Torre*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 2008, tomo II, pp. 669-695.

ca de la culpa que es lo que se opone al núcleo sustantivo de lo que es el mito"[21] y que pasa a ser el factor determinante del castigo por el quebranto del bien a causa de la malformación de la voluntad que dirige la acción. Alternativamente se despliega el reconocimiento del mérito como aquello que acrecienta el bien y exige una evaluación personalizada. Desarrollado a partir de la idea del papa Gelasio de que sólo las cualidades personales y morales son el cauce adecuado para adquirir prestigio y relevancia social, permite concebir el derecho y la justicia bajo la forma de factores de reconocimiento de logros personales; "honra a quien lo merece" dice san Agustín en *De ordine*. Para hacernos una idea aquilatada de la extraordinaria repercusión de la noción de mérito en la conformación del orden social no basta notar que no aparece en la ideología alternativa de la justicia "liberal", ni en la *Teoría de la Justicia* de Rawls, ni en Habermas o Nozick; tampoco en el marxismo, ni en el socialismo o en el positivismo, en los que, igual que ocurre con la culpa, la noción es extraña. Para éstos, al igual que para Kant, la moralidad es independiente de las consecuencias y ajena a las recompensas, de modo que el mérito sobra en su evaluación.

La mayor contribución social de la idea de mérito radica en que permite superar el patronazgo y correlativo clientelismo generalizados en las sociedades mediterráneas antiguas y en algunos sectores sociales actuales, que implican intercambios asimétricos, invaluables en términos de justicia. Está en relación con la importancia del examen de conciencia y se distingue de la noción grecorromana de mérito porque "pese a todas las notables semejanzas con el estoicismo –por ejemplo, el universalismo, la noción de providencia, la exaltación de la abnegación personal–, en realidad existe un abismo entre los dos. De hecho el significado de la abnegación personal es radicalmente diferente. El sabio estoico está dispuesto a renunciar a la salud o la libertad o la vida porque genuinamente las percibe sin valor, puesto que sólo el orden total, de acontecimientos en el que se incluye su negación o pérdida posee valor. El mártir cristiano, al renunciar a la salud, la libertad o la vida, no declara que éstas carezcan de valor. Por el contrario, su acto perdería todo sentido si careciesen del gran valor que poseen. Decir que el hombre no tiene amor más grande que dar la vida por sus amigos implica que la vida es un gran bien"[22],

---

[21] MATE, R., "Racionalidad y polimitismo", en ORTIZ OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, 1997, pp. 687-693, la cita en p. 692.

[22] TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, cit., pp. 234-5.

y esa diferencia no está distante de la ruptura medieval con la esclavitud del mundo antiguo. La generalización medieval de las pruebas para asumir puestos evidencian la implantación de un orden social basado en el mérito[23]; no cuajó en la mentalidad social como criterio de justicia. También lleva a una visión economicista de las prestaciones personales en la que, al valorarlas económicamente, resultan saldables las deudas en términos económicos.

Se consolida el mérito en una mentalidad que ha persistido hasta el presente y que institucionaliza el cargo, pese a que esta última es una idea muy antigua. "En Occidente se desarrolló (...) dentro de la Iglesia católica y tomó cariz especial en el curso de la larga lucha por desvincular a la Iglesia del mundo privatizado del feudalismo. Los líderes de la Iglesia manejaban dos argumentos: primero, que las posiciones eclesiásticas no podían ser poseídas por dignatarios o por sus patrones feudales ni ser obsequiadas a amigos o parientes; segundo, que no podían ser intercambiadas o vendidas. El nepotismo y la simonía eran pecados factibles de cometer mientras los particulares vigilaran la distribución de los cargos religiosos. Éstos habrían de ser distribuidos por las autoridades constituidas de la Iglesia, actuando en nombre de Dios y por el bien de su servicio. Dios, diríamos tal vez, fue el primer meritócrata"[24]. Ese sistema, nacido de los monasterios donde los abades no eran necesariamente nobles, libres, urbanitas o sabios (Honorato fundador de Fonti era de origen servil y campesino)[25] se ha prolongado en las sociedades con mayor libertad y justicia hasta el extremo de que la meritocracia "es el argumento fundamental en cualquier comunidad política donde la idea de cargo ha arraigado, como en los Estados Unidos, no sólo en la Iglesia y en el Estado sino también en la sociedad civil"[26]; es lo que los occidentales entendemos por Justicia.

En ese contexto, que reconoce al mérito ser razón de justicia al posibilitar la evaluación económica de los bienes y servicios, podemos considerar que surge el liberalismo económico y social comunitario. Al evaluar la colaboración humana en términos económicos, las relaciones de los grupos sociales adquieren la conformación de empresas compartidas y comunitarias,

---

23 LE GOFF, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1993 (trad. de A. L. Bixio), p. 46.

24 WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, cit., p. 140. Según el mismo autor, en sociedades antiguas como la China no cuajó el recurso al examen, que se "aplicaba sólo en el servicio imperial".

25 VIDAL, C., *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Espasa Hoy, Madrid, 2000, p. 119.

26 WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, p. 146.

lo que incluye buena parte de lo que hoy llamamos organizaciones políticas. Dará lugar al derecho mercantil (*ius mercatorum*), inexistente en Roma y que no surgió hasta que "la comunidad mercantil desarrolló un conjunto de costumbres comerciales que trascendían las fronteras nacionales"[27]. En él se propaga una práctica jurídica trescientos o cuatrocientos años anterior y en un ámbito geográfico, la cuenca mediterránea occidental, en el que no ha influido el calvinismo al que Weber liga el capitalismo. Ese derecho tiene un alcance universal coherente con el *ius commune*. No depende del poder político, al que condiciona moralmente; no apela a la razón sino a la libertad; no se basa en el cálculo sino en la confianza personal. Completamente ajeno al monopolio, explica la aversión medieval al socialismo. En ese entorno la libertad se corresponde con responsabilidad, no con los ámbitos que el "liberalismo" moderno entiende por libertad conquistada. El sistema de representación de intereses que se da en la dinámica de la competencia entre empresas es muy diferente de la representación política de la democracia moderna[28].

En un primer momento, la concepción, del derecho que acompaña a la noción de mérito, puede verse desde la perspectiva dominante, como algo del pasado (a salvo de la vigencia presente que conserva el *common law* y de la contigua resistencia a desaparecer del sustrato jurídico de *ius commune)* e históricamente agotado. Si ello fuera así, supondría una pérdida vital. En cierto modo por la no existencia de un concepto de derecho en el mundo judío (y en el griego) puede decirse que no existe propiamente el derecho, tal y como lo entendían los romanos (el *ius*). Lo mismo sucede en el caso de la inexistencia del concepto de persona en el mundo judío, en el grecorromano y en civilizaciones extra-occidentales, lo que supone la imposibilidad de percibir a los seres humanos como seres personales ni auto-comprenderse como tales. Si

---

[27] STEIN, P.G., *El derecho romano en la historia de Europa*, Siglo XXI, Madrid, 2000 (trad. C. Hornero Méndez y A. Romanos Rodríguez, prólogo de J. P. Fusi), p. 147.

