

LA URDIMBRE MORAL DE LA MODERNIDAD *

Salvador GINER

Universidad de Barcelona (España).

*A la memoria de mi maestro Enrique Gómez Arboleya, granadino de pro,
noble cultivador del pensamiento de Francisco Suárez*

RESUMEN

Contra quienes suponen que no existe hoy una moral universal válida, o bien que ésta se genera sólo como un proceso de transacciones sociales, económicas o políticas asimétricas, este ensayo sostiene que tales transacciones generan unas estructuras (en la modernidad) que a su vez fomentan el universalismo moral. Se argumenta que hay una sociogénesis de la moral en las sociedades pluralistas de nuestro tiempo, pero es indirecta. En efecto, la urdimbre moral de la modernidad está basada en la estructura social de la libertad y en el hecho de que la naturaleza humana es universal, a pesar de las variaciones locales, culturales y económicas, por un lado, y el surgimiento de un interés común mundializado basado en principios de fraternidad, igualdad de género y sostenibilidad ambiental, por otro. La incipiente aparición de una sociedad civil mundial y de derechos civiles transnacionales es señal de ello. Por consiguiente, el ensayo se presenta como alternativa tanto a las concepciones comunitaristas (relativistas) y a la sociologización de la ética, como a los desmanes del utilitarismo y del consecuencialismo contemporáneos.

SUMMARY

Against those who assume that today a valid universal morality does not exist or, rather, that it results only from a process of assymetric social, economic or political transactions, this essay argues that such transactions generate certain structures in modern times that, in turn, foster moral universalism. It is argued that there is a socio-genesis for morality in

* El origen remoto de este ensayo se encuentra en mi escrito "El rapto de la moral", publicado en *Revista de Occidente*, en 1985. Su primera versión fue presentada como ponencia en el IV Congreso Español de Sociología, celebrado en Madrid en setiembre de 1992. Fue publicada en E. LAMO DE ESPINOSA y J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, comps., *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid: C.I.S. 1993, pp. 593-625 y expuesta en el Encuentro Europeo de Amalfi en mayo de 1992, en versión inglesa. Trad. italiana en G. de FINIS y R. SCARTEZZINI, comps., "L'interesse commune e il tessuto morale della modernità" en *Universalità e differenza*, Milán: Franco Angeli, 1996, pp. 75-115 y en versión castellana en S. GINER y R. SCARTEZZINI, comps., *Universalidad y diferencia* Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 43-81. La presente versión revisa y amplía todas las anteriores y está por completo reescrita. Agradezco a los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, de la Universidad de Granada, su interés por publicarla.

present-day pluralist societies, but it is indirect. In effect, the moral fabric of modernity is based on the social structure of liberty and the fact that human nature is universal, in spite of local cultural and economic variations on one hand, and the emergence of a globalized common interest based on principles of fraternity, gender equality and environmental sustainability, on the other. The incipient appearance of a global civil society and of transnational civil rights is a sign of this. Therefore, this essay is presented as an alternative to communitarian (relativist) conceptions and the sociologicalization of ethics, as well as to the excesses of contemporary utilitarianism and consequentialism.

I. INTRODUCCIÓN

Dícese que las sociedades modernas están huérfanas de moral. O, con mayor precisión, se afirma que no poseen una moralidad única, o por lo menos una que sea preeminente. Según tal concepción viviríamos en una “época postmoral”. Una época “tras la virtud” en la que compiten entre sí una multiplicidad de criterios morales, cuando no coexisten en la indiferencia mutua. En ella nadie puede probar que una norma de conducta sea mejor que otra. La certidumbre moral ya no es asunto público compartido.

En tales circunstancias cabe tan sólo a quienes están poseídos de la verdad, afirmar su convicción y renunciar a toda conversación. O, hasta en algunos casos, echar mano de la violencia para imponerla. La invocación a poderes sobrenaturales o a ideologías tribales y terrenas suele acompañar e inspirar esos desmanes. Pero no ayuda a convencer de que no hay orfandad moral en el mundo moderno. En efecto, moramos en un mosaico inestable de morales diversas y contradictorias, prosigue el argumento sobre la ausencia de una moral universalmente aceptada. Ello acaece dentro de un ámbito de relaciones cada vez más mundializado. Ningún haz preciso de preceptos y reglas logra establecerse sobre los demás y hacerse respetar, y ni mucho menos hacerse obedecer. Como reza el lugar común, todo vale. Moralmente, nadie es ya más que nadie. El mérito y el merecimiento morales son dudosos. No hay criterios de excelencia humana universalmente admitidos. Las nociones de lo bueno y lo malo son relativas a cada actitud moral, y éstas no pueden imponerse sobre quienes no están dispuestos a reconocerlas como válidas. El reflujo de la religión, así como la dificultad de que existan valores racionales universalmente aceptados para que gobiernen nuestras vidas, nos han conducido al presente estado de confusión moral. Ya no podemos juzgar ni condenar a los demás. Ni siquiera a nosotros mismos. En todo caso sólo podemos hacerlo en nombre de nuestras opiniones o convicciones personales o los de nuestro gremio, tribu o facción. Éstos pueden coincidir, o no, con los de otras gentes y por lo tanto carecen de toda pretensión aceptable de ser mejores o más verdaderos que otros.

En tal situación, según reza el argumento, comunidades políticas enteras, proclaman al mundo libertad, igualdad y fraternidad sin saber a ciencia cierta sobre qué autoridad moral se apoyan para hacerlo. Hasta cuando se invoca la naturaleza humana universal para legitimar estos ideales nos ponemos a la defensiva para que no se nos acuse de sofistas. Ello es así porque la teoría predominante sobre esa

supuesta naturaleza es hoy meramente biológica, no humanística. Es una concepción que nos acerca a lo que con otros animales compartimos, no a nuestra diferencia o singularidad dentro de la creación. Mientras tanto, la aserción radical ha desplazado toda argumentación racional. El tenor dogmático ha suplantado al dialógico¹.

