


Quadrados

Cuaderno
del
SEMINARIO PÚBLICO

**CAMBIO DE PARADIGMA EN LA
FILOSOFÍA POLÍTICA**

Fundación Juan March

ÍNDICE

SEMINARIO PÚBLICO

CAMBIO DE PARADIGMA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

11

I. Conferencias

1. HACIA UN NUEVO IMAGINARIO POLÍTICO
(seguido de diez tesis) 17
Fernando Quesada
2. ESTADO DE DERECHO: ENTRE PASADO Y FUTURO
(seguido de diez tesis) 63
Luigi Ferrajoli

II. Textos presentados

1. MUNDIALIZACIÓN E INSTITUCIONES JURÍDICO-POLÍTICAS
93
Juan Ramón Capella
2. EL RECHAZO DEL NUEVO PARADIGMA POR RAZONES
POLI(É)TICAS 107
Pablo Ródenas Utray

III. Contestación de los conferenciantes 123

BIOGRAFÍAS 137

Un SEMINARIO PÚBLICO es un acto cultural en el que se combinan las conferencias y el seminario. Esta estructura mixta persigue varios objetivos. En primer lugar, avanzar un paso en la especialización y el rigor sin perder el punto de vista general y, por ello, por un lado, se organizan en colaboración con especialistas y, por otro, se desarrollan siempre en régimen abierto y con libre asistencia de público. Al mismo tiempo trata de añadir al individualismo y unilateralidad inherentes a las conferencias tradicionales –género cultural consagrado– un nuevo componente de colegialidad y participación, con el mismo grado de preparación previa y escrita que los seminarios científicos. Por último, dentro del panorama humanístico, propone un tema de discusión que interesa a expertos de disciplinas diversas, a fin de propiciar la reunión de éstos y el intercambio de conocimientos sobre asuntos culturales comunes.

*El SEMINARIO PÚBLICO se compone de dos actos. En el primer día, dos profesores pronuncian sendas conferencias sobre el mismo tema con perspectivas complementarias. Al término de las mismas los asistentes pueden llevarse copia de unas tesis, resumen de las conferencias, redactadas por sus autores. También pueden consultarse en la dirección de internet: **<http://www.march.es>**. Las tesis-resumen permiten a quien lo desee participar por escrito en el seminario mediante el envío a la Fundación Juan March de comentarios y preguntas sobre el tema propuesto.*

El segundo acto consiste en la reunión de los dos conferenciantes con otros especialistas para debatir sobre el tema del seminario. Tras una breve presentación por parte de los primeros, éstos leen una ponencia a propósito de los textos de las conferencias, suscitándose los términos de la discusión que, a continuación, se abre entre todos ellos.

Por último, la Fundación edita la colección Cuadernos de los SEMINARIOS PÚBLICOS que incluyen el texto completo de las dos conferencias del primer día, las ponencias del segundo día, y, en el apartado final, las respuestas que a unos y otros han preparado los conferenciantes.

SEMINARIO PÚBLICO

CAMBIO DE PARADIGMA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Las instituciones políticas y la reflexión sobre ellas están experimentando ciertas transformaciones que justifican referirse a un cambio de paradigma. Las dos conferencias que se presentan coinciden en este punto. Pero la coincidencia sobre la realidad de este cambio no asegura, sin embargo, una misma interpretación del pasado ni tampoco la percepción de las mismas señales que anunciarían la evolución futura.

Fernando Quesada sugiere una división de la historia de *la* política –que distingue cuidadosamente de *lo* político– en tres grandes periodos. El primer periodo premoderno fue sustituido por la modernidad ilustrada europea, la cual se asienta sobre tres principios o referentes: el individuo, la sociedad y el Estado, que se corresponden con tres formas de pensamiento: autorreflexivo (del individuo), crítico (sobre la sociedad) y democrático (en el Estado). Es esa modernidad ilustrada, según Quesada, la que estaría en crisis, pues “habríamos entrado en una nueva época civilizatoria irrefrenable, marcada por el fin de todas las formas tradicionales en el orden social y político” (tesis 1). Ahora bien, esa nueva etapa no puede significar ni una vuelta a la premodernidad ni una disolución total de la modernidad, sino un “rearme desde la herencia de la modernidad” (tesis 10) o, en palabras de M. de Stäel, una ilustración de la ilustración dentro de un nuevo imaginario político, concepto más amplio que el de mera racionalidad y que Quesada define como “el denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de la

vida, marca sus relaciones con la naturaleza y establece sus señas de identidad”.

Por su parte, Luigi Ferrajoli distingue entre un estadio de Derecho premoderno y el Estado de Derecho, y dentro de éste a su vez dos épocas: el Estado legislativo de Derecho (siglo XIX) y el Estado constitucional de Derecho (siglo XX). Describe los tres paradigmas, con especial atención a los dos últimos relativos al Estado de Derecho, y concluye que “ambos modelos de Estado de Derecho están hoy en crisis” (tesis 6). Para Ferrajoli, la crisis es, en principio, negativa, supone una corrupción de la esencia originaria y una regresión a un Derecho jurisprudencial de tipo premoderno. Pero al mismo tiempo será ocasión propicia para una necesaria refundación del Estado de Derecho: del Estado legislativo de Derecho a través de un refuerzo del principio de legalidad y de una reforma del Estado Social, y del Estado constitucional de Derecho mediante la construcción de un tercer modelo de Estado de Derecho y un nuevo constitucionalismo a escala supranacional.

I

Conferencias

El martes 3 de abril de 2001 se pronunciaron en el salón de actos de la Fundación Juan March dos conferencias sucesivas a cargo de Fernando Quesada, catedrático de Filosofía Política de la UNED, y Luigi Ferrajoli, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Camerino (Italia).

1

HACIA UN NUEVO IMAGINARIO POLÍTICO
(seguido de diez tesis)

Fernando Quesada

Desde comienzos del siglo XX la filosofía se vio privada de una gran parte de sus influencias epistemológicas en el campo de las ciencias, como, por otra parte, lo exigía el desarrollo histórico y autónomo de las mismas. Pérdida de influencia que tuvo un segundo aspecto, a saber, el acoso de las mismas ciencias independizadas, las cuales pusieron en cuarentena la sustantividad y el valor del conocimiento filosófico. Esta situación crítica se agravaría con el hecho histórico del Holocausto que, desde diferentes ángulos, se interpretó como expresión del fracaso de aquella idea de “progreso” gestada por la Ilustración. Esta idea de progreso estuvo ligada al mito de una civilización que acabaría expulsando la barbarie de la faz del planeta. Ciertamente, no cabe establecer una relación de causalidad, pero, como señala Bauman, sí podríamos tratar el Holocausto “*como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna*”. (Bauman, Z.: *Modernidad y holocausto*, p. 15). En aquel tiempo ya transcurrido, mediados los años cincuenta, algún teórico estipuló el final de la filosofía política justo en el momento en que, al decir de Berlín, más falta hacía su presencia. Contraponiéndose a los intentos devaluadores de la fuerza de la razón alumbrada en la Ilustración, la filosofía política mantuvo, durante la segunda mitad del siglo XX, la necesidad de los procesos de racionalización en orden a fundamentar las orientaciones políticas y legitimar las formas de gobierno. Igualmente sostuvo el valor, incoativamente emancipatorio, de las pretensiones de universalidad de algunos principios formales de la política. En definitiva, la teoría de la democracia y el valor de la misma en el orden social han recibido un apoyo muy especial de la filosofía política frente a quienes pretendía elegir entre la filosofía y una democracia absuelta de argumentación racional.

Cabe señalar que la filosofía ha tenido que realizar, necesariamente, un ajuste en sus pretensiones de ser un modo de saber capaz de captar el propio tiempo en el orden del pensamiento, atribuyendo al filósofo la misión de “guardián de la racionalidad”. Ahora bien, la autocrítica por parte de la filosofía es consustancial a su misma fuerza racionalizadora. Con un símil político, cargado de una radical crítica a la filosofía heredada, comenzaba Kant a establecer las piedras angulares de la nueva filosofía moderna. En efecto, el primer prólogo a la *Crítica de la razón pura* le sirvió al profesor de Königsberg para hacer un ajuste de cuentas crítico con la filosofía de su tiempo. En primer lugar, da cuenta de cómo la Metafísica, antaño matrona dogmática, fue rechazada y abandonada a causa del ejercicio despótico que venía ejerciendo. El resultado, tras la secuencia de guerras intestinas, se saldó “en una completa *anarquía*”. “Los escépticos, escribe, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social”. Tras un intento fallido de resolver todos los problemas acumulados, en su tiempo, recayó la metafísica en “el anticuado y carcomido dogmatismo...Ahora reina el hastío y el *indiferentismo*”. Es inútil, sin embargo, fingir indiferencia frente a temas y objetos de investigación de la filosofía que atañen tan intrínsecamente a la naturaleza humana. Autocrítica, pues, la kantiana, no exenta del reconocimiento del valor y del sentido de la filosofía para la cual, en *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, pedía, no una superior consideración jerárquica con respecto a las llamadas Facultades mayores, sino libertad para el terreno “en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente...dado que la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre)”.¹ La autorreflexión en el orden epistemológico acerca de los límites

del conocimiento, así como en torno a la autonomía de los sujetos en el orden práctico, constituirán los cimientos de la época moderna, cuya expresión más emblemática, acuñada por el propio Kant, ha venido guiando el quehacer filosófico: “Atrévete a pensar por ti mismo”. Valga, pues, esta introducción para resituar el problema y la razón de ser de la filosofía

I. ¿QUÉ ES LA POLÍTICA? LA CONSTITUCIÓN DEL PRIMERO IMAGINARIO POLÍTICO

Al abrir Kant el pórtico de la modernidad, en el orden filosófico, con el citado símil político de su primer Prólogo, no hace sino introducir un tema esencial para nosotros, a saber, el puesto de *la* política en el campo de la filosofía. ¿Qué papel juega, cómo se incardina *la* política en la filosofía? La respuesta más inmediata es que *la* política se sitúa en el instante mismo de la autoconstitución del saber filosófico, como el campo temático que actúa de gozne para abrir la puerta de lo que se ha denominado, a veces, el milagro griego, esto es, la presencia y el ejercicio fundamentales de la razón. En este sentido podría hablarse de *la* política como un efecto reflexivo que se instituye en y da cuenta del paso del *mitos al logos*. Paradójicamente, esta última fórmula no está exenta de contenido mítico, ya que responde en cierta medida a lo que se ha llamado “la lógica de la representación constituyente” de los mitos. Esto es, la presentación de lo que es como originado por su contraposición a lo que había en un principio: el desorden, el caos, la naturaleza frente a la que emergen la cultura o, en este caso, la razón. Sin entrar ahora en la discusión de autores e interpretaciones que han pretendido aclarar la emergencia de la racionalidad, cabe considerar al logos como el tipo de pensamiento que trata de explicar los hechos o campos objetivados por causas inmanentes a los mismos. Se trataría, por tanto, de poder explicitar ante una tercera persona, tantas veces como fuera nece-

sario, los procesos teóricos mediante los cuales doy cuenta de, explícito argumentativamente, el ser del objeto o de un ámbito de realidad, su estructura, su modo de aparecer. Esta pretensión de universalidad argumentativa dará lugar a lo que se ha llamado, andando el tiempo, “cultura de razones”.

La filosofía, en cuanto ejercicio crítico autorreflexivo, conocimiento de segundo grado, significa la posibilidad de poner en crisis lo recibido, ya sea un hecho o una doctrina, en cuanto cifran su verdad o su valor en el simple dato de su aceptación transmitida por la tradición o la autoridad de quien lo formula. El surgimiento de la filosofía implica, por tanto, la existencia de mutaciones en el orden de las prácticas sociales o en el modo de presentarse de ciertos fenómenos que hacen inviable el que puedan ser asumidos por la forma ideológica dominante en un grupo. Esta tensión límite, desestructuradora de formas de existencia, obliga a instaurar nuevas categorías en el orden del conocimiento y en el de las prácticas sociales. Ateniéndonos al esquema utilizado del paso del *mitos al logos* en el mundo griego, el fenómeno de la emergencia de la racionalidad y sus implicaciones no cabe remitirlo, como algunos han pretendido, a la especial capacidad mental de los griegos. Tal emergencia cabría encuadrarla, por comparación con las culturas vecinas, en dos procesos paralelos. Por un lado, el adelgazamiento, la pérdida, por parte de los mitos, de su capacidad de transformación ante los cambios sucedidos en grupos o sociedades. El paño a partir del cual se había venido desplegando el mito ya no admitiría, en términos de Levi Strauss, que se lo pudiera retorcer más para obtener una gota más de agua, una nueva variante de la matriz de sentido del mito en cuestión. En segundo lugar, y este es un dato especialmente relevante, en el mundo griego se acaba operando la disociación entre mito y ritual. Desde esta perspectiva se ha destacado continuamente la separación que vino a establecerse entre la concep-

tualización del poder político en Grecia y la vecina Mesopotamia. En esta última, el rey, en el ritual del Año Nuevo, renovaba cada año su poder a través de una organización simbólica del cosmos, estableciendo el lugar de los astros y la cadencia de días y estaciones. El rito recreaba el orden frente al caos y su propia puesta en escena legitimaba simbólicamente el dominio del monarca sobre el pueblo. La ruptura, en el mundo helénico, de estos dos elementos, mito y ritual, quizás en tiempos arcaicos, permitió el hecho de que, en función de procesos sociales complejos tanto en el orden cognitivo como en el de las formas de vida, el ámbito de lo político pudiera ser tematizado como una realidad que exigía categorizaciones de nuevo cuño debido a las disonancias epistemológicas que irrumpen en la vida social, en un orden ideológico ya en crisis. En el diálogo perdido y atribuido a Aristóteles: *Sobre la filosofía*, se narra una serie de convulsiones que acontecían periódicamente a los humanos y que obligaban a los supervivientes de cada cataclismo a diseñar, otra vez, formas de vida y a establecer normas de organización de vida en común. A este respecto, comenta Vernant que esta narración, contenida en el texto aristotélico citado, está claramente aludiendo a procesos radicales que estaban afectando internamente a las relaciones entre los habitantes de la Grecia del siglo VII o VI antes de C. y que guardan relación con una crisis ideológica tanto en el orden social, como en los ámbitos de la moral y de la religión. Ante tal estado de cosas, “pusieron sus miras en la organización de la *polis* e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la *physiké*, *theoría*, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de la que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano”. (Vernant, J-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires 1965, p. 54).

La política se presenta, de acuerdo con este relato, como el efecto de reflexión de segundo orden, asumiendo las disonancias sociales y cognitivas de un momento histórico determinado, que permite instituir una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad humana. Forma de instauración de sentido a la cual se le atribuye un rango especial por encima de los demás saberes teóricos y filosóficos. Marca así la emergencia de la filosofía política. “El punto de partida de la crisis, escribe Vernant, fue de orden económico, que revistió en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral política de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano” (Ob. Cit., 55) Lo que a primera vista pudiera asemejarse a un cambio de gobierno o de poder deja entrever, no obstante, el verdadero alcance filosófico de la reorganización del propio mundo de lo humano. Como puede apreciarse, lo que en un principio fueron problemas sociales y de organización acaban arrastrando consigo reajustes de la visión del mundo y del orden de valores. Se trata de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el propio sistema, por decirlo con palabras de Ryle, y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico. Los efectos producidos por la necesidad de asumir todos los problemas desestructurantes de un determinado orden humano, histórico, serán ahora inteligibles sólo a través de los esquemas ideológicos que permitan una nueva explicación, en este caso “laica”, del universo físico y social. La resolución de dichos problemas se traduce tanto en la determinación de una nueva forma de otorgar

sentido a la realidad como en un nuevo criterio de organización de la realidad misma. *La política* es y se constituye, precisamente, en instancia instituyente de sentido y ofrece el aspecto de una nueva modalidad epistemológica del saber, afectando tanto al orden de lo humano como al universo en general.

En la obra anteriormente citada (p. 102), recoge Vernant un texto político que constituye la gramática profunda de lo que podemos ya denominar el nuevo imaginario simbólico de la sociedad ateniense. En dicho texto, Heródoto da cuenta de cómo, a la muerte del tirano Polícrates, el sucesor que este último había designado para sucederle, Meandro, convoca a una asamblea y les comunica, a los ciudadanos reunidos, lo siguiente: “Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él...Por mi parte, depongo la *arcké es meson*, coloco el poder en el centro, y proclamo para vosotros la *isonomía*”, *la igualdad*. Este sencillo relato se ha convertido en el referente normativo de más pregnancia en toda la cultura de Occidente. En términos políticos se pretende argumentar que todo grupo humano ha de poder decidir, por acuerdo de sus miembros, el tipo de relaciones socio-políticas por las que regirán sus vidas en común. Filosóficamente explicita el nuevo criterio que ha de posibilitar el entendimiento de lo humano y, por extensión, la concepción del universo. La igualdad es el principio que está en la base de esta nueva epistemología laica. La *isegoría* y la *isonomía* traducen esa posición del centro frente al cual cada uno es equidistante. Y es tanto más importante destacar este criterio de normatividad de la política por cuanto el solapamiento de la misma por una pretendida normatividad universal de la moral está creando no pocos problemas en nuestro momento actual. Volveremos sobre ello. Con la nueva estructuración en torno a la equidistancia, a la igualdad sin jerarquías, rompe la orde-

nación cosmológica del mundo mítico jerarquizado, organizado según diversos planos con valoración entitativa diferenciada. La nueva perspectiva homogeneizadora va a posibilitar la revolucionaria comprensión del universo de acuerdo con un modelo geométrico. No hay ya raíces, ni soporte, ni basamento. El cosmos se convierte en un espacio matematizado, que se conserva como un equilibrio entre potencias iguales. El ágora es ahora el modelo de comprensión del universo. Amanece así, como en un juego de espejos, una correlación comprensiva entre el saber del mundo de lo humano y el criterio epistemológico para un conocimiento del cosmos, correlación epistemológica que ha tenido una larga historia con diversas variantes.

Para terminar esta sintética descripción del primer imaginario simbólico de la nueva sociedad en Occidente, quisiera llamar la atención sobre la narración que sitúa el hecho de la aparición filosófica de *la* política en conjunción con la actuación de los Siete Sabios. Ello viene a significar, a efectos de la crisis de nuestro momento, que la institución de sentido por parte de *la* política sólo parece tener un éxito total de implantación histórica si va acompañada del desarrollo de formas culturales y científicas acordes con la nueva lógica de sentido.

La política, por tanto, no es equivalente a lo político ni es una forma modificada de éste. Entiendo por “lo político” las diversas formas que han revestido, a lo largo de la historia, el ejercicio del poder y sus instituciones sobre un grupo humano. Lo político ha existido siempre en las sociedades humanas mínimas complejas. *La* política, por el contrario, tiene su acta de nacimiento en el proceso por el cual la razón hace acto de presencia en el mundo cultural griego. Ni ha existido siempre ni es coextensiva con las demás culturas o civilizaciones. Se encuentra ligada a la capacidad de la razón, a la posibilidad central de autorreflexión crítica con

respecto al mundo en que se instituye. Así, *la política*, en la línea de investigación de Castoriadis, traduce la constitución de un imaginario político-social, como hemos venido explicando, que comprende un denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida. Este mismo imaginario marca las relaciones con la naturaleza y establece las señas de identidad.

II. ¿UN NUEVO IMAGINARIO POLÍTICO HOY? SOBRE EL DISCURSO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Me situaré, ahora, *in media res*, en el segundo imaginario creado en la historia de Occidente, esto es, el proveniente de la revolución americana y francesa con *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Y ello en función de la siguiente hipótesis: ¿Podríamos afirmar que las convulsiones políticas, económicas, etc, que, periódicamente, están sacudiendo, en nuestro tiempo, la vida de diversos pueblos y que afectan, igualmente, al tratamiento de la tierra en que habitamos, estarían demandando la recreación por parte de esos mismos pueblos o civilizaciones de un nuevo imaginario político como se produjo en Grecia o en nuestro mundo occidental moderno? ¿Hay, por otra parte, algunos procesos o cambios estructurales que apunten a ese horizonte de cambio? Partimos del hecho de que la filosofía por sí misma no es la partera de la historia y por temor a la labor despótica de una filosofía de la totalidad, deseo ejercer, más bien, ese otro papel más próximo al de la hermenéutica de la sospecha. Una sospecha que inquiere argumentativamente, una y otra vez, sobre la adecuación de ciertas prácticas sociales, económicas y políticas que gozan de un papel dominante en nuestros ámbitos de vida y que, posiblemente, hayan llegado a tal grado de desestructuración de la vida

humana y de la naturaleza que estén interpelando a los sujetos políticos sobre la necesidad de un cambio tan significativo como el que entraña la reflexividad filosófica de la política.

En un estudio pormenorizado de fechas, autores y delimitación del término civilización, Lucien Febvre aclara que el concepto de civilización no va a ser objeto de estudio tematizado hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo, los filósofos de Las Luces ya dejaron constituido el núcleo de dicho término como un ideal moral de largo alcance. Desde esta perspectiva y a propósito de su trabajo *Proyecto de una Universidad para el gobierno de Rusia*, Diderot consignaba ya que la ignorancia es la línea que separa al civilizado del esclavo y del salvaje, “instruir una nación, apostilla, es civilizarla”. Ideal civilizatorio que quedaría pergeñado por Condorcet, en un pasaje de su célebre *Vidas de Voltaire* y haciéndose eco de la obra citada de Diderot, enfatiza que no es la política de los príncipes la que puede traer la paz y evitar la esclavitud y la miseria, sino que “son las luces de los pueblos civilizados” las que acarrearán tales bienes. El desarrollo del conocimiento, la fuerza de las “luces” desde los diversos campos del saber entrañan, pues, una dimensión moral que se encargará de poner de relieve en esos mismos años Raynal, quien subraya que no puede haber civilización sin justicia.² Este ideal moral cobra una especial modulación con la puesta en escena de la Revolución francesa, que ya permite introducir un nuevo horizonte: el del futuro. El optimismo derivado de aquellos hechos, en un momento ascendente de la euforia revolucionaria, cobra especial relevancia: el progreso, se afirmará, será tan ilimitado como capacidad de perfeccionarse tengan los hombres. Bien es cierto que la instauración del nuevo imaginario político no deja de ser apreciado, a la vez, como un momento lleno de convulsiones, de efectos de miseria, de hambre y muerte para muchos

para sus propios actores. Los navegantes, los hombres de ciencia, los exilados no dejan de constatar la desaparición de ciertas formas de vida valiosas que descubren en los pueblos en los que recalcan o se disponen a vivir. La civilización que pregona el progreso no deja de albergar ambigüedades peligrosas.

En el contexto descrito se introduce, necesariamente, la voz y la obra de Rousseau. El ginebrino dejó escrita una obra cuya unidad vuelve a plantear un problema tan actual como discutido lo fue en su momento. Hace notar Starobinski que la lectura de Rousseau suscitó diferentes interpretaciones, como lo indicaría el caso de Engels. Este quiso ver en *El contrato social* una superación de aquella otra línea de investigación que tuvo su plasmación en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Esta última obra sistematiza la idea de que la civilización que va imponiéndose en su tiempo cobra cuerpo en un proceso de alienación progresiva del hombre, que para sacar provecho “hubo de mostrarse distinto de lo que era en realidad”. “El hombre se aliena en su apariencia, escribe Starobinski; Rousseau presenta el parecer, al mismo tiempo, como la *consecuencia* y como la *causa de las transformaciones económicas*”.³ La sociedad constituida, en la que entra el hombre, le obliga a despojarse de su propia identidad y a configurarla ahora en función de necesidades que le instrumentalizan. Primero, porque tales necesidades son inducidas socialmente y constituyen una servidumbre con respecto a su autonomía como sujeto. En segundo lugar, porque siendo ilimitadas tales necesidades en función del prestigio y del poder acaban instrumentalizando sus propias capacidades humanas. “Tras haber sido en otro tiempo libre e independiente, escribe Rousseau, he aquí cómo, por medio de un sinfín de nuevas necesidades, el hombre está sometido, por así decir, a toda la naturaleza y, en especial, a sus seme-

jantes, de los que, en cierto sentido, se convierte en esclavo, aún en el caso de que se haga señor de ellos". (ob. cit., p. 41-42). Esta visión crítica del proceso histórico humano no va a ser "superada" en una nueva reinterpretación del desarrollo social con la escritura de *El contrato social*. Este es escrito desde una perspectiva normativa que no guarda relación genealógica con respecto al *Discurso...*, cuyo centro filosófico-político está referido a un existente "orden de la naturaleza". Ahora bien, *El contrato social* no pretende asumir el referido orden histórico de alienación descrito en *Discurso...* para, en un sentido hegeliano, superarlo en un nuevo nivel de consideración filosófica. No hay datos que puedan hacer plausible la existencia de una única matriz de reflexividad filosófica que interrelacione ambas obras como productos de un mismo proyecto. Por el contrario, *El contrato social*, lejos de las convulsiones históricas, podría leerse como una obra abstracta, guía de un proceso cuasi iniciático, en el cual los hombres, al recuperar su autonomía en el constructo de "la voluntad general", piensan entrar en una nueva Atenas, lejos de los avatares alienantes de la historia.

