

EL MUNDO EN QUE VIVIMOS:
UN ANÁLISIS MARXISTA.
LAS IDEOLOGÍAS DE LAS GLOBALIZACIÓN¹

VENANCIO ANDREU BALDÓ

1. Una primera parte del presente ensayo, subtitulada “Una teoría de teorías sobre la *globalización*”, fue publicada en *libros, serie 12 de La Torre del Virrey*: <http://www.latorredelvirrey.es/rdl>

1. INTRODUCCIÓN: CELEBRANDO UN ENTIERRO

Un nuevo fantasma recorre Europa y el mundo civilizado, el marxismo, pero esta vez llevado andas, en forma de cadáver. No es ninguna novedad. Ya desde su origen fue blanco de todas las críticas del poder burgués, a través de su prensa política, y de su ciencia, economía, sociología y, por ende, filosofía. Las estrategias tampoco han variado: la descalificación burda, por parte de los economistas vulgares, o de liberales al acecho de toda forma

de totalitarismo, a la manera de Popper o Hayeck, el uso inconfesado y despolitizado, por parte de la sociología seria del XIX, como en el caso de Durkheim, o incluso el referente inconfeso de toda una obra y vida, como el caso de M. Weber, quien pretendió, y sin duda consiguió, erguirse en el Marx del pensamiento burgués, pero eso sí, sin ese reconocimiento expreso que, entre otras cosas, se habría contradicho con la “neutralidad” científica.

Ser marxista *hic et nunc* supone estar expuesto a calificaciones o descalificaciones, según se quiera, tanto las tradicionales, esto es, la de “intolerante totalitario”, como las más novedosas, tales como “nostálgico, anacrónico, pasado de moda”, o bien “resentido”. Y ello es así en la vida cotidiana, en el trabajo, en el ambiente de ocio, y entre colegas del mundo académico, más o menos filosófico. La cosa empeora si conectamos la radio, la televisión u hojearmos un periódico de la “prensa libre”. El mundo universitario, como no podía ser menos, también está a la altura de los tiempos, y es que se rechaza al marxismo, aun

Revista de Libros
de la Torre del Virrey
Número 1
2013/1
ISSN 2255-2022

cuando se lo use subrepticamente, no ya como teoría y praxis políticas, sino también como herramienta de análisis sociológico, económico e histórico, pues, como bien sabe el liberal, de oficio o beneficio, y por muchas esferas en que pretendamos repartir la realidad, al final todo está relacionado en el saber humano. ¿Y qué decir, más expresamente, de la filosofía académica? Aquí el marxismo está más enterrado, finiquitado y dado por muerto que el mismo tomismo, quedando en todo caso, al igual que este último, como objeto de culto, o bien de especialistas o bien de nostálgicos en extinción. A cambio la filosofía política académica se ha entregado a disquisiciones escolásticas tales como las diferencias entre liberalismo y comunitarismo, o los distintos postmodernismos, etc. Y todo esto ocurre cuando, como hemos dicho arriba, el capitalismo ha vivido un “downturn” económico, de casi 40 años, que ha culminado en la profunda crisis actual, dando con ello la razón a Marx sobre el fenómeno de la crisis como algo consustancial al capitalismo.

En el plano personal, y de forma sorprendente, se ha visto a marxistas comunistas transustanciados en liberales, bien a través de la mediación socialdemócrata, bien, de forma más sorpresiva, sin mediación alguna. Y ello en las cuatro esferas arriba reseñadas, el mundo de la vida, o la calle, el mundo público intelectual, prensa y partidos políticos, el mundo intelectual de alto estándar, el universitario y, dentro de este último, la filosofía. Así, y por mencionar ejemplos conspicuos, ya nada extraña ver a políticos ex-comunistas, como R. Tamames, de la mano de extremos liberales como el presentador Federico Jiménez los Santos, participando en jornadas organizadas por empresarios y miembros del PP, donde pregonar el librecambismo y las bondades de lo privado. Asimismo tampoco sorprende que filósofos ex-marxistas, a la manera de G. Bueno, quien incluso “bajara a la mina” para cantar las bondades del socialismo a los mineros de las cuencas asturianas, se yerga en apologeta del “mecenas” ovetense, su alcalde Gabino de Lorenzo, o del propio J.



M. Aznar, presentado poco menos que como paradigma del buen político renacentista o ilustrado. No dudamos que muchas de las conversiones, todas ellas objetivas, acaecidas en consonancia con los tiempos, son, en lo subjetivo, sinceras, realmente vividas, pero de la misma manera tampoco hay que olvidar que, como Gustavo Bueno gusta de repetir, no sólo de pan vive el hombre, sino también de todo lo cultural que lo acompaña, los manteles, los cubiertos, el buen vino e incluso, de eso de cuya progresiva desaparición tanto se doliera nuestro Ortega y Gasset, del buen servicio.

2. LA HEGEMONÍA BURGUESA ES COSA DE FAMILIAS

Dejémonos de victimismos *et paulo maiora canamus*. El objeto de estas páginas no es otro que el de rescatar la idea marxista de “ideología”, intentando mostrar su validez, teórica y práctica, para el análisis del capitalismo en

general y más concretamente del periodo actual, que se ha dado en llamar “globalización”, y cuya esencia económica y política hemos intentado desentrañar en el capítulo anterior. A través de la idea de ideología pretendemos organizar varias de las cosmovisiones que dominan nuestro mundo, el aquí y ahora de España y por ende de Occidente, sosteniendo que la esencia de las mismas es precisamente su contenido ideológico. Por ideología entendemos a su vez la efectiva consagración de la sociedad actual, esto es, del capitalismo globalizado y de su clase dominante, o bien sea en forma directa, como propaganda, o bien sea como falsa conciencia, aunque estos dos momentos ideológicos las más de las veces aparecen confundidos- todo ello asimismo al margen de que cada una de estas ideologías pueda tener su pequeño momento de verdad; en realidad no hay ideología que pueda cumplir su papel persuasivo sin dicho contenido real, sin duda deformado por la propia finalidad ideológica-. No consideramos por lo tanto la ideología como un com-

ponente superficial, epifenoménico de la realidad, sino, de acuerdo con la tradición marxista o el materialismo dialéctico, como algo esencial a la propia realidad, pese a no constituir el núcleo de la misma. En un segundo momento asumimos en consecuencia el concepto gramsciano de “hegemonía”, según el cual la clase dominante no sólo domina, valga la redundancia, materialmente, sino que también dirige “espiritualmente” al conjunto del todo social; en otros términos, y utilizando de forma expresa la terminología de Gramsci, su poder no sólo se sostiene sobre la coerción, sino sobre la persuasión y el consentimiento.

La hegemonía supone por otra parte que estamos tratando tanto con ideologías de alto alcance, intelectuales o académicas en el sentido estricto, como con ideologías populares o mundanas, propias de una intelectualidad de segundo rasgo, que llegan más fácilmente a la gente y que en son en realidad reformulaciones de las ideologías superiores. En este ensayo nos vamos a referir por igual

a unas y a otras, y por ello vamos a introducir tanto citas de filósofos como otras de los medios de comunicación, o incluso de la misma calle. Pues la influencia ideológica de la prensa, a través de esa sencillez y brevedad, y sobre todo por esa persuasión más que imposición, tal como la recoge muy certeramente el liberal Benjamin Constant ya en los inicios del mundo contemporáneo, sigue siendo a nuestro juicio igual de actual, si allí donde Constant dice “periódicos” entendiéramos, de forma más general, medios de comunicación de masas: “No hay que ocultarlo, los periódicos influyen hoy de forma exclusiva sobre la opinión de Francia...Nuestra vida se reparte entre el egoísmo activo y el egoísmo perezoso. Los periódicos que llegan por sí mismos, sin que haya necesidad de buscarlos; que atraen por un instante al hombre ocupado, porque son cortos; al hombre frívolo, porque no exigen atención; que atraen al lector sin presionarle, que le cautivan precisamente porque no tienen la pretensión de dominarle; que captan, en fin, a todos, antes de que

los afanes cotidianos les absorban o fatiguen, constituyen la única lectura (Constant, B., “De la libertad de folletos, panfletos y periódicos considerada en relación con el interés del gobierno”, en *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 220)”. A este respecto es conveniente mencionar que los periódicos más populares, esto es, más ideológicos en el sentido mundano, son distribuidos con frecuencia por debajo de su costo y en muchos casos de manera completamente gratuita.

Vamos a distinguir por lo demás dos niveles en el análisis de cada ideología. Por una parte, *a positivo*, las diferentes filosofías, académicas o mundanas, sostendrán que nuestra sociedad se rige, en mayor o menor grado, pero en todo caso de manera esencial, por valores éticos. De esta manera el núcleo positivo, formal, de cada una de las ideologías será de orden axiológico, discrepando cada una de ellas en el contenido que otorgan a dicha forma. Que lo axiológico sea el núcleo ideológico tiene

a nuestro juicio una doble explicación. Por una parte es el resultado lógico de la secularización vivida por Occidente, que hace que las religiones ya no sean la fuente de legitimación esencial. Asimismo el período de crisis aguda capitalista que estamos viviendo, con el consiguiente agravamiento de las contradicciones que ello supone, exige de manera necesaria una inflación de lo axiológico para fortalecer un consenso que puede verse amenazado. Todo ello trae consigo el que hasta las mayores aberraciones se cometan hoy en día en nombre del bien, de la democracia, de la libertad, etc., es decir, de lo puramente ético; por decirlo algo más gráficamente, también es globalización, en el plano la superestructura, el que se bombardee Irak, Afganistán, Serbia o Libia, en nombre del imperativo categórico.

En segundo lugar, *a negativo*, lo ideológico se traduce en el intento de ocultar, por parte de las ideologías, la realidad social, política y económica en que vivimos. En consecuencia su núcleo negativo radicarán, en todos los

casos, en la negación o infravaloración de las contradicciones que atraviesan el todo social y en la consiguiente negación de realidades tales como lucha y dominación de clase. Ello se traduce a su vez, de manera privilegiada, en una escasa atención prestada por la filosofía mundana y académica a lo económico real: la pobreza, el desempleo, la destrucción del “Estado del bienestar”, los desahucios, las galopantes desigualdades económicas, la emigración económica y sus consiguientes “tragedias”, en otros casos el necesario pluriempleo para sobrevivir, el secuestro de los mayores para el cuidado de la mano de obra del futuro, y un largo etcétera de realidades excesivamente mezquinas para poder hallar sitio en medio de las altas disquisiciones metafísicas.

Amén de la esencia ideológica, y de sus respectivos núcleos, cada ideología dispone de un cuerpo de contenidos teóricos que le conceden la imprescindible diferencia en nuestro mundo, también el filosófico, complejo y plural. El cuerpo doctrinal se desplegará asimismo a través de

diversas esferas, que serán esencialmente tres: lo político, lo económico y lo ético. Nos limitamos a estas esferas, no de manera arbitraria, sino porque todas ellas constituyen, *grosso modo*, esferas éticas- podría achacársenos que dejamos de lado otras esferas también significativas, pero ante ello podemos decir no sólo que, subjetivamente, no puede abarcarse todo, sino que, objetivamente, las restantes esferas sólo están relacionadas con lo axiológico tangencialmente-. Vamos a sostener por lo tanto la existencia, en un principio, de tres grandes grupos ideológicos, los cuales, y esto lo presentamos también como punto fuerte de nuestra tesis, no sólo se diferenciarán de las restantes materialmente, esto es, a través de los diferentes contenidos, sino de manera más esencial, esto es, formal, atendiendo a la esfera que cada una de ellas privilegia- lo económico, lo político o lo axiológico o ético-moral-, como lugar de despliegue de su núcleo ideológico. Pues si bien todas las ideologías modernas sostienen que el ser último de nuestra sociedad, no sólo el deber ser, es

algún tipo de bien, no todas coinciden sin embargo ni en el tipo de bien ni sobre todo en si el mismo es fruto de una acción económica, política o puramente ético-moral. Ahora bien, en un último momento, esos tres grandes grupos, el económico, el político y el axiológico, se verán complementados por un cuarto, una ideología que surge precisamente como negación de las anteriores y, por consiguiente, como negación de todo principio axiológico en nuestras sociedades; será, en otros términos, una ideología *a negativo*.

3. LO ECONÓMICO COMO ESFERA PRIVILEGIADA: EL LIBERALISMO CLÁSICO

3.1. EL NÚCLEO Y LOS CONTENIDOS IDEOLÓGICOS

La libertad es el núcleo axiológico en torno al cual gira el liberalismo clásico, entendida aquélla en su forma puramente negativa, es decir, como ausencia de trabas o

impedimentos para el sujeto por parte de las otras dos esferas, tanto lo axiológico- moral o ética, costumbres sociales o normas éticas universales-, como la política. Tal libertad tiene un solo límite, un mínimo ético, donde el otro también sea tenido en cuenta, pues de lo contrario aquélla dejaría de ser ética y perdería, según nuestra tesis, sus potencialidades ideológicas. Nos referimos al famoso *harm principle* de Stuart Mill, es decir, el no dañar a terceros, más allá de lo cual, sin embargo, todo está permitido. Podemos decir en otros términos que el principio de libertad liberal, al rechazar, *a positivo*, todo contenido social de consideración positiva del otro, al reducir las relaciones sociales a lo meramente negativo, al principio de “no agresión”, raya, aunque no los sobrepasa, los límites de lo ético, lo que llamamos “bien común”. Lo dice de forma concisa y clara Constant: “Interés público no es otra cosa que intereses individuales, pero sin la posibilidad de perjudicarse mutuamente (Constant, B., “De

la libertad de folletos, panfletos y periódicos considerada en relación con el interés del gobierno”, en *Escritos políticos*, ibídem, p. 53)”.

En un segundo momento, todo el liberalismo clásico coincide en que dicha libertad solo puede desarrollarse plenamente en la acción económica, entendiendo por ello las formas propias del capitalismo, y de forma más concreta la propiedad privada, así en Locke, y el sistema del librecambismo o libre contrato entre individuos, que incluye el fenómeno de la competencia, como defiende el conjunto de los economistas liberales, marginalistas, monetaristas, etc. También *hic et nunc*, en el capitalismo siglo XXI, propiedad privada y librecambismo siguen siendo los pilares del liberalismo, que por ende denominamos clásico. Así, tanto para la pequeña y media burguesía como para muchos obreros que aspiran a dicha condición, que sacrifican, o hasta hace poco lo hacían, toda su vida en aras a poder comprar la vivienda propia, la propiedad privada es tanto símbolo como auténtico

bastión de su libertad- en los países anglosajones la palabra *property* presenta unas connotaciones ontológicas, de verdadera esencia humana, que van más allá de su mera denotación de propiedad-.

Por otro lado la asimilación entre libertad y libre contrato es un argumento preferido, sin ser exclusivo, de economistas y de los individuos económicamente más favorecidos por el sistema: los grandes capitalistas. Asimismo el liberalismo ha construido a partir de la competitividad una auténtica metáfora, sociológica y antropológica, que le permite presentar el conjunto de las relaciones sociales como una especie de competición donde impera el *fair play* y donde, pese a ganar solo los mejores, todos resultan sin embargo, en mayor o menor medida, beneficiados. En otros términos, el mundo es visto, metafóricamente, como una noble carrera de hombres libres, en la que todos obtiene un premio, mayor o menor, y que transcurre sin incidencias; es lo que se ha llamado de otra manera *american way of life*.

El liberalismo niega la existencia de cualquier contradicción en la realidad social. En su versión puramente económica, presente en Adam Schmitt y su “mano oculta del mercado”, propiedad privada y librecambismo son considerados como la fuente de estabilidad y de beneficio económico para el conjunto de la sociedad. Incluso hasta hace poco, antes de la crisis, se nos ha vendido, como hemos visto arriba, un “capitalismo popular”, donde prácticamente todos los ciudadanos, a través de la compra de acciones de las empresas, serían copartícipes del sistema económico, generando riqueza al tiempo que disfrutando de la misma- un “capitalismo popular” que por otra parte aumenta los riesgos de sufrimiento en caso de una crisis generalizada, como estamos viendo-. Estamos con todo ello no solo ante una legitimación general del capitalismo y de su actual fase de la globalización, sino más concretamente ante la justificación de las grandes desigualdades económicas de nuestras sociedades, por lo demás *in crescendo*, que, lejos de llamar al escándalo, suscitan

los mayores de los elogios por parte de nuestros medios de comunicación, los cuales no dudan en vender como excelentes noticias los grandes dividendos obtenidos por las empresas; el beneficio de Botín sería el beneficio de todos. En segundo lugar propiedad privada y librecambismo son presentados como la garantía de bonanza económica y de relaciones amistosas entre los diferentes Estados. En otros términos, como ya hemos visto arriba, en el plano internacional el liberalismo sostiene el viejo mito, ya presente en Kant, de que las libres relaciones económicas acercan, más que alejan, a los Estados, contribuyendo así a la “paz perpetua”.

Sin duda el liberalismo reconoce la existencia en la sociedad de desigualdades, de ricos y pobres. La carrera competitiva es una lucha de individualidades, donde cada uno se preocupa por sí mismo y por obtener su máximo éxito. No hay tampoco lugar a la compasión por el que se queda atrás. Es la máxima antropológica hobbesiana, *homo homini lupus*, que es intrínseca al liberalismo clásico.

De esta manera la diferencia entre unos y otros, al final de la carrera competitiva de hombres libres, es inevitable. Pero esta diferencia es positiva y se da por buena. Ello es así porque el mayor o menor éxito de un individuo no depende de circunstancias externas, objetivas, económicas o sociales, sino única y exclusivamente de él mismo, del uso más o menos responsable que haya hecho de su propia libertad, siempre sin dañar a terceros. Así unos, tanto individuos como naciones, no saben hacer un buen uso de la misma y se convierten en *losers* o perdedores; otros, naciones y clases dominantes, desplegando todo un elenco de virtudes- habilidad, destreza, inteligencia, e incluso espíritu de sacrificio- acceden al éxito y por ende a la más pura forma de libertad; son los *winners*.