[28] El poder del gobernante se entiende ministerial y limitado jurídica y moralmente como se ve en que, "a través de Hooker, enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento político medieval –que llega hasta Santo Tomás–, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho... La tradición que Locke recogió a través de Hooker constituye una parte esencial de las ideas constitucionales de la Revolución de 1688", SABINE, G., *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid, 1987, 16ª ed. (trad. esp. de V. Herrero), p. 386.

eso es así, consecuentemente se puede concluir que, al no tener cabida en la modernidad un derecho que nos conforme personalmente, como lo hicieron el *ius commune* y la idea de derecho natural a él asociada, ha desaparecido el derecho mismo, por más que se mantenga su nombre y prestigio.

### 2.3. *La razón como instrumento del poder*

El proceso de implantación de los estados nacionales no es algo que ocurra aislada o espontáneamente, va asociado a la emergencia de una ideología que desplaza al pensamiento y a las culturas y que se plasma en un proyecto de transformación social que se considera eminentemente racional y que abarca todas las esferas de la vida humana. Es a la par político y cultural, económico y religioso. No podemos verlo aquí con el detalle que merece, pero sí quiero destacar algunos aspectos relevantes de su transcurso que explican la peculiar configuración del mundo actual y lo que podemos entender por su racionalidad.

La principal incidencia tiene que ver con la noción de ideología que se abre paso en un intento de depurar racionalmente el pensamiento de los errores cognoscitivos expuestos en la teoría de los ídolos de Bacon. Pero toda vez que uno de los aspectos que caracteriza la moderna teoría del conocimiento, que arranca de Bacon precisamente, es la capacidad de dominio, donde saber es poder, la realidad es que se conoce para dominar y la validez del conocimiento se comprueba en el poder que proporciona. En esas condiciones, la ideología guarda relación con el aprovechamiento utilitario del proceso de malformación del pensamiento[29]. Es obvio que el carácter instrumental de la razón despeja su utilización no sólo en el acceso al poder, nacional o mundial, según vemos en que Spaemann cuando afirma que "a quien se le antoje demagógica la equiparación de la estructura de legitimación del poder revoluciona-

[29] Pese a que "ahora la ideología es un fenómeno universal, el marxismo sostiene que el concepto de ideología nació con el desarrollo de las clases sociales. Los marxistas argumentan que la ideología no existía antes del surgimiento de las estructuras de clase. Althousser llega hasta el punto de afirmar que antes de la burguesía no había ideología. Había credos y creencias, pero sólo la estructura de clase creó la situación en que una parte de la población no compartía los valores de la totalidad", RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1999 (trad. Alberto. L. Bixio), p. 283.

rio y colonial, debiera leer las palabras con que defiende Engels el colonialismo americano en América Central"[30].

Su efecto consiste básicamente en fabricar un conjunto de sucedáneos del saber; una actividad que superpone nociones parasitarias a las elaboradas por las culturas. Éstas impulsan realizaciones con la pretensión de que tengan valor intrínseco, lo cual resulta más o menos logrado en función de diferentes factores; efectivamente la pretensión de lograrlo no significa que todas las elaboraciones de las culturas sean fructíferas. Pero la ideología, esencialmente instrumental, oculta algo importante cuando evita la "cotización" social de las ideas, su oferta en libertad; cuando se impone bajo el aspecto de una teoría científica que permite arrasar con el pensamiento y con las instituciones pacientemente construidas a lo largo del tiempo por diversos grupos humanos. Pocas cosas han sido más instrumentalizadas por el poder que la ideología en la que las ideas y el conocimiento "científico" de su producción sustituyen al pensamiento libre, y lo ha sido por la acción de los librepensadores al servicio del poder. Quizá la expresión sintética de la ideología pueda verse en algo parecido al "'Ardid de la razón' [que hace que] el resultado de las acciones humanas sea algo diferente al que buscan sus autores; es así como las pasiones humanas son aprovechadas por la razón"[31]. Se ha señalado la ambigüedad de la ideología que, al igual que la utopía, "tiene un aspecto positivo y uno negativo, un papel constructivo y otro destructivo, una dimensión constitutiva y una dimensión patológica"[32], esa ambivalencia se muestra en su uso como arma de desgaste contra la cultura y como herramienta de mantenimiento del poder sin cultura propia. De la acusación de ser una falsa representación de la realidad dirigida a mantener el dominio económico de una clase social puede pasar fácilmente a ser el instrumento del poder que la elabora. Quizá esto explique que, en él ámbito de la libre empresa, la ideología, adquiera un alcance mucho más reducido que en el campo político por entrar en relación con unos resultados que tienen que contrastarse continuamente con la realidad.

En su dimensión más compleja la ideología arrastra un proyecto, supuestamente racional, de transformación social radical que normalmente comporta recomenzar de nuevo la historia humana. Pretende, en efecto, rediseñar el

---

30 SPAEMANN, R., *Crítica de la utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 239.
31 SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Grandes interpretaciones de la historia*, NT, Pamplona, 1985, p. 117.
32 RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, cit., p. 45.

mundo con un plan "racional" propio, reconstruirlo sobre bases nuevas que no exigen contar con el pasado. Ese proceso afecta a todos los campos de la cultura y al propio ser humano en la manera en que se auto-comprende; tiene una dimensión revolucionaria. Aparentemente, en su versión más popular, la revolución fue un simple cambio político, incluso de mera forma de gobierno, de monarquía a república. En realidad tuvo un calado mucho mayor y no se entendería que hubiera costado tanta sangre humana sin esa gigantesca metamorfosis. Afecta a los diferentes campos de la cultura, no sólo a la pretensión de comenzar de nuevo la historia, lo que significa borrar el pasado hasta extremos orwellianos; del mismo modo que se transforma el lenguaje con una simplificación, del enunciado de la ley para que el derecho esté al alcance de todos y que, a la par, suprime distinciones elaboradas por la jurisprudencia; una reconfiguración de la vida estética[33]. Es un instrumento de guerra ofensivo y defensivo contra el enemigo", *dictum* que recuerda a la idea de Lenin de que "la mentira es un arma revolucionaria" y está en perfecta sintonía con el título de la obra de Althousser *La filosofía como arma de la revolución*, obra en la que, tras una serie de distinciones imprecisas entre ciencia y filosofía y nociones contradictorias de filosofía e ideología, se defiende la primacía de la praxis siempre "verdadera"[34].