Simplificado tal vez en demasía, ése es el diagnóstico prevaleciente sobre la condición moral de nuestro tiempo. Muchos discrepan sobre sus causas y remedios, y cada cual hace hincapié en aspectos diversos de la situación. Pero la mayoría coincide en la descripción de los rasgos principales de la situación². Tanto acuerdo sorprende precisamente porque se nos dice que el pluralismo cultural e intelectual son hoy muy intensos. Cada cual, así como cada colectividad posee sus dioses, cuando los tiene; si no es así, sus valores. El ‘politeísmo de los valores’ que anunció Weber, es ahora interpretado bajo un tenor que anuncia la obliteración de cualquier valor crucial por todos compartido.

La considerable medida de consenso sobre esta condición moral y credencial del tiempo presente, sin embargo, no es garantía de verdad. Quizá esta doctrina esté equivocada por mucho que contenga una brizna de ella. En efecto, tras la época de la virtud (única), la moral presenta hoy una imponente fachada de ambigüedades, actitudes relativistas, reglas circunscritas a cada grupo, y juegos convencionales acerca de lo que debe pasar por “correcto” o “incorrecto”, y no sólo políticamente. Con frecuencia hay normas expeditivas que se imponen por la fuerza bruta o a través de todas las astucias del poder moderno, ejercido mediante la manipulación, la cosmética política y el control mediático, además del curso normal parlamentario para la producción de leyes. Sería, pues, fatuo ignorar la sórdida faz de la confusión moral propia de nuestra época. Sería, además, imperdonable olvidar que nunca se había llegado a proclamar, como en los tiempos modernos, que lo inmundo es lo bueno y bello, y al revés. Las hechiceras de Macbeth, al lanzar su maldición (“*Fair is foul and foul is fair*”) no pretendían confeccionar el programa de la barbarie política e ideológica de su siglo, pero parecen haber profetizado con alarmante precisión la del XX y el XXI. Reconocida sin reservas la barbarie específica de nuestra época, inventora para empezar del totalitarismo, inexistente en otras³, sería arriesgado sin embargo no contemplar la posibilidad de que las sociedades relativamente liberales, democráticas y secularizadas de hoy posean algún género de constitución moral. Sobre todo si nos tomamos en serio el supuesto sociológico clásico de que, sin tal constitución, no es posible un orden social duradero ni fructífero.

El pluralismo moral, por un lado, y las heridas profundas de la barbarie moderna, por otro, son algo más que dos de los rasgos cruciales de la estructura y

1. E. SKIDELSKY (2002).

2. Para presentaciones pormenorizadas de esta situación cf. Z. BAUMAN (1991), D. BELL (1976), E. GELLNER (1992-B), A. MCINTYRE (1991) y M. MAFFESOLI (1990).

3. Según argumentó Hannah Arendt convincentemente. H. ARENDT (1974).

cultura de nuestras sociedades. Constituyen también un problema epistemológico. Si tuviera que quedar sin resolver podría tener consecuencias serias para la futura dignidad teórica tanto de la sociología como de la filosofía moral, pues ambas disciplinas se han desarrollado como respuestas a los conflictos morales de nuestra época. Cada una de ellas ha intentado resolver algunos de los principales dilemas y dificultades morales generados por la modernidad. Tal vez esto sea más obvio en la ética que en la sociología. No obstante, no sería demasiado arduo probar que la sociología surgió no sólo como consecuencia de la crisis moral generada por el advenimiento de los tiempos modernos sino también como proyecto cuya misión era suministrar los recursos éticos necesarios para superar los males de la nueva era. Desde su nacimiento la sociología tuvo mucho que ver con los daños morales que nos infligieron ciertas facetas de la modernización del mundo. Sus fundadores, en todo caso, avanzaron propuestas cuya intención era la de remediar y superar tales males. Algunas de las primerizas son demasiado grandiosas para nuestra sensibilidad, pero otras son sensatas, realistas y modestas⁴.

Las reflexiones que siguen intentan considerar algunas implicaciones de la estructura moral de la modernidad. Asumen, ciertamente, que la hay. E intentan demostrarlo, como también intentan señalar ciertos rasgos poco agradables de tal estructura. Identificar la urdimbre moral de las sociedades modernas no es complacerse en ella. Por otra parte, mis observaciones se referirán tan sólo a sociedades occidentales, aunque algunas de ellas puedan aplicarse, en parte, a otras. La mundialización creciente de ciertos valores, formas de vida e instituciones significa que algunos de los argumentos aquí avanzados pueden extenderse a sociedades muy diversas a las nuestras, una vez hechas las debidas matizaciones y salvedades.

II. LA SOCIALIZACIÓN DE LA ÉTICA

Se solía asumir que la constitución moral de la sociedad provenía de causas exógenas a ella. Lo bueno y lo justo estaban decretados por los dioses, por el Todopoderoso, o por algún orden cósmico trascendental. Cuando la legitimidad manaba de la tradición, ella misma hundía sus raíces en lo sobrenatural. Cuando, andando el tiempo, se apeló al derecho natural o a la razón, tampoco se alteró del todo esta antigua convicción. Así, teorías tan influyentes como las de Aristóteles y Kant, al atribuir la facultad del juicio moral a la raza humana, y por ende la capacidad de todo ser humano en sus cabales de alcanzar ciertos principios universales de conducta, continuaron hurtando a la sociedad la posibilidad de ser la última fuente de principios morales. Si Dios no era el supremo legislador moral, lo era la razón humana. No la sociedad. De hecho, la reivindicación cartesiana de la validez suprema de la razón fue hecha en contra de la cultura. En efecto, según él, la liberación del error precisa de una liberación previa de la cultura y sus engaños⁵.