Con ello entramos en el núcleo doctrinal del liberalismo clásico, que, como hemos dicho, es axiológico, aunque se desarrolle básicamente en la esfera de lo económico. Este núcleo se despliega en dos tesis. En primer lugar la competencia sería más que un hecho económico,

basado en el lucro; sería antes bien el lugar donde se desarrolla la esencia humana que es la libertad. La ganancia resultante de aquélla no sería lo esencial, tan sólo una consecuencia accidental, un beneficio colateral, que más bien simbolizaría el auténtico éxito personal, axiológico, a la manera de como, para el calvinista, la riqueza no suponía el fin real de su acción económica, sino la prueba de la gracia divina. En definitiva, el *homo economicus* oculta un *homo ethicus*, y detrás de la lucha económica se amaga la auténtica lucha espiritual. En segundo lugar el mejor o peor puesto que cada uno alcance no depende de factores “económicos”, sino de los morales o espirituales, de la mayor o menor fortaleza espiritual de cada individuo. Los perdedores lo son fruto de su debilidad; de este modo se rechaza igualmente como contraproducente todo gesto de compasión o piedad, pues el mismo debilitaría todavía más al perdedor. Por otra parte los ganadores son auténticos *fighters* o luchadores, “emprendedores” en la terminología actualmente más extendida,

que no dudan en asumir riesgos- económicos pero sobre todo morales-, para dar libre juego a su ser. En definitiva, los grandes capitalistas serían en el fondo grandes personalidades libres y espirituales.

El capitalista triunfador ha recibido por lo demás otras idealizaciones en la historia del pensamiento burgués. Así a finales del XIX y principios del XX el empresario no sólo era un hombre libre, sino que asumía rasgos de una gran personalidad romántica: aparecía así como un individuo solitario, arriesgado, en definitiva un héroe. Esta sublimación romántica del capitalista, por otra parte, ayuda a nuestro juicio a aclarar la complicidad histórica entre liberalismo y fascismo, que se sustentaría así no sólo sobre la estructura socioeconómica, de manera primordial, sino también sobre la superestructura ideológica. M. Weber por su parte- y por ello no es completamente casual la analogía con el calvinismo arriba reseñada- investía al

capitalista de rasgos puritanos, al considerarlo como un individuo que, frente al hedonista proletariado, era capaz de contener ascéticamente sus placeres.

3.2. LA RELACIÓN CON LAS OTRAS ESFERAS: MITO Y REALIDAD

Las dos esferas sociales restantes, la ética-moral y la política, son percibidas como fuente de peligros que amenazan con enturbiar la pura libertad del sujeto. Por una parte, respecto a la primera, el liberalismo clásico rechaza tanto las opresivas *mores* o costumbres sociales- así en S. Mill, esto es, en el capitalismo ascendente, para el cual todavía era preciso denunciar las agobiantes tradiciones aristocráticas- como también cualquier norma ética que pueda comportar una traba para el beneficio económico. Por otra parte el liberalismo muestra un rechazo especial hacia la política. Todo el movimiento liberal, especialmente en sus inicios, desde Locke, Mill, Constant, Tocqueville, W. von Humboldt, es una advertencia contra

los riesgos de las intromisiones políticas, de las formas democráticas incipientes en esos momentos, que supuestamente amenazaban con convertirse en una dictadura de la masa que pretendían ahogar al sujeto libre. No solo es una cuestión de historia; el recelo antipolítico no se ha extirpado del corazón liberal, ni de entre sus sabios ni de entre sus publicistas, quienes siguen exaltando lo puramente económico como fuente de bondades éticas, mientras, en el mejor de los casos, aceptan lo axiológico, y sobre todo lo político, como males necesarios, pero en todo caso como males.

Más allá de su discurso, el liberalismo no rechaza en realidad ni lo axiológico ni la política *per se*, en abstracto, consciente como es de la necesidad de dichas esferas para el funcionamiento del capitalismo y su beneficio económico, sino tan sólo aquellas formas que pretendan poner límites a aquéllos, es decir, o bien una ética social, de izquierdas, verdadera, o bien una política social, por mínima que ésta sea. Dicho rechazo, como no podía

ser menos, también está fundamentado ideológicamente, bajo el supuesto de que cualquier ayuda a los desfavorecidos, lejos de beneficiarles, paradójicamente, les perjudica, en cuanto los debilita para la noble pero áspera carrera de la libertad, en cuanto, en definitiva, los hace menos libres. De esta manera el liberal clásico no duda en rechazar y despreciar a todas las víctimas sociales- parados, mendigos, sin techo, prostitutas, inmigrantes pobres- a los que considera débiles, carentes de espíritu, y culpables de su propia situación. Detrás de la “limpieza” de calles de mendigos en muchas de nuestras ciudades, o de la expulsión de rumanos por Sarkozy, se esconden no solo motivos económicos, sino también la frialdad ética y falta incluso de compasión del liberal frente a las víctimas que su propio sistema genera.

En el plano axiológico, los liberales asumen aquellos valores más tradicionales y conservadores- los del “moralismo de derechas”, que veremos más adelante- que les resultan útiles para el control ideológico de las masas

populares y en definitiva para la conservación del *statu quo*. Así los liberales europeos, y de manera especial los españoles, se muestran amigos de la Iglesia cristiana, defienden sus valores y se manifiestan con ella, codo a codo incluso con organizaciones como el *Opus dei*. Por su parte los liberales americanos- en el sentido europeo del término- sostienen las formas más reaccionarias de lo religioso, aquéllas incluso que limitan gravemente determinadas libertades individuales básicas. A manera de ejemplo podemos mencionar el apoyo incondicional, ideológico y financiero, que daba la Administración Bush Junior a asociaciones tipo *The ring* que predicán la virginidad entre los jóvenes y que utilizan métodos peculiares como hacer firmar a padres e hijos, en el transcurso de grandes y costosos espectáculos, un *commitment* de virginidad absoluta hasta el matrimonio. El éxito de dichos movimientos es tal que en muchos Estados americanos la virginidad constituye el núcleo de la educación sexual en los colegios públicos. En realidad no están haciendo otra cosa

que seguir las directrices de ilustres reaccionarios como B. Croce, sostenidas públicamente por intelectuales liberales actuales, como M. Vargas Llosa, quienes afirman que la religión, aunque falsa, es muy útil y conveniente para mantener el orden entre unas masas, propensas por su propia naturaleza a generar problemas.

En ocasiones surgen sin duda contradicciones entre los valores axiológicos reaccionarios y la esfera económica, es decir, entre un beneficio mediato y otro más urgente o inmediato. En este caso se suele imponer, no siempre, este último, como se evidencia, a manera de ejemplo, en el fracaso de esas campañas antipornografía llevadas a cabo frecuentemente por los gobiernos norteamericanos, especialmente por el partido republicano. En otros casos la contradicción se mantiene en el plano de los hechos sin el menor rubor, como ocurre en la mayoría de los países capitalistas occidentales, verbigracia España, donde una cada vez mayor represión de las prostitutas, que son desalojadas de las calles e incluso multadas, para

no herir la sensibilidad “moral” de la sociedad bienpensante, viene acompañada de una permisividad absoluta hacia la prostitución en su forma de explotación laboral o negocio empresarial. En la prostituta se conjugan además para el liberal una doble inmoralidad, que la hacen especialmente rechazable, y justifica su explotación: es pecadora al tiempo que *loser*.

El liberal tampoco rechaza la política en la realidad, sino que, consciente de la necesidad que tiene de dicha esfera, tanto en el plano jurídico como burocrático, policial y militar, como incluso en el puramente económico, como salvaguarda de sus intereses, ha hecho suyas unas formas políticas determinadas, las del parlamentarismo o democracia formal representativa. Éstas le resultan las más propicias, dada tanto su economicidad- según Marx la democracia formal, frente a las anteriores formas políticas aristocráticas, supone la supresión de prejuicios políticos y axiológicos que ponían trabas a lo puramente económico-, como su racionalidad favorecedora de lo

económico, que sostiene acertadamente M. Weber. Así uno de los liberales clásicos más importante, el ya mencionado B. Constant, dedica el núcleo de su obra a esbozar unas formas políticas- la democracia parlamentaria, inspirada en el modelo inglés, como ya fuera el caso de Montesquieu- que favorezcan la mayor estabilidad posible del domino burgués o que, utilizando sus términos, garanticen la libertad y el orden de los propietarios; en el apartado siguiente, que denominamos “liberalismo ilustrado”, desarrollaremos más detalladamente estas formas políticas, que vienen a coincidir con las del liberalismo clásico.

Por otra parte, cuando la coacción de las formas democráticas ha resultado insuficiente, el liberal tampoco duda en hacer suyas otras formas autoritarias que salven “la economía”. De todos es conocida la entrega a los fascismos por parte de la alta burguesía en el periodo de entreguerras, así como la fuerte colaboración de gobernantes y pensadores norteamericanos liberales con san-

grientas dictaduras hispanoamericanas. Pero tampoco podemos dejar a un lado la extrema violencia policial, y judicial, aplicada por los Estados democráticos, y aplaudida por los liberales, cuando surgen conflictos sociales reales; a nadie se le puede olvidar, a manera de ejemplo, las salvajes agresiones de la policía de una política tan liberal como Thatcher contra los mineros en la huelga del 84, o la actual furia de la policía europea contra indignados, estudiantes, etc. Hemos de mencionar por último la imposición de gobiernos en Grecia e Italia por los poderes político-económicos dominantes, como hemos mencionado arriba, al margen de cualquier formalismo democrático, imposición apoyada igualmente por liberales clásicos. Por último, como hemos vivido especialmente en la actual crisis, y como hemos reseñado arriba, el liberal da igualmente la bienvenida al intervencionismo económico del Estado, en favor del capital, al rescate de bancos y empresas, etc. aunque lo haga a regañadientes, considerándolo un mal menor. En definitiva un liberal

desea un Estado pequeño en lo social, pero en absoluto un Estado débil, especialmente cuando éste se hace necesario.

El contenido ideológico del liberalismo clásico, la defensa de los intereses de la clase industrial y financiera dominante, es transparente, pues apenas presenta medicaciones. Por una parte su principio axiológico básico, la libertad, solo esconde una única realidad: el benéfico económico, simbolizado y realizado a través del dinero, auténtica piedra filosofal. En segundo lugar dicho beneficio económico no responde a la especial habilidad o inteligencia de individuos superiores, sino que por una parte descansa-aunque sea evidente debe ser repetido-sobre una economía social, es decir, sin obreros no habría beneficio ni riqueza alguna de los empresarios. En tercer lugar el beneficio generado, lejos de llegar a todos, constituye el disfrute exclusivo de unos pocos, aquéllos en posición de explotar y extraer la plusvalía del trabajo de los asalariados. Por el contrario una mayoría social- y

eso en los países favorecidos- está sometida tanto a los dictados de los empresarios como al albur de los vaivenes o crisis económicas. Por otra parte la supuesta paz generada por las libres relaciones económicas tampoco se sostiene. Las tensiones de clase, pese a darse en un contexto de debilidad organizativa e ideológica del proletariado, necesariamente reaparecen o se recrudecen en las situaciones de crisis como la actual; y tampoco podemos hablar de paz en el plano de los Estados, como ya hemos mostrado largamente en el aparatado anterior.

En el mundo liberal en que vivimos, ni siquiera podemos hablar de libertad en el plano axiológico. Prueba de ello es el grave retroceso en libertades individuales y políticas que estamos sufriendo ya desde la década de los noventa, desde el atentado de las torres gemelas y la subsiguiente campaña antiterrorista, y por último con la actual crisis. Este retroceso se ha conformado sobre varios pilares: una legislación crecientemente represora, que endurece el código penal, que convierte en papel mojado,

en muchos casos, el *habeas corpus*, que permite el control creciente de la vida de los ciudadanos, “pichando” sus teléfonos móviles o registrando sus movimientos a través de las incontables cámaras de vigilancia apostadas en las vías y lugares públicos, incluidos colegios; un aumento de la violencia policial y de su impunidad; la manipulación creciente por parte de los medios de comunicación y entretenimiento, cada vez más alienantes, más escorados a la derecha, más demagogos- utilizando el dolor ajeno para reclamar más control y represión estatales e instilar el miedo a la libertad en las clases populares- y más combativos y agresivos; todo ello desemboca por último en la autocensura a la que los sujetos se someten en una simple tertulia de bar o trabajo.

3.3. EL CAMPO DE DISPERSIÓN DE LA IDEOLOGÍA

A pesar de su transparencia ideológica, el liberalismo constituye la ideología dominante entre las masas populares de los países occidentales. Ha sido así tradicionalmente en los EEUU, donde, como afirma Michael Moore, pervive con fuerza el mito del XIX de Horatio Alger, aquel pobre que sólo gracias a su esfuerzo y su habilidad llegó a ser rico. Ahora bien, tal mito, y por ende la ideología liberal clásica, se ha extendido también entre las clases populares de la Europa occidental en las últimas décadas. Ello a nuestro juicio confirma la tesis de Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, según la cual el aburguesamiento ideológico del proletariado no es el mero fruto de la aparición de una aristocracia obrera, como sostuviera Kautsky, o, en otros términos, de una mejora de su nivel de vida de los “Estados de bienestar”, aunque esto último también contribuya. Tenemos que hablar más bien de la alineación de la sociedad de masas que afecta de pleno

a la clase obrera. Dicha alineación, directa e indirecta, de manipulación pero también de seducción a través del hedonismo consumista, conlleva una despolitización en toda regla de las clases populares y la consecuente asunción por las mismas de la ideología liberal clásica. En otros términos, podemos hablar del pleno esplendor de la “hegemonía” burguesa, entendiendo con Gramsci no sólo el dominio, sino también la dirección ideológica del todo social por parte de la burguesía triunfante.

A este estado de cosas habría contribuido igualmente sobremanera la política pactista y claudicante de las organizaciones obreras reformistas, políticas y sindicales, ya durante el período de entreguerras, y después, durante los años dorados del capitalismo. El desarme ideológico y organizativo que ello ha generado, aparentemente insignificante en épocas de vacas gordas, se deja percibir en toda su gravedad cuando lo social se desmorona, o bien por crisis económicas o bien por ataques políticos o bien por ambos factores conjugados, como es el caso hoy en

día. A falta de una alternativa clara, las clases populares se asen a lo más evidente socialmente, a aquello que dicta el sentido común pero que a la vez constituye la más crasa falsa conciencia, a saber, la realidad de que la vida es una auténtica carrera por la supervivencia, y la no menor realidad de que la única libertad real dentro de dicha carrera viene dada por el dinero- sin duda las clases populares, pese a la manipulación ideológica en este sentido, tienen más dificultades en aceptar la ideología espiritualista, de los ganadores como luchadores, que constituye el núcleo de este discurso, aunque en ocasiones también la asumen-. La falsa conciencia de la que cae víctima la clase obrera estriba por lo demás en considerar como suprahistórico lo que solamente son rasgos del capitalismo.

El liberalismo económico resulta con todo el pensamiento propio de la alta burguesía, así como de sus intelectuales: comentaristas políticos y económicos y economistas, para los cuales en el discurso les va literalmente la vida. Aquí podemos hablar también de un resurgir liberal

que viene acompañado, dialécticamente, de las políticas “neoliberales” de las últimas décadas y que se acentúan hoy en día: privatizaciones, reducción de servicios sociales, “flexibilización” del mercado laboral, bajada de salarios, etc. El liberalismo económico resulta así la ideología básica de la “globalización”. Hay que decir por el contrario que el liberalismo clásico no es especialmente del agrado de los intelectuales “puros”, literatos y filósofos, por cuanto éstos no gustan, nunca gustaron, de manchar sus manos con las vilezas económicas. Seguiría siendo válido lo que decía Gramsci en sus *Cuadernos de notas desde la cárcel*: “En la forma más extendida de superstición económica la filosofía de la praxis pierde una gran parte de su capacidad de expansión cultural entre la capa alta de los intelectuales, sin embargo puede ganar mucho más terreno entre las masas populares y los intelectuales de segunda fila, que no pretenden sobrepasarse en sus esfuerzos mentales, pero no por ello desean menos saberlo todo (Gramsci, A., “The modern Prince”, en *Selection*

from the Prison Notebooks, Lawrence and Wishart, Londres, 1976, ibídem, p. 164). De ahí que el puro discurso liberal económico esté ausente en gran parte del mundo de la filosofía académica, si exceptuamos casos, más o menos académicos, como el de Robert Nozick, o, más cercano a nosotros, como el de Vargas Llosa.

Grandes intelectuales de derechas de las últimas décadas se han dedicado a defender el liberalismo clásico pero lo han hecho de forma indirecta, *a negativo*, generando ese discurso tan ampuloso y vacío que se ha llamado “posmodernismo”. Uno de los mayores tópicos de dicho movimiento, el de la “muerte de los grandes relatos”, que encontramos en numerosos autores, tales como G. Vattimo o D. Bell, y que supone desterrar del pensamiento la mejor tradición filosófica, la que busca la verdad, la que critica la realidad y la que postula una concepción universalista de lo ético, solo nos deja como única realidad

indiscutible y por ende buena al individuo solo con su libertad absoluta, es decir, en términos reales, al individuo egoísta en competición económica con los demás.

Algunos liberales clásicos ceden a veces en la dureza de sus principios y dejan un hueco al “corazón” en su riguroso discurso de la libertad y de las sacrosantas leyes del mercado. Así Charles Fried sostiene la necesidad de conceder un “mínimo social” que permita una vida “decente” a los más desfavorecidos, pero eso sí, sin sobrepasar nunca el mínimo vital, pues ello supondría una violación de la libertad ajena, la de los poseedores. N. Nissani, en su página web *Sitio israelí del liberalismo clásico*, sostiene que se debe prestar ayuda económica solo a niños muy desfavorecidos económicamente, dado que éstos todavía no son capaces de servirse libremente de su libertad de llegar a ser libres; se trataría de ponerlos así en disposición de participar en la libre competición económica. Ahora bien, matiza, ha de ser una ayuda procedente de la esfera axiológica, de la libre voluntad de los buenos

corazones, de las ONGs o *Charities*, como, de forma más transparente, se llaman en inglés, pero nunca o casi nunca del Estado. Parece ridículo, amén de cínico, pero no es menos cierto que éste es el discurso que se halla en el sustrato del proteccionismo a la infancia -más retórico que real, sin duda- que llama profundamente la atención en un Estado paradigma del liberalismo, como es el Reino Unido, y que hace que los niños pobres sean los únicos en escapar al desprecio y rechazo que sufren las otras víctimas de la barbarie capitalista, tales como mendigos, emigrantes, parados y pobres en general. Sin embargo, cuando la crisis muestra, como en la actualidad, todo su esplendor, incluso esa *minima moralia* se esfuma y vemos a honestos políticos liberales como Sarkozy ordenar la deportación de suelo francés de los ciudadanos rumanos, incluidos los niños.