Lo anterior nos muestra qué son la filosofía y el arte para el socialismo: una ideología fabricada a propósito y a medida de la necesidad del poder. Se puede considerar una consecuencia de que en "La filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana. No se contenta con considerar el análisis como el gran instrumento intelectual del conocimiento físico-matemático, sino que ve en

---

[33] En una deriva que pasa por Jacques-Louis David (1748-1825) quien "convirtió al arte en un instrumento de su concepción ético-política. Cuando pintó en 1784 su *Juramento de los Horacios*, resultó el cuadro como un toque de clarín, contribuyendo a la preparación de la revolución no menos que la filosofía de la ilustración", BAUMGART, F., *Historia del arte*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991 (trad. de R. G. Cuartango), p. 284. El proceso se ultima en la famosa frase de Picasso: "No, la pintura no está hecha para decorar las habitaciones".

[34] "Se ha dicho con justeza que el marxismo es una 'guía para la acción'. Puede serlo porque no es una falsa guía sino una guía *verdadera*, porque es una ciencia, y únicamente por este motivo... Esta 'guía' de las ciencias es el materialismo dialéctico... él es, en el dominio teórico, el último recurso posible, al menos para los hombres que, como nosotros, se han liberado de los mitos de la omnisciencia divina o de su religión profana: el dogmatismo", ALTHOUSSER, L., *La Filosofía como arma de la Revolución*, Siglo XXI, México, 1966, p. 34.

él arma necesaria de todo el pensamiento en general"[35], un arma que no sólo distingue sino que separa lo que luego no es fácil recomponer. Es innecesario tratar de mostrar las exigencias de este proceso de transformación en relación con la religión que consisten en poco menos que en su desaparición por suicidio o supletoria ejecución; en él se opera la redefinición de la fe, de la imagen de Dios y de la moral; tiene mucha importancia porque abre la puerta a un proceso de secularización con repercusiones en muchos aspectos de la vida, especialmente en el relativo a la propiedad de los bienes comunitarios cobijados por el cristianismo.

En cuanto ese proceso afecta al derecho y a la organización social, el nuevo derecho de base racional, codificado, constitucionalizado y plasmado en las declaraciones de derechos humanos, es muy diferente al *ius commune*, ya no es universalista sino generalista, deja de expresar el contenido de un debate entre expertos prudentes y pasa a expresar la decisión de la voluntad general por boca del legislador. Tiene unos supuestos morales como la idea de autonomía (un sucedáneo de la libertad), de tolerancia (que sustituye a la misericordia o la compasión) y se apuntala en un derecho natural racional que ya no es obra de pensadores cuya autoría fluctúe en función de los resultados que produce la aplicación de sus ideas, sino de la razón impersonal que habla a través de los ideólogos. El paradójico efecto es un derecho "dogmatizado", inmune a la crítica, actividad que cesa tan pronto se consolidan los intereses de los ilustrados en el poder. La racionalidad del espacio público sustituye a la del derecho prudencial. El nuevo derecho es sólo una apariencia o, mejor, un simulacro del Derecho para aprovechar el prestigio que éste tenía en la Tradición. Se ve en el cambio de la noción de propiedad que está detrás de la desamortización y en los asignados que resultan de la fracasada transformación del dinero. El objetivo declarado del proyecto es una sociedad igualitaria que suprima las diferencias que se han gestado con la historia, con la educación, con la actividad económica, etc.; para su consecución, según se desprende de que, siguiendo ideas de Rousseau, "Robespierre justificó el uso del terror por la necesidad de 'obligar a los hombres a ser libres'"[36], la obligación de ser iguales puede

---

[35] CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 3ª ed., 4ª reimpr., 1993, p. 27.

[36] CALVERT, P., "El terror en la teoría de la revolución", en O'SULLIVAN, N. (ed.), *Terrorismo, ideología y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (trad. de N. A. Míguez), pp. 47-67; cita en p. 49.

conseguirse en los mismos términos, lo que eleva el umbral de violencia que la estructura social puede y va a soportar.

En esa línea el marxismo introduce la transversalidad de la clase para atribuir racionalidad a los procesos que se originan en la infraestructura económica montada sobre el antagonismo radical de las clases sociales explotadora y explotada. Sobre esa infraestructura cabe la ciencia, sobre todos los epifenómenos de la conciencia sólo la ideología que produce la visión invertida de la realidad; significa que el control del proceso transformador es efectivo si se actúa sobre la infraestructura con la nueva ciencia económica, de ello depende la restante actividad cultural; sobre esa base material se puede actuar con violencia ilimitada. Todo se traduce en que el derecho en vez de servir para diferenciar los matices en la acción humana, para determinar los méritos o responsabilidades de la persona, pasa a ser un instrumento para igualar conforme al patrón de individuo que requiere el poder; en vez de ser un factor pacificador es la regla de organización de la fuerza.

Lo anterior afecta al ser humano transmutando la persona en individuo. El proceso de transformación es despersonalizador. Resulta una observación completamente acertada que "el estado impersonal y centralizado acompañó a la invención del individuo autónomo liberado de los confines del grupo tradicional, y relacionado ahora con los demás individuos sobre una base contractual. La propiedad –incluida la de uno mismo en la forma del propio trabajo– pasó a ser *alienable*"[37], esa base contractual es la idea hipotética de contrato social que suprime la libertad de contrato privado y no sólo supone una compraventa, también un arrendamiento y una hipoteca. Más claramente, si cabe, se observa el proceso de despersonalización en la concepción hobbesiana como sostiene Voegelin[38].

---

[37] CAVANAUGH, W.T., *Imaginación teo-política*, cit., p. 82.

[38] "La unión en un estado bajo un soberano puede manifestarse en forma legal, pero es ante todo una transformación psicológica de las personas unidas... Los contratantes no crean un gobierno que los represente como individuos. En el acto del contrato dejan de ser personas que se autogobiernan y funden sus impulsos de poder en una nueva persona, el Estado. El portador de esa nueva persona, su representante, es el soberano... Esta construcción exige algunas distinciones en relación con el significado del término "persona"... "Cuando se representa a sí mismo, es una "persona natural"; cuando representa a otro, se lo llama "persona artificial"... una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro". Ese concepto de persona le permite a Hobbes separar el reino visible de las palabras y los actos representativos del reino invisible de los procesos que

La transformación despersonalizadora exige que, frente al mundo tradicional institucionalizado, donde "la moralidad se definía en la persecución de bienes concretos en el curso de una historia, y es propiamente en el interior de una historia y una comunidad particular donde el individuo llega progresivamente a descubrir cuál es su identidad y cuál es su bien... Desde el punto de vista político, el modelo moderno, apelando a la idea de una racionalidad común a todos los hombres, independientemente de cualquier situación circunstancial, se propone regular la praxis mediante teorías de tipo liberal o contractual"[39]. Esa racionalidad común es, en realidad, pública y no es tan común en cuanto que distinciones entre nacional y extranjero, patriota y reaccionario, hombre y mujer, salvaje y ciudadano, etc., seleccionan a los participantes en la nueva ágora.

