

Ciudadanos y siervos

El “hombre mecánico”, la justicia y la democracia

■ Francisco Fernandez Buey

1. Preguntas para el mundo actual

1.1. Una teoría no procedimental o formalista de la democracia y de la justicia en el mundo actual tiene que tener en cuenta al menos las dos preguntas siguientes:

- ¿Qué significa ser ciudadano en un mundo dominado por la tecnología?
- ¿Hasta qué punto es realizable el ideal clásico, aristotélico y republicano, del *zoon politikon* en la época de la robótica, de la cibernética, de la informática, de la computación, de la telemática y de la inteligencia artificial?
- ¿Siguen sirviendo los viejos valores de la justicia y de la democracia, heredados de la cultura griega, del Renacimiento y de la Ilustración, en un mundo globalizado en el que la automatización y la computación reemplazan a ritmo acelerado el trabajo manual humano y parecen apuntar hacia un futuro “posbiológico” y “sobrenatural”?

Hans Moravec, investigador en el campo de la robótica y director del laboratorio de robots móviles de la Universidad Carnegie Mellon, en un libro publicado por las prensas universitarias de Harvard a principios de esta década, ha escrito que nos aproximamos al momento en que prácticamente todas las funciones humanas esenciales, físicas y mentales, tendrán su equivalente artificial, y que el prototipo de la unión de todos los resultados del desarrollo cultural será el robot inteligente, una máquina que podrá pensar y actuar como un ser humano, aunque física y moralmente no lo sea. Esto fue escrito en 1990 antes de que se

revelara la posibilidad de la clonación de humanos y con independencia de las investigaciones que se llevaban a cabo en el campo de la ingeniería genética.

En 1998 se puede pensar, por tanto, que no está lejos el momento en que la combinación de la clonación de humanos por ingeniería genética y los avances en el campo de la robótica y de la inteligencia artificial permitirá la creación de quimeras del tipo de los "replicantes" que aparecían en la película futurista *Blade Runner*. Moravec piensa que se está produciendo un *relevo genético*, algo así como una mutación antropológica, y que, cuando éste haya acabado de producirse, nuestra cultura podrá evolucionar con independencia de la biología humana y de sus limitaciones. La evolución de nuestra cultura seguiría así, en esta nueva fase que se está abriendo, la línea expansiva que ha sido característica de los últimos siglos. El paso siguiente, que en cierto modo, continuaría la tendencia expansiva puesta de manifiesto desde el siglo XVI, desde el siglo de los grandes descubrimientos geográficos y de la expansión en el planeta Tierra, tendría que ser la expansión al cosmos del hombre *modificado*: la odisea del espacio en el sentido de Kubrick.

Este es un escenario futurista analíticamente razonable por lo que sabemos ya. ¿Lo es también, es también razonable, desde el punto de vista de la filosofía moral y política? ¿No tiene ese escenario consecuencias y riesgos muy negativos para el género humano?

Esta pregunta admite diferentes respuestas, también razonadas, que conviene discutir. Empecemos por la exposición de la "tecnofobia" y de la "tecnofilia".

[“Nuestros inventos no son más que medios mejorados para un fin que no mejora” (Thoreau-Freud)].

La respuesta tecnófoba más radical de las expresadas hasta este momento la ha dado Theodore Kaczynsky, presunto autor de una serie de atentados en USA firmados con el nombre de *Unabomber* y se puede leer en Internet en el *Manifiesto* que hizo circular unos meses antes de su detención. Kaczynsky es un matemático con un excelente historial profesional en varias de las más prestigiosas universidades americanas convertido en "terrorista científico". A partir de un determinado momento el objetivo de sus actos terroristas han sido instituciones y personas del *establishment* tecnocientífico.