El decurso de la historia se ha construido rousseaunianamente por su lado peor, por el lado de la alienación y de la explotación del "orden natural" que tuvo a los individuos, en un primer momento, como sujetos pacientes. La obra de Polany, *La gran transformación*, ha sido considerada como el examen más riguroso sobre los efectos económico-sociales del industrialismo en el XIX. Pues bien, dicha obra puede ser leída como la historia de la suprema violencia antropológica en orden a crear el tipo humano de la nueva sociedad de mercado, impuesta por la deriva capitalista de la civilización moderna. La destrucción de la cultura heredada fue tan violentamente arrasada que algunos comparaban los modos de supervivencia de la clase obrera a las formas de vida de tribus africanas. La violencia se ejerció, como se sabe, inclu-

so sobre los niños. A propósito de este dato último, Polany recoge, en el apéndice de su libro, los comentarios del eminente sociólogo negro, Charles S. Johnson. Este escribió sobre aquellos momentos: “Las racionalizaciones que entonces sirvieron para legitimar la trata de niños eran casi idénticas a las que se utilizaron para justificar la trata de esclavos”.⁴

Este estado de explotación suma acabaría actuando sobre la otra parte del “estado natural” a que se refería Rousseau. Si la primera ruptura en el metabolismo de la humanidad con la naturaleza puede datarse en el momento del desarrollo del capitalismo (1750-1800), la segunda revolución tecnológica, entre 1930-1950, marca la entrada en la era de crisis ecológica global. A partir de la mitad de los años setenta, de acuerdo con Riechmann, se hace ya evidente lo que puede denominarse una crisis ecológica mundial con la expansión de los sistemas socioeconómicos a la globalidad de la biosfera con daños irreversibles, con la modificación de los grandes equilibrios biogeoquímicos, con la extensión de macrocontaminaciones ya no circunscritas a ecosistemas o regiones determinadas. El ecologismo, más allá del conservacionismo o el ambientalismo, desarrolla “un discurso crítico que subraya el carácter destructivo y autodestructivo de la civilización productivista engendrada por el capitalismo moderno, y que esboza el proyecto político-social de una civilización alternativa”.⁵

Las demandas de una alternativa civilizatoria han cobrado fuerza y, sobre todo, argumentos para cambios radicales y perentorios en la economía “ortodoxa” dominante, a raíz de la reunión, en Nairobi, a finales de este mes de marzo, del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC), creado por Naciones Unidas en 1988. En el Protocolo Kioto, firmado en 1997, se había aprobado, por la mayoría de las

naciones, el respaldo a los científicos que venían trabajando y, al mismo tiempo, se comprometían a asumir las medidas que se derivaran de sus informes. En la reunión de Nairobi se ha evaluado el Tercer Informe sobre “Cambio Climático 2001” (tras los dos anteriores, publicados en 1990 y 1995). Este último Informe consta de tres partes: *Bases científicas, Impactos, adaptación y vulnerabilidad y Mitigación*. Cada parte, elaborada por unos 200 científicos, ha sido contrastada y revisada críticamente por más de 400 expertos independientes. El objetivo central del informe trataba de aportar, a partir de los gases de efecto invernadero para el siglo XXI en el mundo, los efectos climáticos de orden global, los impactos en ecosistemas naturales terrestres y marítimos etc. Datos que afectan a los problemas de la agricultura y sus productos, a los recursos hídricos, a las influencias sobre las zonas costeras y sus alteraciones; a la salud humana etc. Desde Naciones Unidas, Klaus Toepfer, Director de PNUMA., ha sentenciado que “el IPCC ha proporcionado al mundo informes de primera clase sobre la elevación de temperaturas a la que se enfrenta la Tierra, los devastadores impactos de este aumento y las formas en que podemos tratar de evitar los peores efectos del calentamiento global”. El informe, en efecto destaca, un aumento de temperatura de 0,6 grados en el siglo XX, achacable, en gran parte, a las actividades humanas, previendo un calentamiento en torno a 5,8 grados para el siglo XXI. Hay que tener en cuenta, por otro lado que “entre 1970 y 1999 la Tierra ha perdido un 30 % de su riqueza forestal y acuática, a un ritmo de un 1% anual, al tiempo que el consumo de recursos (y la subsiguiente contaminación) ha crecido al 2% anual”.⁶

Los datos aportados, sin embargo, no implican una posición agorera inflexible ni pretenden alimentar un pesimismo que no tuviera en cuenta también las propiedades antitropicales de la naturaleza, con la recepción de energía del exte-

rior, y las capacidades de las sociedades humanas para desarrollos especiales y complejos. Ahora bien, la posición crítica ecológica sí pone de manifiesto, por un lado, la “ausencia de una conmensurabilidad económica” ante la incertidumbre, horizontes temporales y tipos de descuento que supondría una economía de los recursos naturales y del medio ambiente.⁷ Por otra, como afirma Martínez de Alier a partir de su anterior anotación, la economía ortodoxa, teniendo en cuenta la incertidumbre sobre el funcionamiento de los sistemas ecológicos, está incapacitada para dar un valor monetario actualizado a las externalidades, así como resulta arbitrario el valor que pretende otorgar a los recursos agotables, ya que desconocemos las preferencias de los agentes futuros. Desde esta misma perspectiva y dado que la economía es entrópica, con agotamiento de recursos y producción de desechos, “el mercado no tiene capacidad para valorar con exactitud esos efectos”. En definitiva, frente al carácter tecnocrático, libre de todo ideología, de mera gestión y uso de los instrumentos del análisis económico convencional con que algunos defensores de la nueva economía de la globalización pretenden legitimar el tratamiento de los “problemas económicos”, la advertencia del “Informe de Cambio Climático 2001” apunta a un cambio drástico en el modo de conformar socialmente nuestra relación con el mundo, con la naturaleza, con los grupos sociales a los que se pretenden trasladar los efectos perversos de las externalidades generadas. Y, en igual medida, apunta al ineludible compromiso moral con las generaciones futuras. Es, pues, todo un cambio civilizatorio lo que demanda un nuevo imaginario político que pueda asumir ética y políticamente lo que ni el mercado ni una técnica económica pueden alumbrar.

Resulta difícil obviar el pronunciamiento negativo de la Administración Bush, justo en estos momentos, sobre el Protocolo de Kioto. Es ampliamente reconocido el hecho real de

que EE.UU. está jugando el papel de locomotora de la nueva economía, con su fuerza “ejemplarizante” para las demás naciones, así como es, igualmente, la primera potencia militar. De modo que su negativa a asumir las resoluciones adoptados formalmente en Nairobi, tras la firma anterior del Protocolo de Kioto, parece llevar hasta la exasperación los aspectos más sórdidos de esta civilización depredadora de la naturaleza y la arbitraria imposición mercantilista por encima de los problemas que afectan a la existencia misma de los humanos. Más aún cuando ya, a mediados de los 90, el Vicepresidente de los EE.UU. Al Gore enfatizaba públicamente haber llegado al convencimiento de que era necesario “hacer de la salvación del medio ambiente el principio organizativo central de nuestra civilización”.

III. SOBRE LOS DILEMAS DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL . **LAS NUEVAS DIMENSIONES DE LA GLOBALIZACIÓN**

La dimensión crítico-normativa de una ecología no meramente ambientalista apuesta, claramente, por un cambio civilizatorio de gran alcance, al tiempo que rompe con el carácter neutralista, no ideológico, que pretende para sí la economía ortodoxa que está en la base de la nueva forma de capitalismo realmente existente. Bien es cierto que, desde el último cuarto del siglo XX, tanto la crisis de los movimientos emancipatorios, especialmente desde la caída del muro de Berlín, como el cambio drástico en la organización y las dimensiones de la “nueva economía” han servido para reestructurar las formas que el capitalismo había sido asumido desde los inicios del XX y, fundamentalmente, desde los cambios operados en los 20 años de bonanza tras la II Guerra Mundial. La reorganización del capitalismo, especialmente a partir de la crisis del 73 y con la conformación más clara que asumió a partir de los 80, lo que ha dado lugar a la denominada “globalización”, ha condicionado, no sólo la carac-

terísticas más letales de la civilización occidental sino que ha afectado tanto a las formas de vida como a la percepción de nuestro futuro.

Robert Heilbroner, quien junto a William Milberg, ha analizado *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*, toma de nuevo, por su parte, la difícil tarea de hacerse cargo de las *Visiones del futuro*.⁸ Sin pretensión alguna de futurólogo sí destaca sin embargo aquellos elementos que, a la postre, parecen apostar por un cambio del imaginario político hasta ahora vigente. En primer lugar, resalta cómo el futuro ha perdido las esperanzas de un tiempo mejor que, durante mucho tiempo, alimentaron tanto la idea de progreso como la ilusión de un capitalismo reformado. Por el contrario, hoy el futuro se nos ha vuelto inescrutable cuando no cargado de crespones negros. En segundo lugar, la confianza, otrora depositada en la conjunción benéfica de ciencia y técnica para asegurar un rumbo histórico que permitiera una “vida buena”, contrasta en los últimos años en varios escenarios históricos con una posibilidad real de destrucción masiva del hombre y la naturaleza. El orden económico, como la capacidad de producción y distribución idónea para revolucionar las situaciones de menesterosidad, se nos ha vuelto más extraño, más alejado de nuestra área de influencia, creando las mayores asimetrías y mostrando, con verdadera fiereza, que el hecho de vivir, para millones de seres, es ya casi un milagro, una heroicidad. Por último, escribe, “el espíritu político de liberación y autodeterminación ha perdido paulatinamente su inocencia. De ahí la ansiedad que constituye un aspecto tan palpable del hoy, en agudo contraste tanto con la resignación del pasado lejano como con el optimismo de ayer”.⁹ La inseguridad tan presente entre nosotros puede servir de coartada para tachar de banales muchos de los deseos y esfuerzos por pensar, imaginar, algo mejor. La contingencia se ha asentado entre

nosotros de una forma radical. Pero eso mismo da sentido a los esfuerzos aunados por asumir *la política*, un comportamiento humano consistente en persistir en la aspiración de alumbrar, desde instancias de equidad e igualdad, plurales formas de vida humana. Necesidad apremiante que puede fortalecerse como deseo de muchos.

La contingencia radical, sin filosofías de la historia que garanticen cualquier proyecto emancipador, nos hace enfrentar *El futuro de la civilización capitalista*, título de una obra de Immanuel Wallerstein, como un momento constitutivo de nuestra comprensión del presente. La situación de la civilización capitalista, según Wallerstein, se encuentra en el otoño de su existencia, lo cual significa que es necesario tanto una labor de análisis de los procesos que apuntan a la crisis como establecer algunas de las orientaciones de los nuevos cursos *in fieri*. El ocaso de este sistema, para Wallerstein, viene incoado desde algunos de los acontecimientos históricos del siglo XX y retrasado por la confluencia de ideologías que lo reforzaron en los últimos años. Así, por ejemplo, el mayo del 68, caracterizado por Touraine como un preludio del siglo XXI, tiene para Wallerstein el valor de una conmoción política y cultural que abre grietas, “bifurcaciones” dentro de nuestra civilización. Sin embargo, no está prefigurada en ella la salida concreta que provocaron tales hechos, desde la ruptura de las formas canalizadoras (los partidos) de las demandas de emancipación, a la crítica radical de las relaciones de dominación y jerarquización de las industrias, al cambio cultural entre trabajo y ocio o la crisis de legitimación que dejó caer sobre las estructuras estatales. El año 1989, por su parte, como segunda quiebra capaz de abrir otro tipo de bifurcaciones, tiene la particularidad de “traer consigo la desintegración de las estructuras estatales sin los efectos optimistas y estabilizadores de las descolonizaciones nacionalistas posteriores a 1918 y 1945”.¹⁰ El fin

del bipolarismo, por su lado, ha sido seguido, a partir de los años 90, por la pérdida para EE.UU. de la categoría históricamente denominada como “país hegemónico”, lo cual abre un fuerte interrogante sobre la continuidad del sistema-mundo moderno, o lo que es igual, no sabemos si continuarán o variarán los actores que se han desarrollado a través del sistema mundo: las naciones, los grupos étnicos, los hogares, “como también las dos divisiones centrales del sistema: el género y la raza”.

En relación con nuestros intereses del momento, la peculiaridad de los exámenes, por parte de Wallerstein, de sistemas históricos de largo recorrido histórico se sitúa en la caracterización de nuestro sistema mundo-capitalista como el único sistema histórico que se expandió al mundo entero. Más aún, acabó conformándose como una civilización, o más precisamente, la civilización que estatuye la idea de la Humanidad. Desde esta perspectiva, la mundialización del capitalismo llevada a cabo desde Occidente adquiere las características de un sistema valioso en sí mismo y que debe ser adoptado por el resto de las naciones. Los lazos de tal civilización con el desarrollo de la ciencia acaba decantando la dimensión del progreso como núcleo central de esta civilización y que supuso la asunción de sus logros incluso por parte de su mayor enemigo: el marxismo. El desencantamiento que ha acabado instalándose en el modo civilizatorio impuesto tiene su correlato en los dilemas del sistema capitalista examinados y se proyecta en la desestructuración política del poder dentro de naciones o de regiones del mundo. Las bifurcaciones que se han ido abriendo tras la quiebra de parte de los elementos estructurales de la civilización capitalista han hecho emerger a algunos de los agentes históricos absorbidos por dicha civilización y que ahora cobran formas inquietantes. Así, hemos asistido a la *opción por la alteridad radical*, representada por Jomeini, que esta-

bleció el rechazo total del sistema-mundo como modo de existencia y organización de nuevos estados y con repercusiones más amplias de orden regional. Desde otra disposición en orden a estructurar una oposición frontal a

l sistema-mundo, Hussein escogió “el camino de la *inversión* para crear estados grandes y fuertemente militarizados con la intención de entrar en guerra con el Norte”.¹¹ Opción difícil de mantener pero más peligrosa aún si se amplía a la región y que, como ha podido comprobarse, ni la derrota la ha eliminado del todo. Finalmente, estamos asistiendo a la *opción de la patera*. La situación de postración absoluta de países empobrecidos, cuyo número ha aumentado en los últimos años, hace más intolerable la discriminación de los movimientos de personas frente al protegido movimiento de los capitales financieros que, en los últimos años, ha asolado repetidamente países enteros. Sin dejar de reconocer la necesidad de ciertos criterios que organicen los flujos que puedan desencadenar los movimientos de pueblos no parece que el más elemental derecho a la vida y ciertos criterios de justicia puedan ser sustituidos por muros legales o reales. La civilización ha comenzado a enfrentarse a sus bifurcaciones y a sus quiebras estructurales intermitentes.

Las dimensiones del futuro visualizadas, la crisis de la civilización capitalista reseñada y las bifurcaciones que han cobrado cuerpo en el orden político parecen, sin embargo, encontrarse estancados en sí mismos, sin capacidad de extensión, sin consistencia para un enfrentamiento real con el propio orden que niegan. Los dilemas sociales y políticos apuntados serían aspectos de una realidad social mundial que, por el contrario, parece afirmarse como un orden devenido necesario, y que, en virtud de su ser ineluctable, ha conseguido ser considerado valioso en sí mismo. Así, desde ese nuevo pensamiento político débil, elaborado a la sombra del

laborismo inglés, su teórico más influyente, Anthony Giddens, esta vez en compañía de Hutton, describe de la siguiente forma el nuevo siglo que amanece: “El poder y el impulso de las transformaciones contemporáneas reside en el cambio económico, político y cultural resumido en el término “globalización”. Se trata de la interacción entre una extraordinaria innovación tecnológica, un alcance mundial y, como motor, un capitalismo de dimensión mundial que da su carácter peculiar a la transformación actual y hace que tenga una velocidad, una inevitabilidad y una fuerza que no tenía antes”¹² Se trata, insisten los autores a continuación, de una reinención total de la percepción cultural del mundo de la empresa y el capitalismo que ha venido a convencer a los gobiernos de la eficacia y bondad de la iniciativa privada frente al sector público. Lo que se traduce políticamente en que “el gobierno también debe reinventarse y hacerse más emprendedor”. Aunque los pobres viven en situaciones tan duras como lo eran en los períodos menos regulados del XIX, sin embargo, “hasta los pobres se resisten a que se les califique de pobres”.¹³

¿Cuál es el sentido último de esta interpretación de la nueva conformación mundial? De un modo directo, Giddens, en un trabajo del 98, hacía balance de los filósofos de la Ilustración, motor de la modernidad, quienes habrían patrocinado la idea de que “cuanto más logremos saber del mundo, más podremos modelarlo de acuerdo con los intereses y fines humanos...Creo que éste ha sido el tema dominante gran parte de este siglo. No ha resultado falso, pero ha resultado engañoso. “Fin de la filosofía ilustrada que se une a su diagnóstico político: “...En mi opinión, el marxismo ha muerto y no volverá. El socialismo creo que también ha muerto como filosofía político-económica viva”. La quiebra de la filosofía y de los paradigmas que habían representado el momento emancipatorio dan paso a una

nueva etapa del saber: “Debería ser, si se quiere, la oportunidad de un nuevo nacimiento de la Sociología, como intento de integrar los cambios que están orientando nuestra sociedad de forma inexorable”.¹⁴ En definitiva, lo que se nos presenta, desde la lectura de uno y otro texto, como en el resto de sus consideraciones sobre *la tercera vía*, es un proceso social de carácter mundial ineluctable, sancionado “científicamente” por la Sociología como una reinención total, producto inevitable a su vez de nuestro propio mundo social, pero sin que haya posibilidad de enfrentare sociológica o políticamente a las fuerzas reales que lo sustentan y lo dinamizan, así como tampoco cabe hacerse cargo críticamente, en sentido kantiano, de la dimensión valorativa de sus elementos estructurales, de su orientación o de sus fines. La nueva Sociología ejercería de manual de instrucciones para el conocimiento de las partes que componen la globalización, los movimientos y sus usos posibles. Pero en ningún caso podría encontrarse en tal manual indicaciones de cómo orientar en un sentido u otro ese proceso, cómo marcar rumbos nuevos o abrir caminos distintos a los ya previstos. Se carece de alternativas, mejor aún, no tiene sentido plantearlas.

En un debate abierto en la prensa española sobre los problemas de la globalización, con la participación de varios profesores de economía y sociología, hemos podido comprobar cómo el presidente del Center for Economic Policy Research, el español Guillermo de la Dehesa, promotor de dicho debate, sacaba las conclusiones de un discurso como el de Giddens. Para Guillermo de la Dehesa: “protestar contra procesos generales inherentes al desarrollo de la economía mundial como el capitalismo o la globalización actuales, como si se tratase de ideologías a las que hay que adherirse o rechazar, no tiene ningún sentido práctico ya que dependen de millones de decisiones individuales”. Para afir-

mar en un artículo posterior: “no es práctico protestar contra un proceso general inherente al desarrollo de la economía mundial, sino que es más efectivo luchar contra situaciones concretas de desigualdad, injusticia o marginación que desencadena la globalización”.¹⁵ Ciertamente cabe que diversos individuos se adhieran a tal proceso económico, como afirma Guillermo de la Dehesa, pero, como parece deducirse de sus razonamientos, tales adhesiones no son constitutivas de la naturaleza de tal economía ni validan su pertinencia.

Atendiendo al infocapitalismo con rostro humano de la “tercera vía”, asumiendo el mejor escenario económico con la confluencia del Banco Central Europeo, el FMI y el Banco Mundial, Manuel Castell viene a concluir que, aun en el caso hipotético excepcional en el cual confluyeran todos los agentes favorecedores de la globalización, más de dos tercios de la humanidad quedarían excluidos, en gran parte, de la mayoría de sus beneficios, además de la enorme cantidad de gente que sería relegada de la sociedad en los países avanzados. En los propios EE.UU., insiste nuestro autor, alrededor de un 15 por ciento vive por debajo del umbral de la pobreza y 5,5 millones de personas están sometidas al sistema de justicia penal. No es posible, además, dejar de considerar los graves problemas de implosión de los mercados financieros y los referidos al estancamiento de la demanda solvente comparada con la capacidad productiva generada por la innovación tecnológica, la organización en redes y la movilización de capital. De modo que, si no sólo es éticamente discutible la fantasía de sociedades al estilo de Silicon Valley, rodeadas de áreas de pobreza y subsistencia en la mayor parte del planeta, la tendencia descrita del actual infocapitalismo, incluso en el mejor de los escenarios, teniendo en cuenta lo “más importante para nuestro objetivo, política y socialmente (es) insostenible”. Las consecuencias sociales (desde las nuevas epidemias a la expansión de la economía

criminal mundial, las políticas (como las referidas por Wallerstein), las referidas al medio ambiente y “la destrucción de lo que es nuestro propio sentido de la humanidad, son posibles consecuencias (algunas, ya en activo) de ese modelo dinámico pero excluyente de capitalismo global”.¹⁶

En una reedición del fin de las ideologías, se ha querido caracterizar la globalización económica, que abarca hoy todos los campos capaces de rendir beneficios mercantiles, como un proceso necesario, no sujeto a grupos especiales de fuerzas, sin afiliación política, dependiente de la creación técnica. Es difícil olvidar, sin embargo, apunta el Director de estudios del Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York, Ethan B. Kapstein, “cómo la decisión británica de 1846, de abolir los derechos aduaneros del trigo, es un ejemplo clásico de una política conscientemente destinada a globalizar la economía a favor de intereses específicos”, del mismo modo que “la economía global posterior a la Segunda Guerra mundial se derivó de una serie de decisiones políticas conscientes, a las que se llegó en la creencia en que el aumento de los intercambios económicos podría ser una fuerza favorable a la paz y prosperidad del mundo”.¹⁷ Desde esta misma perspectiva, ya en 1987, al analizar el impulso primero de la globalización, señalaba Castell que “es útil como recordatorio de que un modelo económico nunca es independiente del proyecto político subyacente que lo impulsa. Más aún, en una economía internacional tan estrechamente interconectada, el triunfo de dicho modelo en países clave, impone de hecho su lógica en el resto del mundo”.¹⁸ En una caracterización política más precisa, afirma nuestro autor que el nuevo capitalismo es cualitativamente diferente, aplicando principios económicos y alianzas radicalmente distintos, y que, por consiguiente, redefinen y transforman el mapa prospectivo de los proyectos políticos. El nuevo modelo de globalización económica, insiste Castell, es el resultado de luchas políticas en el tratamiento de la crisis económica y que conducen al triunfo de las fuerzas conserva-

doras, que lleva al desarrollo de un programa denominado, con cierta incorrección, “reaganeconomía”. Como compensación de la reducción social y territorial del ámbito de acumulación, “se trata de un modelo que es, a la vez, económicamente dinámico, socialmente excluyente y funcionalmente planetario”.¹⁹

La deriva de este modelo capitalista-civilizatorio significa, pues, la ruptura de aquella reorganización socio-económica a la que se llegó tras la primera guerra mundial, dando lugar a lo que Gabriel Tortella ha designado como el hecho más importante del siglo XX: “la revolución socialdemócrata”. Revolución que se caracteriza por la generalización del voto universal y la participación creciente de los partidos de izquierda, así como por la introducción del Estado de Bienestar.²⁰ Con ello no sólo se quiebra el acuerdo social tras la 2ª Guerra Mundial y se pierde el apoyo político de los diversos agentes sociales que habían suscrito el pacto, sino que se crea un período de inseguridad que generará liderazgos de otros grupos, los cuales esperan su oportunidad. “Puede, enfatiza Kapstein, que el mundo esté avanzando inexorablemente hacia uno de esos trágicos momentos que hará que los historiadores del futuro se pregunten: ¿por qué no se hizo nada a tiempo? ¿Eran inconscientes las élites económicas y políticas de los profundos trastornos que el cambio económico y tecnológico causaba a los trabajadores? ¿Qué les impidió dar los pasos necesarios para evitar una crisis mundial?”.²¹

El carácter inexorable que se atribuye a la globalización en su aspecto dominante de la “nueva economía”, así como sus éxitos en ciertas áreas del planeta, conllevan una reducción creciente de la experiencia por parte de los sujetos humanos. Lo dado o existente es el único orden de realidad posible, lo que hay se presenta como el único referente de

elección y de pensamiento. La homogeneización creciente que se deriva de este nuevo capitalismo supone la eliminación de las mediaciones simbólicas por las que se llevan a cabo los deseos de los individuos. Hay una clara expulsión de la subjetividad que se dobla de una pérdida de la memoria histórica. Parece que no es posible dar oportunidad a los momentos históricos de cambios sociales, que no cabe dotar de protagonismo a los agentes de procesos revolucionarios ni asumir la conjunción de grupos que coincidieron históricamente en la decisión de superar situaciones de dominación. Parece que es tan acentuada esa falta de memoria histórica, y tan marcada la ruptura con las prácticas simbólicas de reconocimiento y actuación políticas, que la propia actividad convencional de votar, en países de tradición democrática, se vuelve cuasi enajenada y aparecen figuras realmente “impolíticas” elegidas para dirigir las naciones. Y es, justamente, esta situación de aplanamiento de la realidad lo que hace tan difícil que la teoría y la filosofía política encuentren socialmente referentes de significado y de valor normativos que permitan su incardinación en los procesos de reflexión y de decisión políticos. Esta situación se dibuja con perfiles tan lisos y llanos, tan carentes de aristas en el campo de lo social-político, que parece que nada nuevo puede visualizarse en el horizonte. Un autor de izquierdas como Perry Anderson, editor de la *New Left Review*, ha llegado a escribir que el único punto de partida para cualquier movimiento emancipatorio “es una lúcida constatación de una derrota histórica...Sólo una depresión de proporciones no muy distintas de la del período de entreguerras estaría en condiciones de zarandear los parámetros del consenso actual”.²²

El grado de desencantamiento político y de desafección democrática no ha pasado desapercibido para algunos de los grandes representantes del propio sistema capitalista. Justamente con el nombre de *Democracias desafectas: qué*

es lo que está conturbando a los países de la Trilateral?, se ha editado por la Princeton University Press, con fecha del año 2000, un volumen sobre las tribulaciones que están padeciendo los países de la Trilateral. Esta fundación, un club selecto frente al masificado Davos, encargó a Susan J. Pharr y Robert Putnam, con la colaboración de 16 profesores, el chequeo de las democracias más importantes del mundo. Los resultados, pese a las limitaciones que pueden oponerse a este tipo de informes, son expresivos: la desafección con respecto a las democracias existentes es creciente y no hay ningún grupo de naciones que marque una diferencia en lo referente a tal pérdida de legitimación política. Las diferencias sólo residen en la universal cadencia temporal de tal desafección. El futuro estaría marcado, como apuntaba Kapstein, por la incógnita de quién o quiénes tomarán el relevo de los liderazgos actuales.