4. Para la relación entre filosofía moral y sociología, cf. S. GINER (2000).

5. E. GELLNER (1992) p. 2, y en general todo el cap. 1.

En contraste con Descartes, Hobbes y más tarde Montesquieu emprendieron la búsqueda de la moralidad en la sociedad misma, sin referencia a factores externos a ella, o exógenos. Su lección fue demasiado bien aprendida. Así, son muchos los que han ido más allá de los originales vislumbres de Montesquieu sobre los determinantes socioestructurales de la moralidad humana hasta perder de vista la sutileza de sus razonamientos. Las teorías positivistas y conductistas de la moralidad son hoy una parodia de lo que en su día fuera una llamada a la obvia fuerza que ejercen las condiciones sociales en la forja de las pasiones, intereses y conciencia ética de las gentes, así como en la de las normas de conducta y las disposiciones de la ley respecto a la responsabilidad de los hombres por sus propios actos.

Las concepciones exógenas de la moralidad no han desaparecido. Las teorías contemporáneas de la acción social racional (y de la elección racional), así como las interpretaciones estrictamente psicológicas o emotivistas de los sentimientos y los compromisos morales no relacionan todos sus supuestos básicos con las condiciones sociales y culturales en que nos encontramos. Disciplinas enteras, algunas de ellas tan cruciales como la economía, se basan en una determinada concepción del ser humano que se encuentra más allá y más acá de los determinismos sociales. Por su parte, subsiste una antigua concepción de la naturaleza humana, enraizada en una filosofía venerable, que se resiste a rendirse al relativismo y a la dependencia de las condiciones sociales. Y, finalmente, no son pocos quienes siguen apelando a las fuerzas sobrenaturales o a reglas de divina revelación sobre el bien y el mal. No es éste el lugar para sopesar los méritos respectivos de estas (entre sí muy diversas) interpretaciones exógenas de las fuentes de la moral (es decir, externas a la sociedad). Baste decir que algunas de ellas muestran cierta medida de compatibilidad con el argumento principal de este ensayo, aunque no se identifiquen del todo con él.

En contraste con concepciones e interpretaciones previas, hoy en día la constitución moral de la sociedad es entendida por muchos como endógena, es decir, como producida por ella y de ella dependiente. Al margen de que estuvieran o no en lo cierto, está claro que las gentes solían creer lo contrario. (El fundamentalismo sociologista moral estará equivocado, pero no se le puede negar originalidad.) Sea como fuere, el hecho es que ciertas corrientes culturales modernas han conducido a la supresión de la atribución de las fuentes de la moralidad a todo aquello que no proceda de la sociedad misma. Para los que así opinan, la moral ya no posee orígenes metasociales. Tanto la justificación religiosa como la de la soberanía de la razón son rechazadas como insostenibles. Además, el descrédito del providencialismo sobrenatural precedió al descrédito de otras formas de providencialismo. Así, la interpretación progresista de la historia (con sus concepciones éticas incluidas) ha sido descartada por ser una mera “narrativa grandiosa” o grandilocuente, sin base comprobable alguna⁶. La idea de una convergencia moral general bajo la égida de

6. Rutinariamente se atribuye a LYOTARD (1984) el ataque contra estas ‘metanarrativas’ o ‘narrativas grandiosas’ a pesar del conocido ataque de Popper, de 1944 a ellas mismas, cuyo origen se

una mitología secular (o ideología) no se sostiene, ni tampoco puede predecirse. Mientras tanto algunas explicaciones parciales —basadas cada cual en hipótesis psicológicas, racionalistas, biológicas o sociobiológicas— exigen respetabilidad científica sin dejarse absorber por el enfoque sociológico: consiguen producir explicaciones de la conducta humana que no están del todo subordinadas a la cultura o a la estructura social. Pero, frente a todas estas explicaciones endógenas tan diversas entre sí, la que ha venido a ser hegemónica es la sociológica o, para ser más precisos, la de una cierta sociología. La sociología podrá tener sus problemas y dificultades como disciplina, pero en cambio la inteligencia sociológica del mundo ha consumado su victoria (infausta, en algunos casos⁷). No es, pues, incongruente con ello que, en el ámbito del discurso público, las llamadas a la ‘sociedad’ como referente moral frente a todo lo que no es pero debería ser sean hoy en día incesantes: la sociedad pide; la sociedad necesita; la sociedad exige; la sociedad tiene la culpa y así sucesivamente.

El hecho de que la ‘sociedad’ sea una mera abstracción, algo que no se encuentra en ninguna parte ni que sea empíricamente captable no parece inquietar a quienes constantemente invocan su autoridad. Tampoco ha inquietado nunca a quienes invocaban la autoridad de algún dios, o la de algún postulado ideológico, su naturaleza huidiza o reacia a todo escrutinio riguroso o análisis racional. Habrá que colegir que los numerosos y mundanos instigadores de la sociolatría y sus feligreses, los sociólatras, comparten algunas certidumbres con otros creyentes. Entre ellas, la de atribuir o culpar del mal a una abstracción o fuerza ontológicamente inaprensible.

Aseverar que la constitución moral de la sociedad se haya hecho hoy endógena no es decir que pueda reducirse a procesos demográficos, económicos, políticos y culturales. Más bien es decir que resulta de su agregación e interacción mutua, como parte de la realidad emergente que recibe el conveniente, necesario, pero inevitablemente abstracto nombre de ‘sociedad’. Es implicar que, bajo condiciones de modernidad avanzada, ‘lo social’ cobra soberanía moral para muchos de quienes moran en ella. La soberanía contemporánea de lo social en la determinación de la moralidad entraña su primacía con respecto a cualquier otra autoridad alternativa que pretenda usurpar la jurisdicción a los procesos sociales en el establecimiento de lo que deba ser considerado justo o legítimamente deseable. Una vez más, ello no significa que la moral, entendida ahora como proceso y resultado social, haya desplazado todos los criterios alternativos que la expliquen, como pueda ser la conciencia individual, el dogma religioso o el razonamiento secular. Significa tan sólo que bajo condiciones de secularización avanzada, relativismo axiológico y racionalidad instrumental, los procesos sociales (que incluyen los intereses de las

remonta nada menos que a varios decenios antes (K. POPPER, 1919-A). Con tales desafueros parece como si la literatura ‘postmodernista’ quisiera ella misma transformarse en una huera metanarrativa. A fe que lo logra.