4. LO POLÍTICO COMO ESFERA PRIVILEGIADA: EL LIBERALISMO ILUSTRADO

4.1. LOS NUEVOS CONTENIDO AXIOLÓGICOS

Un nuevo pensamiento liberal, con resonancias ilustradas, que no suplanta sino complementa al anterior, circula en nuestra sociedad y en nuestras cátedras. Es un liberalismo que asume el principio ilustrado del sujeto autónomo, intentando conciliar así libertad positiva con libertad negativa; ahora bien, esta última sigue siendo el núcleo básico, que puede ser alimentado de contenidos positivos, pero sin por ello perder nunca su prioridad ontológica y axiológica- por eso hablamos de liberalismo ilustrado, no de pensamiento ilustrado o de ilustración a secas-. Este nuevo ideal- similar por otra parte al intento hegeliano de hacer compatible lo individual con lo universal, si bien invertido el valor ontológico de los términos- se plasma en el tópico del “proyecto vital”, término

que incluye tanto la positividad de unos contenidos- no hay “proyecto” si no se “proyecta” algo- con, sobre todo, su condición de ser una “proyección” puramente individual, puramente libre. Esta nueva axiológica se rastrea fácilmente en autores como A. Heller, J. Rawls o Amartya K. Sen. A manera de ejemplo, este último autor elabora una escala de valores en cuyo último vértice coloca la capacidad de realización personal, la cual se traduce en una vida “rica y plenamente humana”.

El concepto de proyecto vital se complementa a su vez con la tesis sociológica de la pluralidad de las esferas sociales- lo económico, político, intelectual, amoroso, familiar, religioso, etc.-, pluralidad que precisamente facilita que cada proyecto vital se diferencie sustancialmente de los restantes y que en última instancia mantenga intacto el principio de la libertad negativa. Esta tesis de M. Weber, inicialmente sociológica y política, adopta, en los liberales actuales, un significado antropológico: no sólo cada sociedad está compuesta de múltiples sociedades

sino cada individuo de múltiples individuos. Un ejemplo paradigmático de esta posición sería el liberal, con rasgos comunitaristas, M. Walzer.

El liberalismo ilustrado ha conformado con ello unos de los mitos claves de la postmodernidad, el cual conjuga la negatividad del liberalismo clásico, todavía el núcleo axiológico, con la materialidad aportada por las diversas esferas; nos referimos al “pluralismo”. Es un mito- sólo superficialmente real- tremendamente efectivo, por cuanto, *a positivo*, conlleva unas connotaciones, estéticas, en torno a la libertad y la diferencia, que subliman nuestra sociedad, mientras que, *a negativo*, oculta las diferencias básicas socioeconómicas o diferencias de clase, o bien apartando la mirada de las mismas o bien, en el caso más extremo, presentando dichas diferencias como un constituyente más de la pluralidad, y por ende como una realidad positiva. En definitiva, el concepto de “pluralismo” niega la existencia de clases sociales en el sentido marxista.

Veamos un ejemplo de lo ampliamente extendida que está la ideología del pluralismo a través de este comentario del antiguo líder del Partido demócrata liberal británico, Malcolm Bruce, aparecido en el diario *The Guardian* un 1 de mayo, fecha por lo demás que en la prensa inglesa pasa casi inadvertida: “¿Qué es lo que define la clase? ¿Es el nacimiento, la dirección, el acento, la educación o el dinero? Si un propietario acomodado se arruina y se tiene que mudar a una casa del ayuntamiento, viviendo de prestaciones sociales, ¿se convierte él o ella en clase obrera? Si un conductor de autobús gana la lotería y se compra una gran propiedad, ¿se convierte en un noble? Pero es que el pueblo se compone de individuos que se relacionan con diferentes grupos en aspectos diferentes de sus vidas (*The Guardian*, 1 de mayo de 2004, p. 24)”.

La nueva ideología, en consonancia con su veta ilustrada, pretende en segundo lugar superar el atomismo de su predecesor, aspirando a una axiología social, es decir, interesándose porque la libertad sea una realidad factible

para todos los miembros de una comunidad, de manera que cada individuo pueda llevar a cabo su propio proyecto vital. Se presenta de esta manera como un proyecto grupal, ya no *a negativo*, como el liberalismo clásico, sino *a positivo*, como es el caso de toda Ilustración, y por ende, desde nuestra concepción, como un proyecto, al menos teóricamente, más ético por cuanto más social. En otros términos, este liberalismo, al que denominamos no en vano ilustrado recupera la idea del bien común, aun cuando éste siga descansando sobre el principio inviolable de la libertad negativa. Así se puede percibir en la distinción que establece un famoso liberal-ilustrado, N. Bobbio, entre el ideal antropológico del liberalismo del nuevo liberalismo ilustrado, que él denomina “democrático”: “Las relaciones del individuo con la sociedad son vistas por el liberalismo y por la democracia de diferentes maneras: el primero separa al individuo del cuerpo orgánico de la comunidad y lo hace vivir...fuera del seno materno y lo introduce en el mundo desconocido y lleno de peligros

de la lucha por la supervivencia; la segunda lo integra a otros hombres semejantes a él para que *de su unión artificial*- subrayado nuestro- la sociedad sea recompuesta ya no como un todo orgánico, sino como una asociación de individuos libres” (Bobbio, N., *El Futuro de la democracia*, Fondo de Cultura, México, 1996, p. 20).

Otro liberal-ilustrado por antonomasia es John Rawls. Su proyecto ético-político aspira precisamente a garantizar la libertad de todos y cada uno de los sujetos- cada uno de manera diferente- partiendo para ello de una situación de equilibrio que permita a todos los ciudadanos acceder a dicha libertad, que posibilite en definitiva que todos lleven a cabo su propio proyecto vital; tal es, al menos, una de las implicaciones del famoso “velo de la ignorancia” o “situación de origen”. De esta manera el nuevo liberalismo va a incluir también entre sus doctrinas básicas otro mito bien extendido *hic et nunc*, el de la “igualdad de oportunidades”, que viene a complementar a la “igualdad jurídica” o “igualdad ante a la ley”. No se

trata, como en el liberalismo tradicional, de una compensación, algo accesorio al modelo y prescindible, sino de un componente estructural del nuevo liberalismo; en otros términos, la igualdad de oportunidades se convierte en pieza clave de su entramado ideológico. Éste estriba precisamente en hacer creer que en nuestras sociedades capitalistas, que son profundamente desiguales, es posible obviar las diferencias socioeconómicas de las que parten los individuos, es decir, la existencia de clases, y plantear un punto de partida igual para todas las personas en medio de sociedades capitalistas.

La preocupación por cierto tipo de bien común, e incluso la defensa de la “igualdad de oportunidades”, implica, en buena lógica, un desplazamiento en la prioridad otorgada a las esferas por parte del liberalismo ilustrado. La economía capitalista, dominada por el principio del egoísmo, no puede, contra las pretensiones de Adam Smith, satisfacer las necesidades de una ideología que pretende ir más allá del mero individuo. Es el momento por

el contrario de la política, como esfera que, por su propia configuración interna, tiene que ver necesariamente, si bien no con el bien común, sí al menos con el todo social. Pues la política, *ex essentia*, incluye entre sus acciones al conjunto de la población gobernada, para bien o mal de la misma. Asimismo el liberalismo ilustrado concibe la política de una doble manera. Por una parte, en la tradición ilustrada, se sitúa como origen o fundamento del poder al propio pueblo o conjunto de la población. Por otra parte, desde la posición liberal, defiende, tanto en lo descriptivo como prescriptivo, una política que no agote todo lo humano o que, en otros términos, no abarque todas las esferas de la realidad, sino que antes bien sirva de acicate al desarrollo de estas diferentes esferas.

En definitiva para el liberalismo ilustrado, que ahora también podemos llamar político, la libertad del individuo gira en su totalidad en torno a lo político. Es la acción política la que puede y debe garantizar a cada individuo tanto su libertad negativa, su derecho a su individualidad

salvado el *harm principal*, como su libertad positiva, es decir, el hecho de que todos y cada uno de los individuos puedan poner en marcha su propia libertad positiva o proyecto vital. A manera de ejemplo, para Sen el escalón previo, y por lo tanto la garantía, del fin humano último, la realización personal, no es otro que las “capacidades sociales II” es decir, “los derechos civiles y políticos”, en definitiva, la política.

Reproducimos precisamente a continuación un párrafo de Emma Rué Cabré, sobre la teoría política de Sen, que recoge perfectamente la concepción política del liberalismo ilustrado:

“La perspectiva de las capacidades concibe el progreso político como la promoción de un contexto institucional favorable, que permita a las personas desarrollar su potencial, de acuerdo con sus propias necesidades, intereses y motivaciones, eliminando aquellos factores que provocan situaciones de falta de libertad. De esta forma, y mediante la ampliación de las oportunidades y libertades de que disponen las personas, se garantiza que éstas puedan decidir y ejercer sus propias opciones de vida en

base a valores y preferencias” (Rué Cabré, E., “Desarrollo y Capacidades: aplicación al microcrédito desde una perspectiva de género”, en *Revista CIDOB de Affers internacionals*, n° 64, Diciembre 2002/Enero 2003, p. 165).

Ciertamente la mayor parte del liberalismo ilustrado actual, bajo la influencia de Tocqueville, coloca como núcleo de la sociedad civil y por ende como núcleo político núcleo, ya no al sujeto individual, sino al colectivo. Así lo hace M. Walzer, quien analiza la democracia como un mecanismo de participación de los diferentes lobbys sociales- procedentes de diferentes esferas de intereses-, los cuales, a través de dicha acción política, consiguen ampliar su plano de acción social. Así lo hace también N. Bobbio, quien considera que vivimos no solo en una sociedad pluralista, sino también poliárquica (Bobbio, N., *El Futuro de la democracia*, ibídem, pp. 29 y 30).

En el marco de prioridad de lo político, el liberalismo ilustrado va a hacer uso especialmente de dos conceptos: soberanía popular y sociedad civil. El primero garantiza

al discurso liberal ilustrado la participación de todos los ciudadanos en la toma de decisiones, si bien conlleva el riesgo, en última instancia, de traducirse en la indistinción entre gobernantes y gobernados y la reducción de todo lo existente a la política- algo que se contradice sin embargo con el pluralismo vociferado por el liberalismo ilustrado-. Por lo demás la soberanía popular ha sido reformulada en los últimos tiempos, en un eterno retorno de lo idéntico, en las nuevas teorías contractualistas, a la manera de J. Rawls.

El segundo concepto es el preferido por parte de los liberales ilustrados. Por una parte la apelación a la “sociedad civil”, al tiempo que garantiza igualmente la misma participación de todos los individuos en lo público, superando con ello el atomismo del liberalismo clásico, contribuye también a evitar la consecuencia indeseada del politicismo, término sinónimo de autoritarismo para todo liberal- la sociedad civil se presenta incluso en muchos casos como auténtico antídoto del autoritarismo,

en cuanto resulta capaz de vigilar e impedir, gracias sobre todo a esa parte de la sociedad civil que se llama prensa, la degeneración, corrupción y despotismo de los gobernantes-. Pero sobre todo, en segundo lugar, el concepto “sociedad civil” conlleva para el liberal ilustrado la existencia de sujetos que desarrollan su propia libertad, garantizando, en la teoría, el ideal de una sociedad de múltiples proyectos vitales libremente desarrollados.

Estamos ante dos categorías, pese a su contenido parcial de verdad, fuertemente ideológicas. El concepto de soberanía popular, ideal de origen ilustrado y básico para una axiología marxista, se yergue sin embargo en ideológico tan pronto como se considera realizado, *hic et nunc*, en las democracias burguesas plutocráticas realmente existentes, donde no son los pueblos, sino los capitales los que realmente mandan, algo por lo demás cada vez más visible. El concepto de sociedad civil por su parte presenta mayores virtualidades ideológicas, pues no sólo sublima la sociedad burguesa, ocultando las relacio-

nes socioeconómicas de explotación, que ya destacara el propio Hegel, sino también idealiza la propia política burguesa, al presentar al Estado clasista como un poder neutral, al margen de los intereses contrapuestos de clases. En otros términos, la “sociedad civil” se yergue en un mito clave para aquellos que sostienen como dogma teórico y práctico indiscutible la independencia y pureza de las diferentes esferas sociales.

4.2. LA POLÍTICA DEL LIBERALISMO ILUSTRADO: SU REALIDAD Y SU POTENCIAL IDEOLÓGICO

Para el liberal-ilustrado los contenidos propios de la esfera política son los realmente existentes en los países capitalistas dominantes, esto es, los democráticos burgueses, únicos que se compadecen con el mito de la soberanía popular. Al mismo tiempo esta ideología apuesta siempre por formas democráticas moderadas y “estables”, es decir, aquellas que limiten al máximo la posibili-

dad de conflicto, y ello tanto entre la clase dominante y la dominada como en el seno de la misma clase dominante, siendo el fin último no otro que el de abortar cualquier riesgo serio que amenace los intereses económicos de la clase dominante. En otros términos, el liberal ilustrado aspira a formas políticas fuertemente hegemónicas, si utilizamos la terminología de Gramsci.

Por ello se entiende la insistencia, ya entre los liberales clásicos que se ocuparon de la política, como Montesquieu o Constant, en la democracia como un conjunto de formas que han de ser respetadas escrupulosamente, al margen de los contenidos políticos asumidos. Así afirma N. Bobbio:

“Ya he tenido ocasión de decir y no me canso de decir que quien no se ha dado cuenta de que por sistema democrático se entiende hoy, inicialmente, un conjunto de reglas procesales de las que la principal, pero no la única, es la regla de la mayoría, no ha entendido nada y continúa sin entender nada de la democracia” (Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, ibídem, p. 74.)

Algo similar era también el parecer, a manera de ejemplo, de Juan Luis Cebrián, en su libro *Fundamentalismo democrático*. Parafraseando dicho libro en un artículo de El País, José Álvarez Junco sostenía que “en democracia la verdad no es de nadie. Un poder democrático no tiene verdades oficiales, no admite contenidos dogmáticos, es sólo un juego de normas” (Junco, J. A., “Patriotismo y cultura democrática”, en *El País*, 5 de abril del 2004).

Este juego de normas se concreta por otra parte, tradicionalmente, en una serie de doctrinas básicas para el liberalismo: el gobierno de la ley frente a la arbitrariedad del gobernante, la publicidad como garantía frente al autoritarismo y la corrupción, la división de poderes, a la manera de Montesquieu, o el gobierno mixto, según El Federalista, la democracia representativa y el gobierno de la mayoría, los valores del diálogo, el compromiso y el respeto a las minorías. Por último debemos decir que el formalismo democrático no sólo contribuye a una mayor estabilidad del sistema, como ya quieren los liberales

clásicos, sino que a un tiempo presenta, en el seno de la ideología liberal-ilustrada, la virtualidad ideológica de sugerir una política limitada, sometida por unas formas que le impiden desbordarse hacia otras esferas.

En aras a la brevedad, vamos a detenernos sólo en el análisis de dos de las formas democráticas arriba mencionadas, tal vez al mismo tiempo las más recurrentes: división de poderes y democracia representativa. La primera justifica una pluralidad de instituciones las cuales, al tiempo que responden básicamente a la complejidad y amplitud de la esfera política, como esfera totalizante, sirven asimismo, como sostuviera Gramsci, para lograr un equilibrio y estabilidad dentro de la propia clase dominante, dando cabida a las numerosas y diversas ambiciones de personas, y sobre todo de castas, dentro de la misma: capital industrial, terratenientes, nobleza hereditaria, casta militar, casta sacerdotal, etc. En el modelo inglés este equilibrio todavía conserva incluso una estructura estamental, con una Casa de los Comunes o Parlamento

que facilita el ascenso a los intelectuales de la burguesía media y alta, junto a una Casa de los Lores todavía, prerrogativa exclusiva de la aristocracia terrateniente. Ahora bien, más que de división de poderes habría que hablar, en el plano de la realidad y ya no del mito, de una diferenciación de tareas en el seno de un mismo poder, dado que las diversas instituciones así como intereses que éstas encarnan confluyen necesariamente en un interés y soberanía indivisa, en un poder único- sin que ello suponga en ningún momento negar la existencia de conflictos internos-; ello es así tanto por necesidades internas a la esfera política como por las exigencias de una sociedad capitalista, especialmente en su fase actual globalizada, urgida de una fuerte burocratización pero también de una fuerte concentración de poder, de un poder que sea flexible y eficaz.

El principio de la democracia representativa, por su parte, amén de mantener la ilusión del gobierno popular, resulta oportuno pues sitúa entre el pueblo, supuesta-

mente el auténtico gobernante, y el poder real, una capa amplia de medicaciones- los creadores de opinión, los burócratas y hombres de partido, y sobre todo los representantes del pueblo, que desgraciadamente, pese a los buenos deseos de El Federalista, distan de ser “los mejores”-, portadoras de los intereses de la clase gobernante, que dirigen, moderan y desvían los intereses populares. Hay que decir por último en este sentido que la obsesión entre los liberales-ilustrados por la estabilidad, o, en otros términos, su miedo a cualquier movimiento político que ponga en entredicho los intereses políticos y económicos de la clase dominante, llega hasta tal punto de no hacerles dudar en defender, cuando el caso lo requiere, instituciones tan anacrónicas y perversas, pero eso sí, profundamente eutáxicas, como la monarquía; dicha defensa además se produce paradójicamente por boca de liberales que no dudan en denominarse republicanos.

4.3. LA RELACIÓN CON LAS OTRAS ESFERAS Y LA LEGITIMACIÓN DEL CAPITALISMO GLOBALIZADO

La relación de la política con las otras dos esferas no resulta polémica para el liberal-ilustrado, como lo fueran por el contrario para el clásico. Dada la sagrada división de aquéllas, tanto lo axiológico como lo económico tienen carta blanca para regirse por sus propias normas internas, las del bien y las del benéfico económico respectivamente, teniendo estrictamente prohibido, por el contrario, inmiscuirse en asuntos ajenos. Sin duda la política, como esfera totalizante, enmarca y cubre el campo de dichas esferas, pero lo hace no de forma coactiva, imponiendo, o ni siquiera de forma seductiva, sino tan sólo despejando y desbrozando el terreno, suprimiendo los posibles obstáculos internos o externos, a fin de que lo axiológico y lo económico, y los diferentes individuos que las encarnan, desarrollen plenamente su potenciali-

dad. En otros términos, la política consistiría en favorecer un libre funcionamiento, autónomo, de las restantes esferas.

