



UNA EUROPA CON DÉFICIT DE ALMA. SOLIDARIDAD RESISTENTE DESDE LOS HUMANISMOS DEMOCRÁTICOS FRENTE A LA ATOMIZACIÓN NEOLIBERAL DEL INDIVIDUO

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ¹⁷⁰

Fecha de recepción: 07-01-2019

Fecha de aceptación: 29-01-2019

Resumen: A partir de la crítica al neoliberalismo y al surgimiento de populismos políticos como respuestas mórbidas a su hegemonía, se traza una propuesta alternativa desde la filosofía política: la revalorización de los humanismos políticos democráticos y el uso del federalismo como cultura política de las relaciones públicas en un sentido amplio. Esta alternativa requiere tanto una movilización activa y solidaria de la ciudadanía como una ética pública federalista que, amparándose en la cultura de los derechos humanos, promueva un derecho estatal, pero sobre todo internacional, con el objetivo de fijar límites y reglas al mercado capitalista.

Abstract: *From the critique of neoliberalism and the emergence of political populisms as morbid responses to its hegemony, an alternative proposal is drawn from political philosophy: the revaluation of democratic political humanisms and the use of federalism as a political culture of public relations in a broad sense. This alternative requires both an active mobilization of citizenship and a federalist public ethic that, based on the culture of human rights, promotes a state law and an international law with the objective of setting limits and rules to the capitalist market.*

Palabras clave: neoliberalismo, individualismo, populismos políticos, humanismos democráticos, federalismo.

Key words: *neoliberalism, individualism, political populisms, democratic humanisms, federalism.*

Quisiera, antes de nada, agradecer tanto a la Escuela de Filosofía del Ateneo como a la Universidad Internacional de Valencia (VIU) la

¹⁷⁰ Joan Alfred Martínez i Seguí es Licenciado en Derecho por la Universitat de València (1998) y Doctor en Derecho por la misma universidad en 2009. Actualmente ejerce como abogado colegiado en el Ilustre Colegio de Abogados de València desde 1999, como profesor Asociado del Departament de Filosofia del Dret i Política de la Universitat de València desde 2006 y como profesor del Grado de Derecho de la VIU desde 2014. Sus líneas de investigación son las relaciones entre religión, ética pública y derecho en medio del espacio compartido de participación sociopolítica de la ciudadanía democrática, así como las identidades colectivas y minorías nacionales en relación con la cultura política del federalismo y el europeísmo.

invitación para impartir esta conferencia en un espacio de la ciudad de València tan unido a los valores del europeísmo político como es esta casa en la que nos encontramos.¹⁷¹ Solo referenciar dos hechos para ilustrarlo.

De un lado, la firma solemne, el 10 de enero de 1931, del *Mensaje por una Europa Unida*, suscrito por treinta y cinco personalidades de la sociedad valenciana encabezadas por el entonces presidente del Ateneo, Don Ricardo Samper Ibáñez.¹⁷² Dicho *Mensaje*, ligado al trabajo de economistas y políticos como Romà Perpinyà Grau o Ignasi Villalonga y fiel expresión tanto de una mentalidad económica liberalizadora como de un interés por sumarse a los pioneros intentos de unidad europea, fue dirigido al Ministro de Estado español del gobierno de Alfonso XIII. Pues éste acababa de ser nombrado representante español ante el Comité de Estudios para la Unión Europea; un organismo consultivo nacido del Memorándum d'Aristide Briand presentado ante la Sociedad de Naciones en 1929. Tal propósito de impulsar un temprano proceso de unificación política en Europa, obviamente, quedó frustrado, en aquellos años, a causa de las pulsiones nacionalistas reinantes y el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

De otro lado, en plena dictadura, el 2 junio de 1965, unas cincuenta personas relevantes de la sociedad civil valenciana como Joaquín Maldonado y Vicent Miquel i Diego, entre otros, se reunieron de forma clandestina en esta sede del Ateneo Mercantil para aprobar la *Declaració de principis d'Unió Democràtica del Poble Valencià*; texto programático con el que pretendían manifestar su voluntad de hacer política frente al régimen franquista desde unos claros referentes: la democracia cristiana, el valencianismo y el europeísmo.