Quizá una de las principales elaboraciones ideológicas, sobre la que bascula el referido proyecto de transformación social sea la de espacio público, en el que se hace uso de la razón pública. Este espacio afecta principalmente a la lengua, a la religión (inicialmente racional), al arte, a la sexualidad, a la ciencia, a la diversión, a la familia, al comercio, etc. Su característica fundamental es que todas esas actividades, para adquirir legitimidad en la esfera pública, necesitan ser transformadas conforme al uso público de la razón. Una vez transformadas pierden sus significados originarios o "naturales" de modo irreversible, nunca más los van a poder obtener; renuncian, a la par, a su valor intrínseco. No sólo se transforma el sistema de medidas o el calendario, también la naturaleza de lo personal y lo comunitario. La ideología moderna transformadora, no sólo expresa en ese espacio su capacidad dominadora y praxística sino también el igualitarismo radical e individualista del modelo. Delineado por un conjunto de ensayistas, está implícito en la *Crítica de la Razón pura* de Kant, cuyo autor defiende el uso público de la razón como expresión de libertad: "Para esta Ilustración únicamente se requiere libertad... la menos perjudicial de todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad

---

tienen lugar en el alma... La creación de esa persona del Estado, insiste Hobbes, es "más que consentimiento o concordia" como lo sugiere el lenguaje del contrato. Las personas humanas individuales dejan de existir y se funden en la persona que representa el soberano", VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz (discusiones), Buenos Aires, 2006 (trad. J. Ibarburu), pp. 217-9.

39 HERRERA GÓMEZ, M., *Liberalismo versus comunitarismo. Seis voces para un debate y una propuesta*, Thomson-Aranzadi, Pamplona, 2007, pp. 110-1.

de hacer un uso público de la propia razón... Por todas partes encontramos limitaciones a la libertad. Pero ¿qué limitación impide la Ilustración?"[40]. El uso público es el que puede hacer cualquier docto ante el gran público, que se contrapone al uso privado (el que empleamos en gestionar nuestras vidas, familias, empresas, negocios; también el de las instituciones comunitarias en que nos integramos y por amplias que sean, pensemos en la Iglesia). Ese uso público es instrumental, carente de fines internos, disolvente de las diferencias significativas; no tiene en cuenta que "la voluntad emancipatoria de entender lo común como lo que queda al suprimir todas las diferencias y peculiaridades históricas y naturales no es precisamente una voluntad común... ésta ha sido desde siempre la definición de fanatismo"[41]; el efecto es evidente en la acción revolucionaria. Ésta implica la noción de espacio público, neutral y neutralizador; en su perspectiva racional no tienen cabida los bienes intrínsecos ni la moral "comprensiva" que, continuamente respecto a la religión, se encargan de recordarnos las diferentes ofensivas laicistas. Tampoco tienen cabida en él culturas minoritarias, algunas en vías de extinción y otras de exterminio, pero para esa razón no importa tampoco que una cultura sea mayoritaria, por ejemplo la islámica o la católica. Lo público no es una cuestión de mayoría o minoría, como la democracia, sino de teoría.

El espacio público está ocupado por "el público" (Tocqueville, Toennies, Tarde): es un sujeto colectivo con una psicología formulada frente a la informe de la masa, que es previa. El público, nacido con la imprenta, estaría integrado por las personas cultas. Sería más tolerante y abierto que la masa, tendría más conciencia de identidad y más autonomía. Genera y se apoya, en contraposición al conjunto de prejuicios muertos de la tradición, en "la opinión pública erigida en autoridad soberana, en árbitro extremo, es necesariamente estable, única y fundada en la razón. Tanto la universalidad de sus juicios como la evidencia apremiante de sus decretos le vienen de esta constancia sin variaciones ni quebrantos. Es pues lo contrario de la opinión popular, múltiple, versátil e impregnada de prejuicios y pasiones"[42], sus dictámenes se expresan través de

---

[40] KANT, I., "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?", en VV.AA., *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 3ª ed, 1993 (est. prel. de A. Maestre), pp. 17-29; cita en p. 19.

[41] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 11; sólo sería preciso aclarar que lo referido aquí como común es lo público.

[42] CHARTIER, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995 (trad. de B. Lonné), p. 41.

la razón de la minoría selecta y darían lugar a un conjunto de juicios desinteresados, mientras que la opinión general o común estaría formada por una amalgama de creencias, deseos e intereses particulares; reproduce la contraposición roussoniana entre la voluntad general y la voluntad de todos. Se ha destacado que la opinión pública es más flexible que el derecho, más penetrable en el tejido social, precede a la acción por lo que su control tiene una fuerte utilidad preventiva. Más inmediata que la lentitud de la justicia, más barata que la ley, también es menos intensa y es inoperante frente al poder y la riqueza; desplaza al derecho de la esfera pública, es óptima para la ideología. La diferencia entre el público y la clientela de un establecimiento mercantil o de un conjunto o la totalidad de ellos, es que sus veredictos tienen mucho impacto económico pero no se paga ni se cobra nada por su emisión; tiene las ventajas e inconvenientes de lo gratis total.

El instrumento transformador que actúa y configura el espacio público es siempre algo muy parecido a la voluntad general de Rousseau; no en vano su idea de interés general suplanta al bien común tradicional. Esa voluntad general está en la base de diversas formas de democracia que, en la mayoría de sus formulaciones, la contienen y "La virtud fundamental de la democracia deliberativa, según Nino, es su capacidad para "*transformar* los intereses y preferencias de las personas" a través de mecanismos de deliberación colectiva. El método del diálogo deliberativo y la toma de decisiones mayoritaria tienen, decía Nino, "una tendencia mayor a las soluciones imparciales que cualquier otro método utilizado para alcanzar decisiones que afectan al grupo, como el que resulta de la deliberación de un individuo aislado"[43]. El que se escuche más en el mercado al cliente que al votante en las elecciones, según podríamos observar, por ejemplo, en la información que se dispone cuando uno vota la sanidad pública y cuando se compra una simple pizza en el supermercado, con toda la información sobre calorías, grasas, proteínas, minerales, etc., no atenúa el énfasis que se pone en el proceso transformador. La vida del espacio público se sufraga con tributos, no con precios, se compran votos y preferencias no se adquieren servicios. Ciertamente hay una teoría de la elección pública que supuestamente racionaliza el proceso de decisión de modo incuestionable, lo

[43] WALDRON, J., "Deliberación, desacuerdo y votación", en HONGJU KOH, H. y SLYE, R.C. (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Gedisa, Barcelona, 2004 (trad. de P. Bergallo y M. Alegre), pp. 249-67; cita en p. 249.

que, según ya señala "liberalmente" Kant, supone que "el ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados; incluso una mínima crítica a tal carga, en el momento en que deba pagarla, puede ser castigada como escándalo (pues podría dar lugar a desacatos generalizados)"[44].