Por otro lado la autonomía espacial-formal de las otras esferas se obtiene al precio de reducir severamente el contenido de las mismas. El liberal ilustrado considera una única economía posible, una única economía buena, una única economía sana, en definitiva la economía *per se*: el capitalismo. La desaparición de diferencias sustanciales en la política económica de los actuales partidos liberales o conservadores y de los viejos socialdemócratas, ahora social-liberales, se entendería como el resultado natural de esta evidencia que debe ser asumida por todos, a saber, que en economía no hay lugar a la heterodoxia.

Por su parte el campo de lo axiológico queda limitado, para el liberalismo ilustrado o político, a la moral en el sentido de lo privado, lo interior, de las relaciones familiares o amicales, en el mejor de los casos, cuando no al profundo sentido de lo religioso, del que un buen liberal

nunca se quiere desprender del todo. Por el contrario se desaloja de dicho campo todo contenido puramente ético-político, toda ética o idea de justicia en sentido público, pues ello supondría, como es lógico, una violación de las reglas de la autonomía; así, de manera paradigmática, M. Walzer define la justicia como el respeto absoluto de la autonomía de cada esfera, mientras injusticia sería ¡la intromisión de una esfera en el terreno de otra!

El liberalismo ilustrado podría tener una interpretación izquierdista, si la “igualdad de oportunidades” se asumiera seriamente, como la necesidad de transformar de forma radical la sociedad, de manera que todos los individuos tengan la posibilidad, económica y cultural, de desarrollar su vida. Sin embargo dicha tendencia, contraria por otro lado a ese prurito antipolítico que está en el fondo de todo liberalismo, se queda limitada, en el mejor de los casos, a la idea de una educación para todos los niños de las clases populares, de baja calidad, que genera

la mano obra necesaria para el capitalismo, pero que en absoluto coloca a los sujetos en plataformas vitales similares al margen de su clase de origen.

El liberalismo ilustrado sirve en definitiva para legitimar el capitalismo y la democracia burguesas desde una perspectiva axiológica general, al aportarle una áurea de justicia, igualdad, libertad y bien común. Al tiempo legitima también, y ello frente al liberalismo clásico, las claras intervenciones del Estado capitalista, económicas, en defensa de las empresas capitalistas, incluso los rescates como los que estamos viviendo, pues se explican, desde la tesis de la autonomía de las esferas, como una acción restauradora que permita a la economía volver a funcionar según su lógica interna. Asimismo legitima la violencia estatal, cada vez más frecuente en el capitalismo globalizado, como la acción política necesaria para suprimir los obstáculos que impiden ser libres a los individuos y pueblos; en definitiva, Irak se invadió para permitir a los ciudadanos afganos, una vez liberados de sus verdu-

gos, construir libremente su futuro. De esta manera, si el liberalismo clásico se yergue en la ideología general de la economía de mercado en su versión clásica, como hemos visto, el liberalismo ilustrado por su parte resulta ser la ideología concreta y adecuada para la actual globalización, esto es, para justificar el vínculo cada vez más estrecho entre capital privado y Estado, tanto en política económica como social, nacional e internacional.

4.4. EL CAMPO DE DISPERSIÓN DE LA IDEOLOGÍA

El liberalismo ilustrado es una ideología ciertamente extendida en nuestras sociedades. En el plano nacional, la democracia es el término obligado para todo político o ciudadano- una democracia mejorable, pero que se supone realizada al menos en los países occidentales- hasta el punto de distinguir lo permitido de lo prohibido políticamente. Ello provoca el que en algunos casos se rebase la esfera política y se reclame democratización para

otras esferas sociales: la familia, la enseñanza, instituciones tan jerárquicas como la propia iglesia, etc. En política internacional se suele adoptar la visión optimista que nos presenta una comunidad internacional cada vez más democrática, especialmente tras el final de la guerra fría- si exceptuamos casos “aberrantes”, como el cubano, norcoreano, el venezolano, etc.- que conduciría en última instancia, a través de instituciones internacionales democráticas, como la ONU, a la ansiada paz perpetua. De esta manera podemos decir, sin miedo a la exageración, que vivimos en una situación de hipóstasis o sublimación metafísica de la democracia que presenta dicho régimen, desde un punto de vista sincrónico, como la panacea a todos los males y, desde la diacronía, como la culminación histórica de un proceso ascendente, teleológico, de la humanidad, según el modelo de Fukuyama.

No es nada extraño por lo tanto el uso puramente propagandístico del término “democracia”, también en la política nacional, pero especialmente en la internacional.

Así el imperialismo americano distingue a sus amigos de sus enemigos calificando de demócratas a los Estados sumisos y de autoritarios a los rebeldes- mientras Marruecos es un país ya altamente democratizado, la Venezuela de Chávez, aunque éste fuera elegido por las urnas, es en realidad una dictadura, por mencionar sólo un ejemplo- al tiempo que legitima con ello las agresiones a los Estados enemigos, agresiones emprendidas a golpe de democracia: a manera de ejemplo, en Faluya se mataba a empecinados antidemócratas que se resistían a aceptar el regalo democrático occidental.

Por otra parte no es menos cierto que la democracia no encuentra tanta acogida, como el mito puramente liberal, entre las clases populares. Podríamos hablar incluso, a este respecto, de retroceso, en los últimos años, del “espíritu democrático”. Así lo demuestran la apatía política reinante hoy en día, que se percibe de manera extraordinaria- cualquier pedagogo sincero ha de reconocerlo- en las nuevas generaciones de estudiantes, y se tra-

duce en última instancia en un abstencionismo electoral ascendente, según el modelo americano tan querido por los liberales clásicos y tan detestado, sin embargo, por los ilustrados. Ello se debe por una parte a que el discurso de lo político, con sus largas disquisiciones institucionales y retóricas siempre resulta más difícil de digerir. Por otra parte los cantos a la democracia tienen que vencer las desconfianzas populares ante la política, generadas por la propia ideología liberal en su versión clásica. Ahora bien, a nuestro juicio, la clave de la apatía democrática reside en que, mientras el núcleo del liberalismo clásico, la ecuación economía de mercado-libertad, o, en términos más claros, dinero-libertad, responde a un hecho socioeconómico real, indudable, al hecho dictado por el sentido común de que sólo el dinero es garantía de libertad en la sociedad capitalista, sin embargo el mito del liberalismo ilustrado, ciudadanía-libertad, no descansa sobre ninguna evidencia social de este tipo. Digamos, en otros térmi-

nos, que el liberal clásico, en su inmediatez cínica, engaña menos que el nuevo liberal, y por lo tanto llega más a las masas populares.

La mayor aceptación del discurso liberal-ilustrado se da básicamente en la burguesía, y no preferentemente en la alta, pese a que ésta le reconozca su necesidad, sino en la pequeña y media, las cuales a menudo perciben en la política una posibilidad de ascenso personal. Más concretamente, y como no podía ser menos, se trata del mito favorito de los políticos de oficio, a los que en el discurso les va el beneficio. Recogemos aquí, a manera de ejemplo, unas manifestaciones de un dirigente del partido Tory en el Reino Unido, que de manera azarosa hemos encontrado en la prensa, y que muestran a nuestro juicio, de manera concisa pero clara, el alcance del mito liberal-ilustrado, con muchos de sus matices, en el seno de la “clase” política occidental: “Michael Howard expuso ayer su visión del ‘sueño británico’, en el que a la gente se le concede mayor capacidad de control sobre sus vidas.

El líder Tory dijo que un gobierno conservador daría al pueblo más control sobre policía, escuelas y el Servicio Nacional de Salud. Expuso el “principio moral” para reducir los impuestos, sosteniendo que la gente altamente tasada sentía que las obligaciones morales se satisfacían simplemente aportando dinero. El señor Howard dijo que la gente de entornos pobres podría tener éxito en el país, añadiendo: ‘Quiero que todo el mundo viva el sueño británico ’” (*El Metro*, Londres, 10 de febrero del 2004), p. 8. Es interesante señalar a este respecto que una medida liberal como la reducción de impuestos a los más ricos no se justifica aquí con el discurso liberal clásico de que las prestaciones sociales hacen más débiles y menos libres a sus beneficiarios, sino por el nuevo liberalismo que sostiene la separación de las esferas, postulando que por un lado debe ir la economía, las cuestiones monetarias, y por otro el corazón, la moral.

Por último conviene destacar, como portavoces máximos del mito liberal-ilustrado, a gran parte de los filósofos políticos actuales, los cuales con ello no aspiran exclusivamente a la defensa de su *modus vivendi*, sino a algo más complejo y “profundo”- no sólo de pan vive el hombre-: la idealización de su existencia en calidad de intelectuales, esa dignidad que les distingue del común de los mortales. Nos referimos tanto a los arriba mencionados Rawls, Sen, Heller, etc., como también a otros más desconocidos, académicos o no, pero no por ello menos eficaces, a la manera del ya citado Cebrián. Pues, como hemos dicho arriba, el filósofo, especialmente el académico, dada su tendencia a la sublimación, difícilmente encuentra solaz en los estrechos y ruines límites del dinero, sino que por el contrario necesita de la política para desplegar vuelos metafísicos.

4.5. BREVE HISTORIA DEL LIBERALISMO ILUSTRADO ACADÉMICO

El liberalismo ilustrado académico empieza a hacer su aparición en el período de entreguerras, y de manera especial con el comienzo de la guerra fría. Las graves crisis económicas y la agudización de la lucha de clases, que desembocan en los fascismos, hacen visible al burgués la necesidad de reforzar la dirección política de lo económico y lo axiológico. Asimismo el peligro real, la revolución comunista, exige una respuesta también ideológica, amén de política, económica y militar. Para ello el ideal liberal-ilustrado de la democracia se torna imprescindible. Hay que tener en cuenta que hasta entonces la apología de la democracia por parte de la intelectualidad burguesa había asumido otros contenidos, tomados en muchos de los casos de la esfera económica del capitalismo. Así Montesquieu, el padre de la democracia representativa, entiende el sistema de separación de poderes

et caetera como un simple mecanismo beneficioso para el equilibrio y estabilidad en el seno de las clases dominantes. M. Weber, por su parte, consideraba la democracia como el sistema más racional, apropiado por ende para la economía capitalista, al tiempo que capaz de generar individualidades renovadoras, carismáticas. Schumpeter por otra parte entendía la democracia como un simple sistema de elección de gobernantes, donde impera, de manera paralela a la economía, el principio de la competitividad. Sabemos por último que el propio I. Berlin no consideraba términos necesariamente asociados los de libertad y democracia.

En un principio el ideal liberal-ilustrado, todavía no ampliamente desarrollado, aparece, como no podía ser de otra manera, contaminado de elementos socioeconómicos, como garantía precisamente de la estabilidad política; va a ser, en otros términos, un liberalismo de rostro más humano. Así, en la inmediata posguerra, K. Popper reclama la dignidad aristotélica de la praxis política, fren-

te al utopismo totalitario platónico, postulando un reformismo que dirija, suavemente, la realidad social, y que ponga solución a los posibles inconvenientes generados por, entre otras cosas, la acción económica. Este democratismo ilustrado reformista es también el propio de la tradición pragmatista americana; no otro es el trasfondo filosófico de R. Rorty quien, partiendo del *desideratum* de la democracia, supuestamente realizado en la mayoría de los países, se muestra preocupado sin embargo por la amenaza que supone para la pureza democrática la existencia de una cierta plutocracia. También es la posición de Walzer quien, apoyándose en el principio de la compasión, considera que la democracia, amén de a su objetivo esencial, la libertad, ha de atender también a los más desvalidos. El propio ideal de igualdad de oportunidades de Rawls, arriba señalado, exige cierta intervención política, sin duda limitada, en lo económico. Por último debemos mencionar aquí una vez más a N. Bobbio, quizá uno de los pensadores más paradigmáticos del liberalismo-ilus-

trado reformista, como se puede apreciar por el siguiente texto: “En pocas palabras, se trata de ver si, partiendo de la misma concepción individualista de la sociedad, que es irrenunciable, y utilizando los mismos instrumentos- capitalismo y democracia burguesa- seamos capaces de contraponer al neocontractualismo de los liberales un proyecto de contrato social diferente, que incluya entre sus cláusulas un principio de justicia distributiva, y por lo tanto sea compatible con la tradición teórica y práctica del socialismo. En el seno del Partido Socialista Italiano se empieza a hablar de socialismo liberal” (Bobbio. N., *El futuro de la democracia*, ibídem, p. 142).

Se trata, como vemos, de un reformismo reparador y puntual, y sobre todo impreciso, sin programa claro- algunos hablaban, con gran retoricismo vacío, de una “economía de mercado socialmente responsable” (Rafael R., “Cuba y la izquierda iberoamericana”, en *El País*, 12 de abril del 2004)- que sirva sin embargo para evitar casos sangrantes y, sobre todo, para no poner en riesgo la

estabilidad y el equilibrio queridos por la clase dominante. Hay quienes, buscando una confusión, nada inocente, de términos, no dudan en denominar dicho liberalismo como la “nueva izquierda”, frente a la antigua autoritaria, o simplemente la “izquierda”- esto no lo hace sólo N. Bobbio; también el propio Walzer se considera un componente de la izquierda norteamericana-, reservando la posición de la “derecha” o bien para los liberales clásicos o bien para los liberales-ilustrados puros. Ahora bien, dicha confusión retórica va más allá de los intelectuales. Así hoy se habla de “izquierda” política para referirse al PSOE y a la mayoría de los partidos socialistas europeos, así como al *Democratic Party* americano, los cuales encarnan de forma paradigmática la ideología liberal-ilustrada reformista, que se ha venido en llamar “socialismo liberal” o “tercera vía”, señalando con ello un espacio político situado supuestamente equidistante entre el liberalismo-ilustrado puro y la socialdemocracia. A este respecto no conviene confundir el reformismo

o humanismo liberal-ilustrado con el reformismo tradicional socialdemócrata, pues mientras el primero defiende leves reformas para mantener el sistema, este último aspira- de manera pacífica y ciertamente utópica, como nos muestra el capitalismo neoliberal de las últimas décadas y la actual crisis- a la consecución de formas sociales igualitarias, socialistas. Este ideal socialdemócrata, hoy en claro declive, ha encontrado por otra parte cobijo en los antiguos partidos comunistas europeos.

El liberalismo político intelectual, en su forma paradigmática, aparece ya con Hannah Arendt. Esta autora depura el liberalismo ilustrado, desalojando de la esfera política cualquier miasma axiológico o socioeconómico, cualquier sombra de distribución económica, tanto planteada sobre términos de compasión, su peor forma, como sobre términos de justicia. A partir de ahora la política va a ser por el contrario única y exclusivamente política y nada más que política, es decir, lugar de realización de los ciudadanos en cuanto sujetos autónomos,

dignos y puros. En otros términos, con Arendt se alcanza la teoría del “republicanismo” contemporáneo en su versión clásica, que para nosotros constituye la versión más depurada de la que hemos denominado liberalismo-ilustrado. Utilizando una vez más referentes partidistas, estamos claramente ante la ideología pública del PP y de los partidos afines occidentales, incluido el *Republican Party* americano.

Sin duda el “republicanismo” à la Arendt presenta una diferencia doctrinal con respecto al pensamiento político de Rawls, el liberal-ilustrado *par excellence*, a saber, su alta valoración de la política, no solo oblicuamente, como esfera necesaria para la génesis de la libertad, sino en sí misma, como lugar donde dicha libertad encuentra de manera privilegiada su desarrollo. Se podría colegir de ello, y tal es el temor expresado por el propio Rawls, el peligro de un politicismo que, como hemos visto arriba, no es nada del gusto del liberalismo ilustrado *per excellence*, o, dicho en términos habermasianos, de una coloniza-

ción del mundo de la vida por parte de la política republicana. Ahora bien, por una parte el republicanismo, así en Arendt, compensa los “riesgos” de dicho politicismo con la advertencia de que la política es una más de todas las esferas que componen lo social y lo humano. Por otro lado, y ya en el terreno de los hechos, el republicanismo clásico de Arendt y de sus discípulos actuales, españoles, europeos y americanos, lejos de apostar por la democracia “radical” a la manera ateniense, la “libertad de los antiguos” en términos de Constant, con participación popular directa y real, lo que podría asemejarse a algo de socialismo, defienden lo previsto: formas representativas, división de poderes, *et caetera*, de manera que el lobo de la “política pura” no resulta al final tan fiero.

Desde nuestra concepción del liberalismo ilustrado, y del “republicanismo” como su forma más pura, consideramos superficial la distinción habitualmente establecida entre el denominado liberalismo deontológico y el republicanismo, pues no estaríamos ante dos pen-

samientos diferentes, sino ante dos momentos teóricos complementarios de un mismo discurso. Así, *grosso modo*, podemos decir que mientras el liberalismo deontológico se ocupa más de lo axiológico, el republicanismo se interesa principalmente de lo político, insistiendo, de manera demagógica, en la dignidad del ciudadano libre, sólo regido por la ley que él mismo se ha impuesto. Por ello también es posible destacar, como otro matiz diferencial, el hecho de que el republicanismo añade al liberalismo deontológico un tono retórico, falso, ampuloso- percibido, por ejemplo, en la definición de libertad como “no dominación” en Pettit- que nos pretende hacer pasar las plutocracias actuales y el imperialismo reinante por un armónico y libre gobierno de sujetos libres, orgullosos y conscientes de sus derechos, y a los hombres de Estado unidos estrechamente a los capitalistas, como dignos gobernantes, escogidos por sus méritos republicanos, a la manera de auténticos togados romanos. Los “republicanos” no parecen haber oído nunca de ricos y pobres,

marginados, sociedad de masas, explotadores y explotados, policía y ejércitos represivos, etc. Esta sublimación retórica de la democracia no es por lo demás solo propia de altos intelectuales, sino que aparece también en las cotidianas tertulias políticas de los medios; así, especialmente cuando se aproximan las elecciones, no es raro que se nos venda el hecho de votar como una experiencia auténticamente mística.