IV. DIMENSIONES DE CAMBIO

La prosecución de los elementos emancipatorios humanos enunciados en las dos grandes Revoluciones de la modernidad han sufrido un proceso de desrealización en el propio pensamiento filosófico. Un pensamiento ilustrado, de carácter universalista, que apuesta por los principios de una razón que sólo concede su aprobación “a lo que puede afrontar su examen público y libre” se ha tenido que contrastar con los embates de lo que, en términos de Lyotard, para los post-modernos es claro: los juegos de lenguaje son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. De donde la finalidad del diálogo no puede ser puesta en el consenso sino “más bien (en) la paralogía”. Lo que con ello desaparece es la creencia de que “la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de “jugadas” permitidas en todos los juegos de lenguaje.”²³ Orientación que responde, insiste Lyotard, a la evolución de las interacciones sociales, donde

el contrato temporal suplanta de hecho la institución permanente. No ha faltado quien, como Gray, atribuya a la Ilustración, con su pretensión de progreso, el hecho de la globalización como el último episodio del recurrente utopismo de una civilización que pretendió ser universal. La quiebra de las democracias tardomodernas, por tanto, permitiría recuperar la forma propia de los individuos, esto es, la pluralidad de formas de vida que se muestran inconmensurables entre sí. La autonomía de los individuos exige la inserción en una sólida cultura pública, lo que sólo es posible en comunidades reducidas. Este rechazo de la universalidad se encuentra, igualmente, en la base de autores que, como Taylor, han hecho una interpretación de la “diferencia” desde una perspectiva culturalista que obvia, como en el caso de su interpretación de Fanon, las dimensiones más políticas y económicas de las luchas de los pueblos. La idea de “nuevas modernidades” como posibilidades distintas de conformar los ideales de emancipación frente a las formas desarrolladas por la civilización occidental, está cobrando significados muy dispares y guarda relación, comúnmente, con el rechazo de la pretensión de universalidad que contienen las categorías políticas de nuestra modernidad.

En estos momentos se han precipitado diversos procesos que atañen a la dimensión política de nuestras naciones: desde los problemas referidos a una época “post-nacional”, la pérdida de referentes incluso geográficos para hacer viable la idea de justicia en una sociedad, la ubicación “local” de las nuevas instancias de poder, la desasistencia que sufren muchos individuos en cuanto ciudadanos pasivos, desprovistos de una inserción social y económica, así como el problema del “otro” en la forma concreta de una inmigración, todavía no muy significativa entre nosotros, pero que ya ha dado pruebas de la dificultad de asumir el pluralismo cultural, etc. Estos problemas, en cuanto disonancias episte-

mológicas e injusticias insoportables, constituyen los referentes más inmediatos de lo que podría resultar la gestación de ese nuevo imaginario político sobre el cual, en forma negativa, he intentado preguntarme, atendiendo a tendencias y latencias que no han cobrado aún forma o cuya forma definitiva estaría en gestación. No obstante, en estos últimos momentos quisiera hacer mención a algunas de las dimensiones de ciertos planteamientos que tienen lugar en el orden político e incluso son legados no resueltos del pasado más inmediato.

En primer lugar, quisiera referirme al problema de la distinción entre subjetividad y ciudadanía como dos ámbitos distintos, el personal y el político, difícilmente conciliables. Un aspecto de esta distinción problemática ha cobrado una forma más concreta de solución ante la pregunta, tras la caída del socialismo real, sobre el valor y el significado del marxismo. La utopía marxista de una época en que “un hombre individual real vuelva a retomar en sí al ciudadano abstracto y al hombre individual” no sólo se ha mostrado imposible, tras el fracaso de la Unión Soviética, sino que ha puesto de manifiesto que la densidad de la cultura pública exigida conllevaría la negación de la individualidad misma perseguida, el propio ideal implica la negación del objetivo. Por otro lado, desde el marxismo, que en la Unión Soviética se presentaba como la realización del sueño de una humanidad dueña de sus destinos, se ha puesto en evidencia aquello mismo que negaba: la necesidad del ámbito político. Si no cabe la planificación central, hemos de asumir radicalmente aquello que conllevaría, no la supresión del mercado, sino la adecuada posición del mercado frente a las necesidades humanas: la forma de realización práctica a que apunta la democracia.

La difícil relación entre la libertad del sujeto y la dimen-

sión de ciudadano han recibido una muy distinta formulación que va, desde el contextualismo más denso ya referido, a la funcionalidad de formas de “solidaridad entre extraños” que, en palabras de Habermas, pudo generar el estado-nación y que, hoy, podría apuntarse como salida a la conjunción de estados dentro de la Unión Europea. Atendiendo a la referida relación entre la libertad del sujeto y la dimensión de ciudadano voy a tomar de nuevo, por mi parte, y en orden a su discusión, la interpretación que he hecho, en este trabajo, de la obra de Rousseau, ciertamente discrepante de otras muchas. Señalé que *El contrato social* ha venido siendo el ideal de concepción de la política para la izquierda, como en el caso de Engels y, en nuestros días, para un autor como Habermas, con la salvedad, por parte de este último, de haber introducido un elemento nuevo: el proceso argumentativo dentro de la determinación de la “voluntad general”. Pues bien, y a los efectos que aquí nos conciernen, el individuo de *El contrato social* es aquel que abandona toda identidad adscriptiva para, constituyéndose en subjetividad pura, insertarse como miembro de la voluntad general. Así lo exigía la oposición al Antiguo Régimen, esto es, el rechazo de una sociedad estamental, jerarquizada según el status, de acuerdo con la identidad de sangre, etc. Por tanto, el nuevo ciudadano era un igual para el otro pero en cuanto que ninguno de ellos tenía identidad social: todos ellos eran iguales por negación de sus identidades, las cuales, por su carácter adscriptivo, eran facciosas, tal como se había mostrado en la sociedad del Antiguo Régimen. No puede tolerarse mediación alguna entre el individuo y el Estado. Si nadie, pues, ha de depender de otro debido a sus condiciones socio-económicas, la humanidad habrá tomado su destino en sus manos. Todos somos iguales en la homogeneidad de los que no tienen nada idiosincrático, ninguna identidad, ni la que otorga el dinero ni la del status social. De igual manera, podríamos conformar una comunidad ideal de diálogo por-

que en la absoluta subjetividad, sin identidad facciosa, alcanzaríamos el acuerdo epistemológico de los que llegan, sin mediación, a un consenso que, automáticamente, sería la verdad. La subjetividad, sin determinación identitaria, acaba situándonos en un punto de vista universal, sin interferencia de particularidad alguna. Los problemas de la libertad y del ciudadano han de replantearse teniendo en cuenta, por el contrario, aquella definición hegeliana de la individualidad como subjetividad autovinculante. Una tal subjetividad permitiría hoy –tras la experiencia de la democracia– el funcionamiento de la libertad subjetiva como momento constituyente tanto de la autoreferencialidad primaria, libertad negativa, como de su dimensión referencial a los otros, que, en calidad de tal, ha de ser asumida igualmente como el principio que hace posible y da cuenta del ámbito de lo público. Es decir, lo público no puede ser estatuido como un marco de principios de actuación y comunicación, el cual tuviera, por su parte, un fundamento, en este caso jurídico, distinto de la propia libertad del individuo.

Este es el momento para recoger la anotación primera en la cual yo señalaba la tensión entre ética y política. Desde el punto de vista de la política el criterio de normatividad es el de la igualdad. Sucede que el punto de vista de la moral es aducido cuando el individuo o el grupo no goza de hecho, frente al otro, de una equipotencia, de igualdad. La invocación a la moral alude, en muchas ocasiones, a la situación de “serialización” en la cual los individuos no se han constituido en grupos, con conciencia de tales, para actuar políticamente, desde la asunción de su identidad, como iguales a otros grupos. De ahí que la moralización indiscriminada de las situaciones tenga efectos paralizantes en cuanto a la determinación política de las posiciones de los individuos o los grupos. Quisiera aportar al respecto, como ejemplo, algo que ha tenido lugar en estos días. A propósito de la ley de

inmigración, el día 27 de marzo aparecían sendos artículos de constitucionalistas españoles en dos diarios distintos, los dos de ámbito nacional. Por un lado, Jorge de Estaban, Catedrático de Derecho Constitucional, aludía al hecho de que los diversos recurrentes, especialmente el PSOE y el PNV, contra la ley de inmigración, no se basaban “en fundadas razones de constitucionalidad y de defensa de los derechos humanos”. La posición del Gobierno es estrictamente constitucional aunque pudieran tacharla de “reaccionaria o realista”. Una postura de restricción en cuanto a la inmigración, en estos momentos, podría ser tildada de “no realista y hasta de inhumana”. Frente a esta argumentación de estricto corte constitucionalista, Juan José Solozábal, también catedrático de Derecho Constitucional, argumentaba que la juridificación de la Constitución, valiosa en sí misma, puede desconstitucionalizar la vida política. Más concretamente: “el examen de la constitucionalidad de los derechos de los inmigrantes es inabordable sin reparar precisamente en que estamos hablando de derechos morales, de verdaderos derechos humanos que la Constitución, o al menos una lectura abierta de la misma...no puede menos de reconocer a todos con independencia de la nacionalidad”. El día 30 de marzo “medio centenar de inmigrantes irregulares ‘toman’ la sede del Defensor del Pueblo”, según un titular de un diario, con quien dialogan durante cuatro horas para que sirva de intermediario con el Gobierno. Era un grupo de inmigrantes que llevaban días de encierro tanto en una iglesia de Vallecas como en la Facultad de Matemáticas de la Complutense. Más allá del Derecho estricto y de la moralidad, tras un período de puesta política en común de sus problemas, decidieron actuar políticamente como iguales. Coreaban: ¡Sin papeles, sin papeles! En realidad, habían decidido entrar en el espacio público intentando marcar quién y qué es político o no, ampliando el espacio del imaginario político. Como, por otro lado, ha venido ocurriendo a lo largo de la historia.

Esta anotación no debería ser entendida como una provocación política. Se trata, una vez más, de dinámicas sociales que, desde la heterodesignada ilegalidad, amplían los campos de la política, de la vida política. La historia del mundo obrero ha sido una lucha incesante por llevar al campo de lo político muchos de los derechos sociales que se intentaban reducir al campo de lo privado.

Las figuras del “otro”, de los excluidos, de los incluidos pero no asumidos crítica y filosóficamente, como es el caso de los negros en EE.UU. y las mujeres en general, constituyen otra de las dimensiones de un necesario cambio de imaginario político. A este respecto y por lo que se refiere al grupo de las mujeres, no ha sido un azar que, tras los días turbulentos con formas claras de racismo en El Ejido, sólo el grupo de “Mujeres progresistas” hayan seguido atendiendo a y tendiendo alianzas con los inmigrantes. La alianza entre las figuras de los situados en el borde del imaginario político de la modernidad no ha cesado hasta el momento. Esta alianza, siempre ruinosa para las mujeres, como han destacado diversas teóricas feministas, tuvo su momento más significativo en la lucha conjunta de negros y mujeres en los EE.UU. “Es posible, escribió Angelina Grimké, liberar a los esclavos y dejar a la mujer en el estado en que se encuentra; lo que no es posible es liberar a las mujeres y dejar a los esclavos en su estado”. A la postre, los negros varones, abandonando a las mujeres blancas que habían luchado con ellos para obtener el derecho al voto, pudieron ser integrados en la democracia liberal, con el consiguiente rechazo de las demandas de las mujeres. El problema, empero, de la democracia liberal no es meramente histórico. No radica en ciertas circunstancias malhadadas que habrían retrasado la incorporación de la mujer a la vida política. Por el contrario, apunta Susan Mendus, la marginación de las mujeres del ámbito del poder político, las promesas no cumplidas se deben a que la democracia liberal “encarna ide-

ales garantizadores de que jamás las cumplirá a menos que se emprenda un amplio examen crítico de sus propios fundamentos filosóficos”.²⁴

La relación entre el liberalismo y el feminismo, ha destacado Pateman, son tan profundas como complejas. Ahora bien, el punto crítico se encuentra en la interpretación que ambas corrientes otorgan a la idea de los individuos como seres libres, iguales, emancipados de los lazos designados y jerarquizados que puedan darse en la sociedad. La reivindicación del derecho a la igualdad marca, precisamente, el límite irrebalsable para el liberalismo: universalizar el liberalismo es tanto como cuestionar el liberalismo mismo. En efecto, si bien es cierto que no existe división alguna dentro de la sociedad civil, que es el reino de la vida pública, no se acostumbra a desarrollar en absoluto “cómo esta concepción de la esfera pública-política está relacionada con la vida doméstica”.²⁵ El individualismo liberal está situado en una perspectiva patriarcal que abstrae al individuo varón de la esfera privada, todavía ocupada por las mujeres en régimen de subordinación al hombre, y generaliza, a partir de esa idea de individuo varón, el espacio público. Quizá uno de los autores más representativos hoy del liberalismo tal como lo establece Pateman sea Rawls. Así, en un primer momento, afirma que “de alguna manera presumo que la familia es justa”.²⁶ El acriticismo de su afirmación, en primer lugar, invisibiliza la realidad de la familia del propio contexto cultural sobre el que edifica su obra: desde el hecho de que el 50% de los matrimonios acaban en divorcio; casi una cuarta parte de los niños/as viven en hogares monoparentales; la alarmante feminización de la pobreza ligada a los efectos del tipo de familia que presume justa; feminización de la pobreza que, en uno de sus aspectos, da cuenta claramente del hecho de que el espacio privado, ocupado por mujeres, sigue siendo lo que posibilita al varón la actuación en el espacio público... Desde estos supuestos, la reivindicación feminista por la igualdad queda

traducida, en el caso de Rawls, a una simple ampliación del espacio político para que quepan ellas también. No hay, como indicaban Mendus y Pateman, ninguna consideración crítica ni filosófica de los presupuestos que están en la base de esa sociedad democrática sobre la que él establece los criterios de justicia. Más aún, insiste en que “la misma igualdad de la Declaración de Independencia que Lincoln invocó para condenar la esclavitud puede invocarse para condenar la desigualdad y la opresión sufrida por las mujeres”.²⁷ La teórica Moller Okin, seguidora en gran parte del constructivismo rawlsiano, después de probar los resultados históricos de la solución aplicada al tema de la exclusión de los negros y que Rawls reclama para las mujeres, escribe que “podríamos afirmar sin duda que estaríamos bastante mejor si no se nos hubiera aplicado ninguna solución”.²⁸

Se plantea, pues, un problema teórico, con gran calado práctico, en relación con el intento continuado de invisibilizar o de suprimir las huellas de las mujeres en la conformación de la sociedad política moderna. Me refiero a la forma, constante a lo largo de la historia, por la cual los que pretenden o detentan el poder usurpan la memoria colectiva privatizándola en favor de sus intereses. Es común, por otra parte, que los deseos de legitimación del poder frente a otros grupos lleven a los interesados en dicha operación a la creación de genealogías específicas para justificar su dominio.

La confiscación de la memoria de grupo o de grupos sociales a favor de una élite, con genealogías manipuladas, fue lo que motivó que Ranger propusiera, en el caso de África, “desarrollar investigaciones sobre la memoria del “hombre común”...(sobre) todo aquel vasto complejo de conocimientos no oficiales, no institucionalizados..., contraponiéndose a un conocimiento privado y monopolizado por grupos precisos en defensa de intereses constituidos”. Le Goff, quien me ha servi-

do de fuente de los escritos de Ranger, se hace eco, igualmente, de los estudios de Mansuelli según los cuales la desaparición de la nación etrusca estaría ligada al hecho de que su aristocracia había convertido en patrimonio propio y singular la memoria y las historias nacionales. De tal modo que, cuando la nación etrusca “cesó de existir como nación autónoma, los etruscos perdieron, parece, la conciencia de su pasado, esto es, de sí mismos”.

En paralelo con la situación descrita en relación a los etruscos, las mujeres, si atendemos tanto a las feministas como a historiadores y teóricos de la democracia, se encontrarían con dificultades para identificarse como grupo, en la medida en que han sido privadas de la memoria de sus referentes emancipatorios a lo largo de las últimas centurias. La heterodesignación, por parte de los varones, del lugar y de los contenidos que competen a las mujeres hacen inviables las soluciones culturalistas que, como las de Charles Taylor, cifran en la idea de “reconocimiento” la superación de la injusticia histórica. Como le replicara en su día Susan Wolf: “la cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias...porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer...ya que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación”.²⁹

La filosofía política y la sociología histórica de los conceptos adquiere aquí una dimensión especial. Pues el sentido de la política y, en ella, la estructura y el significado de la democracia se juegan en esa demanda de ilustración de la Ilustración que asuma críticamente, desde la igualdad, a la mitad de los sujetos humanos excluidos. Como escribe Pate-man: “Una vez que se ha contado la historia, se dispone de

una nueva perspectiva desde la cual determinar las posibilidades políticas...Cuando la historia reprimida de la génesis política se saca a la superficie, el paisaje político ya no puede ser otra vez el mismo". He ahí el reto, he ahí las lindes para un cambio de imaginario político.

Concluyo. Con Hegel no tengo más remedio que reconocer que "es insensato pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas". Pero, esta vez, con Bloch, quisiera decir que nada está decidido sino que estamos aún en un *laboratorium salutis*. Es verdad que la turbación y una honda preocupación se hallan en medio de nosotros. "Sin embargo, ha llegado el momento –si se prescinde de los autores del miedo– de que tengamos un sentimiento más acorde con nosotros: Se trata de aprender la esperanza".

NOTAS

1. Kant, I., *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*. Madrid 1992, p. 4.
2. Febvre, L., *Pour une histoire "a part entière"*. Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1982. "I Civilitation," pp. 504-505.
3. Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Traducción de Santiago González Noriega. Madrid 1983, p. 41.
4. Polany, Karl: *La gran transformación*. Madrid 1989, p. 442.
5. Riechmann: "Una nueva radicalidad emancipatoria: las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta <<post-68>>". En Riechmann, J- Fernández Buey, F., *Redes que dan libertad*. Barcelona 1994, p.116.
6. Riechmann, J., *Un mundo vulnerable. Ensayo sobre ecología, ética y tecnociencia*. Catarata 2000, p. 319.

7. Martínez Alier, J., "La valoración económica y la valoración ecológica como criterios de la política ambiental". En: Quesada, F. (edit.), *Filosofía y economía*. Arbor CXL, 550 (octubre 1991), pp. 13-42.
8. Heilbroner, R., *Visiones del futuro. El pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana*. Barcelona, 1996.
9. Ob. Cit., pp.128-130.
10. Wallerstein, I., *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona 1997, pp. 89-90.
11. Wallerstein: Ob. cit., p. 92.
12. Giddens, A. y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona 2001, p. 7. El subrayado es mío.
13. Ob. cit. pp. 9 y 10.
14. Giddens, A., *Un mundo desbocado*. Departamento de Sociología III. UNED 1998, pp. 4-6. El subrayado es mío.
15. El País 14/11/2000 y 21/4/ 2001.
16. Castell, M., "Tecnología de la información y capitalismo global". En Giddens, A. y Hutton, W., Ob. cit., pp.100-102.
17. Kapstein, E. B., "Trabajadores y la economía mundial". En *Política Exterior*. 52,X- Julio-Agosto 1996, pp. 21 y 22. Puede consultarse a este respecto su libro: *Governing the global economy: international finance and the State*. Foreign Affairs, 1996.
18. Castell, M., "El modelo mundial de desarrollo capitalista y el proyecto socialista". En VV. AA., *Nuevos horizontes teóricos para el socialismo*. Madrid 1987, p. 259.
19. Ob. cit. p. 262.
20. Tortella, G., *La revolución del siglo XX*. Madrid 2000, p. 45.
21. Art. Cit., pp. 20-21.
22. Anderson: "Renovaciones". En, *New Left Review*, 2000. nº. 2, pp.7 y 16.
23. Lyotard, J.F., *La condición postmoderna*. Madrid 1984, p. 117.
24. Mendus, S., "La pérdida de la fe: feminismo y democracia". En D u n n , J., *Democracia* Barcelona 1995, p. 223.
25. Pateman, C., "Críticas feministas a la dicotomía público/privado". En: Castells, C., *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona 1996.
26. Rawls, J., *El liberalismo político*. Barcelona 1996, p. 24.
27. Ob. cit., p. 25.

28. Moller Okin, S., "Liberalismo político, justicia y género". En: Castell, C: Ob. cit., p. 144.
29. Wolf, S., "Comentario". En Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México 1993, pp.109-110.

* * *

Diez tesis

I

La perspectiva de mi trabajo viene dada por la asunción de los elementos epistémicos y de acción práctica que conforman la filosofía política.

Como se sabe, el concepto de "lo político" fue introducido en el lenguaje actual por Carl Schmitt con un sentido muy estrecho, muy limitado. El sentido político de los actos y de los motivos humanos viene dado, según dicho autor, por "la distinción entre el *amigo* y el *enemigo*... hoy por hoy los pueblos se agrupan de hecho en función del antagonismo amigo-enemigo, y todo pueblo que existe políticamente tiene delante esa posibilidad real". Desde estos supuestos y sólo desde los mismos es posible concebir y deslindar como algo independiente el elemento político.