Estos hechos, que ahora hemos recordado, nos sirven, ciertamente, para enlazar con el tema que nos ocupa hoy: la pregunta sobre los valores que han de sustentar el incierto futuro de la Europa del siglo XXI inmersa en un mundo multipolar en gestación. Pues, a nuestro entender, frente a la atomización neoliberal del individuo, o lo que sería lo mismo, frente a una Europa con déficit de alma, Europa sí que puede ser un proyecto moral en base a una identidad enraizada y, a la vez, crítica y abierta a la interculturalidad. En este sentido, nuestra propuesta, como veremos a continuación, desde la revalorización de los humanismos políticos democráticos y el uso de una ética pública federalista, apuesta por no renunciar a consagrar en el derecho, tanto estatal como internacional, valores comunes como el respeto a la dignidad del ser humano y a sus

¹⁷¹ Este texto es fiel reflejo de la conferencia impartida por el autor el 6 de noviembre de 2018 en la sede del Ateneo Mercantil de Valencia con ocasión del I Coloquio Filosofía y Empresa, coorganizado por la Escuela de Filosofía del Ateneo y la VIU.

¹⁷² Ricardo Samper Ibáñez fue un abogado valenciano y político republicano que, además de ministro en diversas carteras en períodos distintos a lo largo de la II República, ejerció el cargo de Presidente del Consejo de Ministros del 28 de abril de 1934 al 4 de octubre del mismo año.

derechos inherentes, la equidad, la justicia social, la solidaridad recíproca, la paz o la subsidiariedad institucional.

Me permitirán en este punto de arranque de mi argumentación que rememore una época concreta y fundacional: en concreto, los inicios de la construcción europea durante la inmediata segunda posguerra. Momento histórico crucial del ayer, que, al igual como nuestro tiempo presente, nos muestra la necesidad de ir al reencuentro del alma de Europa, siempre plural y en tensión creadora. Cuando finalizada la Segunda Guerra Mundial, el europeísmo político naciente luchaba por iniciar un proceso político, pero también moral, que garantizara la paz en el Viejo Continente, uno de sus padres intelectuales, el suizo Denis de Rougemont, afirmaba sobre las cenizas de la ruina material y espiritual de Europa: “Es con el polvo de los individuos cívicamente irresponsables como los dictadores hacen su cimiento”.¹⁷³ Y allí se hallaba lo único que, entonces, quedaba en pie: la poliédrica unidad de las diversas fuentes culturales europeas, siempre en medio de una fértil contradicción en tensión. Sin embargo, en detrimento de una mayor profundización en ese vector político-cultural (del que la creación del Consejo de Europa y su obra de protección de los derechos humanos fue un primer y prematuro éxito), bien pronto, la línea economicista de Jean Monnet impuso su primacía pragmática en pro de la unión de los intereses económicos estatales mediante una gestión inteligente de las fuerzas del mercado.

En la actualidad, apremiados por una grave desarticulación ideológica (más real que no el tajante y determinista pronóstico de Francis Fukuyama de un final irremisible de las ideologías tras la Guerra Fría), pero también bloqueados y asustados por los tambores de guerra del llamado por Samuel P. Huntington “choque de civilizaciones”, nos damos cuenta, empezamos a ser plenamente conscientes, de la carencia debilitadora en el cultivo del alma europea. Una cuestión especialmente lacerante e hiriente cuando, ante los retos de una globalización en marcha hacia una sociedad internacional multipolar formada por grandes polos de envergadura continental, el europeísmo político y la UE, una de sus principales instituciones existentes, se ven atrapados en la lógica neoliberal y tecnocrática.

En el paso del siglo XX al XXI, la expansión dominante de la globalización de inspiración neoliberal ha propiciado, en palabras de Zygmunt Bauman, una sociedad posmoderna de carácter “líquido”, inmersa en una creciente “incertidumbre vital” y marcada, por tanto, por el aislamiento de los individuos y la fragmentación sociocultural. Una atomización del individuo, sin duda alguna, favorecida en el campo de los valores morales por el relativismo ético, que, siendo predominante dentro de nuestra cultura popular de masas, obstaculiza gravemente, cuando no

¹⁷³ D. DE ROUGEMONT, *L'Europe en jeu* (1948), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe*, ed. lit. de Christophe Calame, Éditions de la Différence, París, 1994, t. III, vol. I, pp. 31-32.

impide, la búsqueda de una ética pública de mínimos como base legitimadora de la cultura política y jurídica de los derechos humanos.