No quisiéramos a este respecto terminar este apartado sin hacer referencia a los planteamientos políticos de izquierdas, de inspiración marxista o rousseauniana, que podemos incluir bajo el término de republicanismo radical. Nos referimos a socialdemócratas como J. Habermas o a republicanos radicales como Antonio Negri, quienes, pese a sus grandes diferencias, coinciden en tratar de recuperar un discurso de izquierdas a través de la radicalización democrática, inspirada en el joven Marx y en el Marx de *Las Luchas de Clases en Francia*. “Por lo tanto, recuperar el lugar de la política es fundamental para pensar

formas alternativas de sociabilidad que no pasen por el mercado, que pasen por la política”, se dice, en un artículo paradigmático de dicho republicanismo radical, por parte de J. Amadeo y S. Morresi. Este discurso tiene parte de verdad, siendo indudable que una filosofía emancipadora, el marxismo, ha de tener en cuenta la liberación política, esto es, la participación real del conjunto social en lo público. Ahora bien, a nuestro juicio, creemos que tampoco se debe caer el error, profundamente utópico, denunciado por el propio Marx ya en *La cuestión judía*, a saber, de aspirar a una emancipación política real que no vaya acompañada de la consiguiente emancipación económica. Pues lo que sin duda ha quedado completamente refutado por la historia reciente es la complaciente creencia socialdemócrata, paradigmática en Habermas, de que lo “social” ya está resuelto, el capitalismo conduce necesariamente, según el pronóstico del último gran

frankfurtiano, hacia un bienestar social generalizado, y ahora tan sólo habría que preocuparse por lo puramente político: el despertar democrático del pueblo.

5. LO AXIOLÓGICO COMO ESFERA PRIVILEGIADA: EL MORALISMO

Lo axiológico se ha convertido, como hemos avanzado arriba, en el elemento ideológico básico, que no único, del capitalismo globalizado. Ello hace que el moralismo sea la corriente ideológica más hinchada, no sólo de forma extensiva, por su gran aceptación social y académica, sino intensiva, es decir, por el amplio número de posiciones que podemos considerar como “moralistas”, y que intentaremos exponer a continuación. Ahora bien, todas ellas comparten un mismo punto de partida: considerar que nuestra sociedad presenta una cierta crisis ética o moral- con lo cual el moralismo concede al menos, fren-

te a las ideologías anteriores, la existencia de contradicciones sociales- la cual a su vez solo puede ser solventada a través de un “rearme” o resurgir ético-moral.

Precisamente una gran parte del contenido ideológico del moralismo, encubridor al tiempo que sublimador de la misma sociedad que aparentemente censura, reside en el hecho de que su crítica, así como sus alternativas, son única y exclusivamente de orden axiológico, ético o moral, y no tienen en cuenta los condicionantes económicos y político-económicos. Asimismo todo moralismo, y este es un segundo componente claramente ideológico, siempre ofrece, frente a las contradicciones del sistema, la posibilidad de una vuelta a lo personal e individual; nos viene a decir en definitiva, a la manera epicúrea o ascética, que la verdadera vida no está en lo político-social, sino en lo más privado e íntimo, y que la verdadera felicidad depende única y exclusivamente de nosotros mismos. Mencionemos un ejemplo de la vida cotidiana. En el periódico británico *Metro*, que se repartía gratuitamen-

te entre los viajeros, se leía hace unos años una noticia- encuesta, titulada “*as happy as a hairdresser*”, esto es, “tan feliz como un peluquero”, según la cual las profesiones peor pagadas resultan ser aquéllas que agrupan a más número de gente feliz, mientras que otras mucho mejor remuneradas, como ejecutivos, periodistas de alto estándar, economistas, etc., hacen a la gente más desdichada (*El Metro*, ibídem, 26 de marzo de 2004). La conclusión de la noticia, dicha expresamente, era por una parte que el trabajo genera felicidad en los individuos, los realiza personalmente, y por otra que la felicidad no tiene nada que ver con el dinero, sino con dicha satisfacción individual.

Los diferentes moralismos se distinguen por los diferentes contenidos axiológicos que asumen, la esfera a la que más culpabilizan de la situación de crisis social, y el mayor o menor esperanza que abrigan sobre la supe-

ración de esta última. Según ello vamos a distinguir en principio dos moralismos, el individualista o ilustrado y el comunitarista.

A. MORALISMO INDIVIDUALISTA

A.1. MORALISMO DE DERECHAS Y DE IZQUIERDAS: CONTENIDOS IDEOLÓGICOS

Esta ideología gira, de manera semejante al último liberalismo, en torno al valor ilustrado del sujeto. El respeto a la dignidad de cada uno de los individuos, la consideración de los mismos siempre como fines y nunca medios, según el *noumenon* kantiano, es su valor primero y último, en contraposición por lo demás con el segundo moralismo, el comunitarista. Ahora bien, frente al liberalismo ilustrado, el ideal del moralismo presenta un mayor componente de universalidad, amén que de utopismo, al defender la dignidad del sujeto de forma directa y abso-

luta, sin mediaciones políticas, la cual ve encarnada en un nuevo texto sagrado: la *Declaración universal de los derechos del hombre*. El moralismo se lamenta precisamente de que la sociedad actual, como sociedad de masas, haya sacrificado el individuo en aras a otros fines, económicos, políticos o axiológicos, y viole con ello los derechos humanos. Por lo demás podemos distinguir dos tipos de moralismos individualistas, atendiendo básicamente a los contenidos doctrinales de cada uno de ellos, tanto teóricos como prácticos. Vamos a denominarlos, por las claras connotaciones políticas de cada uno de ellos, moralismo tradicionalista o de “derechas” y moralismo de “izquierdas” respectivamente.

El de “derechas” es un moralismo “puro”, que nunca desborda la esfera axiológica, dirigiendo sus quejas a fenómenos no generados, al menos directamente, por lo económico o lo político, tales como la desintegración de la familia, el divorcio, la eutanasia y el aborto, la pornografía, la delincuencia común- tratando de ocultar la

situación de marginalidad de la mayoría de los delincuentes-, la drogadicción- se percibe en ella el vicio, pero no la consecuencia de graves problemas sociales-, la prostitución- de ésta no critica por ejemplo el hecho la explotación de las mujeres por mafias empresariales, sino la “degradación sexual”-, la desigualdad entre hombre y mujer- se insiste, por ejemplo, en el reparto de las tareas domésticas, pero se pasa por alto el hecho de que la lógica del beneficio empresarial contribuye a que se contraten menos mujeres que hombres, y en peores condiciones-, la destrucción del medio ambiente- se conmina al ciudadano corriente a ser respetuoso con el ambiente, pero no se menciona la gran causa de la destrucción ecológica, la lógica competitiva del capitalismo-, etc. Incluso cuando menciona algunos males donde el sustrato económico es innegable, como la pobreza o las desigualdades extremas, lo hace de forma oblicua y abstracta, como si fueran

males surgidos por la maldad de determinadas personas concretas, obviando todo componente social, y buscando soluciones en la mera caridad.

Pongamos como botón de muestra un artículo de prensa del Doctor de la Universidad Complutense de Madrid, Luis Sánchez de Movellán de la Riva: “Vamos a intentar describir someramente algunos de los resortes morales básicos que impregnan la vida cotidiana de las sociedades occidentales contemporáneas y, en particular, de la sociedad española hodierna. Será un intento de descubrir el hilo conductor que engarza fenómenos tan variados como la proliferación de programas televisivos del corazón, la presión de potentes ‘lobbys’ a favor de la legalización del aborto libre, de la eutanasia o de las drogas ‘blandas’, la discriminación positiva en ciertas minorías, la fragmentación progresiva de España o la corrupción política derivada del maná urbanístico (*El Diario Montañés*, Santander, Jueves 19 de Febrero de

2004, p. 32)”. Nótese que la crítica de índole ligeramente socioeconómica tan sólo aparece al final, rezagada, tras los contenidos puramente moralistas.

En resumen, el contenido del moralismo de derechas es o bien una ética abstracta, que olvida todo componente social, económico o político, o bien una mera “moralina” reaccionaria, coincidente, como hemos dicho antes, con los contenidos axiológicos del liberalismo clásico. En todo caso es un discurso que pese a aparentemente criticar el *statu quo* existente, lo refuerza. La ética abstracta no pasa el plano de las buenas intenciones, mientras la moralina reaccionaria es útil al sistema en el contexto actual de capitalismo globalizado, dado que fomenta formas de vida sana, familiar y ordenada, al tiempo que rentables, entre las clases populares trabajadoras- hay que decir, sin embargo, que esta tendencia puritana del capitalismo se contradice con la otra que dicta hacer negocio de cualquier manera; de ahí el que este reaccionarismo encuentre sus propias contradicciones en el seno

de la clase dominante-. Su traducción política es por lo demás perversa. Nos referimos por un lado a las medias que adoptan los gobiernos, bajo el nombre de la defensa de la salud pública, para castigar los placeres de la clase obrera, vía prohibición o aumento de impuestos indirectos, medidas que sin embargo en absoluto afectan a los placeres mundanos de la clase dominante. Otra traducción política es la prohibición de libertades individuales básicas como el divorcio, el aborto, los derechos de los homosexuales, la libertad sexual, la eutanasia, etc., prohibiciones que de nuevo afectan especialmente a las clases populares.

El moralismo de “izquierdas” por su parte desborda el terreno personal y denuncia aquellos males sociales que tienen un origen claramente económico y político: la desigualdad galopante entre unos países y otros y en el seno de cada uno de ellos, la pobreza cada vez más extendida, la marginación y delincuencia asociada a la pobreza, la desigualdad de hombre y mujer y sus oríge-

nes socioeconómicos, la destrucción del medio ambiente asociada a la producción capitalista, las plagas sanitarias, guerras y militarismo, etc. En otros términos, podemos decir que este segundo moralismo pone el dedo en la llaga y menciona problemas éticos reales e incluso señala el capitalismo como sistema injusto. Sin embargo, y por eso es un moralismo, no analiza profundamente estas causas socioeconómicas, como constituyentes intrínsecos y esenciales del capitalismo actual, sino que sitúa en última instancia el origen de tales desgracias de nuevo en vicios morales, individuales- la avaricia, el egoísmo, incluso la ignorancia, etc.-; de esta manera las causas estructurales, sociales y económicas, serían reales pero secundarias.

Veamos un ejemplo claro de lo que entendemos por moralismo de “izquierdas” en este texto tomado de un artículo de prensa británica, de *The Guardian*, firmado por el Ministro Ortodoxo británico, David Haslam, quien ataca fuertemente, pero también moralistamente, al capitalismo:

“La idea de un bien común necesita coger raíces más profundas en nuestra sociedad. La creencia de que la propiedad privada individual es capaz de protegernos a nosotros y nuestras vidas para siempre necesita ser aclarado. La ‘educación ética y la prohibición política’ de Aristóteles pueden no resultar suficiente; un elemento de fe, que inspire el compromiso y el sacrificio, podría ser también necesario. Los mejores años de la humanidad podrían haber acabado de no poder contener nuestra avaricia individual en contra da esa apelación más elevada que supone el bien común (*The Guardian*, 1 de mayo de 2004, p. 27)”.

Aquí hay crítica sin duda al sistema capitalista, a su raíz económica que no es otra que la propiedad privada, pero enseguida se recae en el análisis moralista simplista- en definitiva el capitalismo y sus injusticias son un problema de avaricia- y en las todavía más simplistas recetas moralistas: hay que aplicar la ética cívica, o sea Aristóteles, e incluso, cuando esta falte, la fe religiosa.

En definitiva, las diferencias entre uno y otro moralismo individualista no deben hacernos obviar el claro contenido ideológico que comparten ambos. Este es-

triba precisamente en la reducción de su crítica, tanto destructiva como constructiva, a lo puramente axiológico. Ni uno ni otro hacen análisis económicos y políticos reales, y por lo tanto tampoco presentan respuestas en este sentido. En términos más académicos, el moralismo individualista en su conjunto peca del mismo defecto que ya señalara Marx con respecto a la Ilustración: la abstracción. A la misma habría que contraponerle lo que dice muy certeramente Gramsci: “La reforma intelectual y moral debe estar conectada con un programa de reforma económica; precisamente el programa de reforma económica es la forma concreta en la cual toda reforma intelectual y política se presenta (Gramsci, A., “The modern Prince”, en *Selection from the Prison Notebooks*, ibídem, p. 133)”.

Podemos aquí traer a colación como ejemplo de este reduccionismo moralista un programa de televisión, titulado *Status anxiety*, o Estado de ansiedad, escrito y dirigido por el “filósofo” Alain de Botton, emitido hace unos

años en el *Channel 4* británico; el programa estaba a su vez basado en una obra del mismo autor y título. Tras analizar el problema de la ansiedad que domina nuestras sociedades en términos básicamente psicológicos- el consumismo y el deseo de riquezas serían en el fondo maneras de hacernos querer- el autor-director proponía soluciones al mismo de tipo cultural: la lectura filosófica, especialmente los Estoicos, o literaria, especialmente la tragedia griega, y la visita a los museos, pues también determinada pintura podía ser catártica (De Botton, A., *Status anxiety*, Hamish Hamilton). Ahora bien, los productores del programa, dando la espalda a sus principios, también ofrecían una salida política; pero por tal entendían, paradójicamente, el asumir un estilo de vida hippie o bohemio y el abandonar el mundanal ruido por una cabaña en medio de los prados ingleses.

Su naturaleza abstracta tiene a su vez como consecuencias el que ambos moralismos perciban las contradicciones existentes en el capitalismo como perfectamente so-

lubles dentro del mismo sistema que las genera, así como el que ambos postulen, como auténtica panacea para abordar tales contradicciones, recetas también de índole esencialmente axiológica. De esta manera la educación constituye el primer caballo de batalla de los moralismos individualistas, y mientras el moralismo tradicional pide un refuerzo de las instituciones socializadoras tradicionales- la familia, la iglesia, la clase de religión-, el moralismo de “izquierdas” pone todas sus esperanzas en sus campañas de la “enseñanza en valores”, a través de la escuela y de los medios de comunicación. Junto a la educación, la segunda estrategia es la caridad- llamada hoy, con gran manipulación conceptual, “solidaridad”-, la cual ocupa un lugar esencial en su discurso y praxis, pues en ella se hace descansar precisamente la gran solución a las contradicciones del sistema, en su escala internacional sobre todo; en esta defensa de la caridad coincide por lo demás el moralismo, como hemos visto, con la rama más “humana” o reformista del liberalismo-ilustrado, a la mane-

ra de Rawls o Walzer. También en este terreno pululan, dentro y fuera de nuestras fronteras, ONGs moralistas de “izquierdas”, como *Movimiento por la Paz, la Libertad y el Desarme*, junto a otras, cada vez más, puramente reaccionarias, nacidas del seno del *Opus Dei* o de otras peligrosas sectas reaccionarias. En definitiva el moralismo individualista, tanto el de derechas como el de izquierdas, pese a su apariencia crítica, deja intacta la legitimación del actual capitalismo globalizado e incluso la refuerza, pues lo presenta como un sistema tan libre y moral que, para sus posibles males, genera a sus propios sanadores: los moralistas y sus discursos.

A.2. CAMPO DE DISPERSIÓN DEL MORALISMO INDIVIDUALISTA

El moralismo individualista tiene una fuerte presencia en nuestra sociedad. Es un discurso reconfortante, propio de las clases medias, quienes, entre la desvergüenza de los dominantes, y la miseria e infortunio de los des-

graciados, buscan solaz y refugio en una ideología que les permita guardarse las espaldas -el por si acaso me toca a mí- al tiempo que les sirve de válvula de escape ético-moral. El pequeño burgués, como ya bien analizara Marx, busca su punto de distinción a través de las diatribas morales y se presenta, ayer como hoy, como auténtico bastión de la decencia y honradez. El moralismo, dicho en otros términos, es la *areté*, el componente heroico a través del cual se mitifica el pequeño burgués, o la nueva espiritualidad, una vez desaparecida la de origen religioso, aquello que nos eleva sobre la mera corporalidad o animalidad. Por eso el discurso moralista suele ir unido a la defensa de la inteligencia o cultura, que quedan unidos de forma socrática a la ética: la cultura nos hace buenos. El discurso moralista no ha prendido sin embargo tan fácilmente entre las clases populares, las cuales han oído rápidamente la falsa moralina, y están sintiendo cada vez más lo que ya se llama en los países anglosajones la

“*compassion fatigue*”. No en vano sufren el reiterado acoso televisivo de famosos pidiéndoles que se rasquen todavía más sus bolsillos.

La fortaleza del discurso moralista entre las clases medias hace que las clases dominantes recurran también al mismo como herramienta ideológica, afianzando así su hegemonía en términos generales. Es grande su utilidad. Por una parte, en el plano de las políticas concretas, el moralismo, a través de las numerosas ONGs, tanto las “izquierdas” como las de “derechas”, sirve de perfecta excusa para ir suprimiendo muchos de los servicios sociales del “Estado de bienestar”, que quedan encomendados a la bondad de la gente, a su buen corazón. Asimismo, y ello todavía resulta más indignante, estas mismas ONGs, religiosas o laicas, sirven para amortiguar en los países pobres los malestares sociales, impidiendo con ello posibles “desvíos” revolucionarios.

Se da asimismo un uso puramente propagandístico del moralismo por la clase dominante, especialmente vergonzoso. Así los Estados y capitalistas occidentales anuncian a bombo y platillo su ayuda al Tercer Mundo, cuando sabemos que es una parte del engranaje de la estrangulación económica e estos países. Igualmente empresas multinacionales, que no dudan en explotar a países del Tercer Mundo y en utilizar mano de obra infantil, fomentan al mismo tiempo campañas de ayuda al Tercer Mundo, las cuales por su parte, de manera directa e indirecta, son igualmente lucrativas. Asimismo los miembros más destacados de nuestras sociedades, por ejemplo la casta monárquica, se entregan, a la vista de todos, a nobles tareas de beneficencia, ampliamente difundidas por los medios de comunicación. Más aún, sangrientas y lucrativas guerras como las del Golfo son justificadas como tareas caritativas, volcadas en la noble defensa de los derechos humanos. Por otra parte, si nos referimos a la política doméstica, cuando se acercan las elecciones,

es fácil ver a algunos de nuestros políticos rodeados de niños con deficiencias físicas o psíquicas o visitando hospitales; sería oportuno recordar a este respecto que ya Hitler gustaba de rodearse de la tierna infancia.