En su *Manifiesto*, que tiene 232 puntos, Kaczynsky, parte de la idea de que los males de nuestra sociedad provienen de la tecnología: "La revolución industrial y sus consecuencias han sido un desastre para el género humano". Analiza luego los efectos negativos, en el plano sociopolítico, del sistema industrial-tecnológico: critica las más importantes manifestaciones del izquierdismo y de la "corrección política" en el sistema norteamericano actual poniendo el acento en el análisis de la "sensación de inferioridad" (10-23), denuncia el carácter subalterno (38 y ss.) de la mayoría de las actividades de la izquierda que se centran sólo en

el problema social. Considera que la ciencia y la tecnología actuales constituyen el principal ejemplo de actividades subordinadas, de carácter subalterno (87) y denuncia la ideología cientifista que presenta las actividades del complejo tecnocientífico como un beneficio para la humanidad (88). Propugna una revolución cuyo objetivo no sería derribar a los gobiernos sino la base económica y tecnológica de la sociedad actual. El conjunto es un inquietante alegato de tipo luddita que conviene conocer en toda su extensión.

Si el *Manifiesto* de Kaczynsky es prácticamente desconocido (sólo he visto una referencia a él en un artículo de Pere Puigdomènech publicado hace unos meses en *El País*), en cambio, sí ha sido objeto de mucha atención el libro de Neil Postman, *Tecnópolis*, publicado en castellano, en 1994, por el Círculo de Lectores. Su subtítulo, *La rendición de la cultura a la tecnología* es igualmente significativo, pero pueda dar lugar a equívocos, puesto que el autor, pedagogo y teórico de la comunicación norteamericano, no es un tecnólobo, sino alguien que busca y propugna una tercera cultura frente a Tecnópolis. En una dirección, precisamente, muy próxima a la que intentamos seguir en esta facultad de Humanidades. El libro concluye justamente con una propuesta pedagógica en la que se da mucha importancia a la historia y a la filosofía de la ciencia, a la semántica (como ayuda para detectar trolas en la sociedad de la comunicación y de la publicidad), a la historia del arte (como educación de los sentimientos y de la sensibilidad, demo forma de educación sentimental), al estudio de las religiones comparadas: “Ninguna educación puede rechazar textos sagrados como el Génesis, el Nuevo Testamento, el Corán o el Bhagavad-Gita. Cada uno de ellos encarna un estilo y una imagen del mundo que nos dice tanto sobre el ascenso de la humanidad como cualquier otro libro escrito. A esos libros añadiría el *Manifiesto comunista*, pues pienso que es razonable calificarlo como un texto sagrado, que encarna principios religiosos a los que muy recientemente millones de personas han sido devotos” (de. cit. 254).

Hay un par de ideas en el libro de Postman que conviene resaltar:

- 1ª. La tecnología determina autoritariamente nuestra terminología más importante; redefine “libertad”, “verdad”, “inteligencia”, “sabiduría”, “memoria”, “historia”.
- 2ª. Toda tecnología tiene dos caras. Pero no sólo tiene dos caras sino que en su imposición hay ganadores y perdedores, beneficios y perjuicios que no se reparten equitativamente. Un ejemplo. El caso del reloj mecánico, que tuvo su origen en los monasterios benedictinos del siglo XII y XIII, con siete periodos de oración durante el día y que podía proporcionar devoción a esos rituales de devoción, se convierte luego en el elemento de regulación y uniformización de la vida del trabajador para los productores estandarizados, de la mayor utilidad para hombres que que deseaban dedicarse a la acumulación de dinero. De Dios a Mammón, el dios de la riqueza. En medio hay un

momento (1370) en que el rey Carlos V de Francia ordenó a todos los ciudadanos de París que regularan su vida privada, comercial e industrial, según las campanas del reloj del Palacio Real, que sonaban cada sesenta minutos.

1.2. La segunda pregunta se puede formular así: ¿Qué quiere decir ser ciudadano en una plétora miserable en la que casi dos tercios de la población mundial vive en la pobreza, millones de personas siguen siendo tratados literalmente como esclavos y en muchísimos países de Asia, Africa, Latinoamérica y Europa el sufragio universal está restringido por hechos como la discriminación sociocultural de las mujeres y porque muchas veces se vota, cuando se vota, bajo las imposiciones de los ejércitos, o la intervención directa de éstos, y con la tolerancia de las grandes potencias económicas que se autodefinen como “democracias liberales”? [Desarrollo de este punto en F. Fernández Bucy/J. Riechmann, *Ni tribunus*. Madrid, Siglo XXI, 1996, cap. 2: “Crítica de una democracia demediada”].