En esas condiciones resulta coercitivo participar, se compele a jugar con unas reglas diferentes a aquellas en las que una cultura particular es competitiva y con las que, por tanto, está destinada a perder y desaparecer, algo que no preocupa en la continua inauguración del espacio público racional. La voluntad general no es la voluntad (potencialmente perversa o corrompida) de todos[45]; hemos de señalar que el terror sólo aparece cuando no es posible moldear el espacio público sin resistencia de los materiales con que se construye. Los métodos, incluso bélicos, carecen de reciprocidad y equivalencia.

## 3. La plasmación actual

El proceso histórico que va de la institucionalización del logro cultural a la transformación teórica de la cultura y del propio ser humano, se ha expuesto como una sucesión de etapas donde la posterior desplaza, por completo, a la anterior. Ahora bien, reducir el problema de la lucha por el espacio público del mundo occidental a dos bandos corre el riesgo de ocultar que, después de la ilustración, aunque también con anterioridad, diversas corrientes de pensamiento han planteado en otros términos las pretensiones de las diversas culturas. El historicismo, por ejemplo, al dar protagonismo a las naciones donde

---

[44] Kant, I., *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*, cit., p. 20.

[45] De ello tenemos un ejemplo en que "la Convención, elegida en medio de las matanzas, entre el 2 y el 20 de septiembre, era enteramente jacobina. Desde 1789 el arte de hacer hablar a la *voluntad general* había hecho considerables progresos... El país, amordazado, no pudo levantar la voz: de siete millones de electores, tuvieron que abstenerse, de grado o por fuerza, 6.300.000. El otro décimo no tenía más remedio que obedecer... La Convención se componía de 749 miembros y 298 suplentes. De estos 749 no se presentaron el 20 de septiembre más que 371, de los cuales 253 –un tercio– tomaron parte en la elección nominal para elección del presidente... En julio de 1793 ha de llegar un momento en que no contará con más que 186. Elegida por una minoría, la Convención fue su propia minoría. Ésta fue su fuerza y su debilidad. El miedo le dio audacia. Reinó por el terror, que es el gobierno de los débiles, y el terrorismo se ejerció lo mismo contra los revolucionarios que contra sus enemigos. 'No había nadie que no fuera sospechoso'", Gaxotte, P., *La Revolución francesa ¿Libertad o masacre? La verdad sin leyendas*, Áltera, Barcelona, 2008, pp. 186-7.

"Cada nacionalidad, proclama Schleiermacher, está llamada, por medio de su peculiar organización y su lugar en el mundo, a representar una determinada cara de la imagen divina..."[46], acentúa la incomunicabilidad de culturas nacionales constituidas en estados; algo similar sucede con el existencialismo, el vitalismo o el nihilismo; tal vez la complejidad de sus propuestas haya impedido la plasmación social equivalente a la ideología ilustrada. El éxito interpretativo de los fenómenos culturales por parte de la hermenéutica, pese a su profundidad y rigor, no ha alcanzado la repercusión social del iluminismo y su prolongación socialista, pero nos muestra un divorcio entre la opinión pública sofística y las clases cultas intelectuales que no fue percibido en la publicidad de la modernidad.

Esa falta de repercusión se produce básicamente por dos razones: Una inicial desconexión entre el pensamiento, que adquiere una complejidad creciente, y su aplicación debido a que estas escuelas y movimientos no están orientadas a la praxis social sino al conocimiento de la cultura y, en consecuencia, su comprensión se queda limitada a un número reducido de personas cultas que no impregnan a la opinión pública. La subsiguiente tendencia de la ideología a imponerse por la fuerza, para lo que apela a las masas y a la opinión pública (que no forma un grupo propiamente intelectual sino que dista relativamente de él lo mismo que la masa respecto a la opinión pública), mantiene un interés latente por dominar más que por conocer la verdad que permite vertiginosas adaptaciones estratégicas, para lo que necesita una fuerte dosis de relativismo. Podríamos ver una razón adicional en que la polarización actual es dual en la práctica, según se refleja en el bipartidismo, por el enfrentamiento de los dos mundos que comparten el espacio geográfico occidental no sólo a propósito de ideas sino de intereses. Al respecto cada uno de estos mundos integra múltiples escuelas y corrientes en la medida en que su significado y alcance son traducibles dentro de cada uno de ellos pero no entre ellos dos. El pluralismo, por su parte, engloba todas esas corrientes dentro del espacio público, donde todas son legítimas con la simple condición de que no pongan en peligro el interés predomínate de la ideología, revestido de igualitarismo, tolerancia, etc., lo cual implica el rechazo no sólo del pensamiento tradicional

---

[46] KEDOURIE, E., *Nacionalismo*, CEC, Madrid, 1985 (trad. de J. J. Solozabal Echevarría, prol. F. Murillo Ferrol), p. 43.

y sus desarrollos sino también del multiculturalismo en el que cada cultura pueda expresar su especificidad como una oferta abierta a asumir las exigencias de la vida auténtica dentro de esa cultura y a gozar de sus logros. Por razones religiosas y económicas principalmente, el mundo pre-moderno que constituye la alternativa a la modernidad ha resistido ese embate pese a que ha perdido el campo de cultivo social adecuado que, en mi opinión, podía recuperar con el reconocimiento del multiculturalismo. Ahora esa tradición está más abierta al diálogo con otras corrientes y escuelas y con otras culturas de lo que ha estado al intentar seguir los cánones de la modernidad, pero no puede dejar de ver la hostilidad de la ideología ilustrada que le niega el reconocimiento del derecho a estar en la vida pública.