7. S. GINER (1997) para una justificación de esta afirmación.

partes en liza) son lo que en definitiva suelen contar cuando los hombres elaboran las normas y criterios que expresan moral. Éstos, por fortuna, tienen que habérselas con el universalismo de la razón, que entra en la contienda para influir y reconducir con sus criterios cívicos el flujo de normas socialmente producido.

La moral predominante es ahora, pues, secular y pública, y no privada. Su único fin justificable es la mayor felicidad posible y compartida de una sociedad o comunidad dada. (El utilitarismo filosófico presenta flancos débiles ante la crítica, pero el popular ha triunfado en toda la línea.) Es por ello por lo que la retribución ha sufrido una profunda deslegitimación y ha sido eliminada en muchos lugares como noción penal aceptable. La responsabilidad, aunque maltrecha, subsiste aún en el derecho, aunque su presencia parece ser más cuestión de pragmatismo jurídico y judicial o retórica pública que fruto de una convicción seria. Así, el delincuente es víctima de “la sociedad” como el criminal lo es de su psicopatía: ambos están libres de culpa. En buena lógica la muerte del pecado no tenía por qué entrañar peligro alguno para la responsabilidad moral de los humanos. Históricamente, no obstante, la extinción del uno ha entrañado el socavamiento posterior de la otra. En un mundo de determinismos biológicos y sociales, presa de un vaivén entre el azar y la necesidad, tanto la culpa como la responsabilidad se desvanecen. Así, nuestras medidas contra quienes producen daño son de mera protección, no de castigo. Tras la erosión y descrédito de la culpa, la ‘des-moralización’ del castigo ha ido progresando sin cesar⁸. La deslegitimación de la responsabilidad y la culpa ha entrañado su psicologización, biologización y sociologización por parte de grupos estratégicos y élites técnicas, políticas y culturales. Una parte muy sustancial de la población —naturalmente, la que menos manda— escapa a ello de algún modo. Asumen las gentes que culpa, hayla, y que la prisión y otras sanciones son merecidos castigos a la delincuencia. Los más avisados y desencantados de los relativistas y deterministas sostienen que piensan así sólo por ingenuidad o popular ignorancia.

La moral socialmente válida (no *la* moral que pueda prescribir un hipotético agente ético neutral superior a los demás mortales) es hoy algo que mujeres y hombres producen en el ejercicio, es decir, la interacción, de sus intenciones y motivaciones. En ella se plasman prejuicios, opiniones, intereses e instintos. Caben también, en esa sociogénesis, las buenas razones y hasta la obediencia a imperativos o principios que algunos consideran como obligatorios aunque sea frente a la adversidad. Dada la resultante mescolanza de estas fuerzas encontradas la producción de la moral (repito, socialmente válida) es esencialmente *relacional* y no está libre, sino al contrario, de fundamentales contradicciones y tensiones (así, la persecución de los delincuentes narcotraficantes se justifica por buenas razones de lucha contra el crimen y protección de sus víctimas, aunque, en abierto contraste con esta sensata actitud, el debate sobre la legalización de la droga, no esté ni mucho menos cerrado, puesto que también asisten buenas razones a los amigos de dicha legaliza-

8. K. MENNINGER (1968) pero véase P. F. STRAWSON (1974).

ción, habida cuenta de que hay prohibiciones que fomentan nuevos daños y además, son manifiestamente ineficaces en erradicar lo que consideran pernicioso). En tales condiciones, para complicar más las cosas, los principios se invocan sólo como disfraces de lo inconfesable o, en el mejor de los casos, como reglas del juego para poder sobrevivir todos con un grado de paz y civismo, y así seguir persiguiendo nuestros objetivos y satisfacer de paso las pulsiones elementales de la codicia, la dominación y el mal como placer exquisito, que a tantos mueve. Lo crucial en una sociedad plenamente moderna es que los individuos normalmente expresan tales tendencias como miembros de asociaciones, corporaciones, familias, comunidades, gremios, facciones, sectas, etnias, instituciones, clases. La moral es engendrada pues por la interacción de los intereses, pasiones y estrategias de personas que ocupan posiciones en éstas y otras entidades sociales. En gran medida hay, para decirlo de modo harto simplístico, una *producción corporativa de la moral*. La moral socialmente válida es, en gran medida, resultado de la estructura organizativa, burocrática, gremial y corporativa de las sociedades modernas, así como de su interacción con los movimientos sociales que se oponen a su hegemonía y la obligan a redefinirse o reprimirlos.

Evidentemente, la producción social de la moral no queda restringida a este proceso. Suponerlo entrañaría ignorar que no existen acontecimientos cuya fuerza arrasa a veces los equilibrios de fuerzas a los que me refiero y las convenciones a las que llegamos entre todos. El caso de la lenta y, al principio, confusa y vacilante reacción de las democracias ante la barbarie genocida nazi como productora de una actitud generalizada de la civilización moral moderna contra exterminios y persecuciones iguales o semejantes a los desencadenados contra el pueblo judío por el régimen de Hitler tal vez sea el ejemplo paradigmático de tal producción⁹. Lo que este ensayo pretende mostrar es, ante todo, cuál es el modo hegemónico y ‘normal’ de producción social de la moral pero también cómo la moral negociada predominante es corregida, a menudo, por una moral universalista. Esta última es fruto, como veremos, tanto de las condiciones sociales que la hacen posible como de la autonomía relativa que posee necesariamente la razón moral y el juicio ético en nuestro tiempo.