En el caso de nuestro país, es digno de mencionar, por lo evidente, el tradicional uso propagandista de los asesinatos de ETA que hacía el PP. Por último no podemos dejar de hacer referencia a los trágicos sucesos del 11-M en Madrid, pues, pese a lo doloroso, resultan muy clarificadores con respecto al uso político de la ideología moralista. En un principio el gobierno español acusó directamente a ETA, con el fin de obtener la tajada partidista habitual. Al derrumbarse la hipótesis, apeló por el contrario al argumento puramente moral; fue el famoso “no importa quiénes han sido, sólo importa el dolor”. Sin embargo mucha gente, pese a la fuerte presión, logró superar el moralismo puro y empezó a analizar, por su-

perfidamente que ello fuera, causas políticas, económicas, etc., del suceso, siendo el resultado de ello la derrota electoral del partido gobernante.

El moralismo de “derechas” está ganando terreno en nuestras sociedades, contrapeso lógico y necesario a las contradicciones del capitalismo globalizado. En España son frecuentes las manifestaciones de asociaciones católicas o las recepciones calurosas de Papas reaccionarios por parte de las autoridades y por parte de una amplia masa de la población. Ello debemos ponerlo en relación asimismo con el poder político ascendente de la Iglesia católica en nuestro país. Tampoco es insignificante, por otra parte, el poder directamente económico que sustenta dicha iglesia, el cual le permite por ejemplo poseer toda una cadena de radio. Este moralismo reaccionario en ascenso- no sin dificultades y oposiciones, propias de una sociedad altamente secularizada- es todavía más visible en el mundo anglosajón. Tanto en Gran Bretaña como en USA son innumerables los *lobbys* de contenidos mora-

listas reaccionarios, furibundos defensores de la familia tradicional, y contrarios a progresos éticos reales como la eutanasia, el aborto, etc.; así, a manera de ejemplo, no hace muchos años el presidente Bush Junior en EEUU anunciaba la introducción de una enmienda constitucional para prohibir matrimonios homosexuales. La clase media más reaccionaria es la que está alimentando este moralismo rancio y peligroso. Sus referentes partidistas son el PP, en nuestro país, así como todos los partidos conservadores europeos. Pero sobre todo hay que tener en cuenta que a este moralismo de “derechas” es a donde han ido a desembocar, mostrando su confesionalismo de forma más o menos abierta, todas las religiones tradicionales, tanto el catolicismo como las innumerables sectas protestantes. Pero no es insignificante tampoco el moralismo de “izquierdas”. A él han ido a parar la clase media más “progresista”, obreros de cuello blanco bien situados, que todavía no han sufrido las durezas del capitalismo globalizado, y muchos socialdemócratas que,

hundido el modelo reformista, ya han abandonado análisis y perspectivas económicas y políticas y han encontrado un refugio cómodo en la mera queja moral.

El moralismo individualista tiene, de forma lógica, una fuerte presencia entre intelectuales, sobre todo filósofos. Así un análisis profundamente moralista de uno de los acontecimientos políticos más simbólicos en la historia reciente, el atentado contra las Torres Gemelas, es explicado de forma moralista por el filósofo Glucksmann, quien sostiene que el acontecimiento debería ser leído, siguiendo a H. Arendt, como el fruto de la banalidad del mal o, siguiendo a Dostoievski, del nihilismo consumado, del todo está permitido tras la muerte de Dios. En España tenemos una fuerte tradición de intelectuales moralistas que se remonta a Aranguren, y que ha dejado, como es sabido, una larga escuela. Entre los de “derechas” podemos mencionar a J. A. Marina, mientras entre los de “izquierdas” situaríamos, de manera sin duda des-

tacada, a Fernando Savater, Victoria Camps o a Amelia Valcárcel- la división de “derechas/izquierdas” no es con todo clara en ninguno de estos autores-.

Ahora bien, tal vez el auténtico paradigma dentro de esta última corriente podría ser Adela Cortina, y sus “éticas aplicadas”, a través de las cuales pretende solventar contradicciones morales del sistema, de origen socioeconómico- por eso la incluimos en la categoría de “izquierdas”- tratando de inocular a empresarios y consumidores la *fronesis* aristotélica, persuadiendo así a los primeros para que sean honrados y, amén de hacer dinero, traten bien a sus empleados, y a los segundos para que sean razonables, sin pasarse ni en el frenetismo de las compras ni en la excesiva austeridad, pues ambos extremos serían perjudiciales para el sistema. Hay que mencionar, a este respecto, que la división abstracta entre bueno y malo, buen empresario, mal empresario, buen político, mal político, es muy del gusto, por motivos obvios, del discurso moralista. Para éste el problema no reside en el ser ob-

jetivo empresario, es decir, en que dicha figura sea una pieza del sistema capitalista, sino en que tenga o no buen corazón; el mundo de Hollywood, al menos del inolvidable moralista Frank Capra, resuena aquí muy de cerca.

Por último es conveniente no confundir el moralismo de “izquierdas” con el marxismo reformista, que hoy en día está encarnado en los antiguos partidos comunistas, intelectuales marxistas, y grupos críticos con el sistema, como ATTAC y gran parte del movimiento antiglobalización, o movimientos protestatarios como “Los Indignados”, “Ocupa Wall Street”, etc. Estos grupos critican el capitalismo, sus injusticia, desde una perspectiva no solo ética, sino también económica y política. Se analiza, en definitiva, cómo las maldades del sistema surgen de sus propias normas de funcionamiento objetivo. El déficit de estos grupos e intelectuales, a nuestro juicio, como hemos expuesto arriba, estriba no en el moralismo sino en el reformismo, esto es, en la creencia de que cambios parciales en el capitalismo, sin necesidad de ata-

car la esencia del sistema pueden hacerlo más humano o menos injusto; son en definitiva herederos de la tradición proudhoniana según la cual habría que conservar lo bueno del capitalismo, el sistema productivo, suprimiendo lo malo, la distribución. Sin embargo, como también hemos visto arriba, con un ejemplo de Alberto Garzón Espinosa, la falta de una crítica general al capitalismo, y la ausencia de una alternativa total y revolucionaria al mismo, desemboca con frecuencia en un discurso puramente moralista y termina confundándose con un moralismo de “izquierdas”.

B. EL MORALISMO COMUNITARISTA

B.1. LOS CONTENIDOS IDEOLÓGICOS

Hay un segundo discurso moralista, que se lamenta igualmente de la debilidad moral de las sociedades modernas. Su tradición ya no es sin embargo la Ilustración,

pues rechaza tanto la primacía del individuo, teórica y práctica, como el universalismo, y postula, como realidades y valores máximos, la vida comunitaria o tribal: la *Gemeinschaft*; por ello lo denominamos moralismo “comunitarista” Su fuente de inspiración intelectual ya no es Kant, sino autores *depassés* como Tomás de Aquino, en el caso de A. Macynaire, o Hegel e incluso Herder en el de C. Taylor. Este moralismo gusta sí, como sus antepasados tradicionalistas y románticos, de llamar la atención, dando la imagen de extravagancia y autenticidad a un tiempo.

El “comunitarismo” considera que hay que recuperar las formas tradicionales de vida, donde el espíritu de comunidad se antepone al individualismo y donde lo colectivo domina frente a lo individual. Por otra parte insiste en lo específico y peculiar de cada comunidad o cultura frente a las restantes, peculiaridades que han de ser conservadas por encima de todo. En otros términos, lo axiológico no sería para esta ideología lo ético sino lo

puramente moral, las *mores*. Todo ello se traduce por lo demás, en el terreno de los hechos, en la asunción de los valores más reaccionarios: defensa a ultranza de la familia tradicional, prohibición o animadversión ante libertades básicas como divorcio, aborto, relaciones sexuales libres, reivindicación del principio de autoridad en las relaciones sociales, apología de la religión, quejas sobre el hedonismo, etc. Es decir, las coincidencias entre moralismo individualista “de derechas” y moralismo comunitarista, extensivamente, si bien no estructural o formalmente, serían casi totales. Eso sí, este último aportaría un valor nuevo, regresivo y éticamente muy peligroso: el racismo. Se trata de un racismo ya no sostenido sobre supuestos biológicos, como en el XIX, sino culturales: hay culturas esencialmente distintas, contrapuestas, siendo imposible, amén de indeseable, la hibridación de unas y otras.

El comunitarismo se presenta como un discurso altamente crítico con las sociedades actuales. Reclama incluso ser el gran discurso antimodernidad, opuesto su-

puestamente al discurso afirmativo del liberalismo. Tal es el esquema, por lo demás, a través del cual se nos ha vendido toda la filosofía política-ética americana de las últimas décadas, como un *Modernity's boosters versus Modernity's Knockers*, en terminología de C. Taylor. Ahora bien, las supuestas contradicciones señaladas por el comunitarismo no son más que vacías quejas que tratan de rescatar valores en parte sacudidos por el capitalismo y su proceso de secularización, pero que vuelven a reaparecer en los momentos de crisis del mismo, sin que por el contrario concedan importancia, como hacen, *grosso modo*, los moralistas individualistas, a las contradicciones reales que aquél genera. En otros términos, los comunitaristas, como auténticos reaccionarios, conjugan lo peor del capitalismo con lo peor de las sociedades pre-capitalistas. Estamos en definitiva ante un resurgir de las ideologías tradicionalistas y románticas del XIX, aparentemente anticapitalistas, pero realmente antisocialistas y

antidemócratas, cuando democracia significaba entonces la posibilidad de un gobierno popular, y las consiguientes transformaciones socioeconómicas.

No queremos negar con ello que, teóricamente, sea posible un comunitarismo de izquierdas, el cual entienda por valores comunitarios una igualdad real, socioeconómica, y que asocie la *community* y sus valores tradicionales con valores ilustrado-marxistas de la libertad individual y la igualdad real, socioeconómica, es decir, un comunitarismo que perciba la verdadera realización del sujeto y de la justicia social en la recuperación de las comunidades primitivas. Resulta incluso fácil percibir, detrás de algunos movimientos ecologistas actuales, o detrás de nacionalismos de izquierdas radicales, un cierto comunitarismo de este tipo. Tendría incluso sus antecedentes teóricos, como el marxismo romántico de Frankfurt, y más concretamente la obra *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo es discutible que este comunitarismo de “izquierdas” tenga hoy día verdadera presencia social y po-

lítica, teórica y práctica, en las sociedades occidentales. Antes bien hoy todo el mundo, cuando se habla de comunitarismo, entiende por ello uno solo: el reaccionario.

El comunitarismo culpa básicamente de la actual “degradación moral” a la política, coincidiendo en un rechazo a lo político, de forma nada casual, con el liberalismo clásico. Véase a manera de ejemplo estas palabras del comunitarista Nisbet: “La alegada desorganización de la familia moderna es de hecho simplemente una erosión de su autoridad natural, la consecuencia, en gran parte, de la absorción de sus funciones por el Estado (Nisbet, *Conservative sociologist: how the state destroys community*, [http://www.nrbookservice.com/bookpage.asp?prod-cd\)=C5677](http://www.nrbookservice.com/bookpage.asp?prod-cd)=C5677))”. Este recelo ante lo político tiene a nuestro juicio un origen múltiple. Por un lado es un recuerdo del antidemocratismo y antipoliticismo que ya impregnaba el tradicionalismo y romanticismo del XIX. Por otro lado los sistemas democráticos imperantes, pese a constituir en realidad auténticas oligocracias perfectamente controla-

das por la clase dominante, siempre pueden presentar, dados sus mecanismos de consulta popular, un mínimo riesgo de afirmación popular, al menos en países poco “civilizados”. En tercer lugar hay una especificidad en el caso de los EEUU, donde no en vano el comunitarismo presenta su mayor esplendor. Allí esta ideología ha servido de herramienta ideológica por parte de los Estados más reaccionarios para oponerse a medidas “moralistas” de un gobierno federal tachado de “izquierdoso”; paradigmática fue así la oposición agresiva de los Estados sureños a la política federal en defensa de los derechos civiles, oposición que se presentaba como una defensa de la tradición, de la *Gemeinschaft*, de lo apolítico, frente a las perversas posiciones de Washington, esto es, de lo político.

Ahora bien, como ya ocurre en el liberalismo, los ataques a la política se compadecen, en la mayoría de los casos, con la aceptación de unas formas políticas, por cuanto las saben necesarias para mantener el *statu quo*,

objetivo máximo del comunitarismo. En el caso de los comunitaristas más “progresistas” se asume la democracia burguesa realmente existente. Así Robert N. Bellah defiende lo que él denomina un “comunitarismo democrático”: “El comunitarismo democrático no se esfuerza por presentarse como una tercera vía entre las dos ideologías reinantes. Acepta el valor y el carácter de inevitables tanto del mercado como del Estado, pero insiste en que la función del mercado y del Estado es la de servirnos, no la de dominarnos (Bellah, R. N., *Community properly understood: a defense of “democratic communitarism”*, <http://www.gwu.edu/~icps/bellah.html>)”. En sus peores formas el comunitarismo, como se ha visto históricamente en la primera mitad del siglo XX, no duda en asumir formas políticas autoritarias e incluso fascistas.

La economía, y con ello el sistema capitalista, queda a salvo de las diatribas comunitaristas. Sin duda a veces se escuchan quejas, como ya ocurriera en el comunitarismo tradicionalista del XIX, contra el sistema de libre

mercado. Pero son apreciaciones retóricas y superficiales, que lejos de apuntar al núcleo del sistema, la injusticia socioeconómica, se limitan a poner el grito en los cielos por los terribles egoísmo, insolidaridad y sobre todo hedonismo que el mismo genera; rugieron los montes y parieron un ratón, como reza el dicho clásico. En este sentido MacIntyre postula una vuelta a lo moral frente al hedonismo de los placeres y los sentidos, compartido supuestamente por igual por utilitaristas y marxistas: “Una vez que nos hemos apartado de la ilusión benthamiana de que la felicidad o el placer consiste en tener ciertas sensaciones, entonces está claro que tenemos que distinguir entre aquellas actividades que son llevadas a cabo sólo como medios para otra cosa y aquellas que son valiosas en sí mismas (Oakes E. T., *The achievement of Alaisdir MacIntyre*, <http://print.firstthings.com/ftissues/ft9608/oakes.html>). En consecuencia esta crítica retórica, como ya ocurriera con el comunitarismo de principios del XX, lejos de poner en entredicho el sistema, lo

sostiene, reduciendo las posibles quejas auténticas sobre las injusticias reales del capitalismo hacia una mera indignación moralista.

B.2. CAMPO DE DISPERSIÓN

Como todo moralismo, el comunitarismo es esencialmente una ideología de las clases medias, especialmente en épocas de crisis, que no sufren, como las populares, toda la agresividad del sistema, pero que al tiempo se sienten atemorizadas y parcialmente amenazadas por el mismo. Ahora bien, el comunitarista adopta la peor de las variantes ideológicas posibles, la más reaccionaria. Como otrora al pequeño burgués de la Alemania de entreguerras, el miedo a la proletarización, que por otra parte ve cada vez más cernirse sobre ella, le lleva a los peores discursos y, en su caso, a las peores formas políti-

cas. No en vano el comunitarismo hoy en día constituye el trasfondo ideológico de muchos discursos neofascistas, en Europa y Estados Unidos.

Estamos, dicho en términos coloquiales, ante el tendero que ve erguirse, amenazante, la sombra del gran centro comercial, y que lejos de culpar de ello a los capitalistas que le hacen competencia, ataca a los inmigrantes y parados que supuestamente se llevan el sudor de su trabajo, así como a los políticos, supuestamente siempre escorados a la izquierda y amigos de los desarrapados. De esta manera ni siquiera la “humanitaria” y cristiana compasión que caracteriza al moralista individualista encuentra acogida en el comunitarista, quien ve en la víctima del sistema, sobre todo si es emigrante, o de una raza o nacionalidad diferente, a un aprovechado que pretende vivir de sus impuestos. Por lo demás no hay el más ligero atisbo de un análisis que hable del capitalismo y sus consecuencias indeseadas, del inmigrante como víctima, del capitalista como gran beneficiado y del propio pequeño

burgués como copartícipe, en menor escala, del mismo. El pequeño burgués, en otros términos, desea seguir disfrutando de las ventajas que le ofrece el sistema, pero sin sufrir sus inconvenientes- inconvenientes de los que desde luego el gran capitalista está, gracias a su dinero, completamente salvo- sin darse cuenta de que ambos aspectos van dialécticamente entrelazados.

El discurso comunitarista es muy útil para la clase dominante. Con él se puede desplazar por un lado todo conflicto hacia las culturas extranjeras, hacia el exterior, transformando las contraposiciones de clase indudables en el capitalismo en contraposiciones de pueblos. Por otra parte se describen las sociedades existentes como todos uniformes y solidarios, y por ende se conmina al obrero, y a las clases populares en general, a abandonar toda perspectiva de lucha de clases y antes bien a colaborar alegremente con su hermano el empresario; en otros términos las clases sociales, obreros y burgueses, no existen, solo hay norteamericanos, españoles, alemanes, etc.

Asimismo la crítica al sistema económico, al capitalismo, es puramente superficial y retórica, y asume por lo común unas formas racistas: son algunos empresarios- o sobretudo banqueros-, por lo general de nacionalidad extranjera, los que pueden provocar la crisis, pero no el propio sistema y la mayoría de los capitalistas, que forman parte del todo comunitario. Por último, y de una manera más concreta, el comunitarismo se utiliza como coartada para justificar el deterioro del Estado de bienestar, haciendo recaer sobre la familia responsabilidades como el cuidado de niños, ancianos, enfermos, parados, etc., antes asumidas por el Estado.

Este discurso ideológico ya estuvo muy en boga durante el período de entreguerras, especialmente en Alemania, la patria de la *Gemeinschaft*, y, con la denominación de “corporativismo”, encontró acogida bajo los regímenes fascistas, quienes consiguieron con ello los objetivos arriba referidos: descargar la ira popular, fruto de la crisis del capitalismo, hacia un enemigo exterior, generar una

falsa conciencia de unión de todos los alemanes o italianos, independientemente de su origen de clase, que facilitó las altas cotas de explotación de la clase obrera por los fascismos, y no poner en entredicho la esencia del capitalismo. Los fascismos se sirvieron además de dos componentes ideológicos básicos de este discurso: el antipoliticismo, presentándose como movimiento popular al margen y en contra de los partidos políticos, y el anticapitalismo retórico, moralista y racista, que les permitía presentarse como partido del pueblo enemigo de sus explotadores, que no serían los capitalistas en su conjunto, sino un puñado de capitalistas extranjeros, ajenos a la comunidad.