La política, tal como se constituye por primera vez en la historia a través del pensamiento griego, fundamento de la cultura occidental, hace referencia, por el contrario y frente a "lo político", a la posibilidad de poner en tela de juicio la sociedad instituida, la sociedad dada históricamente. La política, pues, no guarda relación con el reductivismo preconizado por Schmitt y su existencial político representado por el "hostis", ni se puede solapar con el poder explícito y su buro-

cracia, como realidades existentes a través de toda la historia en sociedades humanas mínimamente complejas. *La política*, en cuanto que conlleva su propio efecto reflexivo como filosofía política, alude a una triple dimensión: pensamiento *autorreflexivo*, como instancia que apunta a la auto-determinación del sujeto, de los sujetos, frente a la consagración del nomos como algo “natural”; *pensamiento crítico*, como necesidad de revalidar la dimensión veritativa de las relaciones políticas instituyentes de sentido dentro de la sociedad y *pensar “democrático”*, como exigencia de igualdad tanto en la posibilidad de expresarse públicamente como en la necesaria ponderación de la argumentación de cada ciudadano.

La conjunción entre política y filosofía, *la política*, en su dimensión instituyente de la sociedad se ha dado, hasta ahora, por dos veces: en la Atenas clásica, de un modo paradigmático, y en la época moderna, a través de las dos revoluciones burguesas, la americana y la francesa.

A expensas de mayores precisiones, especialmente en lo referente a la idea de autoconstitución social, asumo la definición de imaginario político-social formulado por Castoriadis. El imaginario alude al denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida, marca sus relaciones con la naturaleza, establece sus señas de identidad. De modo que, si bien filosofía y democracia, como la forma más radical de expresión concreta, histórica, de *la política*, no coinciden, sin embargo, vienen a co-significar un mismo proceso.

1.- Las ideas de crisis y de cambio han sido sustentadas, ciertamente, por posiciones muy distintas a las que intentamos dar forma. Desde Kenichi Ohmae con su teoría de las cuatro íes, a la nueva figura del “hombre de Davos” articulada por Huntington. Según Ohmae, los individuos “han entrado en la historia clamando venganza, y tienen reclamaciones –reclamaciones económicas– que plantear...El suyo es el idioma de una economía en la que cada vez subsisten menos fronteras, el idioma de un mercado verdaderamente mundial” (18 y 27). Habríamos entrado, pues, en una nueva época civilizatoria irrefrenable, marcada por el fin de todas las formas tradicionales en el orden social y político.

2.- Mi posición, más centrada en los aspectos filosófico-políticos, no quiere, sin embargo, desconocer que la supuesta crisis y el hipotético cambio vienen definidos también y en gran parte por “El futuro de la civilización capitalista”. El título de la obra de Wallerstein sirve, en efecto, para atender una de las dimensiones de la crisis actual. La idea de civilización, que, en un principio, tuvo el sentido de un ideal moral adquirirá, a raíz de la Revolución francesa, una nueva dimensión, una segunda acepción: la posibilidad de un cambio estructural de la sociedad. El capitalismo, sistema histórico surgido en Europa, acabará heredando el ideal de universalismo contenido en la primera acepción. El éxito de este sistema histórico, que devendrá sistema mundo-capitalista, será el principio de su fin: “siendo un sistema que necesita una expansión espacial constante, ha alcanzado sus límites”, al haberse hecho co-extensivo con el mundo mismo. El problema radica en las dimensiones de jerarquización, exclusión y mercantilización que conlleva el sistema capitalista no sólo de la fuerza de trabajo sino de las instituciones comunitarias en el mundo moderno, especialmente en lo que se refiere a la democracia.

3.-Desde una óptica filosófico-política muy distinta a la anterior, que es de carácter sociológico, se ha sostenido que habríamos entrado en momentos de una discontinuidad histórica con respecto del capitalismo y en una nueva etapa de globalización económica. La crisis económica del sudeste asiático habría puesto de manifiesto la disonancia cognitiva en que se encuentra EE.UU. con respecto a una supuesta convergencia no traumática de los demás países dentro de una economía globalizada sin alteraciones graves. Por el contrario, las convulsiones económicas a las que asistimos han de interpretarse como el final del utopismo de la idea occidental de la Ilustración de una civilización universal. “Igual que otras utopías del siglo XX, escribe Gray, el *laissez-faire* global será tragado –junto a sus víctimas– por el agujero de la historia” (*Falso amanecer*, p. 296). Bien es cierto que este final, si ha de ser valioso humanamente, implica –para Gray– no sólo el abandono de un progreso continuo sino igualmente el de la noción de civilización universal. La filosofía política ha de asumir que, frente a la idea de una civilización universal, “la capacidad de crear distintas culturas y formas de vida parece ser básica y universal en la especie humana... El propósito de la política no es crear instituciones que tengan una autoridad racional universal, sino alcanzar un *modus vivendi* entre culturas y comunidades”. (Gray: *Postrimerías e inicios*, p. 157). La alternativa de toda la civilización desarrollada estaría en la creación de una cultura pública sustantiva, específica de cada una de las culturas emergidas, en la que la libertad, la autonomía y la equidad van unidas al “bien común”. Ahora bien, ¿acaso no implicaría esta irreductible pluralidad, basada en los conflictos entre bienes fundamentales, un paso hacia un período pre-moderno de la filosofía política, en el cual no se contemplaría la escisión insuperable que representa el concepto de individuo como sujeto auto-vinculante?

4.- La implicación del desarrollo moderno de la civilización europea con la guerra: guerra colonial y guerras mundiales acaecidas, en gran parte, a partir de la concepción y la estructura de las naciones, han motivado una consideración crítica de la modernidad. La crítica de la crítica ha argumentado que la crisis, que la quiebra del sistema moderno desarrollado por los europeos no puede ser argumento para aquellos otros pueblos que buscan una unidad política sustantiva como forma de vida. El problema de la identidad, de las identidades, ha marcado con tintes dramáticos la propia concepción de la política, del Estado, que se están elaborando actualmente entre nosotros. Se trata de elaboraciones teóricas que intentan repensar los tres referentes sobre los que se construyó la modernidad: la concepción del individuo, de la sociedad y el papel y la función del Estado. Ahora bien, ¿no habría que separar el concepto de modernidad de la modernidad vivida por los europeos? Tal es la orientación política y práctica de Charles Taylor a la hora de repensar el ideal de unidad que ha de acompañar la articulación democrática de un pueblo, ideal que no puede ser formulado a priori por el filósofo. Más aún, “en otras partes del mundo, incluida América del Norte y también la otra Europa, a pocos kilómetros de París (Canadá)”, la idea de nación se podrá gestar fuera del modelo ilustrado tan dramáticamente fracasado. En concreto las personas quieren saber a qué lugar pertenecen, y quieren formar parte de grupos familiares y homogéneos. Distintos ámbitos de convivencia pueden demandar distintas modernidades. Ahora bien, esta crítica de “la” modernidad y la demanda de diferentes modernidades, ¿acaso no implicarían el abandono de un ideal emancipatorio de carácter universal, no ya por sus contenidos concretos, sino por sus principios, principios formales de interpelación universal, cuya aplicación y realización pudieran ser resueltos de hecho en contextos dispares?

2

ESTADO DE DERECHO: ENTRE PASADO Y FUTURO*
(seguido de diez tesis)

Luigi Ferrajoli

*traducción de Pilar Allegue

1. Dos modelos de “estado de derecho”

Con la expresión “estado de derecho” se entienden, habitualmente, en el uso corriente, dos cosas diferentes que es oportuno distinguir con rigor. En sentido lato, débil o formal, “estado de derecho” designa cualquier ordenamiento en el que los poderes públicos son *conferidos* por la ley y ejercitados en las *formas* y con los procedimientos legalmente establecidos. En este sentido, correspondiente al uso alemán del término “*Rechtsstaat*”, son estados de derecho todos los ordenamientos jurídicos modernos, incluso los más antiliberales, en los que los poderes públicos tienen una fuente y una forma legal¹. En un segundo sentido, fuerte o sustancial, “estado de derecho” designa, en cambio, sólo aquellos ordenamientos en los que los poderes públicos están, además, *sujetos* a la ley (y, por tanto, limitados o vinculados por ella), no sólo en lo relativo a las formas, sino también en los *contenidos*. En este significado más restringido, que es el predominante en el uso italiano, son estados de derecho aquellos ordenamientos en los que todos los poderes, incluido el legislativo, están vinculados al respeto de principios sustanciales, establecidos por las normas constitucionales, como la división de poderes y los derechos fundamentales.

La tesis que pretendo sostener es que estos dos significados corresponden a dos modelos normativos diferentes: el modelo paleo-iuspositivista del *estado legislativo de derecho* (o *estado legal*), que surge con el nacimiento del estado moderno como monopolio de la producción jurídica, y el modelo neo-iuspositivista del *estado constitucional de derecho* (o *estado constitucional*), producto, a su vez, de la difusión en Europa, tras la segunda guerra mundial, de las constituciones

rígidas y del control de constitucionalidad de las leyes ordinarias. Sostendré, además, que estos dos modelos reflejan dos experiencias históricas diferentes, ambas desarrolladas en el continente europeo y fruto cada una de ellas de un triple cambio de paradigma: a) en la naturaleza y estructura del derecho, b) en la naturaleza de la ciencia jurídica y c) en la de la jurisdicción. Identificaré, consecuentemente, tres paradigmas, —el derecho premoderno, el estado legislativo de derecho y el estado constitucional de derecho— analizando las transformaciones que, en estos tres aspectos, se han producido en el tránsito de uno a otro. No trataré, sin embargo, del *rule of law* inglés, que aun representando la primera experiencia de estado de derecho en sentido fuerte, ha permanecido siempre ligado a la tradición del *common law* y por ello no es reconducible a ninguno de los dos modelos aquí distinguidos². Finalmente, me referiré a la crisis actual de los dos modelos de estado de derecho, frente a la cual hoy se proyecta un nuevo cambio de paradigma cuyas formas y contornos son todavía inciertos.

2. Estado legislativo de derecho y positivismo jurídico

Es totalmente evidente el alcance de la primera transformación, generada por la afirmación del monopolio estatal de la producción jurídica y por tanto del principio de legalidad como norma de reconocimiento del derecho válido y antes aún existente. Podemos identificar tres alteraciones, respecto a la experiencia jurídica premoderna, en las que tal transformación se manifiesta.

La primera alteración se refiere a las condiciones de existencia y validez de las normas jurídicas. En el derecho premoderno, de formación no legislativa, sino jurisprudencial y doctrinal, no existía un sistema unitario y formalizado de

fuentes positivas, sino una pluralidad de fuentes y ordenamientos procedentes de instituciones diferentes y concurrentes –el Imperio, la Iglesia, los príncipes, los municipios, las corporaciones– ninguna de las cuales tenía el monopolio de la producción jurídica. El derecho “común” por tanto estaba, así, asegurado por el desarrollo y la actualización de la vieja tradición romanística, es decir, por las elaboraciones doctrinales y jurisprudenciales cuya validez dependía, obviamente, no ya de la forma de su producción, sino de la intrínseca racionalidad o justicia de sus contenidos. *Veritas non auctoritas facit legem* es la fórmula, opuesta a la sostenida por Hobbes en polémica con el jurista en su célebre *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común en Inglaterra*, con la cual puede expresarse el fundamento iusnaturalista de la validez del derecho premoderno³. Entonces tenía razón el jurista. En efecto, con aparente paradoja era el iusnaturalismo la teoría del derecho premoderno; mientras que el positivismo jurídico expresado en la fórmula hobbesiana correspondía a la instancia axiológica de la refundación del derecho sobre el principio de legalidad como garantía de certeza y libertad frente a la arbitrariedad. El estado de derecho moderno nace, con la forma del *estado legislativo de derecho*, en el momento en que esta instancia alcanza realización histórica, precisamente, con la afirmación del principio de legalidad como criterio exclusivo de identificación del derecho válido y antes aún existente, con independencia de su valoración como justo. Gracias a este principio y a las codificaciones que son su actuación, una norma jurídica es válida no por ser justa, sino exclusivamente por haber sido “puesta” por una autoridad dotada de competencia normativa.

De aquí se sigue un cambio de paradigma también en la ciencia jurídica. En la experiencia premoderna la ciencia jurídica, al ser el derecho no “puesto” como su “objeto” sino reci-

bido por tradición y constantemente reelaborado por la sabiduría de los doctores, era inmediatamente normativa y se identificaba, de hecho, con el derecho mismo. Por el contrario, con la afirmación del principio de legalidad como norma de reconocimiento del derecho existente, la ciencia jurídica deja de ser una ciencia inmediatamente normativa para convertirse en una disciplina tendencialmente cognoscitiva, es decir explicativa de un objeto —el derecho positivo— autónomo y separado de ella. Nuestros manuales de derecho privado, más allá de las semejanzas de contenido, difieren de los tratados civilistas de la época premoderna porque ya no son sistemas de tesis y conceptos inmediatamente normativos, sino interpretaciones, comentarios o explicaciones del código civil, única base a partir de la cual son argumentables o sostenibles, más allá de las inevitables y siempre opinables opciones interpretativas.

De aquí un análogo cambio de paradigma de la jurisdicción, que deja de ser producción jurisprudencial del derecho y se somete a la ley y al principio de legalidad como únicas fuentes de legitimación. De ello se sigue el carácter también tendencialmente cognoscitivo del juicio. Precisamente, el hecho de que la ley sea preestablecida convencionalmente por una autoridad, según la fórmula hobbesiana, sirve, en efecto, para transformar el juicio en verificación de lo que ha sido preestablecido por la ley, según el principio simétrico y opuesto *veritas non auctoritas facit iudicium*. Y sirve, pues, para dar fundamento a todo el complejo de las garantías: desde la certeza del derecho a la igualdad ante la ley y la libertad frente a la arbitrariedad, de la independencia del juez a la carga de la prueba para la acusación y a los derechos de la defensa.

Se evidencia el extraordinario alcance de la revolución producida con la afirmación del principio de legalidad por

efecto del monopolio estatal de la producción jurídica. Se trata de un cambio de paradigma que atañe a la forma, más que al contenido de la experiencia jurídica. Si comparamos el código civil de Napoleón o el código civil italiano con las *Instituciones* de Gayo, las diferencias sustanciales pueden parecer relativamente escasas. Lo que cambia es el título de legitimación, que ya no es la autoridad de los doctores, sino la autoridad de la fuente de producción; no la verdad, sino la legalidad; no la sustancia, es decir, la intrínseca justicia, sino la forma de los actos normativos. *Auctoritas non veritas facit legem*: éste es el principio convencional del positivismo jurídico recogido por Hobbes en el ya recordado *Diálogo*, como alternativa a la fórmula contraria que expresa el principio opuesto, ético –cognoscitivo–, del iusnaturalismo.

Iusnaturalismo y positivismo jurídico, derecho natural y derecho positivo bien pueden entenderse como las dos culturas y las dos experiencias jurídicas que están en la base de estos dos opuestos paradigmas. No se comprendería bien el predominio milenario del iusnaturalismo como “corriente de pensamiento según la cual una ley, por ser ley, debe ser conforme a justicia”⁴ si no se tuviese en cuenta el dato de que en el derecho premoderno, en ausencia de un sistema exclusivo y exhaustivo de fuentes positivas, era precisamente el derecho natural el que valía, como sistema de normas a las que se suponía intrínsecamente “verdaderas” o “justas”, como “derecho común”, es decir como parámetro de legitimación tanto de las tesis de la doctrina como de la práctica judicial⁵.

3. Estado constitucional de derecho y constitucionalismo rígido

Si este primer cambio de paradigma del derecho se produjo con el nacimiento del estado moderno y con la afirmación del principio de legalidad como norma de reconocimiento

to del derecho positivo existente, un segundo cambio, no menos radical, es el producido en este último medio siglo, con la subordinación de la legalidad misma –garantizada por una específica jurisdicción de legitimidad– a constituciones rígidas, jerárquicamente supraordenadas a las leyes como normas de reconocimiento de su validez. Lo que se ha traducido también en tres alteraciones del estado legislativo de derecho, en los mismos planos en los que se había verificado el precedente.

Ante todo, cambian las condiciones de validez de las leyes, dependientes ya no sólo de la forma de su producción sino también de la coherencia de sus contenidos con los principios constitucionales. La existencia (o vigencia) de las normas, que en el paradigma paleo-iuspositivista se había dissociado de la justicia, se disocia ahora también de la validez, siendo posible que una norma formalmente válida y por consiguiente vigente, sea sustancialmente inválida por el contraste de su significado con normas constitucionales, como por ejemplo el principio de igualdad o los derechos fundamentales.

Cambia, en segundo lugar, el estatuto epistemológico de la ciencia jurídica, a la que la posible divergencia entre constitución y legislación confiere un papel ya no sólo exclusivamente explicativo, sino crítico y proyectivo en relación con su propio objeto. En efecto, en el estado constitucional de derecho la constitución no sólo disciplina las formas de producción legislativa sino que impone también a ésta prohibiciones y obligaciones de contenido, correlativas unas a los derechos de libertad y las otras a los derechos sociales, cuya violación genera antinomias o lagunas que la ciencia jurídica tiene el deber de constatar para que sean eliminadas o corregidas.

Paralelamente, se altera el papel de la jurisdicción, que es aplicar la ley sólo si es constitucionalmente válida, y cuya interpretación y aplicación son siempre, por esto, también, un juicio sobre la ley misma que el juez tiene el deber de censurar como inválida mediante la denuncia de su inconstitucionalidad, cuando no sea posible interpretarla en sentido constitucional. De aquí se deriva, tanto para la cultura jurídica como para la jurisdicción, una dimensión pragmática y una responsabilidad cívica, desconocidas para la razón jurídica propia del viejo iuspositivismo formalista: el señalamiento de las antinomias y las lagunas, y la promoción de su superación por medio de las garantías existentes, o la proyección de las garantías que falten.

Hay, finalmente, una cuarta transformación producto del paradigma del constitucionalismo rígido. La subordinación de la ley a los principios constitucionales equivale a introducir una dimensión sustancial, no sólo en las condiciones de validez de las normas, sino también en la naturaleza de la democracia⁶, para la que representa un límite, a la vez que la completa. Un límite porque a los derechos constitucionalmente establecidos corresponden prohibiciones y obligaciones impuestas a los poderes de la mayoría, que de otra forma serían absolutos. Y la completa porque estas mismas prohibiciones y obligaciones se configuran como otras tantas garantías de los derechos de todos, frente a los abusos de tales poderes que –como la experiencia enseña– podrían de otro modo arrollar, junto con los derechos, al propio método democrático. Al mismo tiempo el constitucionalismo rígido produce el efecto de completar tanto el estado de derecho como el mismo positivismo jurídico, que alcanzan con él su forma última y más desarrollada: por la sujeción a la ley incluso del poder legislativo, antes absoluto, y por la positivación no sólo ya del *ser del derecho*, es decir de sus condiciones de “existencia”, sino también de su *deber ser*, o sea, de las

opciones que presiden su producción y, por tanto, de sus condiciones de “validez”.

Por lo demás, existe una interacción entre transformaciones institucionales y transformaciones culturales. Quiero decir que las filosofías jurídicas y políticas son siempre un reflejo y a la vez un factor constitutivo y, por decirlo así, performativo de las concretas experiencias jurídicas de sus respectivos momentos: el iusnaturalismo en sus muchas variantes fue la filosofía jurídica dominante de la época premoderna, mientras faltó el monopolio estatal de la producción jurídica; el iuspositivismo lo ha sido a partir de las codificaciones y el nacimiento del Estado moderno; el constitucionalismo lo es hoy, o en todo caso, está llegando a serlo, después de la introducción de la garantía jurisdiccional de la rigidez de las constituciones.

4. La crisis actual de ambos modelos de estado de derecho

Ambos modelos de estado de derecho aquí ilustrados están hoy en crisis. Identificaré dos aspectos y dos órdenes de factores de la crisis, que afectan uno al estado legislativo de derecho y otro al estado constitucional de derecho: en una palabra, al estado de derecho tanto en sentido débil como fuerte. En ambos aspectos, la crisis se manifiesta en otras tantas formas de regresión a un derecho jurisprudencial de tipo premoderno: por un lado, el colapso de la capacidad reguladora de la ley y el retorno al papel creativo de la jurisdicción; por otro, la pérdida de la unidad y coherencia de las fuentes y la convivencia y superposición de diversos ordenamientos concurrentes.

En el primer aspecto, la crisis afecta al *principio de lega-*

lidad, que como se ha dicho es la norma de reconocimiento propia del *estado legislativo de derecho*. Y tiene su génesis en dos factores: la inflación legislativa y la disfunción del lenguaje legal, frutos de una política que ha degradado la legislación a administración, difuminando la distinción entre ambas funciones tanto en el terreno de las fuentes como en el de los contenidos. Las leyes, en todos los ordenamientos avanzados, se cuentan ahora ya por decenas de miles y están formuladas en un lenguaje cada vez más oscuro y tortuoso, dando lugar a veces a intrincados enredos y laberintos normativos; hasta el punto de que en Italia el Tribunal Constitucional ha tenido que archivar como irreal el clásico principio de que la *ignorantia legis* en materia penal no excusa. Así, la racionalidad de la ley, que Hobbes había contrapuesto a la *"iuris prudentia* o sabiduría de los jueces desordenados" del viejo derecho común, ha sido disuelta por una legislación obra de legisladores todavía más desordenados, que abre el camino a la discrecionalidad de los jueces y a la formación jurisprudencial, administrativa o privada del derecho, según el antiguo modelo premoderno, con la consiguiente pérdida de certeza, de eficiencia y de garantías.

Bajo un segundo aspecto, la crisis afecta al papel garantista de la constitución en relación con la legislación, que es el rasgo distintivo del *estado constitucional de derecho*. Es una consecuencia del fin del estado nacional como monopolio exclusivo de la producción jurídica. Es emblemático al respecto el proceso de integración de Europa. Por un lado, tal proceso está deformando la estructura constitucional de las democracias nacionales, tanto en el aspecto de la representatividad política de los órganos comunitarios dotados de mayores poderes normativos, como en el de su rígida subordinación a límites y controles constitucionales claramente anclados en la tutela de los derechos fundamentales. Por otro lado, ha situado fuera de los límites de los estados

nacionales gran parte de los centros de decisión y de las fuentes normativas, tradicionalmente reservados a su soberanía⁷. Así, se corre el riesgo de que se produzca, en la confusión de las fuentes y en la incertidumbre de las competencias, una doble forma de disolución de la modernidad jurídica: el desarrollo de un incierto derecho comunitario jurisprudencial, por obra de tribunales concurrentes y confluyentes entre sí⁸, y la regresión al pluralismo y a la superposición de los ordenamientos que fueron propios del derecho premoderno. Expresiones como “principio de legalidad” y “reserva de ley” tienen cada vez menos sentido.

Por lo demás, todo el proceso de integración económica mundial que llamamos “globalización” bien puede ser entendido como un vacío de derecho público producto de la ausencia de límites, reglas y controles frente a la fuerza, tanto de los estados con mayor potencial militar como de los grandes poderes económicos privados. A falta de instituciones a la altura de las nuevas relaciones, el derecho de la globalización viene modelándose cada día más, antes que en las formas públicas, generales y abstractas de la ley, en las privadas del contrato⁹, signo de una primacía incontrovertible de la economía sobre la política y del mercado sobre la esfera pública. De tal manera que la regresión neoabsolutista de la soberanía externa (únicamente) de las grandes potencias, está acompañada de una paralela regresión neoabsolutista de los poderes económicos transnacionales, un neoabsolutismo regresivo y de retorno que se manifiesta la ausencia de reglas abiertamente asumida, por el actual anarco-capitalismo globalizado, como una suerte de nueva *grundnorm* del nuevo orden económico internacional.

**5. El futuro del estado de derecho. ¿Hacia un tercer
m o d e l o
ampliado de estado de derecho?**

No es posible prever la salida de esta doble crisis. Sabemos únicamente que dependerá, una vez más, del papel que pueda desempeñar la razón jurídica y política. La transición hacia un reforzamiento y no una disolución del estado de derecho dependerá de la refundación de la legalidad –ordinaria y constitucional, estatal y supraestatal– a la altura de los desafíos procedentes de los dos aspectos de la crisis más arriba ilustrados.