No obstante, en un medio social tan mercantilizado como en el que vivimos, el propio mercado capitalista hace las veces de vínculo cultural fuertemente unificador y estandarizador mediante la extensión del consumismo capitalista, que, en razón de su propia lógica interna, sólo auspicia el desarrollo de “diferencias comercializables”. Hay aquí, como diría Jesús Ballesteros, una exaltación idealizada de la voluntad individual y del principio hedonista del placer donde el modelo de *homo oeconomicus* se funde con el de *homo ludens*. Lo que, en medio de un individualismo feroz y rampante, conlleva aparejado un olvido del sentido del deber frente al otro, una disolución del reconocimiento moral de la alteridad y de la diferencia de los otros seres humanos. Y como última consecuencia, tal dilución de los vínculos de responsabilidad de la persona ante la comunidad social degrada y precariza al extremo la dimensión institucional imprescindible para la acción política.¹⁷⁴

En este marco de coordenadas de la cultura neoliberal posmoderna, sin ánimo de exhaustividad, me gustaría incidir, al menos, en cuatro de sus aspectos característicos: en especial, la idea del trabajo, la insensibilidad ante procesos sociales de desigualdad y exclusión, la sublimación de la tecnología y la atracción por las singularidades identitarias. Dejo al margen, tal vez para otra ocasión, cuestiones importantísimas como el auge del fenómeno migratorio y el impacto ecológico o medioambiental.

Hablemos pues, en primer lugar, del *concepto de trabajo*. En el neoliberalismo, se promueve una noción de trabajo como realización u optimización personal por medio del esfuerzo individual de entrega a una profesión; idea intrínseca a la filosofía empresarial de la emprendeduría y el liderazgo. En términos axiológicos o de valores, se halla aquí, sin lugar a dudas, una reminiscencia oriunda en la famosa tesis de Max Weber sobre la influencia de la ética protestante en la conformación del espíritu del capitalismo. Tesis sociológica weberiana que, en la misma época en que fue formulada a inicios del siglo XX, encontró su fiel correlato literario en la novela *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. Asimismo, también es verdad que en la alianza fraguada entre neoliberalismo y neoconservadurismo durante los últimos 50 años, este último discurso neocons ha intentado emular ese mismo papel de sustentador moral y cultural que el protestantismo jugó en la época del capitalismo primitivo. No sin razón pues, José M^a Mardones ha calificado a autores neoconservadores como Michael Novak, Irving Kristol, Daniel Bell o Peter L. Berger como defensores de “la religión del sistema” que se ha impuesto

¹⁷⁴ J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 85-98.

con la globalización.¹⁷⁵ Sin embargo, es ahora, inmersos en las dramáticas consecuencias de la crisis iniciada en 2008, cuando parece apreciarse un resquebrajamiento, que apunta ya hacia una franca ruptura, entre unos neoliberales triunfantes y unos neoconservadores despechados y frustrados en muchos de sus objetivos, que parecen redirigir su rumbo más a la derecha, tentados por los cantos de sirena del autoritarismo.

Ahora bien, en cuanto a la idea de trabajo, ¿sería cierto afirmar que en las estructuras del capitalismo neoliberal de nuestros días permanece intacta esa vocación abnegada de entrega personal al trabajo como práctica de una especie de “ascetismo laico” o moral de la responsabilidad humana de tipo burgués? Tal vez algunas voces puedan defender que sí, aunque sea con las pertinentes transformaciones que exige el paso del tiempo. Y puede ser que, al menos en parte y en referencia a ciertos casos concretos de empresarios con compromiso social, e incluso filantrópico, así sea.