Hoy en día el comunitarismo tiene su mayor difusión académica y popular en el mundo anglosajón. Es en los EEUU donde ha aparecido todo un elenco de comunitaristas, desde los más reaccionarios y aparentemente, sólo aparentemente, antisistema, como Nisbet, hasta los más moderados o liberales, en terminología norteamericana,

y satisfechos con el *statu quo*, como Bellah. También, es en USA y Gran Bretaña donde la palabra “*community*” constituye un término habitual, tanto entre intelectuales como en el mundo de la vida habermasiano. Así en el Reino Unido no es difícil escuchar en la televisión, en los programas populistas, quejas sobre el perdido reino dorado de la *community*, que disfrutaban los británicos veinte o treinta años ha, donde el barrio era como una gran familia, donde se podían dejar las puertas abiertas, y nadie te robaba, y cuando la leche y la prensa, dejados en el umbral en cada casa por el lechero y el repartidor de periódicos respectivamente, no corrían riesgo alguno de desaparecer.

Políticamente, el discurso comunitarista vuelve a coger fuerza hoy en día, en época de crisis. La burguesía dominante se siente atraída por él. Veamos este discurso, de hace unos pocos años, del ex-Primer Ministro británico Tony Blair, que podría haber sido pronunciado décadas atrás por el propio Mussolini:

“Las empresas con éxito invierten, tratan a sus empleados correctamente, los valoran como una fuente ya no de producción sino de innovación creativa. No podemos garantizar por legislación que una empresa se vaya a comportar de una manera que conduzca a una confianza y un compromiso a largo plazo. Pero seguramente es tiempo de poner el énfasis en un *ethos* corporativo, desde una empresa como mero vehículo para el mercado del capital, que comercia, vende y compra, con mercancías, hacia una visión de la empresa como *community* o corporación en la cual cada empleado tiene una participación y donde las responsabilidades de la empresa están más claramente delineadas... Necesitamos construir una relación de confianza no solo dentro de la empresa, sino también dentro de la sociedad. Por confianza entiendo el reconocimiento de un fin común para el cual trabajamos en común y del cual todos nos beneficiamos (*Discurso de Tony Blair a la comunidad de negocios de Singapur, año 1997*)”

Pero sobre todo vuelve a reaparecer con fuerza, y en sus versiones más peligrosas, en los nuevos movimientos de extrema derecha que pululan por EEUU y Europa, como el *Frente Nacional Francés* u otros, extendidos entre las clases medias y también populares.

6. LA NEGACIÓN DE LO AXIOLÓGICO: EL IRRACIONALISMO

6.1. CONTENIDOS IDEOLÓGICOS Y PRIVILEGIO DE LA ESFERA POLÍTICA

Todas las grandes ideologías actuales presentan un núcleo axiológico, según hemos afirmado arriba. Esto parece contradecirse con el resurgir de una filosofía que pretende situarse más allá de todo juicio ético-moral. Ahora bien, nadie hay más moralista, en el sentido ontológico, que el inmoralista o amoralista; buen ejemplo de ello habría sido el propio Nietzsche. Este nuevo inmoralismo, que vamos a denominar de forma amplia “irracionalismo”, se caracteriza, como sus antecedentes tardorrománticos- Schopenhauer y Nietzsche, por sólo referirnos a los más destacados- por la negación de toda relación entre política, tanto exterior como interior, y ética, asumiendo con ello un nuevo “maquiavelismo” o cinismo, a la manera de Carl Schmitt. Dicho postulado descansa a

su vez sobre una antropología “realista”, hobbessiana- y aquí vemos un claro punto de unión doctrinal entre el irracionalismo y el liberalismo clásico- aplicada tanto a las relaciones sociales interiores, entre ciudadanos, como exteriores, entre naciones; la política surge en definitiva sobre el substrato de una guerra de todos contra todos.

De esta manera para el irracionalismo la esfera humana privilegiada, no en términos éticos, sino ontológicos, es la política, coincidiendo con ello, sólo tangencialmente, con el liberalismo-ilustrado. Asimismo dentro de esta esfera el irracionalista va a poner énfasis en el aspecto a su juicio más real, a saber, lo militar, pues asume que la política es fundamentalmente violencia, siendo la guerra su mayor y mejor manifestación. Las otras esferas- lo económico y lo axiológico- quedan reducidas al papel de herramientas de lo político, con lo que este discurso evita por completo cualquier contradicción entre las mismas.

Este pensamiento, que se presenta a sí mismo como realista, incluso como científico, como encarnación de la pura *Realpolitik*, y que comporta sin duda ciertos contenidos de verdad, como cualquier ideología que aspire a serlo, merece sin embargo el nombre de “irracionalismo”. Ello se debe no sólo a la defenestración que lleva a cabo, en filosofía práctica, del hecho ético- más allá de su utilización instrumental- sino también a las graves deficiencias de sus análisis teóricos. El aparente radicalismo de la verdad, humana y social, esconde por el contrario una visión superficial de lo político, que desconoce- con una clara intencionalidad antimarxista- la importancia esencial de los factores económicos, tanto subjetivos como objetivos, en los procesos políticos, nacionales e internacionales. El “irracionalista” olvida que no hay poder *per se*, sino poder al servicio de una dominación económica, de la misma manera que no hay formas de gobierno que no descansen sobre realidades económicas previas. De esta manera el discurso irracionalista llega a análisis tan

simplistas como explicar el fenómeno del fundamentalismo musulmán o del “terrorismo internacional” como consecuencias directas de las doctrinas del Corán, o de la maldad intrínseca de los musulmanes, al tiempo que pasa por alto otros hechos como la sangría de palestinos o el colonialismo ininterrumpido del mundo árabe.

Este desprecio por lo estructural, y básicamente por lo económico, responde a una psicología peculiar del homo irracional: su grandeza de espíritu- rasgo que comparte, en calidad de intelectual, aunque con otros matices, con el liberal-ilustrado- que no le permite verse mezclado con la mezquindad del dinero. Otro de sus rasgos es su tono altivo, arrogante, así como la desfachatez que se regodea en la inmoralidad, que se complace en el mal, única realidad en última instancia existente, y que dirige su cinismo contra cualquier pensamiento con pretensiones axiológicas, cualquier filosofía o pensamiento político que aspire a la transformación ética de la sociedad. Un último rasgo es el odio que dirige hacia todo. El irracionalista destila

rencor hacia los más débiles, hacia las víctimas del sistema, pues los considera manipuladores el discurso moral, para despertar la compasión de la sociedad en su propio beneficio, y hacia las ideologías y pensadores que defiendan a los débiles- en este desprecio y rechazo de las víctimas sociales coincide por lo demás, aunque con fundamento ideológico diferente, con el liberalismo clásico-.

No en vano el irracionalismo dice tener un solo y gran enemigo: el moralismo. Ahora bien, por ello no entiende sólo lo que nosotros hemos denominado en este artículo ideología moralista, sino la ética-política realista, ilustrada-marxista, en definitiva socialista. En última instancia el socialismo y el marxismo son los grandes enemigos del irracionalista, como ya fuera el caso de sus antecedentes románticos del XIX y principios del XX, descritos de manera certera por G. Lukács, en su *Asalto a la razón*, como ideologías, *a negativo*, del capitalismo, sin que tal condición negativa les haga perder empero nada de su potencialidad ideológica.

El irracionalismo actual, como ya fuera el caso del irracionalismo romántico, no se puede conformar como discurso solo con una *pars destruens*- a la manera de Schopenhauer- sino que requiere asimismo una *pars construens*- a la manera de Schmitt, Jünger, Spengler, el primer Th. Mann, y muchos otros más-. Para ello echa mano de un mito, irracional, romántico, un gran ideal espiritual que contrapone al mundo realmente existente, con el cual complementar, al tiempo que encubrir, el irracionalismo meramente destructivo. Éste no es otro que “la cultura”, entendida una vez más en el sentido de *Kultur* o *mores* nacionales. De esta manera el irracionalismo se confunde, doctrinalmente, con el moralismo comunitarista. Dicho en otros términos, la doctrina comunitarista, aparentemente inocente o neutral, deja ver su auténtico rostro cuando se hace política con el irracionalismo: racismo y odio hacia el otro.

Esta apelación al mito de la cultura- más allá de los contenidos sociológicos reales que pueda tener dicho concepto- permite al irracionalismo presentar en términos etnográficos la realidad social y política, nacional e internacional. Es decir, la política queda reducida a la ecuación etnocéntrica, siniestra y falsa, de “nosotros *versus* ellos”. Tal salto ontológico al mito permite presentar la lucha entre culturas o “choque de civilizaciones”, término acuñado con la más malévola de las intenciones, como realidad suma de la política, y como consecuencia de ello el fenómeno de la guerra se yergue en hecho ontológicamente necesario- tal lucha de culturas solapa, dicho sea de paso, toda lucha real de clases-. El paso siguiente, en el terreno de los hechos, se impone, no pudiendo ser éste otro que la defensa siempre y en todo momento de los nuestros, de nosotros frente a ellos. Así el irracionalista dirige especialmente su odio, ese odio que le es

consustancial, hacia las culturas vecinas pero diferentes: en el pasado los judíos, los musulmanes hoy de forma prioritaria, aunque también los chinos.

El irracionalismo se yergue en una buena ideología general del capitalismo, pues legitima la sobreexplotación de mano de obra proveniente de otras culturas, especialmente la musulmana, y sobretodo permite, en época de crisis, buscar un enemigo o chivo expiatorio sobre el que volcar el odio. Pero asimismo se “especializa” en discurso legitimador del neoimperialismo económico y geoestratégico encabezado por EEUU; se legitiman las conquistas de territorio musulmán en Oriente Medio, África, etc., o las agresiones de Israel a los Palestinos, o los posibles conflictos en el futuro con China. Por ello no solo Bush, sino gran parte de los gobiernos occidentales y de sus intelectuales mediáticos, explicaran los siniestros atentados de Al-Quaeda, con un simplismo que toma a los ciudadanos por estúpidos, con ese irracional grito de “nos atacan porque quieren destruir nuestros valores, nos atacan

porque nos odian”. Por lo demás este etnologismo ontologizado es utilizado de manera conjunta con el discurso moralista individualista- de nuevo otra aparente contradicción que no es tal- por parte de la clase dominante de Occidente. De esta manera para gente como Bush Junior “ellos”, amén de ser “ellos”, son también los *bad guys*, y “nosotros” no sólo somos “nosotros”, sino además los *good boys*. Así los rumanos, musulmanes, chinos, etc., no solo son los otros, sino también los malvados, y el círculo racista se cierra.

Hay una versión estrafalaria de este irracionalismo, que consiste en postular la guerra de nosotros contra ellos, el mito del choque de culturas, pero deseando el triunfo de éstos últimos, gritando “que ganen ellos”. Es la posición de J. Gray, quien además se envuelve de un aura de pseudo-izquierdas, al criticar el capitalismo occidental como injusto, explotador, y postular como alternativa el capitalismo de los otros, supuestamente más humano, el asiático:

“Las profundas diferencias entre el capitalismo asiático y el de los países occidentales no disminuirán con el tiempo...El mayor sociólogo del capitalismo, Max Weber, tenía razón cuando vinculaba el desarrollo del capitalismo en Europa noroccidental con el protestantismo...El nuevo capitalismo del Asia oriental está libre de la pesada carga occidental de disputas ideológicas sobre los méritos de los sistemas rivales...Hemos entrado en la era del *ocaso de Occidente*-subrayado nuestro-. No es una era en la que todos los países asiáticos vayan a prosperar y todos los países occidentales vayan a sufrir un declive. Es un periodo en el que la identificación de “Occidente” con la modernidad está terminada. Puede ser que la propia idea de “Occidente” se haya vuelto arcaica (Gray, J., *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 244-46)”.

6.2. CAMPO DE DISPERSIÓN DEL IRRACIONALISMO

El irracionalismo es en un pensamiento presente en numerosos intelectuales, tanto filósofos espirituales de alto estándar, como intelectuales de segunda fila, acogidos por los medios de comunicación, perros de presa del capitalismo, unos y otros autosublimados en su profun-

do cinismo, gracias al cual creen ser los únicos hombres libres, los únicos que realmente saben: “Y qué agradable es, considerarse a sí mismo como uno de los representantes autorizados de la calidad, la belleza, el pensamiento y cosas tales. ¡No hay apenas una señora en el mundo de la moda que no se imagine que está representando la función de preservar calidad y la belleza sobre la tierra! (Gramsci, A., “The study of philosophy”, en *Selection from the Prison Notebooks*, ibídem, p. 364)”. Su origen histórico, como hemos dicho, es el irracionalismo romántico y tardorromántico del XIX y principios del XX, con especial fuerza en Alemania, pero con presencia en toda Europa, llegando hasta nuestro Ortega y Gasset. Esta tradición ha vuelto a coger fuerza con el postmodernismo de finales del XX, de inspiración nietzscheana, todavía hoy vigente, que se proclama abiertamente inmoral. Podemos mencionar el caso de Braudillard, intelectual típico de la primera fase del irracionalismo, es decir, de aquella que se limita a negar el hecho ético-político y a

afirmar la lúgubre condición humana; todos llevamos un terrorista dentro- dice este autor utilizando referentes muy modernos, muy ideológicos-, de modo que las guerras imperialistas y los atentados terroristas son las dos caras de un mismo hecho, no económico-político, sino pura y profundamente político, en definitiva, pura y profundamente antropológico.

Hay otra serie de intelectuales que dan un paso más allá y toman partido abierto por los nuestros. En la barbarie y locura de la guerra abierta tenemos que recurrir a todos los medios al alcance para obtener la victoria, para defender nuestro mundo, que además de ser el “nuestro” resulta, como no podía ser menos, el mejor. Es esta la posición de muchos reaccionarios americanos, intelectuales de segunda fila pero altamente influyentes, como el ilustre Huntington, o Robert Kagan, fundador del *think-tank Project for a new american century*, o el periodista Robert Kaplan, quien afirma literalmente que “el empleo de la fuerza y la *realpolitik* es el único medio de supervi-

vencia (el nuestro, el de Occidente) (Palacio de Oteyza, V., “La imagen imperial del Nuevo orden internacional: ¿es esto realismo político?”, en *Revista CIDOB d’Affers internationals*, nº 64, p. 21)”. También podemos incluir en este grupo a intelectuales europeos como Sartori, Robert Radeker- quien sostiene que el islam es la religión del odio, frente al cristianismo que es la del amor- y J. F. Revel; este último asocia su odio visceral al otro, al no occidental- antes era el comunista, pero ahora había que buscarse un nuevo enemigo- con el discurso liberal según el cual, al defender lo nuestro, defendemos lo mejor humano, la libertad, cuya máxima expresión concreta sería, como no podía ser menos, EEUU.

Un caso muy destacado, dada también su resonancia mediática y su especial virulencia racista contra los musulmanes, es el de la periodista Oriana Fallaci, cuyo libro *La fuerza de la razón* no tiene desperdicio. El propio título ya es revelador de las pretensiones de racionalismo por parte del irracionalismo, que en el caso de Fallaci no

duda en presentarse, con un victimismo propio de todo irracionalismo, como sucesor de los mártires de la Ilustración: el Mastro Cecco, condenado por la Inquisición, Galileo y el propio Zola. Veamos alguna de sus joyas, tomadas de un extracto del diario *El Mundo*, del 18 de abril del 2004, y donde, entre otras cosas, es digno de destacar el juego burdo y descaradamente manipulador de las mayúsculas y minúsculas, recogidas aquí fielmente:

“Con indignación y en nombre de la Razón retomo, pues, lo que hace más de dos años cerré diciendo basta-stop-basta. Con indignación y en nombre de la Razón imito al Mastro Cecco, reinicio y publico esta segunda esfera armilar. Mientras arde Troya. Mientras Europa se convierte cada vez más en una provincia del islam, en una colonia del islam. E Italia en la vanguardia de esa provincia, de esa colonia”. Más adelante, como buena irracionalista, y con parecido juego de mayúsculas, hace suyo el más vacuo hobbesianismo sociobiológico: «La guerra no es una maldición inscrita en nuestra naturaleza. Es una adición inscrita en la Vida. No nos podemos sustraer a la guerra, porque la guerra forma parte de la Vida. Convengo en que esto es monstruoso. Tan monstruoso que mi ateísmo deriva precisamente de esto.

De mi negativa a aceptar la idea de un Dios que creó un mundo donde la Vida mata a la Vida y come Vida. Un mundo en el que para sobrevivir hay que matar y comer a otros seres vivos, ya sean pollos, almejas o manzanas»”.

También nuestro país conoce los frutos intelectuales del irracionalismo filosófico. Podemos mencionar a Gabriel Albiac y sus célebres columnas, hace unos años, en *El Mundo*, auténticos ejemplos del cinismo más reaccionario. Así concluía una de las mismas, tras haber atacado duramente al entonces alcalde de Leganés- por su supuesta pusilanimidad frente al enemigo musulmán en las manifestaciones que siguieron a la voladura de un edificio en dicha localidad por parte de terroristas musulmanes-, diciendo que la guerra es la guerra, y que o bien se puede aceptar sobriamente tal hecho, como hace el propio Albiac- sabiendo por lo demás, como sabe el irracional, que las víctimas son siempre los otros- o bien se puede esconder la cabeza cobarde e imprudentemente, como habría hecho el pobre alcalde de Leganés.

Pero sin duda el caso más destacado, dada su talla filosófica, es el de Gustavo Bueno; nos referimos más concretamente el “segundo” Bueno, cuyo origen podemos situar, por aportar algún dato aproximativo, a partir de la publicación de su *Mito de la cultura*. Voy a dejar a un lado el análisis del “primer” Bueno, una obra sin duda de valía y potencialidad filosófica, así como también los motivos, sociológicos y filosóficos, amén de personales o psicológicos, de su gran transformación, que le llevó de un materialismo marxista a un pensamiento profundamente irracional y reaccionario. Lo que ahora nos interesa para el tema que tratamos es el Bueno después de la metamorfosis. El núcleo de su pensamiento lo podemos resumir como un neo-hegelianismo que intenta por todos los medios dar por bueno el mundo existente. En otros términos, podemos decir que, partiendo de la ecuación hegeliana realidad-razionalidad, sólo percibe la misma en un sentido, de manera que todo lo real queda santificado bajo su pluma como racional, mientras que

por el contrario no le exige a lo real ningún esfuerzo para aproximarse a lo racional- entendido ello en términos éticos- pues todo ente existente sería ya de por sí, y en cuanto existente, racional y por ende, ontológicamente necesario. Así la racionalidad queda en definitiva desprovista de todo contenido para convertirse en mera paráfrasis de la realidad.