Sea como fuere, actualmente dos opciones se ofrecen al enfrentamiento de esos dos mundos; recuperar el universalismo, con su libertad de mercado cultural, donde cada cultura pueda ofrecer su forma de entender la racionalidad de la vida social por medio de su propia organización comunitaria o renunciar a la noción misma de razón personal y comunitaria en beneficio de las técnicas ideológicas de adaptación estratégica que pueden adoptar formas de diálogo pero en las que "la interpretación del consenso como principio de razón conduce también a una definición no ontológica del concepto de verdad. ¿Cuándo puede considerarse verdadero un consenso?"[47] no necesitaría ser respondido; la cuestión de qué ocurre con las culturas que no han dado importancia al proceso dialógico y se encuentran en desventaja en los foros internacionales donde éste tiene lugar, tampoco. Ciertamente en esos foros públicos aparecen representantes de muy diversas culturas, pero habitualmente como elementos decorativos que aportan el necesario toque de exotismo. Por otro lado, creo que la disyuntiva planteada entre mercado y planificación no puede darse por adecuadamente resuelta con la conformación tácita actual de empresas capitalistas productoras de bienes y servicios supervisadas por organismos reguladores estatales democráticamente legitimados en la que aparentemente se representarían los individuos que, de un lado, producen y consumen y, de otro, votan y son gobernados para controlar la producción y el consumo. Esa configuración estatalizada no deja emerger la cultura de grupos

[47] ANACKER, U., "Razón", en KRINGS, H. et alii, *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1978, vol. III, pp. 222-39; cita en p. 236.

con identidad propia que produzcan algo diferente a quincallería cultural, si el poder instrumentaliza la educación y dirige la información, promociona el arte y la ciencia que le benefician y perjudica en cambio a otros grupos.

### 3.1. *Inercia y dificultad*

El actual horizonte sociopolítico se halla dominado por una cierta inercia, consecuencia de la escasa repercusión de corrientes de pensamiento innovadoras. Podemos entender de diversas maneras el famoso fin de la historia, pero también de manera que, bajo la suposición de que a partir de un determinado momento el desarrollo del mundo va a ser inercial y no precisará esfuerzo humano innovador adicional. Esa ha sido la tendencia básica de la ideología ilustrada: construir un mundo completamente seguro, cuyo funcionamiento previsible no requiera cuidados ni impulsos sino que se pueda considerar un diseño definitivo ajeno a las fluctuaciones que hacen imprevisible la historia humana. El desarrollo de los acontecimientos parecen no dar la razón a la teoría del fin de la historia.

En el reciente despliegue del problema multicultural, ligado al neo-marxismo y al indigenismo, se cuestiona el eurocentrismo de los últimos siglos, que proviene tanto de la ilustración como de la tradición cristiana. Representa un reto para ambas tradiciones pero no se ven interpeladas de la misma manera. El cristianismo asume mejor la multiplicidad cultural que la ilustración cuyo proyecto mundial cosmopolita exige el paso del hombre salvaje al ciudadano, y el salvaje necesita ser reconfigurado si es preciso, y normalmente lo es, por la fuerza. El mensaje del cristianismo espera una conversión personal que excluye la imposición política, la explotación económica o la dominación militar. Al menos esa es la teoría, quizá no siempre acompañada de la práctica individual.

El diálogo intercultural choca con muchos obstáculos; uno no poco importante es la precaria o deficiente institucionalización de muchas de las culturas y la completa carencia de ella en todas las ideologías. En la ideología, frente a las instituciones de la tradición hay colectivos sin personalidad jurídica que sólo pueden actuar en beneficio de un poder oculto porque, al no estar institucionalizados, no tienen representación oficial y no podemos saber quién los representa para dialogar o negociar. Es evidente la importancia que tuvo el debate teológico en el nacimiento de la noción de persona y, también, en la de

persona jurídica. Pero asimismo resulta claro, aunque creo que ha pasado algo desapercibido, la incidencia del cambio en este debate en la postergación de la noción de persona que se produce con el paso al individualismo. Podemos advertirlo en los ejemplos de Locke y Kant, en su cuestionamiento de la noción de persona bajo la crítica a la sustancia. No podemos dejar de ver en ello un reflejo del cambio que supone el abandono de la consideración de Dios como un ser personal a la de verlo como una fuerza de la naturaleza, una síntesis impersonal, una razón con cierta lógica, un símbolo o una creación humana que puede obedecer incluso a motivos de dominación y que abre paso al deísmo y al teísmo primero y al ateísmo después.

La consecuencia más cruda de esa diferente institucionalización del personalismo tradicional y el individualismo pluralista es que hace intraducibles sus pretensiones e imposible cualquier diálogo; se rebaja a simple parloteo en los temas controvertidos y se resuelve en provecho de los intereses del poder.

### 3.2. *La alternativa*

Parece que la alternativa a la propuesta resolutiva del problema basado en el inoperante diálogo que prolonga inercialmente la vigencia de la modernidad unilateral pasaría, *prima facie*, por encontrar o aceptar una racionalidad común que fundamente un derecho expresivo de la racionalidad asumible por todas las culturas y seres humanos. Pero inexorablemente esa búsqueda da lugar a meros desarrollos accidentales de las dos variantes que ha generado ya el protagonismo predominante en el espacio occidental en los últimos siglos y que, hasta ahora, no han resuelto aceptablemente el problema de la convivencia intercultural; ni siquiera entre esas dos variantes.

La alternativa podría pasar por una nueva teoría que consolide o de una forma novedosa al espacio público único, donde todos pudieran concurrir de modo que fuera posible a cualquiera apelar a un mismo grado de igualdad con respecto a los demás en todos los aspectos de la vida, para cuya consecución se instrumentaría un único derecho que vehicularía la razón instrumental al servicio del diálogo. Podría dar lugar, según la tendencia de la modernidad, a un nuevo ensayo de ilustración con una sociedad cosmopolita en la que las diferencias se vuelvan insignificantes y que probablemente resultaría fallido y permitiría nuevos intentos futuros. Poco más se podría hacer que fijar y ga-

rantizar las condiciones del debate igualitario, las reglas y procedimientos de decisión política participativos que dieran lugar, con sus elecciones democráticas transparente y limpias, con votos que recogieran las aspiraciones humanas; a una especie de contrato social mundial en el que el diseño compartido del mundo sellara la brecha y desconexión entre las culturas[48], veríamos que el pacto social idílico, examinado en virtud de sus antecedentes históricos en vez de por sus intenciones momentáneas, no tiene un significado compartible por todas las culturas.