Pero no se puede negar que, como tendencia generalizada, la agresiva mentalidad utilitarista y ultracompetitiva del neoliberalismo ha provocado una mutación, pudieramos decir poco ética, en lo más hondo de la conciencia del individuo. En el sentido de que, como apunta Byung-Chul Han, se ha pasado de la exigencia responsable del “deber de hacer” una cosa a la exigencia voluntarista del “poder hacerla”. A este filósofo coreano afincado en Alemania no le falta razón al constatar que “se vive con la angustia de no hacer siempre todo lo que se puede”, pues el individuo se percibe en libertad y, tanto si se fracasa como si se llega al colapso por extenuación, surge un agudo sentimiento de autoinculpación del yo, ciego a la influencia de las estructuras sociales en la situación padecida por el propio sujeto. Cabría decir pues que “ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose”. Según Han, el paradigma ideológico neoliberal ha conseguido inculcar en nuestras mentes, a modo de una idea normal y natural, la vivencia de una sociedad del rendimiento donde el individuo se autoexplota a sí mismo y, además, es ciego acriticamente ante la explotación ajena fruto de las estructuras sociales establecidas.¹⁷⁶ En definitiva, el modelo antropológico neoliberal de *homo oeconomicus*, que anhela el éxito al estilo del *american way of life*, ha convertido al ser humano en un auténtico *animal laborans*, “verdugo y víctima de sí mismo”, proyectando a la mayoría de la población hacia un horizonte horrible: el fracaso; un precipio vital aún más frustrante en la medida en que se visibiliza y se es consciente de la precarización actual de las relaciones laborales, las múltiples averías del ascensor social meritocrático y las considerables tasas de paro estructural. Es por eso,

¹⁷⁵ J. Ma MARDONES, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander, 1991.

¹⁷⁶ Entrevista de Francesc Arroyo a Byung-Chul Han en *El País*, 18 de marzo de 2014 [consulta en Internet: 20/11/2018]:

https://elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html

concluye Byung-Chul Han, por lo que la actual sociedad del rendimiento mediante la autoexplotación, que conduce inevitablemente a una sociedad del cansancio, no se puede explicar con Marx. Porque la sociedad industrial del siglo XIX que criticaba Karl Marx era, en esencia, una sociedad disciplinaria estructurada sobre la explotación ajena, que era la que expresamente causaba la alienación o deshumanización del trabajador.¹⁷⁷

En segundo lugar, y en relación directa con lo que acabamos de decir respecto a la idea de trabajo, cabe reseñar *la insensibilidad neoliberal ante la creciente desigualdad y exclusión social*. Lo cual erosiona gravemente las sociedades europeas fundadas, desde la segunda posguerra, en un predominio de las clases medias. Este hecho, como bien señalan Thomas Piketty en *El capital en el siglo XXI* o Antoni Ariño y Joan Romero en *La secesión de los ricos*, viene provocado por una insaciable acumulación patrimonialista de la riqueza en manos de las élites. Élite que, en clave salvajemente individualista, pretenden romper los amarres del vínculo social. Esto es, pretenden una desvinculación o desanclaje financiero, económico, fiscal, político, cultural, moral e incluso residencial respecto a sus propios Estados nacionales y a sus conciudadanos. Hay aquí, claramente, una vana huída hacia delante para autoprotegerse en términos aislacionistas y no enfrentarse así a las terribles lacras y consecuencias más negativas generadas por semejante sistema capitalista neoliberal.

En este contexto, el discurso hegemónico neoliberal, calificado de “pensamiento único”, en la medida que se muestra insensible a los pujantes procesos sociales de desigualdad y exclusión que impulsa en todo espacio geográfico, también induce a la silenciosa y progresiva “desactivación” de la capacidad emancipadora de la cultura ética, política y jurídica de los derechos humanos. Pues, a tenor de la línea interpretativa trazada por Max Weber y después proseguida por Max Horkheimer y Theodor Adorno, la actual globalización socioeconómica y técnica (guiada por una razón meramente instrumental) no se identifica mayormente con la universalización moral y jurídica de los derechos humanos, a pesar de ser, ambos procesos, ramas del tronco común moderno. Ya que, en palabras de Javier de Lucas, mientras la lógica de la primera restringe y concentra el reconocimiento y goce de las libertades, la segunda expande y amplía los derechos desde una visión crítica, emancipadora y reivindicativa.¹⁷⁸