El primer desafío, el dirigido al estado legislativo de derecho por la crisis del principio de legalidad, llama en causa al papel crítico y proyectivo de la razón jurídica en la refundación de la legalidad ordinaria. Señalaré dos posibles líneas de reforma, una relativa a la dimensión liberal del estado de derecho, la otra relativa a su dimensión social.

Las indicaciones relativas a la reforma del estado liberal de derecho se refieren esencialmente al campo del derecho penal, en el que, no por casualidad, nació aquél. Un eficaz correctivo de la crisis actual del principio de legalidad penal y de su papel garantista provendría de su fortalecimiento a través de la sustitución de la simple reserva de ley por una *reserva de código*, en virtud de la cual no podría introducirse ninguna norma en materia de delitos, penas o procesos penales si no es a través de una modificación o una integración en el texto del código penal o procesal, a aprobar mediante un procedimiento agravado¹⁰. Se obtendría así una recodificación de todo el derecho penal sobre la base de una metagarantía frente el abuso de la legislación especial, idónea para poner fin al caos existente y para proteger los códigos de la arbitrariedad, de los que Hobbes llamó los “jueces desordenados”, y también de los actuales legisladores “desordenados”. El código penal y el procesal se convertirían en textos normativos exhaustivos y a la vez exclusivos de toda la materia penal, de cuya coherencia y sistematicidad el

legislador debería ser responsable. Así se vería acrecentada la certeza, la capacidad reguladora y la credibilidad del derecho penal, y además su grado de eficiencia y garantismo.

Más difícil y compleja es la refundación de la legalidad del estado social, desarrollado en el siglo pasado a través de la progresiva expansión de la mediación burocrática, el crecimiento de sus espacios de discrecionalidad y la acumulación inorgánica de leyes especiales, medidas sectoriales, prácticas administrativas e intervenciones clientelares responsables tanto de la ineficacia de las prestaciones públicas como de sus degeneraciones ilegales. Una refundación del estado social sobre la base de los principios de sujeción a la ley, igualdad de los ciudadanos e inmunidad de éstos frente a la arbitrariedad, requeriría la distribución de sus prestaciones según la lógica universalista de las garantías de los derechos sociales en vez de intervenciones discrecionales y selectivas de tipo burocrático. El ejemplo paradigmático, en esta dirección, es el de la satisfacción *ex lege*, en forma universal y generalizada, de los derechos a la subsistencia y a la asistencia mediante la atribución de una renta mínima garantizada a todos, a partir de la mayoría de edad¹¹. Pero a un esquema semejante responden las formas generalizadas, gratuitas y obligatorias de prestaciones como la asistencia sanitaria y la educación para todos, que hoy ya existen con modalidades diversas a cargo de la esfera pública según el paradigma de la igualdad, que es el propio de la forma universal de los derechos a la salud y a la educación. Naturalmente estas garantías sociales tienen un alto coste económico. Pero se trata, precisamente, del coste de la efectiva satisfacción de los correspondientes derechos, que, por otra parte, se vería compensado con la reducción de los despilfarros producto de los enormes aparatos burocráticos y parasitarios que hoy administran la asistencia social de manera a veces corrupta y con criterios arbitrarios y discrimi-

natorios.

El segundo desafío es el dirigido a la dimensión constitucional del estado de derecho por la pérdida de soberanía de los Estados, por el desplazamiento de las fuentes del derecho fuera de sus confines y por el consiguiente debilitamiento del papel garantista de las constituciones nacionales. Frente a estos procesos, la única alternativa al ocaso del estado de derecho es la promoción de una integración jurídica e institucional, complemento de la integración económica y política, hoy ya irreversible, y por tanto el desarrollo de un constitucionalismo sin estado, a la altura de los nuevos espacios, ya no estatales sino supraestatales, a los que se han desplazado el poder y las decisiones: por un lado, un constitucionalismo europeo y, por el otro, un constitucionalismo internacional, idóneos para limitar el absolutismo de los nuevos poderes.

Una perspectiva semejante se está realizando, aunque con límites o dificultades, en el proceso constituyente de la Unión Europea. El paso más significativo en esta dirección ha sido la reciente aprobación en Niza, el 7 de Diciembre de 2000, de una Carta Europea de los derechos fundamentales que prevé, junto a los tradicionales derechos civiles y de libertad, un amplio elenco de derechos sociales y de derechos de la última generación en tema de *privacy*, de tutela del cuerpo humano y de protección del medio ambiente. Puede considerarse que esta Carta, aunque formalmente no integrada en el Tratado de la Unión, ha sido recibida por éste conforme a su art. 6, que reclama como “principios generales del derecho comunitario” los derechos fundamentales resultantes de las “tradiciones constitucionales comunes de los Estados miembros” por ella misma explicitados¹². En apoyo de esta tesis, creo que cabe invocar un argumento decisivo y es que de su aceptación depende la legitimidad

de todo el derecho comunitario. En efecto, si es verdad que tal derecho –como dijo el Tribunal de Justicia en sentencia de fecha 15.7.1964, caso *Costa/Enel*– no puede ser derogado por ninguna ley o sentencia de un Estado miembro “sin que pierda el propio carácter comunitario y sin que resulte afectado el fundamento jurídico de la propia Comunidad”, es igualmente innegable que ningún Tribunal constitucional, como ha afirmado repetidamente por ejemplo, la Corte italiana¹³, puede admitir la incorporación a su ordenamiento de normas en conflicto con los principios de la propia constitución. Es evidente que el único modo, no ya de reducir si no de eliminar esta virtual antinomia, es el anclaje de la validez de las fuentes comunitarias, y consiguientemente, de la jurisprudencia del Tribunal de Justicia, en una tabla de derechos fundamentales no menos rica que la contenida en las constituciones nacionales. Por ello, la Carta europea de derechos aprobada en Niza colma una insostenible laguna. Aunque puede afirmarse que, en este aspecto, peca por defecto. Pues, para evitar toda posible antinomia del tipo indicado, deberían incluirse en ella todos los principios constitucionales contenidos en las constituciones de los estados miembros y así, garantizar un control de legitimidad más riguroso o, cuando menos, igual al permitido a los Tribunales constitucionales nacionales.

Naturalmente, la nueva Carta de derechos no es suficiente para rediseñar el ordenamiento europeo según las formas del estado constitucional de derecho. A tal fin sería necesario, además de su transformación formal en una Constitución comprensiva de todos los principios y derechos fundamentales sancionados en las constituciones nacionales, una refundación de toda la organización de los poderes de la Unión, basada, por un lado, en el clásico principio de la división de poderes y, por otro, en una más precisa distribución de las competencias entre las instituciones europeas y las institu-

ciones de los estados, según el modelo federal. La construcción de un estado de derecho europeo tiene que seguir, por esta razón, un itinerario inverso al realizado por los estados de derecho nacionales, pues el constitucionalismo no va a completar el estado legislativo de derecho, sino que va operar, más bien, como su presupuesto. Sólo cuando se realice la integración constitucional de la Unión —a través de la ampliación de sus competencias más allá de la originaria materia económica y de la atribución al Parlamento europeo de funciones legislativas sobre ellas— será realmente posible promover formas cada vez más avanzadas de integración y de unificación legislativa¹⁴, como alternativa a la actual tendencia a la formación de un derecho comunitario jurisprudencial confusamente entrelazado con el derecho de los ordenamientos estatales.

A más largo plazo está la perspectiva de un constitucionalismo internacional, diseñado ya por la Carta de la ONU y por muchas Declaraciones y convenciones internacionales de derechos humanos, pero hasta el día de hoy desmentida, a pesar del final de los bloques y del incremento de las interdependencias, por el recurso a la guerra como medio de solución de los conflictos internacionales, por el aumento de las desigualdades y por la rígida clausura de nuestras fortalezas democráticas ante la presión de las masas crecientes de excluidos sobre nuestras fronteras. Queda el hecho de que, frente al vacío de derecho público representado por la globalización, la realización de una similar perspectiva, a través de garantías idóneas de la paz y de los derechos humanos, representa hoy la única alternativa a un futuro de guerra, violencia y crecimiento exponencial de la miseria y de la criminalidad, que acabaría ya no sólo por desacreditar, sino también por amenazar la supervivencia de nuestras propias democracias.

Se trataría, evidentemente, en el caso del constitucionalismo europeo, y todavía más, del constitucionalismo internacional, de un tercer cambio de paradigma: después del derecho jurisprudencial, el estado legislativo de derecho y el estado constitucional de derecho, un cuarto modelo, el orden constitucional de derecho ampliado al plano supranacional, que ya no tiene nada del viejo estado y, sin embargo, conserva de él las formas y las garantías constitucionales. Naturalmente, no tendría sentido discutir las formas que podrían asumir el sistema y la jerarquía de las fuentes de un posible estado de derecho supranacional y específicamente europeo. Se puede sólo formular una hipótesis en la perspectiva de un constitucionalismo y de una esfera pública ya no exclusivamente estatales sino supraestatales, un espacio de la constitución supraordenado a cualquier otra fuente y la refundación sobre él del paradigma constitucional como dimensión necesaria del derecho en cualquier nivel y como límite intrínseco de todo poder legítimo.

Precisamente, la perspectiva de este tercer modelo ampliado de estado de derecho, diseñada por las cartas supranacionales de derechos, suscita todavía en la cultura politológica resistencias y dudas teóricas, tanto en lo relativo a su posibilidad como sobre que sea predecible. Faltarían, se dice, un pueblo, una sociedad civil y una esfera pública europea, y más aún, mundial, que serían los presupuestos indispensables del constitucionalismo y del estado de derecho¹⁵; de manera que una integración jurídica supranacional, aunque limitada a la tutela de los derechos fundamentales, equivaldría a la imposición a escala planetaria de un único modelo normativo, en contraste con la pluralidad de las culturas, de las tradiciones y de las experiencias jurídicas.

Esta objeción –más allá de las hipótesis, a mi parecer irreales, de la existencia de una homogeneidad política y cul-

tural en el origen de nuestros estados nacionales— implica una concepción de la constitución como expresión orgánica de un *demos*, o cuando menos, de un vínculo prepolítico y de un sentido común de pertenencia entre los sujetos a los que está destinada a servir. Creo que esta concepción comunitaria debe ser invertida. Una constitución no sirve para representar la voluntad común de un pueblo, sino para garantizar los derechos de todos, incluso frente a la voluntad popular. Su función no es expresar la existencia de un *demos*, es decir, de una homogeneidad cultural, identidad colectiva o cohesión social, sino, al contrario, la de garantizar, a través de aquellos derechos, la convivencia pacífica entre sujetos e intereses diversos y virtualmente en conflicto. El fundamento de su legitimidad, a diferencia de lo que ocurre con las leyes ordinarias y las opciones de gobierno, no reside en el consenso de la mayoría, sino en un valor mucho más importante y previo: la igualdad de todos en las libertades fundamentales y en los derechos sociales, o sea en derechos vitales conferidos a todos, como límites y vínculos, precisamente, frente a las leyes y los actos de gobierno expresados en las contingentes mayorías.

Sentido común de pertenencia y constitución, unificación política y afirmación jurídica del principio de igualdad están, por otra parte, como enseña la propia experiencia de nuestras democracias, íntimamente ligadas. Es también cierto que la efectividad de cualquier constitución supone un mínimo de homogeneidad cultural y prepolítica. Pero es todavía más cierto lo contrario: que es sobre la igualdad en los derechos, como garantía de la tutela de todas las diferencias de identidad personal y de la reducción de las desigualdades materiales, como maduran la percepción de los otros como iguales y, por ello, el sentido común de pertenencia y la identidad colectiva de una comunidad política. Se puede, más aún, afirmar que la igualdad y la garantía de los derechos

son condiciones no sólo necesarias, sino también suficientes para la formación de la única “identidad colectiva” que vale la pena perseguir: la que se funda en el respeto recíproco, antes que en las recíprocas exclusiones e intolerancias generadas por las identidades étnicas, nacionales, religiosas o lingüísticas.

Las razones que hoy no nos permiten ser optimistas en lo que se refiere a la perspectiva de un constitucionalismo ampliado a escala internacional, no son por tanto de carácter teórico, sino exclusivamente de carácter político. Nada autoriza a afirmar que la perspectiva de un estado internacional de derecho, sea, en el plano teórico, irrealizable. Su realización depende únicamente de la política y precisamente de la voluntad de los países más fuertes en el plano económico y militar. Es únicamente éste el verdadero problema: la crisis de aquel proyecto de paz y de igualdad en los derechos que precisamente la política había diseñado tras el final de la segunda guerra mundial. La paradoja es que la crisis de este proyecto ha surgido en un momento de transición de alcance epocal, en la que es cierto que, en el espacio de pocas décadas, los actuales procesos de integración nos conducirán, de todos modos, a un nuevo orden planetario. La calidad de este nuevo orden dependerá de la política y del derecho. De que Occidente se cierre en una fortaleza asediada, se acentúen las desigualdades y la pobreza, y se desarrollen nuevos fundamentalismos, nuevas guerras y violencia, o bien de que prevalezca la voluntad de dar alguna actuación a aquel proyecto racional de un orden internacional informado por el paradigma constitucional, de la que dependen la paz y la propia seguridad de nuestras democracias.

NOTAS

1. Véase por ejemplo, H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, (1960), trad. it., a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino, 1966 (trad. esp. de R. J. Vernengo, *Teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979): “si se reconoce el estado como ordenamiento jurídico cada estado es un estado de derecho y por ello el término se convierte en pleonástico” (pág. 345); “cada estado debe ser un estado de derecho en el sentido de que cada estado es un ordenamiento jurídico” pág. 351).
2. Es oportuno precisar que “estado constitucional de derecho” y “estado de derecho en sentido fuerte” no son términos sinónimos. El “estado de derecho en sentido fuerte” implica simplemente que la ley, más en general, la producción jurídica, están de hecho –aunque no de derecho– subordinadas a principios normativos como las libertades fundamentales y la división de poderes; y esto, obviamente puede suceder, como demuestra la experiencia inglesa, en ausencia de una constitución formal, porque tales principios están social y culturalmente arraigados. El nexo biunívoco, hoy prácticamente generalizado entre estado de derecho en sentido fuerte y constitucionalismo, reside en el hecho de que las constituciones rígidas han positivizado aquellos principios, confiando la sujeción a ellos de los poderes públicos, no simplemente a su espontáneo respeto por parte de los jueces y los legisladores, sino también al control jurisdiccional de constitucionalidad sobre sus violaciones. Es claro que, aunque sin constitución, la experiencia inglesa del *rule of law* integra un modelo de estado de derecho en sentido estricto y fuerte, tanto como para haber inspirado todas las vicisitudes del estado de derecho en el continente europeo. Pero es igualmente claro que esta experiencia ha sido ajena a estas vicisitudes y a los cambios de paradigma que las caracterizan, a los que se dedica este trabajo, al no ser calificable ni como “estado legislativo de derecho” ni como “estado constitucional de derecho”.
3. La fórmula “*authoritas non veritas facit legem*”, aparece, en realidad en la traducción latina de 1670 del *Leviatán* (1651), T. Hobbes, *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, en *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, edición de W. Molesworth (1839-1845), Scientia Verlag, Aalen, 1965, vol. III, cap. XXVI, pág. 202. (Hay trad. esp., de C. Mellizo, *Leviatán, la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid 1989). Hobbes emplea una máxima sustancialmente

idéntica en *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1681) en *The English Works*, edición de W. Molesworth (1839-1845), Scientia Verlag, Aalen, 1965, vol. VI, pág. 5: "Is is not wisdom, but authority that makes a law". (Hay trad. esp. de M. A. Rodilla, en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992).

4. Es la definición de iusnaturalismo propuesta por N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, Giappichelli, Torino, 1958, parágrafo 12, págs. 49 – 54. (Hay trad. esp., de E. Rozo, en *Teoría general del derecho*, Debate, Madrid, 2ª ed. 1991).
5. "El derecho natural", escribe Bobbio, "se concebía como 'derecho común' ('koinòs nomos' lo llamaba precisamente Aristóteles), y el positivo como derecho especial o particular en una determinada *civitas*; por tanto, conforme al principio por el que el derecho particular prevalece sobre el general ('*lex specialis derogat generali*'), el derecho positivo prevalecía sobre el natural, siempre que entre los dos hubiese un conflicto" (*Il positivismo giuridico* (1961), Giappichelli, Torino, 1996, págs. 13-14). Sin embargo, la relación entre derecho natural o común y derecho positivo o estatutario, no era unívoca: algunas instituciones de *ius naturale*, como la propiedad y los intercambios comerciales, estaban en todo caso "sustraídas al arbitrio del legislador" (cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pág. 34.)
6. He ilustrado repetidamente esta tesis en *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, (1999), 6ª ed., Laterza, Roma-Bari, 2000, págs. 898-900, 904-907 y 926 (trad. esp., de P. Andrés Ibáñez, J. C. Bayón, R. Cantarero, A. Ruiz Miguel y J. Terradillos, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, 4ª ed. Madrid 2001).; y en *Il diritto come sistema di garanzie*, en "Ragion Pratica", I, nº. 1, 1993, págs. 150-153 (trad. esp. de P. Andrés Ibáñez y A. Greppi, en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2ª ed. 2001); finalmente en los tres ensayos *Diritti fondamentali*, en "Teoría política", XIV, 1998, nº. 2, págs. 7 y 14-18, *I diritti fondamentali nella teoria del diritto*, ibidem, XV, nº. 1, págs. 67-71, e *I fondamenti dei diritti fondamentali*, ibidem, XVI, 2000, nº. 3, págs. 70-80, todos reeditados, junto al debate suscitado por ellos, en un volumen en preparación por Laterza. (Hay trad. esp. de P. Andrés, A. de Cabo, M. Carbonell, L. Córdova, M. Criado y G. Pisarello, en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, ed. de A. de Cabo y G.

- Pisarello, Trotta, Madrid, 2001).
7. Se ha calculado que es de origen directa o indirectamente comunitario el 80 por ciento de nuestra legislación; cfr. M. Cartabia, J.H.H. Weiler, *L'Italia in Europa. Profili istituzionali e costituzionali*, Il Mulino, Bologna, 2000, pág. 50.
 8. Según la jurisprudencia constante del Tribunal europeo de justicia, “el derecho nacido del Tratado no puede encontrar un límite en cualquier disposición de derecho interno sin perder el propio carácter comunitario, y sin que resulte alterado el fundamento jurídico de la propia Comunidad”, “la transferencia de los derechos y obligaciones correspondientes a las disposiciones del Tratado, realizadas por los estados en favor del ordenamiento jurídico comunitario, implica una limitación definitiva de sus derechos soberanos, frente a la que un acto unilateral ulterior, incompatible con el sistema de la Comunidad, estaría totalmente privado de eficacia” (Sentencia 15.7.1964, causa 6/64 *Costa/ Enel*. En el mismo sentido están las sentencias de 9.3.1978, causa 106/77 *Simmenthal* y la de 17.12.1970, causa 106/70 *Internationale Handelsgesellschaft*. Opuesta, obviamente, es la jurisprudencia de la Corte constitucional italiana que –aun llegando a admitir (corrigiendo una primera sentencia nº. 14 del 7.3.1964, en el caso *Costa/Enel*, que provocó pocos meses después la sentencia aquí citada del Tribunal de justicia) la prevalencia de las normas comunitarias sobre nuestras leyes ordinarias en virtud de las “limitaciones de soberanía” generadas por el Tratado de la Unión, conforme al art. 11 de la Constitución (sentencias nº. 163 del 29.12.1977 y nº. 170 del 8.6.1984, y nº. 389 del 11.7.1989)– siempre ha excluido que tales limitaciones “puedan en cualquier caso comportar para los órganos de la CEE un inadmisibles poder de violar los principios fundamentales de nuestro ordenamiento constitucional o los derechos inalienables de la persona humana” (sentencia nº. 183 del 27.12.1973; del mismo tenor son las sentencias nº. 98 del 27.12.1965, nº. 170 del 8.6.1984 y nº. 399 del 19.11.1987, nº. 232 del 21.4.1989).
 9. Es la tesis ilustrada por M.R. Ferrarese, *La istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna, 2000. Sobre el derecho en la época de la globalización, cfr. también S. Rodotà, *Diritto, diritti, globalizzazione* en “Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale”, 2000, nº. 4, págs. 765-777; U. Allegretti, *Globalizzazione e sovranità nazionale*, en “Democrazia e diritto”, 1995, 3-4, págs. 47 ss.; Id., *Costituzione e diritti cosmopo-*

litici, en G. Gozzi (a cura di), *Demorazia, diritti, costituzione*, Il Mulino, Bologna, 1997, págs. 53 ss.

10. He sostenido el principio de la reserva de código en materia penal en *La pena in una società democratica*, en "Questione giustizia", 1996, 3-4, págs. 537-538; *Giurisdizione e democrazia*, en "Democrazia e diritto", 1997, 1, pp. 302-303 (trad. esp. de P. Andrés Ibáñez, en *Jueces para la democracia. Información y debate*, n.º. 29, julio/1997); *Sulla crisi della legalità penale. Una proposta: la riserva de codice*, *Ibidem*, 2000, n.º. 2, en prensa. Un intento de introducirlo en el ordenamiento italiano –aunque sin la previsión de procedimientos agravados para la modificación del código, con la inclusión también de la reserva de leyes orgánicas y con la exclusión de las normas procesales– es el del anteproyecto de reforma de la Constitución aprobada por la Comisión bicameral, que en artículo 129 establecía que "sólo se admitirán nuevas normas penales si modifican el código penal, o bien si se contienen en leyes que disciplinen orgánicamente la materia a la que se refieren".
11. Se trata, como es sabido, de una propuesta ampliamente debatida en la literatura sociológica y politológica. Me limito a recordar los estudios de James Meade, que propone un "dividendo social" o "prestación social de base" (*Full Employment. New Technologies and the Distribution of Income*, en "Journal of Social Policy", n.º. 13, 1984, págs. 142-143); Ralph Dahrendorf, que plantea una "renta mínima garantizada como derecho constitucional", mediante la fórmula de una "suma modesta" pero "inatacable" (*Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1990, págs. 135-147 y 156); Massimo Paci, que propone a su vez el modelo sueco de un "régimen universal de tutela de las pensiones básicas" (*Pubblico e privato nei moderni sistemi di Welfare*, Liguori, Napoli, 1990, págs. 100-105; *idem*, *La sfida della Cittadinanza sociale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1990, págs. 131-146).
12. El Consejo europeo de Colonia de 3-4.6.1999, que instituyó la Convención encargada de elaborar la Carta de derechos, estableció, tomándolo casi literalmente del artículo 6 del Tratado de la Unión, que aquella "debe contener" además de los derechos garantizados por la Convención Europea de 1950 los "resultantes de las tradiciones constitucionales comunes de los estados miembros, en cuanto principios generales de derecho comunitario".
13. Véanse las sentencias señalada *supra*, en la cita núm. 8.
14. Por lo demás, es el sentido en que ya se está orientando el proyec-

to jurídico. A finales del año 1999 se presentó la segunda versión, elaborada por una comisión de juristas coordinada por Christian Von Bar, los *Principles of European Contract Law*, publicados con una introducción de G. Alpa, *I principi del diritto contrattuale europeo*, en la "Rivista critica del diritto privato", año XVIII, n.º. 3, septiembre de 2000. Véase también, sobre esta cuestión, otra importante colección de escritos *Towards a European Civil Code* (Second Revised and Expanded Edition), Nijmegen, The Hague, London, 1998; G. Alpa, *Nuove frontiere del diritto contrattuale*, in "Contratto a impresa", 1997, págs. 961-979; Id., *Il codice civile europeo: 'ex pluribus unum'*, en "Contratto e impresa/Europa", 1999, págs. 695-710. Además, por iniciativa de la Comisión Europea, un grupo de penalistas coordinados por Mireille Delmas-Marty ha elaborado un proyecto denominado pomposamente "*Corpus Iuris per la tutela penale degli interessi finanziari dell'Unione europea*" que entre otras cosas prevé la institución de un ministerio Público europeo independiente y vinculado al principio de legalidad; el texto puede consultarse en el volumen coordinado por G. Grasso, *Verso uno spazio giudiziario europeo*, Giuffrè, Milano, 1998. Cfr. también, sobre el mencionado proyecto, L. Picotti (ed.), *Posibilità e limiti di un diritto penale dell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 1999; M. Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Seuil, Londres, 1994; Id. *Union Européenne et droit pénal*, en "Cahiers de droit européen", 1997, págs. 613 ss; Id., *Verso un diritto penale comune europeo?*, en "Rivista italiana di diritto e procedura penale", 1997, 5-6, págs. 543-554; K. Tiedemann, *L'europeizzazione del diritto penale*, ibidem, 1998, págs. 3-21; S. Manacorda, *Le droit pénal et l'Union Européenne: esquisse d'un système*, en "Revue de science criminelle et de droit pénal comparé", 2000, n.º. 1, págs. 95-121.