Dada la estructura social de los países avanzados, la explicación de su urdimbre moral debería hallarse exclusivamente en la naturaleza de la red de entidades en liza multilateral y pacífica: empresas, partidos, asociaciones cívicas, grupos de intereses organizados. Serían ellas y sus mutuas relaciones las que la segregarán. Según esta concepción, sería la mundanidad del universo humano (la “sociedad”) lo que se reconoce como único origen y destino de la conducta moral. La sociedad se convertiría así en el único marco moral de cualquier criterio ético al que puedan recurrir nuestros conciudadanos, como puedan serlo la justicia, el derecho, el deber, la responsabilidad, la deuda, la convicción, la autoridad, la costumbre.

9. J. C. ALEXANDER (2002).

Contra lo que las concepciones nihilistas de la moral pretenden, estos criterios pueden ahora precisarse con relativa facilidad por cualquiera que los defina como resultados de procesos sociales y nada más que sociales. La moral es la que hay, o la que reina, es decir, la que logra imponerse como conducta prescrita en una situación dada. No es, pues, necesariamente, la que debería ser desde la perspectiva del análisis racional del ser humano como sujeto responsable ante sí mismo y ante otros seres humanos, al margen de ataduras culturales. Ello sería así porque, en el sentido estricto de la antropología cultural o de la sociología empírica, moral es la que rige. Más allá, naturalmente, y sin entrar en conflicto con los postulados que imperan en estas dos perspectivas afines, la moral sería la que no contradijera los principios de una ética universal. En otras palabras, estamos ante dos acepciones distintas: la de moral como conjunto de normas imperantes en un universo social circunscrito (según su cultura específica), es decir, lo que suele llamarse la *moral vigente*, por un lado, y la de moral como haz de normas éticamente deseables para toda comunidad humana y para sus miembros, o *razón ética*, por otro. Que estas dos acepciones sean distintas no significa que carezcan de relación entre sí. Al contrario, la tienen, y muy tensa. Precisamente, mi argumento intenta desentrañarla en alguna medida.

La estructura de las sociedades modernas no está hecha solamente de procesos económicos, industriales, mediáticos, políticos, científicos, educativos, y demás. El orden se consigue también a través de su *modo moral de producción*. Tales sociedades existen por mor de una generación constante de valores morales, engendrados por grupos, movimientos, partidos, instituciones e individuos, en mutua interacción. Es decir, predominantemente, de negociación asimétrica, puesto que unos tienen mayor poder o influencia que otros. Tales valores suelen hallar un grado considerable de aceptación entre sectores muy amplios de la población, aunque algunos puedan circunscribirse a grupos específicos, comunidades y hasta a “tribus”¹⁰. (La fragmentación moral no es exclusiva de las sociedades modernas, pero ésta es otra cuestión.) Lo cierto es que hay un nivel de acuerdo y consenso acerca de muchas instituciones y normas que es verificable en cualquier sociedad moderna medianamente estable. Su existencia pone en tela de juicio el nihilismo ético. Los sindicatos y los empresarios, por ejemplo, estarán en desacuerdo sobre la tasa de paro tolerable, o sobre el salario justo de los obreros, pero suelen operar dentro de un sistema de gobierno, arbitraje, reglas de huelga y negociación que es aceptado por las partes (incluso por la ciudadanía no directamente implicada) como tolerable, aunque nadie esté satisfecho del todo con el arreglo ni con las normas del juego. El marco moral (implícito o explícito) para la resolución de conflictos laborales debe ser así rehecho constantemente, modificado, dejado en suspenso a veces, para ser rehabilitado o reformado después, pero todo ello no lo invalida. A la luz de tales hechos elementales la afirmación categórica de una crisis general de legitimidad en

10. M. MAFFESOLI (1988), quien asume que esta fragmentación entraña el final de valores abarcanes compartidos por la mayoría, aunque sea contractualmente.

nuestra sociedad (en las democracias liberales) merece, cuando menos, cierta reconsideración. Ciertamente es que, desde un punto de vista lógico, si solamente la eficacia y la competencia técnica son capaces de legitimar hoy el poder y la autoridad, éstas deben operar en un vacío moral¹¹. Sin embargo, contra los que así opinan, ese vacío ha sido colmado hoy por una *hipóstasis de la sociedad* o, para ser más precisos, por el modo social secular de producción de la moral. Esclarezcamos esta afirmación.

En el pasado la sociedad absorbía en su seno aquellas esferas del universo humano (lo divino, el bien y el mal que se alzaban frente a ella así como frente a sus instituciones de autoridad: soberano, magistrados, dignatarios) dotadas de una atribución de autonomía. La Ley Moral quedaba fuera del alcance de lo social, por mucho que se encarnara o manifestara en su mundo. En cambio, si las sociedades de hoy pueden considerarse como órdenes bastante viables contra el caos, si funcionan de algún modo muy a pesar de esa devastadora crisis de legitimidad a la que se afirma que se hallan sujetas, si son capaces de asimilar el flujo masivo de innovaciones técnicas y culturales así como la intensa fluidez de la vida social contemporánea, será porque poseen una urdimbre moral medianamente consistente, que tejen sin cesar. Poseen una constitución moral que les confiere una cohesión mínima.