Es por ello que, desde la perspectiva de un humanismo de vocación universalista, el ideal de una sociedad justa no se plasma de ninguna manera en lo que diferentes sociólogos y economistas comienzan a definir

¹⁷⁷ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

¹⁷⁸ J. DE LUCAS, ‘La globalización no significa universalidad de los derechos humanos. (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)’, *Jueces para la Democracia*, nº 32, julio de 1998, pp. 3-9.

como una futura, pero ya cercana, “sociedad de los tres tercios”, cuya estructura social estaría compuesta por los siguientes grupos sociales, a saber: una clase social dominante de ricos y muy ricos, “emancipada” de su responsabilidad cívica respecto a las condiciones de vida del resto de la población; un segundo estrato social formado por unas debilitadísimas clases medias, arrastradas hacia una constante y angustiante precariedad vital; y, finalmente, una tercera clase subalterna de excluidos sociales sin ningún tipo de posibilidad de salir de su depauperada situación. Sencillamente, no podemos resignarnos a que esto se haga realidad de manera irrevocable.

En tercer lugar, cabría también hablar del *frenético fervor que levanta todo avance o desarrollo tecnológico*. En un tiempo como el nuestro tan poco dado a ensoñaciones diurnas e hipercrítico y escéptico frente a cualquier cosmovisión omnicomprensiva de la realidad, ya sea filosófica, religiosa o ideológica, sorprende la cándida y confiada visión del neoliberalismo en relación a la tecnología y a sus repercusiones directas sobre la vida humana (tanto individual como social) en materias como las neurociencias, las biotecnologías, la digitalización y la robotización. En este sentido, la exaltación desmesurada y profundamente individualista de la voluntad humana que lleva a cabo la mentalidad neoliberal ampara y fomenta en su seno la formulación de una atrayente utopía posmoderna que tiene como centro la fe en el poder de la tecnología. Se trata de una utopía futurista, nacida a finales de los años 1990, que ha venido a llamarse “transhumanismo o posthumanismo” y que, a guisa de nueva ideología tecnocéntrica, pretende la mejora de las cualidades y capacidades del ser humano a nivel genético, físico y psíquico para convertirlo en un ser mucho más perfeccionado de lo que naturalmente es; para que sea, de esta manera, más competente y competitivo. El prefijo *trans-* de transhumanismo apunta, sin dudar, hacia la superación del humanismo del siglo XX, es decir, hacia un ser humano mejorado mediante la implementación de la tecnología. Ahora bien, como alerta Francesc Torralba en conjunción con un amplio consenso de intelectuales humanistas de diferentes tendencias, esta utopía biotecnológica, alimentada por una idea *naïf* de progreso y ciega ante el dominio acaparador del avance tecnológico por parte de las élites sociales, bien podría trocarse rápidamente en una distopía.¹⁷⁹

En cuarto lugar, para acabar esta caracterización incompleta del paradigma de pensamiento neoliberal, cabe subrayar que, frente a esa estandarización creciente de los patrones culturales en clave consumista donde solamente interesan las “diferencias comercializables”, dicho relativismo cultural de raíz posmoderna (ajeno y alérgico a los grandes relatos omnicomprensivos) expresa una *fascinación por la singularidad*

¹⁷⁹ F. TORRALBA, *Humanisme, transhumanisme i posthumanisme. Assaig de discerniment*, Fundació Joan Maragall/Editorial Claret, Barcelona, 2016.

cultural, por lo que es diferente y diverso. Es aquí donde, de forma paradójica a guisa de contradicción interna dentro de la mentalidad neoliberal, lo global encuentra una tensión dinámica y enriquecedora, pero también una conflictividad a flor de piel, con lo local. De esta manera, lo global y lo local se ven a menudo lanzados a un “choque cultural” por falta de instrumentos de interrelación y posterior integración. Se obstaculiza pues la reconducción pacífica y ordenada de los conflictos originados en esa tensión constante entre la globalización y las distintas civilizaciones o tradiciones culturales de la humanidad.