El punto de vista procedimentalista o formalista sobre democracia y justicia suele admitir, por activa o por pasiva, el tópico de que el liberalismo democrático, o la democracia liberal, es hoy la forma más extendida de gobernar en el mundo; define luego formalmente lo que son las reglas del juego de la democracia liberal (sufragio universal, división de poderes, existencia de un parlamento, existencia de una carta constitucional mayoritariamente aprobada y alternancia en la gobernación); observa después que, en la práctica, existen ciertos déficits en relación con estos rasgos o características en las sociedades de nuestro marco cultural; argumenta que esos déficits no son nada en comparación con los despotismos y tiranías que han existido en otros momentos y en otras partes del mundo; y suele concluir con una serie de consideraciones tan bienintencionadas como etnocéntricas referidas ya exclusivamente, por lo general, a la democracia liberal, en singular, como el “mejor de los mundos posibles” o el “menos malo de los mundos reales” [Tal es punto de vista que se desarrolla en publicaciones recientes de Francis Fukuyama y de Samuel O. Huntington, por ejemplo].

2. A esta forma de argumentar se han opuesto objeciones de distinto tenor:

2.1. Una primera objeción es de carácter analítico y se puede expresar como sigue. El tópico, muy extendido, según el cual la democracia liberal o el liberalismo democrático es la forma más extendida de gobernar en el mundo actual es un contrafáctico. Si se hojean los informes anuales sobre el estado del mundo publicados por instituciones internacionales independientes, o los informes de Amnistía Internacional para estos últimos años, se da uno cuenta de hasta qué punto es patente la contradicción entre lo dicen las teorías formales de la democracia y lo que hay en el mundo a este respecto. [Para una crítica desmitificadora de lo que ha sido la “democracia” realmente existente en la últimas décadas: N. Chomsky, *El miedo a la democracia*. Barcelona, Crítica, 1992].

2.2. Una segunda objeción se basa en consideraciones históricas sobre el concepto mismo de democracia. Hablando con propiedad, que es como hay que intentar hablar, “democracia” en el sentido pleno de lo que dice literalmente esta palabra (“gobierno del pueblo”), no ha habido hasta ahora nunca en el mundo. La democracia, así entendida, sigue siendo un ideal.

En la Atenas del siglo V antes de nuestra era, que es donde nació lo que se ha llamado “democracia”, el gobierno del *demos* estaba restringido por el derecho de ciudadanía y éste dejaba fuera de consideración a las mujeres y a los esclavos (la mayoría absoluta de la población). [Cf. a este respecto Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona, Crítica, 1984]. Tenía, en cambio, la particularidad de ser una democracia *directa*, asamblearia, en la que los miembros de la polis con derecho de ciudadanía se reunían y votaban las grandes decisiones que afectaban a su república. Pero, por otra parte, ya Aristóteles, en el libro sexto de la *Política*, llamaba la atención acerca del hecho de que la “democracia” no sólo se decía en Grecia de muchas maneras sino que había diferentes tipos de “democracia” en función de las combinaciones entre las diferentes culturas y estratos sociales.

Esta consideración vale igualmente para la llamada “democracia” medieval y para la democracia “moderna”. De hecho las repúblicas llamadas “democráticas”, como Venecia o Florencia en los albores de la Edad Moderna, o los cantones suizos ya en la época moderna, conservaron la idea de la democracia directa, pero el número de las personas que formalmente podían participar en la administración y gobernación de la cosa pública era en ella reducido. Así es que si entendemos por “pueblo” la mayoría de los habitantes de un territorio (ciudad, municipio, nación, estado, etc.) todas las democracias que han existido con ese nombre hasta ahora han sido democracias restringidas. Incluso si entendemos por gobierno no ya la posibilidad de votar y decidir directamente sobre los grandes asuntos de la ciudad, de la nación o de la estado, sino la posibilidad de votar para elegir a los que gobernarán realmente, hay que tener en cuenta que este derecho sólo se ha hecho universal muy recientemente y sólo en algunos países del mundo. La democracia llamada “indirecta” o “representativa” dejó fuera durante mucho tiempo al cuarto estado, a las mujeres, a los jóvenes menores de 21 años, etc. Todavía ahora está en discusión en muchos países de la Unión Europea si los inmigrantes no regularizados han de tener o no derecho al voto. [Sobre este punto: Javier de Lucas, *Puertas que se cierran*. Barcelona, Icaria, 1996].