Afirmar la existencia de esa urdimbre no es decir que sea buena, ni que no permita descabros, ni que no admita mejora. Al contrario, se da el caso de que deja mucho que desear. La constatación de la frecuente primacía de un contractualismo moral basado en el forcejeo y la componenda entre facciones, corporaciones y gremios que engendra la moral vigente frente a la de la razón ética que emana de la conversación cívica entre iguales es buena prueba de ello. Por otra parte, la ausencia de una sola moralidad impuesta que tal situación actual (reticular, pluralista, contractual) entraña no significa que merezca rechazo sólo por no poseer los atributos de coherencia y nitidez que presuntamente poseían antaño algunas civilizaciones. Ciertamente es que hubo sociedades que poseyeron una moral identificable que se cernía sobre el conjunto de sus pobladores. Sin embargo, cuando uno se acerca a ellas descubre un mosaico de moralidades distintas, a veces en incómoda y hasta cruel convivencia, bajo el dominio de la impuesta por la casta dominante, mediante sus oficiantes y sacerdotes. La elegante reproducción iconográfica o teológica de esas grandes morales omniabarcantes —la cristiana medieval, la liberal durante el capitalismo imperial en pleno siglo XIX— solía ocultar fisuras y conflictos de gran envergadura. La más mínima familiarización con la situación histórica confirma herejías, desplantes, represiones o precarias tolerancias de comunidades morales subordinadas y marginadas. La unidad moral general que unía y ordenaba las sociedades complejas tradicionales es poco menos que una quimera histórica. Ello no disminuye la majestad y el poder ordenador de algunas de ellas, como demues-

11. J. HABERMAS (1973).

tran el confucianismo, el islam o la cristiandad en su capacidad por aglutinar y articular diversidades sin cuento en un todo civilizatorio. Hasta el abigarrado panteón romano en su zenit poseyó tales atributos.

Antes de explorar de qué modo podría hacerse algo en el sentido de mejorar las condiciones morales de una modernidad que no permite ya universos éticos y religiosos tan heterogéneos como los pretéritos conviene abundar algo más en el proceso contemporáneo de producción social laico de la moral. Sólo así será posible considerar el camino inverso, el de la producción moral de la sociedad.

III. LA SOCIOGÉNESIS DE LA MORAL

La constitución moral de las sociedades modernas no se vislumbra bien. No podía ser de otro modo: la voracidad con la que lo social ha succionado y subordinado todas las facetas de la vida a sus dictados la hace opaca. Hoy todo es social. Los fenómenos más dispares —sin exclusión de la verdad, la ciencia y la moral— son definidos como subproductos de la sociedad. Cuando se dice que la realidad está socialmente construida se dice también que así lo están lo bello, lo verdadero y lo bueno, así como sus contrarios. La sociedad es ya el ser supremo. La noción de Comte de una *religion de l'humanité* ha vuelto por sus fueros, y con venganza, porque ya parece imposible no tomársela en serio, por mucho que su tenor sea hoy algo diverso (aunque no mucho) al propuesto por el viejo visionario positivista.

La hipóstasis ha conllevado apoteosis. No obstante, la apoteosis contemporánea de una sociedad hispostasiada por nuestra civilización es la consecuencia lógica de la incorporación de la moralidad a su estructura. En realidad, cualquier esfera de la vida social que encarne el bien o el mal sufre un proceso apoteósico, como puede verse por la dinámica tradicional de la realeza, el imperio, la iglesia, o bien por la de la comunidad nacional y su religión correspondiente, el nacionalismo¹².

Hoy las religiones civiles que se practican en cada politeya están orientadas en gran medida hacia la exaltación o apoteosis de sus ídolos mundanos, sus mitos y símbolos colectivos. La religión civil es así un sustituto parcial de la teodicea del pasado. Es la sociedad, y no la razón, ni tampoco Dios, ni el destino, ni la historia, lo que debe justificarse a sí misma. El escollo es que tal justificación no puede realizarse a través de las frías deliberaciones de la mente analítica. Cuesta entender cómo la hipermodernidad podría liberarse de los imperativos simbólicoemocionales que rigen cualquier moralidad societaria, a pesar de la novedad radical de nuestro mundo. Cuesta explicarse cómo esta civilización nueva podría desprender a sus miembros de su afición al carisma al que uncir su piedad junto a su apego a lo

12. J. R. LLOBERA (1995).

sagrado y trascendente como fuente de deferencia y obediencia a entes y poderes creídos o imaginados a los que venerar, adorar y temer. Nada indica que la humanidad se haya sacudido de las espaldas tales inclinaciones. El hombre es un ser dado al carisma, a inclinarse ante el aura. Un ser religioso, a veces también racional.

Lo que sí es cierto es que el contenido mismo de la moralidad así como su modo de producción y la dinámica de lo que merece deferencia y respeto (sea sagrado o se considere profano) difieren en gran manera de otras anteriores. La producción social de la realidad moral tiene lugar hoy a través de enfrentamientos y conflictos entre clases, facciones, tribus, gremios e instituciones (incluidos los estados) cuyas invocaciones a entidades sobrenaturales son casi siempre nulas. Cuando esa producción ocurre pacíficamente lo hace mediante pactos y contratos, con expectativas mutuas de que serán cumplidos: es lo contractual lo que caracteriza la condición moral de nuestro tiempo. (Ello sólo, de por sí, debería excluir la más mínima debilidad idealista en la teorización de la moralidad.) Lo cierto es que, en cada caso, las gentes (casi siempre incorporadas a sus asociaciones, corporaciones, facciones y movimientos) proponen o afirman sus nociones de lo que es para ellos una distribución justa de tareas, honores, autoridad y poder. Mientras tanto, se producen arreglos, pactos y acuerdos entre las partes acerca de lo que es conveniente, tolerable, o justo dentro de la desigual distribución de bienes e ingresos, servicios y deberes. La mentalidad pactista y secular se extiende, con restricciones, hasta las actividades represivas del estado, a las impositivas del fisco y a los derechos de intromisión del gobierno y la administración en la intimidad de sus ciudadanos. Se reconoce sin ambages que todo pivota sobre intereses diversos. Su compatibilización es tarea básica de quienes formulan o gestionan la moralidad moderna. Nunca tuvieron tanta faena los árbitros, los intermediarios y los mediadores. Nunca hubo tanto gerente moral sin sacerdotal atuendo.