Ante los retos planteados por esta realidad sociocultural actual que es, por tanto, la multiculturalidad, en el seno de la cual lo global y lo local están en juego, la vía simplista de un identitarismo duro y asimilacionista no es la adecuada. Porque supone dar la espalda al pluralismo y rescatar la añoranza nostálgica de un pretendido Estado nacional casi autárquico, con las consecuencias que ello conlleva de aumento de la represión unificadora y, por ende, de la conflictividad sociocultural. No obstante, en un extremo contrario, no se ha de olvidar tampoco el reciente fracaso del ensayo de ciertas respuestas como la del multiculturalismo.

Como técnica de gestión de políticas públicas a la hora de intentar acomodar la diversidad cultural en el seno de nuestras sociedades occidentales, el multiculturalismo opta por parámetros demasiado procedimentales, legalistas, estatalistas y aisladores de los diferentes grupos humanos en clave relativista. Podríamos decir que el multiculturalismo propende hacia un enclaustramiento de las identidades culturales en el ámbito de la vida privada y, así, constriñe y frena la manifestación pública de las distintas ideas de bien y felicidad que dan sentido a la vida humana dentro del marco de libre elección que debe garantizar el Estado democrático de Derecho. Por tanto, el multiculturalismo parece no tomarse suficientemente en serio ni la dimensión moral de alteridad ni la dimensión sociopolítica de pluralismo. Así pues, ante la quiebra del discurso multiculturalista, surge un triple desafío: primero, la necesidad imperante de interculturalidad en el ágora pública, es decir, de diálogo intercultural e interreligioso entre las distintas comunidades humanas de pertenencia identitaria; segundo, la necesidad de preservación, cultivo y desarrollo interpretativo interno de las propias identidades colectivas en armonía con la cultura democrática de los derechos humanos; y, tercero, la exigencia de conformar una rica y dinámica ética pública compartida en el espacio de la sociedad civil, que redunde en beneficio de una sólida fundamentación de la cultura de los derechos humanos.

Por último, no es ajena a esta atracción cultural por la singularidad y la diversidad cultural el resurgimiento reivindicativo de numerosos discursos regionalistas, cuando no nacionalistas, en distintos territorios infraestatales con personalidad histórica. Este fenómeno, como es obvio a pesar de las múltiples reticencias del nacionalismo homogeneizador y

excluyente de muchos Estados-nación, es reconducible por medio diferentes fórmulas de regionalización o federalización política y administrativa, que, en la medida que asumen el principio de subsidiariedad, permiten, además, una participación más cercana de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos.

En resumidas cuentas, ante este panorama hodierno fruto de una perspectiva economicista desbordada y de una filosofía profundamente individualista que hemos intentado describir de forma aproximada en su tremenda complejidad, surgen apremiantes extravíos sociopolíticos a título de reacción instintiva o incluso visceral. Se trata de rechazos directos y sin paliativos al modelo neoliberal que, a modo de caminos descarriados, impelen hacia peligrosos derroteros sociales.

Estoy hablando evidentemente del fundamentalismo religioso, no sólo del islámico con sus fanáticas derivas de violencia y crueldad radical, sino también, en menor medida, del cristiano y del hindú con manifestaciones de tipo más institucionalizado. Pero también se incluye aquí el falaz y crispador “realismo” neoconservador, que, en camino hacia el autoritarismo desacomplejado, incentiva el descrédito de la reflexión política racional y razonada, apela a la emoción puramente irracional y al sentimiento comunitario más elemental de enfrentamiento entre un “nosotros” y un “ellos” y usa descaradamente las *fake news* bajo el paraguas legitimador de la “posverdad”. Y, por supuesto, también cabría englobar en este paradigma de alarmantes extravíos sociopolíticos en expansión la amalgama de variados populismos políticos, tanto los ligados a la derecha neoconservadora cuando no directamente fascista, como los promovidos por la izquierda más alternativa. Respecto a esta última, cabe resaltar como dicha izquierda populista centra su discurso en el sujeto político “pueblo”, a modo de una nueva “masa amorfa” o círculo continente sin contenido definido donde la diversidad social, víctima de la globalización neoliberal, se amontona sin orden ni concierto. Todos estos populismos, ya sea en la estridente versión neocons de la red *The Mouvement* (en proceso de organización paneuropea por parte de Steve Bannon), ya sea en la versión más intelectual y altermundista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, tienen ineludiblemente en común tanto la búsqueda obsesiva de la hegemonía política unilateral frente a las políticas pluralistas de diálogo y consenso, como también el ideal de un soberanismo estatal de retorno nostálgico hacia la seguridad centralizadora del Estado-nación, aún siendo conscientes de la imposibilidad de tal promesa en un mundo cada vez más interconectado a velocidad de vértigo.