2.3. Cuando la objeción basada en consideraciones históricas se une a la consideración analítica suele concluir en la idea de que la democracia, toda democracia, es siempre un proceso en construcción. La ampliación de los derechos de ciudadanía hasta llegar al sufragio universal ha sido una larguísima lucha en la historia de nuestro marco cultural. Este punto de vista está muy

presente en algunas teorías contemporáneas de la democracia, que tratan de conjugar libertad, justicia e igualdad, como, por ejemplo, la de Norberto Bobbio. Y en tal sentido tiene razón el escritor John Berger cuando afirmaba hace poco que “la democracia no es un sistema, como falsamente se enseña, sino *una forma de resistencia* que va cambiando continuamente a lo largo de la historia”[Cf. *Páginas de la herida*. Madrid, Visor, 1996].

2.4. Una cuarta objeción afirma que la teoría formal o procedimental de la democracia contemporánea tiende a hacer abstracción de lo que habría que llamar la “constitución material”, es decir, de las consecuencias que tiene en el plano político la persistencia de las diferencias socioeconómicas. Estas limitan materialmente no sólo la participación de buena parte de la ciudadanía con derechos en los asuntos de la polis sino también la representación política misma. De hecho, por debajo de lo que dicen las Constituciones o cartas constituciones en las democracias liberales representativas, la “constitución material” contradice la igualdad formal ante la ley y conduce a que unos estratos sociales, los más altos, estén sobrerrepresentados mientras que otros, los más bajos, estén minusrepresentados. [Un desarrollo de este punto de vista en: J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*. Madrid, Trotta, 1994, cap. II].

2.5. Una quinta objeción argumenta que la imparable tecnificación del ámbito político y la mercantilización de la actividad de los partidos (en gran parte dependientes de los créditos bancarios privados y/o de la financiación estatal) son factores que contribuyen a “demediar” las democracias realmente existentes ya en el ámbito de los procesos electorales. De manera que podría decirse (con Leibniz y con Lessing) *que si el mal menor resulta ser un bien, el bien menor resulta ser un mal*. La percepción de la democracia realmente existente como un “bien menor” suele derivar en “melancolía democrática”. Por eso algunos autores que introducen la consideración socioeconómica en el análisis de la democracia y en la redefinición de lo que es hoy la ciudadanía se preguntan con razón si las elecciones, los procesos electorales (una vez admitido formalmente el sufragio universal) son ya, sin más, la democracia [Se puede ver a este respecto la obra del economista Serge-Christophe Kolm: *Les élections sont-elles la démocratie?* París, Editions du Cerf.; y la discusión de éste y otros puntos de vista en: J. M. González y F. Quesada (Coor.), *Teorías de la democracia*. Barcelona, Anthropos, 1988].

3. El problema de la justicia

3.1 Hay, como sabe, varias acepciones del término *justicia*. De las varias acepciones del término “justicia” la que nos motiva mayormente, es sobre todo la jurídico-política: o sea, la que ha dado origen a la controversia acerca del tipo de organización de que dispone (o puede disponer) el Estado para reprimir y castigar los delitos y dirimir las diferencias entre los ciudadanos de acuerdo con la

ley y el derecho. Es difícil, sin embargo, prescindir, al menos en el análisis, de otras acepciones de justicia vigentes en el lenguaje corriente. En particular es difícil prescindir de la acepción ética de la justicia. Pues, antes o después, toda discusión acerca del funcionamiento concreto del sistema judicial en un país determinado suele entrar (o por lo menos bordear) en el tema de las normas y de los supuestos morales.

3.2. Todavía ahora aparece recurrentemente en nuestras sociedades la idea, griega, de que algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al que pertenece; de modo que se define la justicia, por la negativa, como restauración o restablecimiento de un orden que se intuye natural, originario, o bien como corrección o castigo de la desmesura, de la *hybris* (nosotros ahora decimos casi siempre: del “desequilibrio psíquico” o de la “enajenación mental transitoria”, pero, ¿no era la *hybris* precisamente eso: “enajenación mental, más o menos transitoria, del animal racional entendido como *zoon politikon*?).