15. Véase, en este sentido, P. Grimm, *Una costituzione per l'Europa?* (1994), tr. it. en *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther, Einaudi, Torino, 1996, págs. 339-367; D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995, págs. 155-160 (hay trad. esp. de R. García y F. Serra, *Cosmópolis: perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, 2000); M. Luciani, *La costruzione giuridica della cittadinanza europea*, en G. M. Cazzaniga (ed.), *Metamorfosi della sovranità. Tra stato nazionale e ordinamenti giuridici mondiali*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, págs. 87-88; A. Baldassarre, *La sovranità dal cielo alla terra*, Ibidem, pág. 80. Creo que en esta tesis puede reconocer-

se la influencia del concepto de constitución de Carl Schmitt como expresión de la “unidad política de un pueblo”, o bien como acto que “constituye la forma y el tipo de unidad política, cuya existencia se presupone” (*Verfassungslehre*, (1928) tr. it. a cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984, par. 1 pág. 15 y par. 3 pág. 39; también par. 18, págs. 312 ss.). (Hay trad. esp. de F. Ayala, *Teoría de la constitución*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1934; actualmente en Alianza Editorial). Para una crítica más analítica de estas tesis, y en particular de la contraposición entre pluralidad de culturas y universalismo de los derechos fundamentales, remito y a mis *I diritti fondamentali nella teoria del diritto*, cit., pp. 74-76 e *I fondamenti*, cit., págs. 68-69 y 85-90.

* * *

Diez tesis

1. Podemos distinguir dos significados de “Estado de Derecho” correspondientes a dos diferentes modelos normativos: el modelo paleo-positivista del *Estado legislativo de Derecho* (o *Estado legal*), que surge con el vencimiento del Estado moderno como monopolio de la producción jurídica, y el modelo neo-iuspositivista del *Estado constitucional de Derecho* (o *Estado constitucional*), producto a su vez de la difusión en Europa, al día siguiente de la segunda guerra mundial, de las constituciones rígidas, que poseen normas de reconocimiento del derecho válido, y del control de constitucionalidad sobre las leyes ordinarias.

2. Estos dos modelos de Derecho reflejan dos diversas experiencias históricas, desarrolladas ambas en el continente europeo y fruto cada una de ellas de un triple *cambio de paradigma* respecto a la experiencia precedente: a) en la naturaleza del Derecho, b) en la naturaleza de la ciencia jurídica, y c) en la de la jurisdicción. Identificaré por consiguiente tres paradigmas –el Derecho premoderno, el Estado legis-

lativo de Derecho y el Estado constitucional de Derecho— analizando los cambios que bajo estos tres aspectos interviene en el paso de uno a otro.

3. El *Estado legislativo de Derecho* nace con la afirmación del principio de legalidad como norma de reconocimiento del Derecho existente y al mismo tiempo válido. Por fuerza de tal principio cambian, respecto al derecho jurisprudencial premoderno: a) las condiciones de existencia y validez de las normas jurídicas, derivadas no ya de la intrínseca justicia o racionalidad de sus contenidos sino de la forma de su producción por obra de los órganos por ella habilitados; b) la naturaleza de la ciencia jurídica, que deja de ser inmediatamente normativa para convertirse en una disciplina tendencialmente cognitiva, es decir explicativa de un objeto —el Derecho positivo— autónomo y separado de ella; c) la naturaleza de la jurisdicción, que se sujeta a la ley y de su carácter tendencialmente cognitivo presenta únicamente lo que de la ley ha establecido la propia fuente de legitimación.

4. El *Estado constitucional de Derecho*, que se afirma con la difusión de las Constituciones rígidas cuyas normas superordenadas desde las leyes y por una específica jurisdicción de constitucionalidad, comporta un segundo cambio de paradigma del Derecho sobre los mismos planos en los que se había verificado el primero: a) sobre el plano de las condiciones de validez de las leyes, dependientes ahora no sólo de la forma de su producción, sino también de la coherencia de sus significados o contenidos con los principios constitucionales; b) sobre el plano de la ciencia jurídica, en el que la posible divergencia entre Constitución y legislación le confiere un papel ya no simplemente explicativo, sino crítico y proyectivo en lo que respecta a su mismo objeto; c) sobre el plano de la interpretación y aplicación de la ley por parte del juez, sujeto a la ley siempre que sea válida constitucionalmente y por ello investido a su vez del deber de censurar la

eventual inconstitucionalidad.

5. Existe una interacción entre cambios institucionales y cambios culturales, en el sentido de que las filosofías jurídicas y políticas son siempre un reflejo y compone un factor constitutivo y, por decirlo así, performativo de las concretas experiencias jurídicas de sus tiempos: el iusnaturalismo en sus muchas variantes ha sido la filosofía jurídica dominante en la época premoderna, hasta que ha fallado el monopolio estatal de la producción jurídica; el iuspositivismo lo ha sido después de las codificaciones y el nacimiento del Estado moderno; el constitucionalismo lo es hoy, o de todos modos está destinado a hacerlo, después de la introducción de las garantías jurisdiccionales desde la rigidez de las constituciones.

6. Ambos modelos de Estado de Derecho arriba ilustrados están hoy en crisis. Identificaré dos aspectos y dos órdenes de factores de la crisis, que atañen uno al Estado legislativo de Derecho, es decir al principio de legalidad, el otro al Estado constitucional de Derecho, es decir a los límites y vínculos impuestos por las Constituciones a la misma legalidad, para garantía de los derechos fundamentales. Bajo ambos aspectos, la crisis se manifiesta en otras tantas formas de regresión a un Derecho jurisprudencial de tipo premoderno: por un lado el colapso de la capacidad regulativa de la ley y la expansión de la discrecionalidad de los jueces y del papel creativo de la jurisdicción; por otro la pérdida de la unidad y de la coherencia del sistema de fuentes, la convivencia y superposición de más ordenamientos.

7. Bajo un primer aspecto la crisis atañe al *principio de legalidad*, sobre el cual se funda el *Estado legislativo de Derecho*. Ella se ha generado a su vez por dos factores: la inflación legislativa y la difusión del lenguaje legal, frutos de una

II

Textos presentados

El jueves 5 de abril de 2001, tras una breve presentación inicial destinada a centrar el tema de las conferencias pronunciadas el martes anterior, presentaron sus textos de comentario Juan Ramón Capella, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Central de Barcelona, y Pablo Ródenas, profesor titular de Filosofía Política de la Universidad de La Laguna. Después, contestaron los dos conferenciantes y, por último, se abrió un debate entre unos y otros.

1

MUNDIALIZACIÓN E INSTITUCIONES JURÍDICO-POLÍTICAS

Juan Ramón Capella

Comentar las tesis presentadas por Fernando Quesada y Luigi Ferrajoli hace necesario hallar un punto de coincidencia que sea al mismo tiempo un punto de partida. Esa búsqueda tiene ciertos riesgos, el principal de los cuales es dejar de lado algunas de las cuestiones suscitadas por los textos y por las exposiciones. No entraré a discutir la relación entre política y filosofía, o el tema de las políticas identitarias, merecedor de un debate específico, tal como los deja apuntados Fernando Quesada. Sin embargo hay además otro riesgo: el consistente en la posible aparición de disonancias cognitivas y de ponderación, que puede manifestarse a propósito de las tesis de Luigi Ferrajoli, un maestro de juristas cuyo rigor excede al mío.

El punto de partida y de coincidencia es la preocupación de ambos autores ante la crisis que experimentan los modelos jurídico-políticos en la actual etapa de “mundialización”, según unos, o de “tercera revolución industrial”, según otros, y en cualquier caso de hegemonía, casi “globalizada”, de las políticas económicas y culturales neoliberales, hegemonía que se puede contraponer perfectamente a la de las políticas económicas y culturales keynesianas de la fase histórica anterior.

Creo entender que Quesada diagnostica esta crisis como una “crisis de civilización”, y sus tesis argumentan en favor de posiciones político-morales que conservan elementos básicos del pensamiento ilustrado: la libertad personal (lo que él llama “el sujeto autovinculante”), y una concepción abierta de la sociedad excluyente de la posibilidad de que ésta pueda ser “heterodirigida”, por decirlo así, o dirigida enteramente “desde arriba”. Ferrajoli, por su parte, centra su

diagnóstico en la crisis de una juridicidad que ha alcanzado a lo que llamaba en su ponencia “estado legislativo de derecho” y “estado constitucional de derecho”, proponiendo afrontarla mediante sucesivas constitucionalizaciones supra-estatales de los derechos fundamentales: en el plano de la Unión Europea y en el plano de una *civitas maxima* u orden planetario. Ferrajoli argumenta también propuestas de localización “estatal-nacional” o europea: una desburocratización o desadministrativización de los derechos sociales, y, en el ámbito del derecho penal, una “reserva de código”, o legalidad agravada, “orgánica” diríamos seguramente en nuestra terminología, de naturaleza fijista, que ponga freno a la volatilidad y a la dispersión del actual derecho penal.

Respecto del diagnóstico de “crisis de civilización” y de las posibilidades de que en la mutación presente puedan sobrevivir, reafirmadas, las concepciones ilustradas del ser humano y de la sociedad, mi opinión es que tesis tan amplias, que yo mismo he defendido, con las que por otra parte no puedo manifestarme en desacuerdo en el plano de los principios, tienden a volver inabarcables los problemas. Por otra parte, que en una “crisis de civilización” puedan mantenerse elementos poiéticos centrales –como la democracia, en cualquier caso un *proyecto* para modular la vida en común– que se ven amenazados, al menos implícitamente, no deja de ser una cuestión abierta, que resolverán los nuevos proyectos y la energía de los seres humanos que se manifiesten en tal crisis.

Lo seguro, más modestamente –y dicho sea para que la discusión aterrice–, es que asistimos a un cambio de época caracterizado por el despliegue de tecnologías productivas cualitativamente nuevas; también por la agravación de la problemática ecológica global, pues las instituciones existentes no han sido capaces de instrumentar una intervención

correctora. Y asimismo un cambio de época en las formas de organización empresarial del capitalismo, ahora triunfante de la competición con sus adversarios de la etapa anterior.

El cambio de época no ha invertido pero tampoco consolidado la tendencia a la emancipación femenina. Pierre Bourdieu ha señalado, en uno de sus textos más valerosos y lúcidos, cómo arraiga esa desigualdad en los estratos profundos del imaginario social. Este problema es y seguirá siendo central para la sociedad instituida y para la actividad instituyente, para la política en el sentido fuerte de la palabra, según las categorías analíticas propuestas por Fernando Quesada.

Me parecen “ideológicas”, en el peor sentido de la palabra, las visiones augurales supuestamente “objetivistas” acerca de una crisis del sistema-mundo, del tipo de la que Fernando Quesada le recoge a Wallerstein: “siendo [el capitalismo] un sistema que necesita una extensión espacial constante, [en la mundialización] ha alcanzado sus límites”, el principio de su fin. Se trata de visiones muy abstractas: ésta la había formulado ya Rosa Luxemburg hace casi un siglo.

Creo que se debe precisar, en todo caso, el sentido en que el sistema capitalista puede exigir una expansión. Ésta no es necesariamente *espacial*, sino en todo caso de sectores productivos; la aparición de éstos se halla vinculada al desarrollo tecno-científico, hoy en clara expansión. Por otra parte la producción de mercancías por medio de mercancías puede no exigir teóricamente, en rigor, crecimiento económico: Stuart Mill elaboró un modelo de capitalismo homeostático, sin crecimiento (que probablemente implicaría grandes dosis de coerción y de terror) pero viable. Las limitaciones del sistema real, como de cualquier sistema posible, en

mi opinión, son fundamentalmente de otro orden: de naturaleza ecológica. Por otra parte las exigencias elementales del sistema actual consisten sólo en privatización del producto social, propiedad privada de los medios productivos, control privado de las decisiones de producción. Y las satisface mediante nuevas formas organizativas y nuevas tecnologías. La expansión de las relaciones de trabajo asalariado sigue creciendo en términos globales. Eso es compatible con que en la tercera revolución industrial las empresas no necesiten siempre formas directas de trabajo asalariado, pues han redescubierto la funcionalidad de la compra de servicios productivos en forma de mercancías acabadas (las innovaciones introducidas en *General Motors* por López de Arriortúa señalan el punto de inflexión). Se trata de un sistema, sobre todo, que ha reducido y está en condiciones de reducir aún más la carga de los deberes que les habían sido impuestos a las empresas, a través de las instituciones públicas, en relación con los asalariados.

Un proceso de producción y reproducción de los bienes altamente parcelado y socializado, con una distribución fuertemente desigual de sus resultados entre los seres humanos, se expresa —si se disculpa este uso metafórico del verbo— en el incremento del poder decisional privado; en la asunción por las grandes instituciones privadas, que integran la actividad científica como un factor productivo innovador de técnicas, de un poder de conformación de la sociedad, en determinados ámbitos, muy superior al que tienen algunas de las políticas e instituciones públicas. Hay ahí un desequilibrio. El abismo al que nos asomamos lo manifiesta, por ejemplo, la nueva espada de Damocles (venida a añadirse a la casi olvidada espada nuclear) suspendida sobre nuestras cabezas: que un proceso decisional empresarial privado fragmente la unicidad hasta ahora existente del linaje humano mediante intervenciones biotecnológicas. Tal vez

las generaciones actuales de seres humanos sean las últimas no modificadas genéticamente, las últimas pertenecientes a una única especie. Los problemas de la democracia se han de afrontar ahora sobre el telón de fondo de cuestiones como ésta.

Lo menos que se puede decir es que los analistas del sistema existente evidenciamos, por decirlo suavemente, discrepancias en la captación de lo que acontece. Eso revela o bien un paradójico déficit de análisis de la sociedad contemporánea, probablemente por haberse privilegiado durante años el aspecto estrechamente económico, crematístico, de las relaciones sociales, en el plano discursivo, separándolo de otros aspectos de éstas, o además una severa diferenciación de los puntos de vista propositivos desde los que se emiten los discursos sobre la sociedad.

Respecto de las tesis presentadas por Luigi Ferrajoli mis discrepancias, o mi incompreensión, a propósito de la explicación y el alcance de su diagnóstico, tienen que ver teóricamente con el relieve concedido a unos fenómenos jurídicos en detrimento de otros, y al uso del concepto de “estado de derecho”. También me parecen debatibles algunas de sus propuestas: de política jurídica, de política respecto del derecho, y sobre los derechos.

La concepción del derecho de Ferrajoli aparece en sus tesis centrada ante todo en la actividad del hermeneauta respecto del trabajo legislativo, administrativo público y jurisdiccional. Esta concepción coloca en primer plano el *conflicto* jurídico substanciado ante las instituciones públicas, pero desatiende otras realidades del derecho. De una parte la efectividad jurídica normal, esto es, el hecho de que habitualmente las normas jurídicas neutralizan culturalmente el conflicto social. El derecho ha de ser visto, en mi opinión,

también por su envés: también como instrumento que materializa relaciones de dominio, y por tanto, ante todo, como un campo agonístico incluso cuando no hay “conflicto jurídico” propiamente dicho. Desde este punto de vista se debe aceptar que entre igualmente en consideración el juego jurídico, hecho posible por el papel que desempeñan las agigantadas instituciones públicas en la vida social desde la etapa intervencionista o keynesiana, en el que el estado modula conductas discrecional e indicativamente sin imponer deberes a los gobernados: lo hace condicionando algunas de sus propias actuaciones a comportamientos de los particulares no exigibles como deberes. La concepción del derecho centrada en la actividad de las instituciones públicas no se enfrenta suficientemente, por último y sobre todo, con el nuevo derecho no estatal de origen privado. Me refiero a la nueva *lex mercatoria*, sobrealimentada por la desregulación, que rige crecientemente los acuerdos entre las grandes instituciones empresariales privadas.

Aludo a esta discrepancia sobre el relieve, el espesor, de los distintos fenómenos jurídicos porque me parece que opone alguna dificultad no tanto en el orden descriptivo de los cambios del derecho como, fundamentalmente, en el plano explicativo, el de la génesis de los fenómenos con que nos enfrentamos.

Tal vez podríamos ponernos de acuerdo en las zonas en que el campo jurídico produce ruido y en las zonas de funcionamiento silencioso. El campo jurídico produce ruido cuando se judicializa la política: un caso particular lo daría la última designación presidencial norteamericana. Produce ruido cuando trata la corrupción, la colusión de política y negocio. Produce ruido cuando trata la emancipación femenina, a los menores, a la familia. Mientras que en el área de la concertación comercial privada el campo jurídico se ha vuelto silencioso y, como argumentaré más adelante, hasta invisible.

La presentación del “estado de derecho” de Ferrajoli suscita a mi modo de ver una dificultad. Ferrajoli habla de un “estado legislativo de derecho”, que vendría a ser todo estado moderno, contrapuesto al “estado constitucional de derecho”, hijo de lo que llama constituciones rígidas. Y usa estas nociones a efectos explicativos, o cuando menos generadores de cambios de paradigma en el orden de la validez de las normas, del saber jurídico y de la jurisdicción.

Esta conceptualización tiene algún problema. No me parece justificado caracterizar el “estado legislativo de derecho” invocando la afirmación kelseniana según la cual “todo estado es estado de derecho”, pues ésta se formula sólo en el interior de la “teoría pura”, que se niega a ver el estado desde otra perspectiva que no sea la jurídica interna, esto es, excluyendo los puntos de vista histórico, cultural, sociológico, político o axiológico; pues justamente son los últimos los que entran en línea de cuenta cuando se habla del ideal de un gobierno de leyes y no de personas que formulara John Adams. Tampoco se puede olvidar que el texto de la constitución republicana de Austria y el primer tribunal constitucional son obra de Kelsen. Se desatiende también las tradiciones jurídicas francesa, de lucha contra las inmunidades del poder, y norteamericana. Entre nosotros Elías Díaz propuso una noción de “estado democrático de derecho” que evita, precisamente, un corte tan rígido como el que propone Ferrajoli entre el “estado constitucional de derecho” y su prehistoria. Hay, más bien, continuidad: una línea prolongada, aunque inacabada, indecisa —a veces reversiva—, y abierta, de esfuerzos por someter el poder al derecho. Eso vuelve un tanto borrosos los paradigmas propuestos.

Es inobjetable la descripción de Ferrajoli de las manifestaciones de la crisis actual: confusión de legislación y admi-

nistración, jurisprudencialización del derecho, confusión en el ámbito de la soberanía, deslocalización de las fuentes normativas públicas, insuficiencia del derecho público internacional.

En mi opinión para dar razón de la complejidad y la crisis del derecho contemporáneo el plano de la constitucionalidad no es el más relevante. Sin pretender dar un marco paradigmático alternativo, tal vez fuera fecundo señalar que en los últimos cincuenta años se ha asistido –también en el plano jurídico– a dos grandes oleadas de transformaciones importantes. La primera gran oleada la constituyen las políticas del estado intervencionista y asistencial, que desplegó microfísicamente el estado y las políticas de intervención pública por todas las relaciones sociales. Es la era del derecho administrativo, la del “interés público” gestionado por funcionarios, de la multiplicación de personas jurídicas públicas con sus propios marcos presupuestarios, creadoras a veces de entes privados. Generó –es un lugar común– una cultura social delegante. La acción microfísica pública, dirigida por los gobiernos, resultaba opaca e incontrolable desde la instancia parlamentaria, que intervenía ocasionalmente *ex post*, y la intervención por medios burocráticos no quedó suficientemente abierta a la participación y el control democrático localizado. La segunda gran oleada de transformaciones la constituyen las políticas privatizadoras y de desregulación, que operan no sólo desde el centro sino también desde los microscópicos lugares decisionales descentralizados ya creados en la oleada anterior, que el poder público abandona a la negociación entre sujetos privados desiguales. Genera una cultura social de insolidaridad. La transferencia de poder decisional a las grandes corporaciones del sector privado se ha traducido en deslocalización y, como queda dicho, en la nueva *lex mercatoria* privada metaestatal, la novedad jurídica más destacable de la segunda oleada. Se

trata de un derecho que funciona de manera similar a la del antiguo derecho internacional, sin instancias legislativas ni jurisdiccionales superiores a las partes vinculadas, y, por supuesto, derecho opaco y silente, creado en las grandes empresas por sus servicios jurídicos.

El déficit de participación política es consecuencia de estas dos oleadas de transformaciones y a la vez condición de la segunda, pues elimina obstáculos a su expansión. Se da así la paradoja de sistemas sociopolíticos con instituciones democráticas centrales y carencias democráticas fundamentales. Castoriadis ha venido a caracterizarlos como sistemas oligárquicos legitimados democráticamente. Esta paradoja no es la única, pues vivimos efectivamente en el reino de la paradoja y del oxímoron. También resulta paradójico hoy el derecho de propiedad, que sigue siendo necesario para el sistema pero insuficiente en sí mismo para dar razón de los lugares decisionales de las grandes instituciones privadas.

Frente a todo esto, las experiencias jurídico-políticas que van en sentido contrario, y cuyo icono puede ser Porto Alegre, la democracia participativa, son aún muy débiles, indecisas, aunque muy estimables por sus efectos de integración social. Estamos muy lejos aún de un “estatuto del mercado”, que imponga límites a la nueva “soberanía” privada.

Por recapitular y diferenciar, tal vez demasiado: creo que Ferrajoli está atento sobre todo a las transformaciones jurídicas inducidas por la crisis del estado asistencial e intervencionista, mientras que yo trato de poner el énfasis en el derecho y la política de la desregulación.

Ferrajoli formula dos propuestas “intraestatales” para hacer frente a la complejidad jurídica. La “reserva de código”

en el ámbito penal y la satisfacción *ex lege*, no burocrática, de algunos derechos sociales en la forma de renta mínima garantizada.

La “reserva de código”, la legalidad agravada de los tipos penales, tendría por objeto promover un cierto fijismo penal que mantuviera intactas las garantías de los derechos individuales frente a legisladores oportunistas o desordenados. El objetivo de la propuesta es obviamente pertinente. Pero esa técnica de protección, en una época de cambio rápido, me parece sencillamente inviable. Sociedades crecientemente multiculturales presentarán conflictos nuevos. Algunos desarrollos productivos, como los biotecnológicos, los generarán incluso más intensamente. Ciertamente, los medios punitivos de control social son los más indeseables, pero no creo que se puedan maniatar, aunque me gustaría ser convencido de lo contrario. Se corre por otra parte el riesgo de que el incremento del fijismo legislativo se traduzca en incremento de la complejidad jurisprudencial penal, con simétrico deterioro del garantismo.

La “renta mínima garantizada”, por su parte, me parece dudosa. En sí misma significa desvincular la percepción de renta de la realización de trabajo asalariado: una novedad trascendental. Pero para ser eficaz tendría que ir unida a otras, como un cambio en la consideración legal de los tiempos del trabajo doméstico y la incentivación fiscal, cuando menos, del trabajo del voluntariado; esto es: debería ir acompañada de una reconsideración en profundidad del “estado del bienestar”, si se pretende una desburocratización de la solidaridad social real. Fuera de un contexto así, la “renta mínima garantizada” puede inducir una ulterior oleada de exclusión o corrupción. Una experiencia microscópica de esta propuesta en el laboratorio español, el Plan de Empleo Rural, originó lo segundo.