Probablemente ese pacto pasaría por la exclusión de ciertos aspectos comprensivos significativos para las culturas que quedarían fuera del espacio público, al que se reduce la interacción y la colaboración; se decidiría sobre ello pero no podría ser defendido competitivamente, de modo que lo que en ello hay de más relevante cedería ante la indiferencia y marginación de lo caracterizador y valioso de una cultura humana. Cabe señalar que algunos aspectos resultan intraducibles porque determinadas comunidades humanas poseen bienes intrínsecos que, aun siendo inconmensurables con los de otras culturas, exigen respeto recíproco al reconocer su existencia. Ahora bien, ante la ideología esos bienes intrínsecos no obtienen ese reconocimiento y, por ello, se pone en marcha, respecto a ellos, un procedimiento vacío que no arriesga nada pero facilita la apropiación utilitaria de esos bienes. Va unido a que una consideración del derecho como instrumento de igualación rompe con cualquier pretensión de que haya algo que merezca ser considerado como dotado de valor intrínseco por sí mismo; no podía ser de otra manera cuando apelar a un derecho que depende de la fuerza es lo mismo que apelar a la simple fuerza. Podría parecernos que eso está reconocido bajo la forma de declaraciones de derechos humanos de no ser porque su ambigüedad y generalidad poco dicen de la resolución de los conflictos interculturales y humanos concretos; su significado es siempre plegable a los intereses del poder, y pueden ser meros medios de distracción, de hecho "la sociología funcionalista ofrece interesantes

[48] "El contenido de un acuerdo no es el contenido de las intenciones de las partes. El contenido de un acuerdo está determinado por el significado de la conducta a través de la cual las partes llegaron al acuerdo... Un tribunal que resuelve una disputa contractual, por tanto, enfrenta una tarea central consistente en responder a esta pregunta objetiva: ¿cuáles fueron los compromisos que cada una de las partes dio razón a la otra para pensar que estaba asumiendo?", ENDICOTT, T. A.O., *Palabras y reglas. Ensayos en Filosofía del Derecho*, Fontamara, México, 2004 (Trad. de R. Sánchez Brígido), p. 100.

pistas sobre el papel "ideológico" que pueden acabar jugando unos "derechos fundamentales" sin contenido real conocido"[49].

Una segunda opción, que considero más justa y respetuosa con la diversidad cultural del mundo, tiene que ver con un derecho mínimo que no sólo sea universal formalmente. Permitiría apelar al derecho como última instancia imparcial para cualquier pretensión humana, algo que el derecho no puede dejar de ser, a la hora de resolver los problemas humanos, incluidos los relativos a la pertenencia a comunidades diferentes. La cuestión que se plantea entonces es ¿en qué condiciones puede serlo? Probablemente no se trata de encontrar una nueva teoría sino de resolver una cuestión práctica, la de contar con el factor que facilite el entendimiento, partiendo de que para que los hombres se entiendan es preciso algo de buena voluntad. Frente a la opción formalista y vacía de contenido similar a la fórmula moral kantiana, el derecho común necesita ser compartido pero no requiere una instancia única, no necesita ser determinado por un único sistema legal y judicial ni ser formulado por procedimientos únicos. Implica que el cosmopolitismo pluralista de la ciudadanía deje paso al universalismo basado en la condición humana. Un derecho que permita determinar de forma concreta o precisa qué puede hacer cada persona y cada grupo no debe dejar o, lo que es lo mismo, no debe obligar a poner en juego en el espacio público los bienes intrínsecos de las culturas ni de las personas sino protegerlos y la mejor forma de protección no puede establecerse de forma externa a una cultura.

Dado que no se puede obligar justificadamente a entrar en relación con otros si no es sobre la base de la reciprocidad, se debe permitir que cada cultura proteja lo que considera intrínsecamente valioso por encima de las leyes restrictivas de los monopolios solidarios y culturales y de las prácticas restrictivas de competencia. Esto supone reconocer y tener en cuenta las diferencias culturales y protegerlas jurídicamente del poder público. Implica reducir el peso de las organizaciones políticas y abrir el paso a su transformación en comunidades empresariales, con reglas de intercambios librecambistas o mercantilistas, evaluables en términos, como los económicos, en los que se puede conseguir un acuerdo; con criterios de pertenencia voluntaria y con contabi-

[49] OLLERO, A., *Derechos humanos y metodología jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 147.

lidad que evite la utopía. La competición sobre las exigencias y ventajas que tiene la pertenencia a cada cultura, con indicadores de transparencia, abriría la puerta a una libertad social efectiva. En ese tipo de instituciones, las negociaciones no se dirigen al rediseño total del mundo sino a resolver problemas y necesidades concretas y son más efectivas a la hora de conseguir intercambios y compromisos sin consensos. Se deben basar en la prestación de servicios a sus integrantes, por precios, sin tributos o reduciendo éstos al mínimo; en evitar las interferencias inconsentidas de unas sobre otras. Eso precisaría un nuevo derecho que opera en el ámbito internacional y en sectores importantes de la vida social.

### 3.3. *Consecuencias*

Quizá una primera consecuencia de ese cambio de planteamiento en el orden social sería que determinadas culturas no necesitarían mendigar el consentimiento o la tolerancia del poder, aunque sea democráticamente legitimado, para poder expresarse y tener la dimensión social adecuada a su entidad ni tener que adaptarse a un orden público definido de forma unilateral. Al estar en un marco competitivo igual para todas se evitaría que sean combatidas, hostigadas y menospreciadas en un espacio público que impone la discusión de los problemas sociales con una serie de tópicos que actúan de clichés de los que se derivan conclusiones siempre favorables al poder. El tópico, a partir de la localización geográfica, hace referencia al punto de partida de la argumentación. Pero puede mantener ese sentido geográfico, histórico y cultural con sus entornos correspondientes, representativos de una comunidad cultural o incluso un espacio personal asociado al referente geográfico.

Otra consecuencia sería inmunizar a determinadas comunidades frente a la crítica. Gadamer ha enfatizado que "no hace justicia a nuestro ser ni conocer, la pretensión (idealista y desmesurada) de la reflexión crítica de limpiar todo prejuicio y tradición"[50] pues a través de ellos se nos proporciona un sentido que se concreta en comunidades institucionalizadas a veces mediante conceptos, como el de encarnación, respecto a los cuales, "por mucho que

[50] MARDONES, J.M., "Razón hermenéutica", en ORTIZ OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, 1997, pp. 693-699, la cita en p. 695.

los medios conceptuales con los que se intentaba resolver este problema teológico sean de cuño griego, el pensamiento filosófico gana a través de ellos una dimensión que estaba vedada al pensamiento griego"[51], y también aporta algo valioso respecto al conocimiento que ofrece la racionalidad técnica de la modernidad. Entre las características, podríamos decir "esenciales", de la vida pública está el ejercicio de la crítica, herramienta necesaria para la conformación del espacio público. Los grupos más hábiles en el ejercicio de la crítica no son los más competitivos en la producción de bienes intrínsecos y sacan ventaja con ella, critican los bienes ajenos, los ridiculizan y disuelven a la par que son inmunes a la crítica puesto que carecen de ellos. Eso hace de ella una herramienta utilizable por los teóricos del cambio social con objetivos emancipadores. No sólo frente a aportaciones teológicas sino contra los intelectuales "reaccionarios" que podríamos ver representados en autores post-ilustrados como Chateaubriand, Manzoni, Dostoyevski, Tolstoy, Kierkegaard, etc., que tratan de ofrecer algo intrínsecamente valioso, y no de remodelar o minusvalorar lo hecho por los demás. En el espacio público la repercusión de sus propuestas no va más allá de los literarios.