Esta noción originariamente griega de la justicia en tanto que corrección de la *hybris* está directamente emparentada con lo que llamamos justicia “comutativa”, que es, precisamente, correctiva o rectificatoria en la medida en que regula las relaciones tanto voluntarias como involuntarias de unos ciudadanos con otros. Es interesante a este respecto hacer observar que el pensamiento griego puso siempre en comunicación directa la justicia, en tanto que virtud muy principal, con la felicidad. Más aún: ser justo es, para este universo mental, algo así como una condición *sine qua non* para ser feliz, para que la persona pueda ser feliz; y una sociedad en la que rige la vida buena es sustancialmente aquella en la cual, por encima de otras cosas, reina la justicia.

Todavía hoy el lenguaje popular suele identificar el ser justo con el equilibrio de la persona en el juicio y en el trato de los otros; de modo que en el plano personal o individual justicia fue y sigue siendo, sobre todo, equilibrio en el juicio moral, crítica de la desmesura, consciencia de que, siendo el hombre todo extremos, cabe, no obstante, un compartamiento ecuánime para con los otros miembros de la especie. En el plano social, en cambio, la aspiración a la justicia como equidad ha preferido diversos principios que Chaim Perelman reduce a seis: 1) A todos lo mismo; 2) A cada cual según sus méritos; 3) A cada cual según sus obras; 4) A cada cual según sus necesidades; 5) A cada uno según su rango; 6) A cada uno según lo atribuido por la ley.

3.3. En la democracia “realmente existente” o “democracia demediada” son muchas las personas que tienen la impresión de que “no hay justicia”, de que se aplica la justicia con diferentes raseros e incluso que hay personas que, por su posición económica, social o política se sitúan y son situadas “más allá de la justicia”. La controversia pública sobre la corrupción vinculada al dominio político (el uso y aprovechamiento privado de lo público) tiene mucho que ver con eso. Pues no pocas veces se da por supuesto (o se actúa como si se diera por

supuesto) que los amigos (“los nuestros”, en el sentido moral y político) quedan o deben quedar, efectivamente, más allá de la justicia.

Vale la pena detenerse en un interesante supuesto, que aparece ya en la *Ética nicomaquea* aristotélica; un supuesto en el cual no hace falta justicia: *cuando los hombres son amigos*. Esto quiere decir que la *philia* o la fraternidad está en cierto modo, como virtud moral propia de la persona humana, por encima de la justicia, más allá de la justicia. Se podría añadir, para precisar esta idea, que la comunidad de los amigos fraternos tiene su base en la benevolencia, en la caridad, en la piedad, en la compasión, mientras que, en cambio, la justicia, en particular la justicia conmutativa, es elemento fundamental o sustancial para la organización de una sociedad en la que se ha rebasado ya el marco psicosocial de la fraternidad, de la amistad entre iguales.

La distinción no es baladí, puesto que a pesar del tiempo transcurrido desde que las sociedades de nuestra cultura se organizaron políticamente como estados de derecho se sigue confundiendo, casi siempre aposta, a propósito, el valor moral personal, individual, de la filia o de la comprensión simpatética entre hermanos o parientes próximos con el valor ético-político de la justicia conmutativa. Esta confusión de planos ha conducido a comportamientos que pueden llegar a ser aberrantes en nuestras sociedades. Pues, en nombre de la *philia*, de la fraternidad, de la caridad o de la misericordia, el padre tenderá a defender al hijo y el amigo hará valer el mismo principio moral, que está más allá de la justicia, para defender al amigo *contra los jueces*.