Las relaciones contractuales generales sobre las que se urde hoy la red social son, en principio, pacíficas. No es así porque prevalezca el civismo sobre su contrario sino más bien porque los que salen perdiendo en tales relaciones tienen a menudo poca capacidad de resistencia con lo cual deben sufrir en silencio las desventajas de la desigualdad. (El grado de voz y veto —el voto no es menos importante— que cada cual tiene depende mucho de la medida de organización que cada grupo tenga y de su control, directo o indirecto, de los recursos ajenos¹³.) Aparte del poder que posea cada asociación, gremio o institución para forzar pactos a su propio favor, hay una medida cambiante de lo que la gente está dispuesta a soportar sin confrontación abierta, o del grado de injusticia que está preparada a aceptar como normal sin recurrir a la desobediencia civil. Más allá de esa medida, que posee su propia lógica situacional, se desencadenan los procesos de deslegitimación de las normas establecidas. Pero hasta la deslegitimación responde a su propia

13. A. O. HIRSCHMANN (1977).

ética: así la indignación moral que desencadena la movilización contra la tiranía, la discriminación o la injusticia tiene ese origen moral. También lo tiene la protesta contra el servicio militar obligatorio (con su lenguaje pacifista o de ‘insumisión’ a unas autoridades presuntamente belicistas) así como el de quienes ocupan moradas y edificios vacíos cuando escasea la vivienda: en ambos casos llegan a mezclarse motivos de más dudosa raíz, pero ello no basta para descalificar la dimensión moral de los movimientos que en ella se inspiran. Sirva ello de recordatorio de que si bien el pacto, la negociación y el acuerdo mundanos, sin invocación a fuerzas sobrenaturales, entre ciudadanos libres, forman el paradigma de la sociabilidad realmente moderna¹⁴ (el contractualismo universal, apuntado por Durkheim) ello no significa que vivamos en un mundo justo. Nuestra moralidad está preñada de contractualidad asimétrica, cuando no de violencias disfrazadas de acuerdo equitativo, logrado por personas hipotéticamente soberanas. Y también de enfrentamientos entre posiciones con exigencias ‘no negociables’.

Precisamente a causa de toda la red de coacciones e intimidaciones que condiciona el contractualismo moderno, así como la moral contractualista en que se bañan, éstas no bastan para mantener el orden. De ahí la enorme cantidad de energía invertida en los rituales de las religiones políticas y civiles, en la persuasión ideológica así como en la manipulación y producción mediática del consenso. Todo ello complementa y cimenta los masivos procesos de negociación surgidos entre grupos organizados de interés, a menudo en nombre de nociones tácitas de derecho, justicia y mérito, es decir, en nombre de valores morales. Tal situación no produce precisamente la impresión de que nos movamos en un mundo moralmente vacío. Tampoco la obtenemos de la constante invocación del discurso político a principios morales —igualdad ante la ley, soberanía popular, derecho a la intimidad— o de las llamadas al altruismo —solidaridad con los pobres, buena acogida a los inmigrantes, salarios mínimos decentes, subsidios de paro, mejores pensiones para los ancianos— que llenan a rebosar el habla pública y a veces hasta producen resultados parvos pero también palpables. Si hay vacuidad moral en nuestro mundo (y no cabe duda que este lugar común no carece de fundamento) sus causas no se encontrarán negando toda sustancia al proceso mismo de producción de la moral ni declarando vanas sin excepción todas las manifestaciones éticas del presente.

La moral convencional contemporánea puede parecer superficial para muchos observadores (lo es en muchos sentidos). Pero la carga de la prueba de que, tras las revoluciones capitalista e industrial, tras la penetración de la secularización y la ideología liberal, toda estructura moral societaria se ha hecho superflua corresponde a quienes lo afirman. Mientras esperamos con paciencia a que nos la aporten convendrá continuar sosteniendo la venerable opinión de que las sociedades pueden existir como medios ambientes humanos viables sólo si se hallan vertebradas por un mínimo común denominador de supuestos morales. ¿Son los de la nuestra más débiles que las de otras, o que las de nuestro propio pasado?

14. A. CAVALLI (1991) p.161.

Esta llamada a las virtudes de la posición tradicional (la que afirma la necesidad de un marco moral o moral vigente suficientemente general en toda sociedad medianamente viable) necesita una inmediata cualificación. La posición tradicional es con frecuencia simplista. Puede traicionar una nostalgia hacia un mundo que jamás existió en el que el sistema moral era aceptado consensualmente por todos. En tal universo moral el disenso se torna, ya desviación punible, ya disonancia a la que se permite subsistir sólo en un gueto o enclave moral. Puede también revelar un conservadurismo que favorezca una moral dada por encima de las otras. Bajo tales condiciones, las subculturas morales no amenazarían a la hegemónica y privilegiada. Esta “metáfora otomana” de la moral la visualiza como un campo homogéneo en el que, a modo de mosaico, existen enclaves tolerados y hasta protegidos por considerarse beneficiosos para el conjunto (a veces, hasta beneficiosos para el fisco, con impuestos especiales para cada etnia, como ha sucedido en tantas civilizaciones, dominadas por una etnia imperial y un sultán que ejercía su arbitraje, como en el caso paradigmático del Gran Turco distribuyendo competencias y reconociendo jurisdicciones religiosas y legales desde la Sublime Puerta). Tal coexistencia pacífica y forzada, no obstante, encaja mal con nuestra más elemental experiencia de la sociogénesis moderna de la moral, sea ésta o no hegemónica.