Es verdad que conviene introducir algún remedio para paliar los efectos de los accidentes del mercado, que generen exclusión y precariedad. Pero creo, con Calabresi, que el coste de los accidentes se reduce asignándolo a quien está en mejores condiciones para evitar los accidentes mismos, y en este sentido me parecen más realistas las propuestas del tipo de la tasa Tobin, un impuesto sobre los movimientos internacionales de capitales, y acaso propuestas que lleven al plano fiscal agregado (directo e indirecto) la idea de “escala móvil de salarios” de la etapa anterior, abriéndose o cerrándose el abanico fiscal en función de la mayor o menor abertura del abanico de los diferenciales de renta.

Por entrar en el tema de la crisis del derecho internacional, puesto a prueba por el derecho de injerencia humanitario que se contrapone a la no injerencia de la etapa anterior, diría que es necesario tomar en consideración el aspecto pragmático del discurso, esto es, la relación del lenguaje con sus usuarios, en relación con los derechos humanos. El discurso sobre los derechos humanos adolece de una ambigüedad fundamental. Sigue siendo pertinente, como siempre, cuando las personas se afirman carentes de ellos o los ven amenazados. Pero ese mismo discurso es usado también heterónomamente, por decirlo así: no ya por personas “carentes de derechos” o con derechos amenazados, sino por el *soberano imperial* mismo, autoinvestido de funciones tutelares, para justificar algunas de sus intervenciones políticas y militares sobre determinadas instituciones estatales y sobre poblaciones. Ahí está el caso de la “intervención humanitaria” en Kosovo. El llamado “derecho de injerencia humanitaria”, fundamentado en la defensa de los derechos humanos de las personas como discurso del poder, hasta ahora no ha producido con claridad la eliminación o la extinción del dolor, que Ferrajoli ha señalado en un escrito reciente como

una de las formas de configuración de los derechos humanos: también ha producido su contrario.

Cabe preguntarse si la crisis actual preludia una nueva universalización jurídica, como la que en los años cuarenta, anteriores a la emancipación colonial, perseguía Kelsen con los escritos publicados en castellano con el título de *La paz por medio del derecho*. El fracaso de los acuerdos de Kioto, ya muy pobres en sí mismos al prever la compraventa de las cuotas estatales de contaminación, o la debilidad creciente de las ciertas instituciones internacionales universales (ONU, UNESCO, FAO) y el descrédito de otras (Banco Mundial), abonan más bien una percepción de la esfera pública planetaria hecha pedazos, y recomponiéndose si acaso como un orden imperial particular, no universal. El Tribunal Penal contra los crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia impondrá sin duda merecidas y ejemplares condenas en algunos casos. Ello no impedirá, sin embargo, que la balanza de la justicia internacional siga desequilibrada por el peso de la espada y el dinero puestos en uno de los platillos.

Las instituciones públicas del presente –por concluir– están cobrando un creciente carácter cacotópico, simétrico pero opuesto a las utopías de la modernidad. Cacotópicas las políticas públicas, centradas en la coyuntura, como los propios mediadores políticos lo están en la siguiente coyuntura electoral. Cacotópica el ágora, mediáticamente ocupada. Cacotópico el *demos*, atomizado, privacitado –entregado a la privacidad–, espectador. Tal vez estemos más cerca del gobierno de expertos en el dominio social, más cerca de *La República* de Platón, que de la democracia. Ello añade un elemento más al elenco de problemas a encajar en la constitución del nuevo imaginario político que propone Fernando Quesada. No es posible satisfacer la necesidad de integrar socialmente a excluidos y precarizados, la necesi-

2

EL RECHAZO DEL NUEVO PARADIGMA POR
RAZONES POLI(É)TICAS

Pablo Ródenas Utray

¿Se está produciendo en nuestro tiempo un cambio de paradigma filosófico político? Adelanto que aunque en términos de posibilidad es bien cierto que podría –y, a mi juicio, debería– ocurrir, no me parece probable sin embargo que vaya a ocurrir o esté ocurriendo. Para explorar la cuestión y justificar esta adelantada respuesta voy a proceder del siguiente modo: en primer lugar, haré un apunte metodológico respecto a la idea de “nuevo paradigma”; luego defenderé una tesis filosófico política alternativa; en tercer lugar, desde esa atalaya crítico-reconstructiva, analizaré algunas de las propuestas que han hecho Fernando Quesada y Luigi Ferrajoli; y terminaré, a modo de inconclusión, con unas palabras de reapertura de la cuestión inicial.

I

Para que quede claro lo que voy a decir a continuación empezaré reconociendo que soy un firme partidario de afrontar el dilema de “la botella medio llena o medio vacía” a partir de la segunda opción, es decir, considerando la botella como “medio vacía”. Esta opción metódica, a la que denomino *constructivismo valorativo*, implica que la parte medio llena de la botella ha de ser interpretada desde la distancia que da el situarse en la parte medio vacía, y, claro está, la parte medio vacía interpretada desde la distancia que se logra desde la parte medio llena. Se trata del permanente y discontinuo pasar de la interpretación crítica de lo real a su reconstrucción transvaloradora, admitiendo como irreductibles las tensiones entre efectividad y normatividad, entre legalidad y legitimidad, entre ser y deber ser.

Aceptaré entonces, por un momento, la metodología ya clásica introducida por T. S. Kuhn sobre “paradigmas” (y, en consecuencia, sobre “revoluciones científicas”) a la que se alude en el rótulo del Seminario, aunque sólo sea a título de metáfora expresiva aplicada a la teoría política. Y esto para decir, aunque haya de ser de forma muy sumaria, que la *revolución teórica iniciada por Maquiavelo respecto a la política de la modernidad*, aun avanzando sobre el arco Hobbes, Weber, Schmitt, *no ha sido culminada*. La razón principal de este inacabamiento reside, a mi juicio, en su paradigmática *no autonomización* –teórica y práctica– respecto a la esfera de la economía y de la guerra. Dicho con otras palabras, la política aún ahora, y quizá ahora más que nunca, sigue siendo entendida de forma predominante como “economía por otros medios” cuando no como “guerra por otros medios”, dicho con expresiones que invierten y modifican el famoso *dictum* de Clausewitz. Nuestro modo de hacer política sigue, pues, una matriz, un patrón, un modelo fuertemente sobreterminado por lo *bélico crematístico*.

Desde este punto de vista, el liberalismo clásico, concebido de la forma más abstracta posible como la doctrina modernista de la libertad, no es más –pero tampoco menos– que un revolucionario e incompleto intento de civilizar la política moderna sometiéndola al imperio de la ley. Es decir, autonomizándola respecto a las categorías más pregnantes del modelo bélico crematístico de hacer política. Me refiero a, por ejemplo, categorías como la de *enemigo*, instrumento nuclear para la definición guerrera de los *otros*, o la de *interés*, para la definición economicista de *uno mismo*. A este modo de hacer política, que instituye *lo social* a partir del permanente y agónico enfrentamiento de un *nosotros* frente a un *ellos*, y que es por tanto desigualitario, excluyente y discriminador, es al que se opuso y se opone el *modelo jurista liberal* de la política. Pero aun siendo del todo neces-

rio, como lo ha sido y será en el plano histórico de lo fáctico, el modo *juridicista* de hacer política resulta a todas luces insuficiente si a la altura de nuestro tiempo seguimos desconociendo el plano ético de lo posible.

En esta perspectiva, lo que hoy podría entenderse como *nuevo paradigma* de la política, en el sentido tanto de *praxis* como de *theoria*, no sería a mi juicio más que la *variante ultra-liberal* y también *anti-revolucionaria* –por usar en sentido kuhniano el término introducido por B. Ackerman para denominar al liberalismo del siglo XX– del modelo *juridicista liberal*, pero transmutado ya en su antítesis. Bajo el triunfo tardomoderno de la política concebida como metáfora de la guerra y economía estamos en presencia de la *variante bélico crematístico ultra-liberal*. Es “ultra-liberal” porque se reconstruye en un *liberalismo de la desigualdad* para el que la “libertad” es siempre esta *liberalización* globalizadora –nunca aquella *liberación* universalizadora– que sólo se puede lograr con el auxilio fáctico de la milicia y el dinero. Un poco más adelante volveré a ello desde otro ángulo. Baste ahora con dejar anotado que el “nuevo paradigma político”, si lo hubiese, no sería el resultado de ninguna macro-revolución teórica, sino más bien el envoltorio de un *nuevo* discurso legitimador de *viejos* modos de pensar y hacer la política, con todo lo bueno y malo que ello conlleva, en una sociedad eso sí *novísima* en algunos extremos pero *antiquísima* en otros.

Me refiero, claro está, a la refulgente *sociedad informacional del espectáculo* que ha surgido en Occidente con gran esplendor en la que podemos considerar primera década del *siglo XXI largo*, década que, de forma paradójica, no es la que actualmente vivimos sino que fue la que le sobró al *siglo XX corto* (1914-1991), según la periodización con fortuna introducida por Hobsbawm. Tengamos presen-

te lo que ahora es básico para lo que sigue. Que desde los noventa vivimos en una sociedad revolucionada tecnológicamente, económicamente reestructurada, desigualitaria socialmente y culturalmente uniformizadora. Y que en ella, en segundo lugar, la concepción hegemónica de la política está sobredeterminada de hecho –y, cada vez más, de derecho– por la guerra y por la economía, como podemos verificar de inmediato a poco que miremos a nuestro alrededor, tanto al Este como al Oeste, tanto al Norte como al Sur de nuestro maltratado planeta Tierra.

II

Ahora bien, puesto que la metodología diacrónica de las revoluciones teóricas que dan lugar a nuevos paradigmas no permite esclarecer suficientemente otros importantes aspectos de la problemática de la política, me parece preferible dejarla ahí y pasar a un enfoque más sincrónico. Un enfoque que nos facilite entender el “nuevo paradigma político” en sus relaciones de competencia y de cooperación con otros planteamientos filosófico políticos en un espacio y tiempo dado. Llamaré a ese enfoque perspectiva de los *programas políticos*, en vago recuerdo a la también clásica metodología de los “programas de investigación” de I. Lakatos, entendiéndola y desarrollándola desde la opción constructivo-valorativa que al inicio mencioné. Desde ella pasaré de inmediato a exponer en corto una tesis filosófico-política que busca contraponerse a los rasgos principales del “nuevo paradigma”.

Un “programa político” sería en realidad un *macro-programa de ideología y de praxis política*, bien *hegemónico* bien *alternativo*, con una doble racionalidad relacional *intra* e *inter*-programática que se ocuparía –la primera– de la coherencia de los enunciados y de la congruencia de los objetivos de cada uno de los dos micro-programas que lo forman,

y –la segunda– de la coexistencia y competencia de ambos en el conjunto macro-programático. Así, al tiempo que el “nuevo paradigma político” –ahora “macro-programa político hegemónico”– sería el que se guía por el modelo bélico crematístico ultra-liberal de la política en la sociedad informacional del espectáculo, serían a su vez “macro-programas políticos alternativos” aquellos que se guiasen por modelos contrapuestos del hacer político en competencia, heterodoxos respecto a la ortodoxia (y esto sin olvidar que caben también contra-variantes del “macro-programa político hegemónico” que cooperen con él aun tratando de forma conservadora y reaccionaria de anular incluso su elemento “ultra-liberal”, dado que lo consideran un exceso liberal a erradicar de forma comunitarista). Pues, no en vano, toda botella medio llena es también una botella medio vacía. Sería en el espacio de estos “macro-programas políticos alternativos” en el que me gustaría situar las filosofías políticas de F. Quesada y de L. Ferrajoli.

Sin embargo, haré antes, como dije, una breve defensa de una tesis filosófico política alternativa, con la finalidad de ilustrar lo que podría ser una conformación del núcleo –entre las varias posibles– de un modelo distinto de política. De hecho, al hilo del anterior apunte metodológico, ya he defendido una tesis historiográfica sobre la política, aunque sólo haya sido a título de petición de principio. Ahora, antes de pasar al comentario de las propuestas de Quesada y Ferrajoli, querría situarme en el plano normativo que transita constructivamente de la actualidad a la posibilidad. Se trata, como decía, de situarse en el espacio medio vacío de la botella.

Un macro-programa de ideología y praxis política que pretenda rivalizar y ser alternativo respecto al “nuevo paradigma político” o “programa político hegemónico” no puede

por menos que ser crítico y reconstructivo. Llamo *programa poli(é)tico* al macro-programa que rechaza todos los modelos bélico crematísticos de la política, pasados, presentes y futuros, y que considera necesario pero insuficiente el modelo juricista liberal de la política. Como el neologismo trata de subrayar, la *poli(é)tica* pretende transitar hacia un *modelo eticista liberal* de la política –considéreselo liberal-igualitario o post-liberal, si se quiere– en el que la sobredeterminación y transitividad se desarrolle según el esquema:

$$[(pé \rightarrow d) \wedge (d \rightarrow pé) \wedge (pé \rightarrow e) \wedge (e \rightarrow g)] \rightarrow (pé \rightarrow g),$$

esquema en el que, como se observa, la poli(é)tica (pé) determina de modo instituyente al derecho (d), para poder ser instituida por éste, y determinar a la economía (e), que se convierte además en el determinante inmediato pero no mediato de la guerra (g).

De esta manera, dejando de ser metáfora de la violencia y rompiendo con la centralidad de la demarcación amigo/enemigo, los intereses particularistas y la racionalidad instrumental, la poli(é)tica aspirará a erigirse –dicho de forma muy apretada– sobre la categoría de legitimidad, para realizar objetivos de largo alcance (o fines) a través de objetivos de medio y corto alcance (o medios adecuados a esos fines) establecidos de forma deliberativa y participativa en espacio de lo público razonable, según una racionalidad política integradora de los componentes morales, legales, cognoscitivos, técnicos y expresivos en juego.

III

Sirva todo lo anterior como un simple intento de explicitar el punto de vista desde el que analizaré las propuestas de Quesada y Ferrajoli. Empezando al modo presentista, es

decir, considerando desde delante hacia atrás la flecha del tiempo que atraviesa el acontecer humano, se observa en las intervenciones de ambos pensadores que, en primer lugar, hay una cierta coincidencia en el *diagnóstico situacional* en las *tendencias principales* que observan. No se trata por su parte de observaciones optimistas o pesimistas, sino tan sólo de observaciones realistas.

Ambos parecen estar de acuerdo en que vivimos un *período de crisis epocal*. Para Quesada se está produciendo una quiebra histórica, civilizatoria, basada en la no resolución o mala resolución de tres dilemas centrales: el dilema de la acumulación económica, el dilema de la legitimación política y el dilema de la marginación social, especialmente de esa mitad de la población mundial conformada por las mujeres. Para Ferrajoli la crisis se está produciendo tanto a partir de la crisis del principio de legalidad como de la del garantismo constitucional, crisis ambas que llevan a su vez a la crisis del estado legislativo de derecho y a la crisis del estado constitucional de derecho.

Además, ambos coinciden en señalar que las *tendencias que predominan* no son las que pueden solventar sino agravar la crisis epocal que vivimos. Así, para Quesada se está acentuando la imposición de la lógica de la división internacional del trabajo (con tendencias monopólicas y proteccionistas en Occidente que hace plausible la crisis del sistema de globalización), mientras que, por otro lado, la tensión entre este ciclo globalizador y los ideales ilustrados de libertad, autonomía y universalismo se está resolviendo a favor de la dominación racionalizadora de lo económico-cultural frente a lo político-cultural, dominación en la que destaca la privación de la memoria emancipadora de las mujeres. Por su parte, Ferrajoli señala que están apareciendo, de un lado, formas de regresión a un derecho jurisprudencial de tipo premoderno (con el colapso de la capacidad regulativa de la ley

y la pérdida de la unidad y la coherencia de los ordenamientos jurídicos en concurrencia), y que está reapareciendo, de otro lado, la tentación al recurso a la guerra, la exclusión y la desigualdad.

Luego, en relación al diagnóstico de nuestro tiempo y a las tendencias principales que ambos observan parece lícito concluir con que ese posible “nuevo paradigma político” al que prefiero denominar “macro-programa político hegemónico” en la sociedad informacional del espectáculo *no puede ser aceptado* por su lógica interna regresivo-destructiva, como señalé al principio. Si vivimos una época que, de forma paradójica, es “la época de los derechos y la época de la máxima desigualdad”, como apuntó Ferrajoli en una observación fuera de texto, hay que tener en cuenta que es así porque “derechos” y “desigualdad” componen a no dudarlo una ecuación de suma cero. Una ecuación que se podría formular de este modo, *pace* Hayek: *cuanto más garantía y protección de los derechos haya, menos desigualdad habrá; si crece por el contrario la desigualdad –como de hecho está ocurriendo en el ámbito mundial– es porque hay menos garantía y protección efectiva de los derechos*. Esta conclusión nos obliga a desplazarnos hacia una perspectiva como la de los “macro-programas políticos alternativos”, en la que –en mi opinión– ambos pensadores podrían encontrar un lugar de acomodo más adecuado en la busca de un nuevo imaginario político-simbólico, tal como plantea Quesada.

Al respecto, haré algunas observaciones y objeciones de tipo conceptual. En primer lugar, a la propuesta de Luigi Ferrajoli. Vaya por delante que creo que, al contrario que en teoría política, la noción de cambio de paradigma podría aceptarse en teoría del derecho siempre y cuando sólo fuese restringiéndolo al punto de vista jurídico disciplinar interno, intra-sistémico. Es decir, podría aceptarse la postulación

modernista de dos micro-revoluciones jurídicas que serían las llamadas a explicar el derrumbe del paradigma pre-moderno de derecho iusnaturalista, dando paso con ello primero al paradigma iuspositivista del estado legal, y después al paradigma iuspositivista del estado constitucional. Ahora bien, en la medida en que pensemos en términos de macro-revoluciones transdisciplinares, es decir, histórico-ético-político-jurídicas, que son las que desde el punto de vista de la filosofía política importan, las dos micro-revoluciones jurídicas se verían por completo afectadas –y afectadas de forma negativa– en la génesis, desarrollo y consecuencias de su explicación por el inacabamiento de la autonomización moderna y tardomoderna de la política hegemónica respecto a lo bélico y crematístico, como señalé al principio, puesto que la política siendo el principal determinante externo en la institución del derecho casi nunca es instituida de forma determinante por éste.

En lo que hace a las relaciones de derecho y política, esto afecta de forma extra-sistémica en primer lugar al *estado* de derecho y su evolución, y en segundo lugar a la misma condición y evolución del *derecho*, de los que nos habla Ferrajoli. Porque, dicho en terminología de N. Luhmann, siempre se produce una interpenetración entre sistemas –esto es, un modo específico de acoplamiento estructural en la coevolución recíproca de los sistemas– que hace que en la interpenetración un sistema –por ejemplo, el sistema jurídico– no pueda existir sin el otro –por ejemplo, el sistema político–. Quiere esto decir que el derecho interioriza elementos provenientes del sistema político en el sistema jurídico, sistema que no es estático sino dinámico. Esta es la razón por la que creo que –de forma acertada– Ferrajoli defendió en *Derecho y razón* (1989) la primacía axiológica del “punto de vista externo”, que no es otro que un punto de vista filosófico político concebido en sentido amplio, poli(é)tico diría, que inclu-

ye en consecuencia necesidades, intereses, voluntades, fines y valores.

He de decir, por tanto, que simpatizo con el enfoque garantista constitucional de Ferrajoli, sobre todo cuando insiste en que el “garantismo” designa, más allá de la normatividad, validez y efectividad de la teoría jurídica, una filosofía política “que impone al derecho y al estado la carga de la justificación externa”. Ahora bien, lo anterior, la presencia de lo político en lo jurídico, afecta a los ejemplos que nos ha puesto, y al cómo los ha puesto, sobre la posibilidad o no de una constitución política europea, y sobre la posibilidad o no de una constitución política mundial, si nos estamos refiriendo, claro está, a su logro desde parámetros que no puedan dejar de ser políticamente democráticos y jurídicamente garantistas. Y afecta a estos dos ejemplos de diferente escala supra-estatal ambos, porque, tal como ha presentado Ferrajoli sus ejemplos, me parece que ha puesto todos los acentos en el punto de vista intra-jurídico supra-estatal de forma obligada, dado que carece de una noción de *política* adecuada a la escala cosmopolita del derecho justo, y esto es el reflejo de su carencia a escalas inferiores, más cercanas a los posibles de la ciudadanía actual. ¿Qué macro-programa político alternativo propone Ferrajoli ante el crudo diagnóstico epocal que nos ha presentado, con riesgos de regresión globalizada al derecho pre-moderno y a las tentaciones belicistas? ¿Es que ha desaparecido el “punto de vista externo” de su actual perspectiva jurídica?

Esto me lleva a constatar la existencia de un problema crucial en su intervención, problema que ya estaba presente a mi juicio lastrando *Derecho y razón*, y que no es otro que el manejo, en paralelo al desarrollo de su refinada teoría garantista del derecho, de una concepción ortodoxa y no repensada de la *política*, formal y no sustancial, contrapues-

ta a lo social y limitada al reducto del estado, incapaz de hacerse cargo del “punta de vista externo” tanto pre-jurídico como post-jurídico. Planteada como interrogante, la pregunta es si no resulta cierto que Ferrajoli maneja una idea acrítica y autista de “política”, del todo convencional y restringida además al mero ejercicio gestor del poder de estado en su propia y cada vez más limitada jurisdicción, estado que por lo demás, a la altura del siglo XXI, sólo es “democrático”, “social” y “de derecho” en una muy escasa cantidad y en una muy pobre cualidad considerando la comunidad inter-estatal en su conjunto.

Me referiré ahora a la propuesta de Fernando Quesada, señalando mis acuerdos y desacuerdos en una breve argumentación. Ha subrayado Quesada con énfasis, en primer lugar, una distinción que algunos usamos de ordinario entre *la política* y *lo político*, dicotomía que se podría transformar en tricotomía ampliándola con una tercera distinción referida a *el político*. Pero mientras que por mi parte entiendo *la política* como forma instituyente de e instituida por *lo político*, entiendo a su vez “lo político” como el ámbito relacional e institucional de las acciones *políticas* –ya sean éstas bélico crematísticas, ya ético jurdicistas– de los sujetos *políticos* –ya sean estos soberanos/súbditos, ya ciudadanos–, Quesada, sin embargo, ha procedido a sus propios efectos de manera diferente.

Desde mi punto de vista ha abierto una grieta de difícil explicación entre *lo político*, concebido en sentido schmittiano, a partir de la realista y agónica confrontación amigo-ene-migo, dentro de la cual realiza su muy crítico diagnóstico de la crisis civilizatoria actual, y *la política*, considerada en su sentido práctico-teórico más noble –de raigambre kantiana, por cierto–, concibiéndola como efecto de la reflexión de segundo orden que, asumiendo las disonancias sociales y

cognitivas de un momento histórico determinado, puede instituir de forma autocrítica una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad. De acuerdo, habría que decir respecto a esto último: a esa diana apunta la poli(é)tica. Pero, ¿cómo *lo político* al modo antes concebido puede ser consecuencia de *la política* entendida de esta última manera? Es decir, ¿cómo se conjugan e integran esa actividad teórico-práctica que es *la política instituyente*, concebida dando sentido y reorganizando la realidad frente a sus disonancias cognitivo-sociales, y ese ámbito de *lo político instituido*, concebido –con bastante razón– de forma tan problemática y negativa en nuestro tiempo, por no referirnos a otros momentos “normales” de la historia humana?

Me parece que puede encontrarse una explicación para este desajuste entre “la política instituyente” y “lo político instituido”, pero una explicación que de forma obligada acarrea ciertas consecuencias teóricas, como ya ocurrió con anterioridad al analizar la propuesta de Ferrajoli. Cuando Quesada ha presentado *la política*, no lo ha hecho desde una conceptualización omniabarcante de toda clase de políticas, según una cartografía omnicomprensiva de tipos ideales de los modos del quehacer político realmente existente, sino refiriéndose al modelo de política que es posible extraer de los dos principales momentos instituyentes de los dos grandes imaginarios simbólicos de nuestra incivilizada civilización occidental. De una parte, el momento greco-romano revolucionario, en el que se conforman los vínculos de la politicidad y juricidad antigua a partir de la *isegoría* y la *isonomía*, y el momento ilustrado revolucionario, que da pie a los individuos y sociedades complejas de la modernidad política que las generaciones actuales hemos heredado bajo el frontispicio de que *instruir es civilizar*. A mi juicio, tiene razón Quesada al subrayar, explorar y recuperar la idea de política instituyente en esos dos momentos de ruptura moral, individual y

societal, tan determinantes en el devenir civilizatorio.