3.4. El pensamiento moderno, al dar cuenta del paso de la antigua comunidad a la sociedad del estado-nación, ha tendido a identificar justicia con utilidad pública, de modo que, según esto, la auténtica justicia distributiva sería la derivación de aquello que se hace en conformidad con el interés de todos (o la mayoría de) los miembros de la sociedad, mientras que la justicia conmutativa, al dar prioridad también a la utilidad pública, obliga, por así decirlo, a poner entre paréntesis, cuando se ve una causa judicial, aquel otro valor moral derivado de la comunidad fraterna que estaba más allá de la justicia. Pero, consciente de la importancia que así cobra la justicia en la sociedad, el pensamiento moderno, desde Montesquieu, ha querido dejar bien clara la separación entre poder judicial, legislativo y ejecutivo.

Ahora bien, el hecho de que la ordenación jurídica vigente en los estados democráticos de derecho haya obligado a distinguir los planos y, por tanto, a poner entre paréntesis, en el lado de lo privado, aquellos valores morales *que están más allá de la justicia* no resuelve o liquida por completo, como es natural, la tensión entre el comportamiento moral individual basado tal vez en el sentimiento de la fraternidad o de la caridad y la aplicación igualitaria, equitativa, de la justicia. La tensión entre valores morales que están más allá de la

justicia y el ejercicio mismo de la justicia no ha cesado de crecer. Y eso se nota en la vida cotidiana. Hay que dar, por tanto, una explicación de esta tensión.

Primero debe tenerse en cuenta que el pensamiento moderno, en la cultura euroamericana, es heredero por igual de las tradiciones grecorromana y cristiana. El choque, cruce, complementación o fusión de estas dos tradiciones en el tema que nos ocupa ha tenido como consecuencia el que se mantuviera cierta tensión *acerca de la primacía ético-política* de los valores de la justicia (generalmente equiparados al equilibrio moral y a la equidad en la marco de la sociedad ampliada) y de la filia o de la caridad (generalmente equiparados a la amistad y la fraternidad en el marco de la familia ampliada o de la comunidad). Todavía actualmente, al tratar de la justicia (tanto en el sentido amplio como en el sentido más restringido de “tipo de organización estatal para la corrección de la injusticia”), la pareja amigo/enemigo suele acompañar las más de veces, para competir con ella, a las categorías definitorias de las instituciones judiciales que, en el mundo contemporáneo, suelen ser neutralidad, ecuanimidad, imparcialidad, objetividad.

Pero en segundo lugar hay que tener en cuenta otro dato histórico: la tradicional vinculación del sistema de justicia al poder económico, social o político, sobre todo en los países latinos, cosa que conlleva una persistente desconfianza en la justicia institucionalmente organizada y en los jueces en particular. Muestras de esa desconfianza inundan nuestra literatura desde el llamado Siglo de Oro.

3.5 La consideración de que la virtud de la amistad está más allá de la justicia suele traducirse en nuestra sociedad en la afirmación (no siempre explícita pero casi siempre sentida) de que, en general, *la amistad está por encima de la justicia*. El lenguaje administrativo corriente en los países latinos ha heredado, a veces en una forma zafia, aquella buena idea aristotélica de que donde hay *philia*, amistad o fraternidad no es necesaria justicia, o sea, aplicación imparcial o neutra de las leyes. En el marco privado de la pareja, la familia o la comunidad fraterna más o menos restringida, sigue estando aceptada una forma de resolución de conflictos entre los humanos que permite considerar justas a personas bondadosas o caritativas sin necesidad de someterse a los tribunales de justicia.

Pero al mismo tiempo sigue siendo frecuente en nuestras sociedades la ampliación indiscriminada de esta convención sociocultural a otros planos de la vida pública. Así se dice muy a menudo en el lenguaje administrativo (que incluye los establecimientos de justicia): “A los amigos todo; a los enemigos nada; y a los indiferentes la legislación vigente”. Es importante destacar aquí que esta zafiedad no sólo se dice habitualmente sino que, además, se practica constantemente. Y más aún cuando se trata de administrar justicia.

Ocurre, pues, que lo que en origen fue una idea razonable (esta idea de que la filia y la fraternidad no necesitan de la justicia en la comunidad) ha acabado convirtiéndose, en nuestras sociedades, en una coartada peligrosa y hasta aberrante, la cual, sin embargo, cuenta con muchos defensores. No hay que sorprenderse demasiado del extraño camino seguido por aquella buena idea. Quien haya leído la parábola dostoiévskiana del gran inquisidor estará al cabo de la calle en lo que hace a los resortes psicosociales que convierten un ideal en pura porquería.