Así pues, tras diagnosticar tanto las amenazas autoritarias de carácter antidemocrático como las quiméricas salidas pseudorevolucionarias en clave populista, entramos en lo que sería ya el campo de las propuestas, haciendo uso de la capacidad de formular ideales normativos por parte de la filosofía política. Aquí, cualquier

propuesta razonable debería pasar, con urgencia, por la aceptación de la tajante máxima del filósofo Hans Jonas cuando, buscando corregir los déficits de la Ilustración moderna mostrados por la experiencia del mal y de la vulnerabilidad humana a lo largo del siglo XX, dejó dicho: “la responsabilidad es la carga de la libertad”.¹⁸⁰ Con esta frase sentenciosa, más allá del imperativo categórico kantiano o exigencia moral del deber circunscrita a la conciencia y al comportamiento privado del individuo, Hans Jonas defendía la recuperación de la responsabilidad ética como imperativo categórico de trascendencia pública y social en aras de la continuidad de la vida humana y la supervivencia de las futuras generaciones. Bien es sabido que Jonas aplicó sus reflexiones éticas a los desafíos tecnológicos en una sociedad capitalista avanzada, siendo uno de los padres de la bioética y de las éticas ecológicas, pero su meditación, por analogía, nos vale también en referencia a la pregunta sobre una sociedad más justa y equilibrada frente a los desvaríos del neoliberalismo contemporáneo.

Razonablemente, hay que optar pues por buscar vías para que los propios ciudadanos se hagan cívicamente responsables de su futuro. Y para conseguirlo, cabe marcarse como meta un nuevo equilibrio entre, de una banda, la autonomía moral de la persona garantizada por sus derechos y libertades individuales y, de otra banda, su responsabilidad ética ante la comunidad social y el medio ambiente que le acoge a modo de hábitat humano. En ese sentido, como compensación reequilibradora al protagonismo excesivo de la economía en el modelo de globalización actual, se debería de potenciar la política y el civismo social a título de elementos sanadores del tejido social.

Semejante tarea de potenciación del polo cívico y político tendría que vertebrarse, según mi opinión, a través de cuatro instrumentos principales: una movilización democrática de la ciudadanía de carácter permanente e institucionalizado; la articulación de una ética pública de inspiración humanista y federalista; la reformulación reactualizadora de los plurales humanismos democráticos; y una revalorización del papel del Derecho positivo a nivel internacional a la hora de establecer límites y reglas al mercado capitalista a partir de la previa reflexión y decisión política. Voy, a continuación, a desgranar con más detalle estos cuatro instrumentos señalados.

En primer lugar, *una movilización democrática de la ciudadanía de carácter permanente e institucionalizado* por medio de una activa e influyente sociedad civil que actúe como auténtico contrapoder respecto al Estado. Punto en el que es fundamental la salvaguarda de unos medios de comunicación independientes, con voz propia, y no sometidos a los intereses espurios del mundo económico-financiero.