En un momento posterior, más axiológico, el “segundo” Bueno solo considera verdaderamente reales y por ende racionales los componentes más irracionales o inmorales de la realidad: guerras, explotación del hombre por el hombre, división de clases, etc. Con esto su pensamiento se yergue en apologeta de las peores formas del mal actual: la destrucción del Estado de Bienestar del capitalismo globalizado- es célebre su defensa de lo privado, por ejemplo en enseñanza, bajo el falaz e irracional argumento de “qué más da, que en el fondo toda formación es imposible”- el capitalismo- al ser la forma económica más progresiva, en ciencia, tecnología y

productividad, lo propio de alguien de izquierdas sería defender el capitalismo- el imperialismo americano- que poco más o menos viene a ser la nueva encarnación del espíritu absoluto, versión materialismo filosófico-, el militarismo- Bueno exigía enviar los tanques a Euskadi como solución del problema vasco- el autoritarismo- prohibiría todos los partidos nacionalistas-, la crueldad política- defiende ya desde hace tiempos la bondad de la pena de muerte-, la animadversión ante varios de los avances en derechos básicos como el aborto- a su juicio un gasto de energía social innecesario que debería ser penado-, la defensa de las peores formas de alineación- si la gente ve *Gran Hermano* es porque en definitiva le gusta-, así como un largo etcétera. Veamos una de sus perlas, aparecida en un artículo del diario *La Nueva España*, y que recoge, en forma de cápsula, algo de lo aquí dicho: “No hay por qué suponer que el ente público debe educar al pueblo, otra cosa que se dice mucho. ¿Por qué hay que educarlo? Si cuanto más lo eduques es peor. Si se

gastan millones en las ikastolas es peor, o en defender la ley coránica, como hace la UNESCO, peor también. Por eso lo mejor es que no se eduque al pueblo”. Todo ello viene acompañado de un tono altamente retórico, cínico, sarcástico, descalificador de cualquier discurso con pretensiones ético-políticas, y por supuesto de su máximo actual enemigo: el marxismo.

Por último el propio filósofo, en abierta contradicción con su crítica al mito de la cultura, ha accedido a las cuantas de su corazón y se ha forjado una *Kultur* particular que venerar- que se yuxtapone, sin desalojarla, a la *Kultur* general representada por el Occidente cristiano *versus* el Oriente musulmán-. Este mito no es otro que la entrañable historia de Pelayo invocando a la Santa Virgen en la gruta de Covadonga, iniciando la feliz expulsión de los moros e irguiéndose así en el fundador de una nueva y profunda idea: España como Imperio.

El irracionalismo no sería tan grave si quedara reducido a este ámbito pseudo-intelectual. Sin embargo, desgraciadamente, en épocas sobre todo de crisis económicas y de tensiones internacionales, como la actual, cuando el paro y la desesperación social acechan, es un pensamiento que prende fácilmente entre las clases medias, temerosas de la proletarización, y entre las clases obreras más desesperadas y deformadas ética e intelectualmente, por carecer entre otras cosas de una organización marxista revolucionaria que le sirva de referente. Es ese odio de los débiles hacia los más débiles, atizado a su vez por parte de la clase dirigente, o visto con indulgencia y complacencia por la misma, que se vivió de manera conspicua en el periodo de los fascismos pero que vuelve a latir en los barrios más marginales de nuestras grandes urbes, como hemos advertido arriba. Es ese irracionalismo popular que explica la nueva ola de racismo, muchas veces violento, que se extiende hoy día por Europa. Es ese racismo popular que se expresa en los tristes tópi-

cos tales como: “¡qué se vayan!, ¡nos quitan el trabajo!, ¡nosotros antes!, ¡los españoles primero!, etc.” Por otro lado en este irracionalismo encuentra siempre su lugar la chusma ética y política, lo que Marx denominara el lumpen proletariado. Y no nos referimos solo al lumpen tradicional, de algunos marginados sociales y delincuentes, sino a uno nuevo compuesto de hombres de negocios y trabajadores de cuello blanco, clase media, metidos de lleno en la vorágine capitalista, y que por lo tanto hacen suyo el profundo cinismo y odio que genera la carrera competitiva del sistema. Así el lumpen proletariado ensancha sus límites y acoge en su seno a un nuevo grupo de profesionales del maletín que “se las saben todas”.

El irracionalismo racista es por último asumido por las clases políticas dirigentes, especialmente de los partidos de derechas, que ven en ella una buena herramienta de manipulación de las clases populares, para desviar su atención de las causas y culpables reales de la crisis capitalista. Hace unos años un diputado holandés Geert

Wilders, sirviéndose de imágenes violentas, vinculaba directamente el Corán con los atentados terroristas y prevenía contra la “islamización de Holanda”. Por el mismo tiempo la liberal Angela Merkel, al tiempo que autoridad moral en la lucha contra el comunismo, en cuyas manos se están jugando hoy parte del destino del capitalismo, decía públicamente, sin tapujos: “Los minaretos no pueden construirse ostensiblemente más altos que las torres de las iglesias”. Una campaña propagandista de hace pocos años del Partido Popular Suizo, partido con amplia representación parlamentaria, contenía un videojuego titulado *Zottel salva Suiza*, donde la cabra Zottel, mascota de dicho partido, se encarga de impedir que las ovejas negras entren en el país. Más recientemente, en una campaña electoral en Cataluña, las juventudes del PP no dudaron en presentar a su candidata subida sobre una escoba y matando “inmigrantes ilegales”. Al tiempo nuevos y poderosos partidos de ultraderecha pululan por

Europa, entran a formar parte de sus gobiernos, o son aceptados incluso como organización política normal, verbigracia el *Frente Nacional* en Francia.

7. CONCLUSIÓN: CONVIENE SOBRE TODO SABER DÓNDE ESTAMOS

A lo largo de estas páginas hemos intentado mostrar los cuatro grandes grupos o familias discursivas que ocupan el actual terreno ideológico del capitalismo actual, globalizado, y que conforman así la hegemonía de la clase dominante en Occidente; diferentes en parte serían sin duda las ideologías en Oriente, el mundo islámico, el África negra, e incluso en las zonas más pobres de la América Latina, si bien no es menos cierto que la globalización las va acercando más cada vez. Los discursos, amén de una unidad esencial, presentan también, junto a diversas concomitancias, considerables diferencias. Estas se refieren tanto a las clases o grupos que las sustentan de

una forma más natural como a los aspectos doctrinales, los cuales se traducen en una especie de especialización de cada familia ideológica; es como si cada ideología se encargara de poner el énfasis legitimador en un aspecto concreto del *statu quo*.

Ahora bien, ello no impide que por otra parte el conjunto de las ideologías constituya una auténtica unidad sistemática, donde las familias ideológicas se refuerzan mutuamente hasta constituir un todo atributivo. Esta unidad gira- así lo hemos postulado desde un principio-, en torno a lo axiológico como núcleo central. Incluso la ideología antimoralista, el irracionalismo, vemos que asume inmediatamente contenidos axiológicos: nuestra cultura, la occidental, diferente y superior a las restantes. Ello, en un segundo momento, nos obliga a considerar, como la gran ideología del capitalismo globalizado, de los grandes capitalistas y Estados dominantes, al “moralismo individualista”, el cual le permite a aquél ser no sólo dominación sino también hegemonía. Pues el “mo-

ralismo individualista” presenta la gran virtualidad tanto de legitimar determinados aspectos del sistema como de legitimar al sistema en su conjunto, al dotarlo, frente al mero economicismo o politicismo de los liberalismos, o frente al cinismo irracional, de un aura de espiritualidad, que es además, frente a los límites nacionales del moralismo comunitarista, universal.

En términos concretos, el moralismo individualista logra convencernos de que, pese a las apariencias, no todo en las sociedades capitalistas es dominio e intereses de poder político-económico, sino que antes bien lo que verdaderamente cuenta en ellas es el corazón, y que incluso aquellos individuos, capitalistas o estadistas, aparentemente más duros y perversos pueden ser seducidos hacia el bien. Nos hace creer que sin duda los países occidentales se pueden equivocar en determinados momentos, e incluso cometer deslices e injusticias, que hay que denunciar, pero que en el fondo son ellos y no otros los portadores del imperativo categórico, los que mejor encarnan

la justicia en el mundo. Así un moralista de izquierdas puede considerar un grave error la última guerra de Irak, e incluso movilizarse contra la misma, pero se negará a poner en la misma balanza la política norteamericana y europea, por un lado, y la de Irak por otro; pues los primeros cometerían errores, por parte de determinados gobiernos, pero en el fondo aspiran al bien del mundo, mientras los segundos son esencialmente perversos. Nos conmina igualmente a creer que la felicidad es posible, que solo depende de nosotros, que basta con replegarse, en última instancia, sobre la esfera de la privacidad, independientemente del marco socioeconómico y político. Y todo ello se produce, digamos, de forma paradójica, al ser precisamente el moralismo la única ideología que pretende criticar el estado de cosas existentes, incluso, en el caso del moralismo de “izquierdas”, de la estructura socioeconómica. Sin embargo no hay tal paradoja si entendemos que las críticas superficiales, lejos de poner en entredicho lo criticado, contribuyen a sublimarlo.

El poder ideológico del moralismo individualista nos permite por otro lado extraer dos consecuencias teóricas. Una primera es que toda legitimación ideológica y toda hegemonía de la clase dominante precisan en última instancia encubrirse con formas transcendentales. Ya lo reconocía así, muy acertadamente, refiriéndose a la religión, pero en términos válidos para todo moralismo, el liberal Constant, quien frente a los que veían en lo religioso-moral una simple herramienta de contención de los malos instintos, le atribuía sin embargo las más altas funciones, aquellas que en nuestro lenguaje podemos calificar como las de una “ideología global”: “Yo coloco la religión en un lugar más elevado. No creo que sea un complemento de la horca y de la rueda... La religión me parece deseable para crear una moral más elevada. Yo la invoco no para reprimir los crímenes vulgares, sino para ennoblecer todas las virtudes (Constant, B., “Principios de política”, *ibídem*, p. 172)”. Una segunda conclusión sería, con Gramsci, que sólo un pensamiento verdade-

ramente inmanente, verdaderamente aferrado a lo concreto, sin que ello suponga nominalismo o empirismo, escapa a la falsa sublimación de la realidad. De hecho el marxismo asumió contenidos ideológicos en el bloque del Este cuando se hizo abstracto y trascendente, por ende casi una nueva religión.

Para concluir queremos advertir que en este texto sobre las “ideologías” de la globalización no estamos postulando ningún espiritualismo teleológico o materialismo determinista según los cuales la realidad discursiva hubiera de cuajar necesariamente como lo ha hecho en la realidad, constituyendo un todo plural. Tan solo defendemos, desde el materialismo marxista, que tradiciones ideológicas de orígenes dispares han confluído en un todo hegemónico, casualmente en parte, dada la diversidad de orígenes, en parte de forma necesaria, en cuanto que dicha unidad no es más que consecuencia de la unidad del dominio de la clase capitalista a escala mundial. Por otra parte M. Weber llevaba razón cuando sostenía

que las realidades lógicas nunca se dan prácticamente de forma pura, de manera que muy difícilmente vamos a encontrar en un individuo o en una clase o casta un discurso ideológico impoluto; en la mayoría de los casos tan sólo encontramos discursos dominantes, como se ha podido comprobar a lo largo del ensayo.

Si nos centramos en los intelectuales, hay liberales-ilustrados moralistas y moralistas liberales-ilustrados. Hay irracionistas que son a un tiempo liberales-clásicos y otros que no. Si tomamos por otra parte el punto de vista de los hechos, podemos ver igualmente cómo, a manera de ejemplo, la última guerra de Irak fue legitimada desde varios discursos que se complementan: el liberal-ilustrado, cuando se la presentaba como un camino para la democratización mundial, el moralista, cuando se la interpretaba como una intervención humanitaria a favor de los derechos humanos y en contra del terrorismo, y el irracionista, cuando se la veía como la respuesta necesaria, e inevitable, para evitar la caída de Occidente. Pon-

gamos otro ejemplo, más humilde: la liberalización de tasas universitarias. Cuando se aplicó hace unos años en el Reino Unido, en los medios se escucharon los siguientes argumentos a favor: que debe reducirse en general el gasto público y evitar el intervencionismo estatal en las universidades- posición del liberalismo clásico-, que debe permitirse que cada alumno, en definitiva cada ciudadano, calcule sus aspiraciones y sus posibilidades, y sea responsable de sus decisiones- posición del liberalismo ilustrado- así como incluso que el Estado no tiene por qué pagar, con impuestos de la clase obrera, los estudios universitarios de la clase media acomodada, posición, aunque deformada, del moralismo de “izquierdas”, defendida de forma vergonzante por Tony Blair en persona. Muchas veces incluso la confusión y complementariedad entre las diversas familias ideológicas es tal que las diferentes opiniones se dan en los mismos sujetos y a veces al unísono.

Pongamos un último ejemplo, especialmente relevante hoy en día: la islamofobia. Es una ideología muy extendida en la sociedad, es el centro del discurso de los nuevos movimientos de extrema derecha, y es cada vez más asumida, en la teoría y en la práctica, por los partidos democráticos oficiales en Europa, sobre todo de la derecha. Es por otro lado un discurso especialmente útil para el actual capitalismo globalizado, por cuanto, como hemos dicho arriba, permite legitimar la explotación de los trabajadores inmigrantes en Europa- muchos de origen musulmana-, permite generar un chivo expiatorio para los momentos de crisis y, *last but not least*, legitima el neoimperialismo, básicamente norteamericano, pero también europeo, en Oriente Medio, África, etc. Pues bien, este discurso profundamente ideológico y perverso se alimenta prácticamente de todas las grandes familias ideológicas que a nuestro juicio circulan en la actualidad y a las que hemos dedicado este artículo.

Desde el liberalismo ilustrado, se considera que los musulmanes desconocen la democracia, la idea del bien común, la vida política en el ágora- sobrentendiendo que la democracia es una realidad en Occidente-. Desde el moralismo individualista, se los considera contrarios a los derechos humanos- dando por sentado al tiempo que éstos sí se cumplen en Occidente-; los moralistas de izquierdas consideran que no respetan las libertades individuales, y de manera especial la igualdad de hombre y mujer- como si ésta fuera algo connatural a la cultura occidental- mientras los moralistas de derechas señalan su intolerancia hacia otras religiones, especialmente la cristiana- olvidando que la historia de la religión cristiana es una historia de odio y persecución-. Desde el moralismo comunitarista se considera que la “cultura” musulmana es especialmente contraria a la nuestra, incluso la adversa- sin tener en cuenta los continuos encuentros de ambas, su hibridación, a lo largo de la historia-. Desde el liberalismo clásico se considera que son pueblos e indivi-

duos carentes de espíritu, auténticos perdedores- frente a los emprendedores y exitosos occidentales-. Desde el irracionalismo por último se ve en ellos a los auténticos “otros”, al enemigo por tanto a batir en esta guerra consustancial a la naturaleza humana, no solo porque, como sostiene el comunitarismo, son nuestras antípodas culturales, sino porque además se envolverían en un ropaje de moralismo y victimismo- no en vano los irracionales acusan de “islamófilos” a los individuos y grupos políticos de izquierdas que advierten contra la actual islamofobia galopante- que los haría especialmente repugnantes.

Se da también el caso de que hechos contrarios en el plano de la realidad sean legitimados sin embargo por argumentos similares. Así, por mencionar otro ejemplo británico del pasado reciente, la visita de Tony Blair a uno de los grandes “ogros” de Occidente, el dictador Gadafi hoy ya afortunadamente historia, fue justificada con argumentos morales, a saber, la necesidad de dialogar y llegar a acuerdos para evitar la proliferación de

armas biológicas, químicas y nucleares, y la extensión del terrorismo. Es decir, mientras en unos casos, Irak, la moral se obtenía lanzando bombas, en otros esa misma moral era fruto del diálogo, siendo el trasfondo real en uno y otro caso, como es evidente, los intereses político-económicos de Occidente y de sus multinacionales, y las diferentes maneras de defenderlos. Este ejemplo nos sirve por lo demás para constatar el hecho de que las causas reales de los hechos, aunque por lo general se ocultan, algunas veces sin embargo son reconocidas, si bien ello de manera velada. Así, si con Irak se negaba con uñas y dientes toda finalidad lucrativa, en el caso mencionado de Libia se podía leer en la prensa, sumergiéndose un poco en ella, lo interesada que estaba *Shell* en que el diálogo Blair-Gadafi llegara a buen puerto. Este reconocimiento, que en otros casos resultaría imposible, se debía a que aquí hecho real y legitimación- por parte al menos del liberalismo clásico, el cual sostiene que el beneficio de Shell se traducirá en definitiva en el beneficio de todos

los ciudadanos europeos e ingleses- convergen prácticamente, lo cual a su vez se explica por lo dicho arriba: la gran transparencia ideológica del liberalismo clásico.

Para concluir queremos decir que una finalidad de este ensayo es eminentemente teórica, la de clarificar los diversos entresijos de la hegemonía dominante. Pero dicha teoría sólo la entendemos como un paso necesario e imprescindible para la praxis. El destinatario no es otro que las clases populares y los intelectuales verdaderamente de izquierdas. El objetivo es el de contribuir a la clarificación de las ideologías dominantes, lo cual puede servir no sólo para conocer mejor al contrincante de clase, sino para evitar errores teóricos y, por ende, prácticos. Se trata en definitiva, y sobre todo, de ayudar a despejar, en el seno del pensamiento ilustrado-marxista, la confusión generada por la vorágine discursiva y paralizante que nos envuelve y nos impide, como clase obrera, asumir una clara conciencia de la naturaleza explotadora de la sociedad en la que vivimos, de las causas socioeconómicas

y políticas de la misma, y de la única alternativa posible: el socialismo. Pues como sostiene bellamente Gramsci, “cuando un ‘pensador’ se contenta con su propio pensamiento, cuando es libre ‘subjetivamente’, o lo que es lo mismo, ‘abstractamente’, entonces es cuando hoy en día se convierte en un chiste (Gramsci, A., “The study of philosophy”, en *Selection from the Prison Notebooks*, ibídem., p. 350)”.