Un ejemplo relativamente reciente de la vigencia de esta tensión entre justicia como equidad, en el plano jurídico-político, y valor moral de la amistad y de la fraternidad en el marco de la comunidad restringida es la inquietante atracción que ejerce sobre el espectador el planteamiento de Francis Coppola en *El Padrino III*. ¿No está esta atracción emparentada con la simpatía por el comunitarismo en una sociedad jurídico-política dominada por el sistema de partidos y que navega, entre la euforia y la dificultad, por “las gélidas aguas del cálculo egoísta”?

3.6. De hecho, la mayoría de las reglas y normas que hemos ido estableciendo en el ordenamiento jurídico de los estados modernos son en el fondo obstáculos limitadores de cierta tendencia, al parecer muy extendida, a favorecer a los nuestros, en nombre de la *philia*, de la fraternidad o de la caridad, *por encima de lo que es justo*: si la justicia es dar al otro lo que se le debe, la caridad (o la misericordia) es precisamente dar al otro más de lo que se debe. Pero el hecho de dar al amigo, en nombre de la fraternidad, más de lo que se debe será considerado generalmente por la mayoría de los que son tratados justamente, sólo como se debe, como si fuera un agravio comparativo.

Tal agravio puede ser muy grande o puede ser muy pequeño cualitativamente en una comunidad reducida, en el ágora de la ciudad-estado a la griega. Pero se convierte en un elemento diferenciador de gran importancia cuantitativa en nuestras sociedades contemporáneas, pues el trato preferencial dado a los que mandan (económica o políticamente) por la administración de justicia, incluso antes de la fase decisoria, o sea, ya en la fase de instrucción de tal o cual causa, implica un uso tan discriminatorio de la misma como evidente para ciudadanos a los que se equipara a la hora de pagar impuestos.

En las sociedades actuales los vínculos de sangre y los lazos familiares van siendo sustituidos progresivamente por vínculos profesionales y por lazos políticos derivados de la pertenencia a un cuerpo profesional o a una asociación política. Es lógico que, siendo esto así, la afirmación de los valores morales que están más allá de la justicia se haya ido desplazando hacia la particular forma de “amistad” y de “fraternidad” *interesada* que son las corporaciones profesionales y los partidos políticos. La justicia como equidad, la igualdad ante la ley, choque entonces con la defensa corporativa o política *de los nuestros*.

Esta defensa corporativa o política de *los nuestros* tiende a presentar en público como afirmación de valores morales que de hecho tendemos a considerar superiores al valor de la justicia: esto es, valores que *no sólo están más allá de la justicia, sino que están por encima de la justicia*. El consenso generalizado acerca del “hágase justicia igual para todos” (y “mejore el mundo”, naturalmente) se debilita entonces para exceptuar del mismo a los *nuestros*, o sea, a los colegas de la profesión o los comilitones del partido, por razones de “amistad” y de “faternidad”.

Estas actitudes partidistas o corporativas toman en la sociedad actual múltiples formas: desde la obstrucción de la justicia hasta la defensa cínica de la corrupción de los amigos del cuerpo o del partido. Un ejemplo reciente, tan llamativo como lacerante, de esto es la aptitud que ha adoptado una parte del aparato del PSOE en el llamado “caso GAL”, cuyas formas más aberrantes han sido la carta de los “amigos socialistas” en defensa de Barrionuevo o la chapa que dice “Yo también soy Barrionuevo”. Pero tampoco es este el único ejemplo. La misma valoración instrumental, politicista o corporativa, *de la amistad (política) por encima de la justicia* se ha dado en la mayoría de los casos de corrupción en el uso de fondos públicos que han llegado en España hasta los tribunales.

Se puede concluir, por tanto, que la institucionalización de la justicia como equidad tiene que hacer frente ahora a dos obstáculos paralelos: el corporativismo de los jueces y el politicismo del sistema de partidos. Ambos obstáculos resultan particularmente peligrosos cuando, como suele ocurrir, se ven reforzados por la presencia al fondo — tan duramente denunciada por Gracián— de don Dinero y sus parientes.