¹⁸⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

En segundo lugar, *la articulación de una ética pública de carácter humanista y federalista*. Con el objetivo claro de que la ciudadanía se empodere a sí misma, aplicando el principio de subsidiariedad que debe funcionar socialmente de abajo hacia arriba, es imprescindible que las personas reactualicen y fortalezcan, cuando no reconstruyan desde cero, sus círculos de relación y compromiso social y comunitario: desde la familia, el barrio, la localidad, la región, la nación y el Estado hasta llegar a ámbitos supraestatales en perspectiva cosmopolita. De esta manera, en oposición al aislamiento individualista, la fragmentación social y la desafección política imperantes, se trataría de promover un humanismo relacional, en el que el engranaje que constituye el binomio persona-comunidad permitiera, poco a poco, recoger y unir los fragmentos e ir construyendo un mosaico social siempre incompleto por definición, pero abierto a mayores cuotas de integración. Aquí el sujeto político a promocionar es, sin duda, el *ciudadano consciente y comprometido en una red solidaria de acción social*. Y la lógica de pensamiento social a practicar no es, evidentemente, ni la atomización neoliberal del individuo ni la dialéctica marxista de contradicción y lucha entre clases sociales, sino más bien una *dialéctica de contradicción en relación con una búsqueda constante de nuevos equilibrios sociales en pro del bien común*. En este tipo de dialéctica, lo fundamental cuando se acomete el análisis del conflicto social es la “relación en tensión” y la capacidad de reconducción creadora y pacificadora de esa realidad conflictual por parte de las instituciones. Así, se reconoce la existencia de intereses de clase contrapuestos y se reclama un ajuste equilibrado entre ellos en beneficio del bien común. Esta dialéctica propia de una ética pública humanista y federalista se basa, por tanto, en valores de mediación, alianza y reconciliación que promueven el diálogo y la búsqueda constante de nuevos consensos sociales.

100

En tercer lugar, sobre la base de tal ética pública humanista y federalista que promueve una solidaridad social efectiva y el bien común como fines últimos, debería desarrollarse *una cultura política federalista como filosofía política de las relaciones públicas, en cuyo seno llevar a cabo una reformulación actualizadora de los plurales humanismos democráticos (socialdemocracia, democraciacristiana, liberalismo progresista y republicanismo)*, que fueron los que dieron origen a lo que se conoció como “el gran consenso de la segunda posguerra”. Se trataría pues de renovar el binomio democracia-federalismo en atención a dos condiciones: 1) que el federalismo, más allá de llegar a ser una cultura jurídica en el constitucionalismo global, sea, sobre todo, en un marco más amplio, una filosofía política de las relaciones públicas *in extenso*; 2) que esa deseable interrelación más estrecha entre democracia y federalismo se formule como profundización en unos humanismos democráticos de carácter relacional o dialógico. Evidentemente, semejante estrechamiento conceptual entre democracia y federalismo, debería ir acompañado de

otros importantes factores como el enriquecimiento de las formas clásicas de democracia representativa con mecanismos de democracia participativa y la revitalización del anquilosado corporativismo liberal (que institucionaliza la representatividad horizontal de la sociedad civil ante las estructuras del Estado).

Además, más allá incluso del marco estatal, el federalismo, a guisa de cultura política basada en el pacto entre individuos y entre colectividades, aparece como una propuesta con gran potencial de influencia en lo referente a la consecución de instituciones internacionales con mayores cuotas de integración multilateral y supranacional. Instituciones de Derecho Internacional Público que vendrían a compensar la pérdida de poder estatal y ciudadano en manos de unos agentes económicos y financieros a menudo de perfil difuso, los cuales hacen peligrar la ya de por sí difícil garantía universal de los derechos humanos, cuando no actúan deliberadamente en su contra.

En cuarto y último lugar, destacaríamos *la revalorización del papel del Derecho positivo a nivel internacional a la hora de establecer límites y reglas al mercado capitalista* a partir de la previa reflexión y decisión política. Este instrumento de actuación, ligado ineludiblemente a su recepción normativa dentro de los ordenamientos jurídicos internos de los Estados, permitiría embridar y, paradójicamente, “salvar” al capitalismo económico de su especulativa “borrachera libertaria”. En palabras de Robert Reich, antiguo Secretario de Trabajo durante el gobierno de Bill Clinton de 1993 a 1997, solamente con este tipo de medidas se puede “salvar al capitalismo para la mayoría y no para el beneficio exclusivo de unos pocos”,¹⁸¹ evitando, en último término, una probable evolución del neoliberalismo contemporáneo hacia una especie de plutocracia oligárquica de tintes tiránicos.

¹⁸¹ R. REICH, *Saving Capitalism. For the Many, Not the Few*, Knopf Doubleday Publishing Group, Nueva York, 2015.