La versión procedimental, por ser política es excluyente de culturas, grupos y personas consideradas de insuficiente madurez racional; no sólo distingue entre nacional y extranjero, entre ciudadano y villano o entre persona y ciudadano. Para integrarse en la cosa pública se exige a quien quiera participar de ella dejar particularidades comunitarias, personales e institucionales. El marco de discusión intelectual se desplaza de la universidad a la calle, y adquiere aires sofísticos, pero esto tiene importancia porque no es lo mismo el ágora que la cátedra. La pregunta final es si es preferible el espacio público al derecho, si debe prevalecer la lógica teórica del espacio público o la comprensibilidad del derecho.

Ciertamente no podemos retroceder a los orígenes de los Estados modernos para ver qué curso habría tomado la cultura y la sociedad si esos procesos hubieran sido diferentes y se hubieran explorado otras vías. Seguramente otros espacios y otros territorios sociales podrían haber sido poblados y cultivados. Pero no puede ser negada por más tiempo la capacidad de cada cultura de gestionar aquello propio sobre lo que no hay una razón homogénea

[51] GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977 (trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito), Vol. I, p. 503.

compartible. Eso significa que cada cultura debe poder constituir su propia organización con la máxima amplitud y sin restricciones; poder juzgar sobre sí misma, sobre sus miembros sin el monopolio de la jurisdicción del Estado; educar a sus integrantes, desarrollar su cultura, etc. Esto lleva consigo la exigencia de autofinanciarse como cualquier empresa, sin vivir parasitariamente por medio de tributos aunque sin duda puede colaborar comercialmente con otros. El marco para ello debe ser el derecho, no el espacio público que lo ha sustituido en los últimos siglos.

## 4. Observaciones conclusivas sucintas

La oposición de la racionalidad del espacio público, aparentemente neutral, al multiculturalismo, cuya viabilidad imposibilita por medio de nociones sucedáneas y una práctica homogeneizante (que anula las diferencias significativas), generalista (que elimina las particularidades), inclusiva de todos bajo la misma y única forma organizativa (la que interesa al poder), aparentemente participativa (pero en condiciones asimétricas) y excluyente (que no da cabida a quienes no se pliegan), debería dar paso a un espacio jurídico universalista que sirva para articular adecuadamente las exigencias sociales de las diversas culturas o ideologías mediante el reconocimiento a las mismas de la "intimidad" que, al menos supuestamente, se reconoce como derecho a los individuos. Implica que las comunidades humanas con una base cultural o ideológica tengan más capacidad de autogobierno y, para ello, deben poder gestionar aspectos de la vida que ahora son competencias del poder político del Estado territorial. Deben contar con lo que podríamos considerar estatutos personales porque la referencia para pertenecer a los mismos es voluntaria y su alcance no es territorial.

Creo que una tarea importante del verdadero marco jurídico consiste en clarificar dos cuestiones: La primera consistiría en establecer garantías de la dimensión adecuada del espacio público que debe ser reducido al máximo y ser subsidiario toda vez que, bajo su supuesta neutralidad, sólo existen intereses sin bienes intrínsecos; involucra dar mayor peso al precio de las cosas y menor a los tributos; más multiculturalismo y menos pluralismo; más bienes y servicios comunitarios y menos públicos. La segunda tiene que ver con definir en qué medida puede un grupo humano situarse al margen de ese

espacio público sin interferencias, sin depredación económica vía impuestos y sin intromisiones en la vida moral. Para ello parece que debe impulsarse o al menos posibilitarse la configuración empresarial de las comunidades humanas frente a la conformación política de las mismas, implica sustituir la acción política por la cooperación institucional; cambiar la participación pública, tan recomendada en las democracias, por la inversión. Esa configuración empresarial de las comunidades exige un marco más amplio que el espacio público, un marco potencialmente mundial que tiene que ver con el *ius commune* y la *lex mercatoria*, pero también con un derecho internacional abierto a considerar en condiciones de igualdad a comunidades humanas que no sean Estados territoriales soberanos. Todo ello debe ser compatible con un espacio público territorial residual que esté regido por leyes precisas y rígidas y no debería necesitar gobierno potestativo.

Ese marco jurídico parece que debe dar una cierta importancia a la evaluación económica de los bienes y servicios y a la libertad de contrato, propia del derecho mercantil. No implica que se trate de convertir forzosamente a dinero los bienes intrínsecos de las culturas, lo que podría dar lugar a una especie de prostitución o simonía, sino que, a falta de otro criterio de convertibilidad entre dos culturas, sería el punto de encuentro más generalizado y flexible al permitir que cada uno valore sus bienes según considere oportuno, sabiendo que al expresarlos en dinero va a ser entendido por cualquiera. Permitiría también que cada comunidad pudiera expresar la representación de su riqueza emitiendo su propio dinero, no sólo para el funcionamiento interno sino para contrastarlo mediante su cotización con el de las demás. Esa conversión económica compromete menos a lo intrínseco que el espacio público y tiene la ventaja práctica de que es más fácil regular las transacciones económicas que planificar los intercambios artísticos o morales.

Ese marco jurídico es necesario para evitar los problemas de convivencia derivados del hecho de que cada cultura y cada ideología poseen su propia forma de entender al ser humano, la igualdad, la libertad, la razón y el derecho. También son diversas las formas de entender lo valioso y la vida lograda; de modular la verdad, la belleza, el bien y la justicia. Deben, por ello, ser dejadas a su capacidad interna para afrontar las consecuencias de concurrir en el marco del derecho, lo que implica reconocerles la capacidad de definir los criterios para pertenecer a ellas, dentro de un marco jurídico universalista. Este marco jurídico debe regirse por la lógica inherente a la libertad que hace fluctuar no

sólo las inversiones sino también las ideas, los gobiernos y las instituciones, incluso los modos de vida y las mentalidades. Es el marco en el que es posible la evaluación más amplia de las ideas, los modos de vida y el pensamiento. Tal cosa sólo es posible a costa de una reducción del espacio público, lo que no significa reducir los espacios sociales abiertos sino la configuración de ámbitos más amplios de libertad exentos de la presión social de la ideología e inmunes a la acción de los mecanismos del poder.

Copyright of Persona y Derecho is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.