4 Conclusiones

Las objeciones manifestadas en el apartado 2 y las consideraciones sobre justicia en el 3 apuntan en una misma dirección: la crítica de la insuficiencia o limitación de las consecuencias de la filosofía política liberal más extendida. Pero incluso cuando se acepta el marco teórico del liberalismo político, en los términos en que ha sido formulado por J. Rawls en *Teoría de la justicia*, quedan varios problemas interesantes por discutir al tratar de democracia y de justicia como equidad. Uno de esos problemas, denunciado en la última década por autores comunitaristas, es el del hiato entre ética privada y política liberal. El propio Rawls lo ha abordado en *El liberalismo político* [1993] (traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1996).

Una interesante tentativa teórica reciente de cerrar ese hiato es el libro de R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993. Se puede leer esta tentativa como un notable esfuerzo teórico por recuperar la inspiración original de la filosofía moral y política del liberalismo europeo y, en

ese sentido, como una forma de enlazar la tradición liberal norteamericana con el social-liberalismo que, en los países europeos, sigue denominándose impropia­mente (en parte por economía del lenguaje y en parte, por motivos electoralistas) “socialdemocracia”.

El planteamiento de Dworkin deja abiertas algunas dudas e interrogantes. Enumeraré algunas que han sido subrayadas en la discusión de las reseñas de este libro.

En primer lugar hay dudas fundadas de que pueda aceptarse su justificación del paternalismo para algunos casos. En segundo lugar, cabe preguntarse hasta qué punto es realmente posible el igualitarismo político sin igualdad económica y si cabe admitir la preeminencia dada a la igualdad de recursos independien­te­mente del bienestar. Esto lleva a una tercera cuestión: ¿No es un límite del liberalismo actual, incluido el liberalismo ético de Dworkin, el dejar de plantear­se la pregunta acerca del *modelo social y político* que se tiene in mente.

Otro posible tema de discusión tiene que ver con la distinción que Dworkin establece entre “modelo de impacto” y “modelo de desafío”. Y en ese ámbito parece que no está de más preguntarse si no cabe una versión, por así decirlo, débil de lo que Dworkin llama el modelo de impacto, tal que, definiendo la vida buena como resultado de una aportación valiosa a la humanidad *sufriente*, deje de presuponer o implicar que el fin justifica los medios. O sea, una versión debilitada, pero no estrictamente relativista, del modelo de impacto. ¿Queda resuelto el problema anterior mediante una concepción de la justicia que se articula en torno a la distribución de los recursos? Y, todavía más: ¿debemos incluir también la distribución intergeneracional de recursos, de acuerdo con una ética medioambiental, aunque sólo sea una ética antropocéntrica ampliada? ¿No niega la elección del modelo del desafío, desarrollado por Dworkin para cerrar el hiato entre liberalismo ético y liberalismo político, la posibilidad misma de otra versión de lo político como ética de lo colectivo, la que fue característica del pensamiento utópico desarrollado desde el Renacimiento y la Ilustración?

BIBLIOGRAFÍA

- A. Heller, *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1982.
F. Fernández Buey, “Crítica de una democracia demediada”, en *Ni tribunus*, Madrid, Siglo XXI, 1996, cap. 2.
Hans Moravec, *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*, Barcelona, Salvat, 1993;
Javier de Lucas, *Puertas que se cierran*, Barcelona, Icaria, 1996 [par la limita­ción actual del derecho de ciudadanía]
Neil Postman, *Tecnópolis*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

- N. Chomsky, *El miedo a la democracia*. Barcelona, Crítica, 1992 [para la crítica de la democracia realmente existente].
- J. Berger, *Páginas de la herida*. Madrid, Visor, 1996 [para la cita sobre la democracia como una forma de resistencia]
- J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*. Madrid, Trotta, 1994, cap. II [para la crítica de la concepción procedimentalista].
- J.M. González y F. Quesada (Coord.), *Teorías de la democracia*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- J. Rawls, *El liberalismo político* [1993] (traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1996).
- R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Serge-Christophe Kolm: *Les élections, sont-elles la démocratie?* París, Editions du Cerf, 1979.