No obstante, el problema reside a mi juicio en el hecho de que la teoría política “normal”, en sentido kuhniano, es distinta y muy diferente, a la teoría política que según la misma terminología kuhniana sería “revolucionaria” y por definición pre-paradigmática. Porque, por contra, como señalé en los dos primeros apartados, la política paradigmática de la modernidad, en la medida que no ha logrado su autonomización de la guerra y la economía, sigue el modo *normalizado* del hacer político post-revolucionario, ese modelo bélico crematístico –*bien* ultra-liberal de restringida libertad-sin-igualdad, *bien* contra-liberal de vacía igualdad-sin-libertad– que se construye sobre categorías como las de “enemistad”, “intereses particularistas” y “racionalidad instrumental”. Como reconoce Quesada en diálogo con Rousseau, lo político, esto es, “la sociedad constituida, en la que entra el hombre, le obliga a despojarse de su propia identidad y a configurarla ahora en función de necesidades que le instrumentalizan”. De ahí los tres mencionados y aporéticos dilemas contemporáneos a los que se ve abocado su diagnóstico del presente. La consecuencia de todo esto es que la genérica política que postula Quesada, frente a autores como J. Habermas o J. Gray, no sólo se apoya en la igualdad como equipotencia, sino que –en una especie de “ilustración de la Ilustración”– demanda ampliar el espacio público del imaginario político a los otros y otras excluidos, junto a la recuperación de su memoria emancipatoria expropiada. Pero, consciente de la imposibilidad hegeliana de trascender de forma anticipatoria el horizonte del tiempo propio, cierra en falso su macro-programa político alternativo con un llamado a la teleológica *esperanza* blochiana, que no deja de resultar sino un sorprendente guiño a un nuevo imaginario político de simbología *cuasi*-teológica.

III

Contestación de los conferenciantes

En la sesión del segundo día del SEMINARIO PÚBLICO Fernando Quesada y Luigi Ferrajoli, tras escuchar las intervenciones de los dos participantes sobre sus propias conferencias, tuvieron ocasión de contestarles oralmente. Para su publicación en estos *Cuadernos* han preparado además una contestación escrita.

1. Fernando Quesada

I. Juan Ramón Capella

Ante todo y sin retórica alguna, tengo que agradecer a Juan Ramón Capella el interés por analizar mi ponencia, especialmente en lo que se refiere a aquellos puntos críticos que, en una buena clase de discordia intelectual, le han parecido significativos.

He de hacer notar, en primer lugar, la perspectiva filosófica desde la que enfrento el tema de la política y lo político en un momento civilizatorio generador de crisis diversas, atendiendo a algunas de las tendencias y latencias que pueden organizarse en un orden de principios e ideas que permitan identificar cuestiones generalizables. Cuestiones que, como es el caso de la idea y la estructura de *la* política, elevan a un orden de racionalidad crítica las propias formas de vida o depuran tradiciones adquiridas.

Desde otro punto de vista, comparto con él las preocupaciones por los diversos ámbitos del conocimiento que hoy pueden tener una incidencia mayor tanto a escala planetaria como por lo que respecta a los grupos e individuos, atendiendo, en mi caso, a los aspectos que guardan especial relevancia en el orden del poder y la vida democrática. Es cierto que, dados los contextos de inseguridad en que se mueven muchos de los avances del conocimiento en general, cobran especial relevancia las posibilidades de una mayor interrelación entre las comunidades científicas, así como existe la posibilidad de un acceso contrastado a los conocimientos que, tanto en función de nuestra dedicación profesional como de nuestra condición de ciudadanos, son pertinentes.

Creo, y así lo he enfatizado, que la deriva histórica de una civilización como la nuestra, depredadora del orden de la naturaleza y jerarquizada en las relaciones sociales, constituye el centro de interés. De este modo, atenderemos a sus procesos, a las posibles bifurcaciones o quiebras de la misma, así como a las posibilidades de acción política por parte de individuos o grupos. En este contexto, y entre otras corrientes y autores contenidos en el texto de la conferencia, he intentado hacerme cargo de los estudios de Wallerstein, como iniciador de la teoría de sistemas-mundo, referidos a la evolución y al proceso de nuestra civilización capitalista, la única que históricamente se ha convertido en universal. Ahora bien, quien haya leído atentamente algunos de sus trabajos podrá distinguir entre lo que de previsión tiene su análisis comparado de sistemas históricos y lo que él formula como un supuesto al que se adhiere: “si se cree, como yo creo, que todos los sistemas históricos sin excepción han tenido vidas limitadas...hay que asumir que nuestro sistema mundo no puede ser estable para siempre”. Hipótesis de trabajo a partir de la cual intenta analizar aquellos elementos estructurales que apuntan y han dado lugar a bifurcaciones históricas concretas. Así, cita las opciones que en los últimos tiempos se han concretado como enfrentamiento con el sistema, tales como las opciones por la alteridad total llevada a cabo por el régimen de Jomeini o el enfrentamiento frontal de sistemas como el de Hussein. Ahora bien, escribe Wallerstein, así como “no hay un argumento a favor de la existencia de un camino tecnológico que lleve de un sistema a otro”, tampoco “puedo dar una buena respuesta a esta pregunta”, a saber, ¿cómo podríamos llegar a la elección social preferida? Se suma a las tesis de Prigogine y Stengers, según las cuales “los elementos accidentales no pueden, por tanto, eliminarse”, sino que las pequeñas diferencias e insignificantes fluctuaciones pueden extenderse a todo un siste-

ma. Como señala Tortosa, algunos encuentran su postura falta de resolución o pesimista. En palabras nuevamente de Wallerstein, “si no hay posibilidad de elección, ¿para qué participar? Y si esa posibilidad existe, ha de haber incertidumbre en cuanto a su resultado”. Como puede comprobarse, es difícil hablar, como señala Capella, de “visiones augurales supuestamente “objetivistas”. En esa misma línea, la idea de “límite espacial” tiene un significado propio para Wallerstein: la posibilidad o no de allegar un proletariado de reserva que no sea radicalmente peligroso para el sistema, tal como puede suceder con los hacinamientos de parados en las grandes urbes. En definitiva, el asumir los trabajos de Wallerstein, entre otros, tiene para mí el sentido de hacerse cargo de tradiciones de pensamiento que dan lugar a hipótesis de trabajo con cierta calidad analítica.

Desde otro punto de vista, creo que nadie de quienes hemos asistido a los diversos movimientos culturales y políticos de los últimos cincuenta años seríamos capaces de jugar a adivinos del futuro ni a sustentar “objetivismos” deterministas de procesos sociales. La perspicacia de los altos Institutos de “soviólogos”, por otra parte, ya nos legaron el valor de sus capacidades de previsión ante la caída del muro de Berlín.

Lo que quizá sorprenda, a la postre, sea la apuesta de Juan Ramón por la “cacotopía” como método de análisis de la realidad socio-política. Los sociólogos del hombre-masa, por establecer alguna analogía con su intento analítico, siempre advirtieron acerca de la ambigüedad de tal término, señalando las pérdidas pero también las ganancias de aquellos procesos sociales. Es cierto que mi *simpatheia* blochiana no me da para este panpesimismo. Desde esta perspectiva, el elenco de problemas a que me remite, al final de su trabajo, como elementos por integrar en un nuevo imaginario son

precisamente eso: problemas, con los que ha de medirse y mediarse, en el orden de los principios, el posible imaginario político de carácter emancipatorio que estuviera a la altura de los tiempos. Y lo mismo que espero que no confunda la estructura racional de un imaginario político con la lista ilimitada de problemas concretos en una visión diacrónica de la historia, tampoco le atribuya la responsabilidad de solucionar todos los problemas posibles al primer filósofo que se encuentre. Sospecho, más bien, que la solución concreta a los diversos problemas: “desde la precariedad en el trabajo al trabajo doméstico, la necesidad de un “estatuto del mercado”, “la necesidad de la sostenibilidad ambiental” y cuantos puedan añadirse, corresponde, sí, a los filósofos pero en cuanto ciudadanos, que, en igualdad con el resto de sus conciudadanos y tras los procesos deliberativos necesarios, habrán de decidir democráticamente qué y quiénes han de arbitrar las medidas convenientes. Eso sí, espero que no aboguen por el “modelo de capitalismo homeostático, sin crecimiento (que probablemente implicaría grandes dosis de coerción y terror) pero viable”, que cita Capella en la segunda página de su escrito. Aunque lo haya elaborado Stuart Mill, quien, al fin y a la postre, ya hace mucho tiempo que falta entre nosotros.

II. Pablo Ródenas Utray

Como en el caso de Juan Ramón Capella, quisiera comenzar agradeciéndole a Pablo Ródenas su esfuerzo no sólo para hacerse cargo de mi ponencia, sino para contrastarla con sus propias elaboraciones metodológicas de una filosofía política. En este sentido, pone en juego dos modos de afrontamiento con resonancias claras de la filosofía de la ciencia: el concepto de “paradigma político” y el de “programa político”, con dimensiones más diacrónicas el último de

ellos. Como puede colegirse, se trata de dimensiones diferentes de la política y del modo filosófico de su aprehensión. Mi concepción de *la* política responde no sólo a aquellas dimensiones más propiamente políticas sino al *denso conjunto de significaciones sociales*, no meramente racionales, que, como un cuasi pre-ontológico, están en la base de las posibles formas de construcción de la realidad socio-política. Esta interpretación guarda una clara relación con el sentido y el valor del lenguaje, un “cuasi pre-ontológico”, que indica claramente la dimensión social, y no meramente relativa a la arbitrariedad del individuo, cuando se trata de crear órdenes de significación. Al mismo tiempo y en analogía con el lenguaje, *la* política es en sí misma abierta, posibilita formas significativas diferenciadas de organización socio-política, conlleva la posibilidad de alternativas de órdenes de significación. En este sentido, creo que no se dejaría solapar por las alternativas metodológicas de Pablo Ródenas, que son, más propiamente, o bien paradigmas que responden a un momento sincrónico de comprensión abstracta del hecho político, o bien un “programa político”, un “*macro-programa de ideología y de praxis política*”, de dimensiones diacrónicas.

La labor de reconstrucción del imaginario griego, en sus elementos más simples, tenía por objeto mostrar la posible secuencias de disonancias epistemológicas y de quiebras en el orden social que, de forma no determinista, puede provocar un giro en el orden práctico, mediado por un proceso autorreflexivo que caracteriza propiamente a la cultura occidental. En este último sentido, sólo podía recuperar el proceso mismo del nacimiento de *la* política justo en el espacio social y cultural del mundo griego, ámbito que generó este revolucionario modo de asumir los asuntos de un grupo o ciudad de “modo público”. La introducción del “espacio público”, expresión del momento más denso de autorreflexividad

en torno a los orientaciones de sentido y a la conformación social, permite el contraste o, en muchos casos, el alumbramiento, surgido de la deliberación, de lo que son las necesidades que afectan al orden mismo de la ciudad. Insisto en que es el carácter de excepcionalidad cultural lo que me obliga a resituar la reconstrucción del imaginario político en los dos momentos “revolucionarios”: uno en el mundo griego y otro en la Modernidad.

Está en lo cierto Pablo Ródenas cuando advierte que la concepción de lo político en términos schmittianos supone una reducción grave del quehacer, de la práctica política. Se debe a una insuficiencia metódica, por mi parte, que no deja clara mi propia posición. En un primer momento, deseaba invalidar las tesis de Schmitt como definición estructural del orden de lo político e implícitamente los intentos de Julien Freund, como un continuador del primero, al definir *La esencia de la política*, su obra más importante, como ligada a la “enemistad”, concibiéndola como “una constante y una realidad inmutable” de cualquier colectividad política. En un segundo momento, y tal como lo expuse en las “Tesis” previas a la ponencia, afirmaba que “si bien filosofía y democracia, como la forma más radical de expresión concreta, histórica, de la política, no coinciden, sin embargo, vienen a co-significar un mismo proceso”. De donde se puede deducir no sólo la distancia con respecto a las tesis de Schmitt y Freund, sino la dimensión práctico-histórica, de claro valor positivo, de la experiencia de lo político en cuanto actividad política democrática. Espero que estas anotaciones sirvan para paliar la falta de claridad a la hora de destacar la necesaria mediación entre la política y el valor positivo de lo político. Por otro lado, como es natural, la relación práctico-histórica entre la actividad filosófica y lo político apunta hacia una tensión que, aunque irresoluble, supone un esfuerzo continuado de tejer y destejer en orden a la posibilidad de la “igual-

dad”, categoría central de *la* política, que se proyecta en el orden justo.

Luigi Ferrajoli

Agradezco a Juan Ramón Capella y Pablo Ródenas sus críticas y sus observaciones.

Advertiré previamente que suscribo, por completo, el diagnóstico pesimista de Capella sobre el carácter “cacotópico” –como lo ha llamado eficazmente en oposición a todas las “utopías” de la modernidad– del mundo en el que vivimos: cacotópico por el crecimiento de las desigualdades, de las exclusiones y de la miseria generada por la globalización, bajo la enseña de la hegemonía neoliberal; cacotópico por el desarrollo de los nuevos poderes absolutos e invisibles –de un lado los poderes “opacos” de los aparatos burocráticos, del otro los poderes “silenciosos” de las grandes concentraciones económicas transnacionales– todos igualmente sustraídos tanto al derecho como a la política, a la legalidad como a la democracia; cacotópico en fin por la emergencia de nuevos, dramáticos problemas ligados a un desarrollo tecnológico y productivo incontrolado que está amenazando la supervivencia misma del ecosistema y, con las manipulaciones genéticas, la propia integridad de la persona humana.

De esta “cacotopía” podemos ofrecer muchas claves interpretativas: políticas, económicas, sociológicas, antropológicas. Yo la he visto como un reflejo de la actual crisis de la razón jurídica; de la capacidad reguladora del derecho frente a los nuevos procesos económicos y sociales, y, más aún, de la capacidad de proyecto jurídica e institucional. Pero es evidente que la crisis del derecho remite a la crisis de la

política. En efecto, comparto también la tesis de Ródenas sobre el vacío de política, es decir, sobre la actual ausencia de un “macro-programa político alternativo” a la altura de esos procesos. Un vacío que de no colmarse hará ilusorio y destinado al fracaso cualquier tipo de proyección jurídica y de arquitectura institucional.

Dicho esto, creo que no podemos negar la doble crisis, que he ilustrado en mi exposición, tanto del modelo de estado legislativo de derecho como del estado constitucional de derecho. En resumen, la crisis de la legalidad ordinaria y de la legalidad constitucional.

Los dos modelos –como justamente observa Capella, y como también yo he sostenido siempre– no se “contraponen” esencialmente. Mi tesis es, por el contrario, que el estado constitucional de derecho representa un “perfeccionamiento” del estado legislativo de derecho, en la medida que implica la sujeción al derecho, esto es, a los principios y derechos constitucionalmente establecidos por el poder legislativo. Este planteamiento no supone, por tanto, la ruptura de aquél con su “prehistoria”, que me imputa Capella, sino, al contrario, una total continuidad, mediante la extensión del principio de legalidad propio del estado legislativo de derecho a la legislación misma. Lo que pudo haber originado el equívoco es mi insistencia en el hecho de que el paso del paleo-iuspositivismo al constitucionalismo rígido ha significado un verdadero cambio de paradigma de la experiencia jurídica. Pero no existe contradicción entre ambas cosas. La continuidad en las formas del paradigma –la sujeción a la ley del propio poder legislativo y la positivización de los principios de justicia a los que la ley está vinculada– no debe hacer olvidar la discontinuidad producida con la introducción, en el paradigma constitucional, de una dimensión sustancial tanto en la validez del derecho como en la estruc-

tura de la democracia: dos consecuencias de enorme importancia que nuestra cultura jurídica tiende a ignorar o cuando menos a no tener en cuenta como merecen.

Esta precisión puede servir también para aclarar el significado de la obra de Kelsen. Capella tiene razón al recordar que Kelsen, con su teoría de la estructura gradual de los ordenamientos y con la promoción de un control jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes, ha sido uno de los padres, quizá el más ilustre, del constitucionalismo democrático. Pero lo que he criticado de Kelsen, en nombre del propio pensamiento kelseniano, es, precisamente, que no haya sacado todas las consecuencias que implica su tesis. En tema de validez, porque la estructura escalonada del ordenamiento y el propio trabajo de una Corte Constitucional suponen la existencia de normas inválidas, y por consiguiente la insostenibilidad de la equivalencia instituida por Kelsen entre validez y existencia de las normas. En materia de meta-teoría del derecho, porque la inevitable presencia de lagunas y de antinomias generada por la estructura escalonada de los actuales ordenamientos constitucionales confiere a la teoría y a la ciencia jurídica un papel no puramente descriptivo, sino también crítico y de proyecto en relación con su propio objeto.

2. Juan Ramón Capella ha expresado algunas reservas frente a dos de mis propuestas de reformas –la reserva de código en materia penal y la renta mínima garantizada– encaminadas, una, a reforzar la respuesta a la crisis actual de la legalidad penal, y, la otra, las garantías de los derechos sociales, hoy tan insuficientes.

Con respecto a la reserva de código, precisamente las objeciones planteadas por Capella –los nuevos conflictos y problemas generados por la creciente complejidad de la

sociedad actual– me parecen igualmente argumentos a su favor. Si queremos que el derecho penal sea un instrumento de tutela efectiva únicamente de los bienes y derechos, viejos y nuevos, que consideramos fundamentales, frente a las violaciones, viejas y nuevas, de que pueden ser objeto, es necesario reducir exclusivamente a éstas su ámbito de aplicación y restituirles la certeza, racionalidad y sistematicidad que sólo su recodificación integral puede asegurar. Además, estoy convencido de que el incremento de estos valores que se seguiría de lo que Capella llama “fijismo legislativo”, o sea del grado de determinación y taxatividad de las previsiones legales, produciría no una atenuación sino un seguro reforzamiento de garantismo penal.

Un diverso orden de problemas es el del actual déficit de garantías de los derechos sociales. Obviamente, la renta mínima garantizada es sólo una de las formas de tutela posibles y serían, por lo tanto, deseables otras intervenciones, como las sugeridas por Capella. Pienso, sin embargo, que realmente la renta mínima garantizada es cada vez más esencial en una sociedad como la de hoy, en la que se ha roto el nexo tradicional entre trabajo y subsistencia y no vale ya la vieja máxima de John Locke según la cual es siempre posible, para quien esté dispuesto a trabajar, procurarse un trabajo y un salario “incluso emigrando” y, por ello, sobrevivir. En la actualidad, como bien sabemos, hay cierto grado de desempleo estructural; y sobrevivir, en esta sociedad, es cada día menos un hecho natural y más un hecho artificial, enteramente dependiente de las estructuras jurídicas y sociales. Por eso, el derecho a la subsistencia representa el equivalente actual del derecho a la vida de los tiempos de Hobbes, hoy, tan formalizable como universalizable, mediante la introducción de la renta mínima garantizada. Naturalmente los cambios en el subsistema jurídico, como dice Ródenas, se dan siempre en conexión con cambios correla-

tivos en el sistema político. Pero el nexo consiste esencialmente en el hecho de que son efecto de decisiones políticas, o sea, de las opciones del legislador, conforme, por lo demás, al paradigma iuspositivista del que, como he dicho, el constitucionalismo es un perfeccionamiento y un desarrollo. Sólo que tales opciones, a su vez, están condicionadas por las opciones realizadas en las Cartas constitucionales con la estipulación de principios y derechos fundamentales. A la pregunta que me ha dirigido Ródenas sobre “qué macroprograma político alternativo” propongo, respondo que se identifica con la introducción de garantías idóneas de apoyo a los derechos fundamentales. Un programa que es, precisamente, el inscrito en las actuales constituciones democráticas. En suma, en el paradigma constitucional, entre derecho y política, entre punto de vista interno y punto de vista externo al sistema jurídico, existe una relación circular: el derecho, es decir la legislación, está sometida a la política, de la que su existencia (o su vigencia) es producto; pero la política, a su vez está sometida al derecho, más precisamente a la constitución, al estar su legitimidad (o validez) condicionada por la coherencia con los principios en ella establecidos.

3. He encontrado muy interesante y sugestiva la distinción propuesta por Capella entre el “derecho rumoroso”, que actúa con formas solemnes, espectaculares o clamorosas, como sucede con el derecho constitucional, el derecho penal y el procesal, y el “derecho silencioso”, que actúa, en cambio, de manera aparentemente espontánea e invisible. Al respecto, es típico el derecho civil y, más en general, la *lex mercatoria* producida por los grandes poderes privados y empresariales. Igualmente fecunda me ha parecido la figura del “derecho opaco”, con la que Capella ha caracterizado al derecho del Estado administrativo y de los grandes aparatos burocráticos creados por la política del *Welfare*, en gran

parte sustraído al control político y popular.

Pues bien, son precisamente éstos, junto a las relaciones internacionales, los dos terrenos hasta ahora en gran parte inmunes al derecho a los que hoy es posible extender el paradigma garantista. La tradición liberal ha elaborado el modelo del estado de derecho como sistema de límites previstos únicamente para el poder político y por obra sólo de los derechos de libertad. Pero el modelo bien puede muy bien ser ampliado en esas otras dos direcciones. En primer lugar, frente a los poderes privados y del mercado, que, precisamente, la lógica del estado de derecho, que no admite poderes absolutos y desregulados, exige sean sometidos a límites y vínculos jurídicos para tutela de derechos y bienes fundamentales, como los derechos de los obreros, los de los consumidores, los bienes colectivos del ambiente, la incompatibilidad entre poderes económicos y poder público y otros similares. En suma, la dimensión del estado de derecho, que hasta ahora ha girado prevalentemente en torno a los poderes públicos, debería injertarse también en los poderes privados y “silenciosos” que operan sobre el mercado.

En segundo lugar, el modelo de estado de derecho debería ser ampliado a los derechos sociales ignorados por la tradición liberal y, sin embargo, presentes como los derechos de libertad en todas las constituciones avanzadas. Por eso, si se quiere tomar en serio los derechos sociales, junto al estado liberal de derecho sería necesario desarrollar un estado social de derecho cuyas prestaciones se funden, no ya como ha sucedido hasta ahora, predominantemente, en la discrecionalidad “opaca” y selectiva de los aparatos burocráticos, sino en la lógica de los derechos *ex lege*: desde el derecho a la salud y a la instrucción gratuita al derecho a una renta de ciudadanía. En definitiva, constitucionalismo de derecho privado y constitucionalismo social, asociados al viejo constitucionalismo liberal de derecho

Juan Ramón Capella (Barcelona, 1939) es catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona. Sus libros más recientes son: *Elementos de análisis jurídico* (1999), *Fruta prohibida* (1998), *El aprendizaje del aprendizaje* (1998), *Grandes esperanzas* (1996) y *Los ciudadanos siervos* (1993).

Luigi Ferrajoli (Florencia, 1940) es catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Camerino (Italia). Ha escrito numerosos ensayos sobre teoría del derecho, lógica jurídica, metodología de la ciencia jurídica y crítica del derecho. Ha publicado obras como *Teoría assiomatizzata del diritto* (Milán, 1970), *Democracia autoritaria e capitalismo maturo*, en colaboración con Danilo Zolo (Milán, 1978), *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento* (Roma, 1999). En castellano han aparecido las siguientes traducciones: *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (1987), *Derechos y garantías. La Ley del más débil* (1999) y *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (2001).

Pablo Ródenas Utray (Las Palmas de Gran Canaria, 1949) es profesor titular de Filosofía Moral de La Universidad de La Laguna. Especializado en filosofía política, autor de artículos en revistas: *Suplementos Anthropos*, *Revista Internacional de Filosofía Política*, *Laguna*, *Disenso*; en libros colectivos: *Convicciones políticas, responsabilidades éticas y* (1990); *Filosofía política (Ideas políticas y movimientos sociales)* (1977); y de libros individuales: *Ensayos de poli(é)tica (Tentativa de una filosofía crítica de la política)* y *Necesidad de comprender (Cartas poli(é)ticas de disenso)*, ambos en prensa.

Fernando Quesada (Cacín, Granada, 1940) es catedrático de Filosofía Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Sus obras más recientes son: *Feminismo y*