Sea cual sea la civilización, el conflicto, el dominio, la persuasión, la ideología, la manipulación, junto al combate perenne del hombre consigo mismo, son las fuentes últimas de la moral. La moral es la hija del conflicto. Ninguna tregua, por larga y estable que sea, puede escamotear este hecho bruto (por eso tanto la ética como la sociología existen como explicaciones del conflicto: hasta cuando la armonía es el *explanandum*, ambas disciplinas se ven obligadas a entenderla como resultado de una solución de conflicto). Hay, por consiguiente, dos enfoques muy diferentes con respecto a la aceptación de la opinión de que existe una estructura moral general en las sociedades modernas. Uno parte de la afirmación de un sistema central de valores, cuya presencia supera todas las características conflictivas de la vida social de hoy. En ese caso la moral sería, a lo sumo, un subsistema más dentro del sistema societario, un requisito funcional del orden reinante. La conciencia ética quedaría entonces restringida a una cuestión de socialización cultural de los individuos dentro del sistema, un aprendizaje moral parte del proceso de integración social. Nuestra personalidad sería resultado de ese proceso. La cultura nos suministraría un repertorio de soluciones aceptables para enfrentarnos con los dilemas de las acciones (muchos de ellos, de orden moral) que deban emprenderse. La moral se disolvería en una red de actitudes interiorizadas según pautas determinadas por nuestra cultura. El orden normativo y el moral serían uno y el mismo. Tal es, con inevitable simplificación, el esquema que halló su mayor refinamiento y expresión original en la obra de Talcott Parsons¹⁵. Estas opiniones han sufrido

15. Es extremadamente revelador que la obra más significativa de Parsons en este terreno, *El sistema social*, no se refiera prácticamente jamás a la moral o a cuestiones éticas, a pesar de que dedique tanta atención a los valores y su proceso de interiorización en los individuos que se socializan en ellos. T. PARSONS (1951).

críticas tan severas y bien argumentadas que no parece que las que pudiera añadir aquí las fueran a mejorar mucho. El hecho de que esta concepción de la moralidad sea insostenible no significa que no podamos hacer hincapié en la necesidad de que exista una galaxia (o “sistema” en sentido laxo) de normas y valores morales predominantes en cualquier sociedad compleja. Nada nos obliga a imaginarlas como si formaran un todo armónico, resultado de un consenso espontáneo y de amables interiorizaciones de valores morales compartidos a través del aprendizaje. Si bien parece obvio que las creencias hegemónicas (aun cuando se refieren al poder y la autoridad) se poseen a menudo sin esfuerzo, hasta por parte de quienes sufren por sostenerlas, ello no significa que sean indoloras. Una moralidad predominante y bastante general es resultado de combates entre el dominio y la insubordinación, el principio y lo expeditivo, así como de una liza desigual por conseguir o guardar bienes escasos y codiciados. Con harta frecuencia las normas morales vigentes son la consecuencia de tales enfrentamientos y tensiones.

Esas normas son reforzadas, una vez más, por aquellas prácticas que rutinizan la solidaridad a través de la piedad y los rituales que plasman incesantemente los valores del altruismo, la ciudadanía, la obediencia a la ley y la autoridad, al tiempo que estimulan la deferencia a nuestros superiores¹⁶.

La ventaja metodológica de este entendimiento ‘conflictivista’ del orden moral de las sociedades modernas es que, sin menospreciar la importancia del orden consensual armónico, no condena la heterogeneidad social y el disenso moral a la ilegitimidad. Las actitudes y valores que divergen de los supuestamente predominantes no son estigmatizados como patológicos sino como alternativos y a veces hasta como necesarios (no marginales) para el mantenimiento de la ortodoxia misma. La afirmación de Durkheim de que el crimen y el castigo son esenciales para la constitución moral y jurídica de la sociedad halla aquí corroboración. El disenso moral refuerza el consenso, del mismo modo que la extravagancia subraya la normalidad.

La innovación moral sólo puede entenderse cabalmente desde una posición conflictivista. El enfoque conflictivista reconoce la presencia de amplias zonas de ambigüedad y ambivalencia valorativa, así como de anomia y contradicción moral. La incertidumbre ética es necesaria para el desarrollo de los sentimientos de dignidad y libertad que caracterizan a la raza humana. Ésta necesita mucho consenso para sobrevivir, pero medra de veras en el conflicto y hasta en el dilema. Sin embargo, la única razón para el ejercicio de la virtud, el conflicto, es a menudo también causa del mal.

(Los sociólogos no suelen estar particularmente bien equipados para estudiar el mal: su disciplina no suele reconocerlo como tal. Será porque quienes, entre ellos, se hallan absortos en actitudes científicas no están en las mejores condiciones para percibir la acción humana mediante la comprensión de su frecuente malignidad. Para ellos el ‘mal’ no es un concepto sociológicamente válido. Les

16. E. SHILS (1975).

queda aún bastante camino a recorrer hasta que asimilen y teoricen el mal, si alguna vez llegan a hacerlo. Fuentes de inspiración no faltan, pero a ellas no acudirán ni científicos ni biólogos de estricta obediencia. Se hallan en algunas manifestaciones señaladas de la filosofía social contemporánea, como la de Hannah Arendt¹⁷, por poner un solo ejemplo).

El enfoque conflictivista, en fin, es congruente con el supuesto de que si la moral es un logro común de la humanidad (aunque la virtud pueda quedar confinada a cada uno de nosotros), su florecer es, rara vez, asunto pacífico.

Para resumir: en las sociedades modernas, la moral vigente es un logro colectivo. Resultante del conflicto, se plasma en una serie de soluciones a problemas que, como consecuencia de la secularización, pueden referirse a la lógica y dinámica de situaciones sociales. Éstas son situaciones en las que clases, asociaciones, corporaciones, instituciones e individuos entran en liza en nombre de sus intereses respectivos. Logros como el cese (relativo) de la subordinación de las mujeres, el deber de educación formal y universal para los niños de ambos sexos, la condena legal de la discriminación racial, la restricción del entrometimiento del estado en la vida privada, la política social de los gobiernos, y tantos otros fenómenos son manifestación de valores (morales o inmorales) que han ido evolucionando a través de procesos sociales nunca libres de conflicto. Hasta cuando cristalizan en rutinas, su arqueología revela batallas históricas, con sus derrotas y victorias.

Lo que es característico de las sociedades democráticas es que tales valores también se plasman en pactos y contratos acerca de lo que conviene hacer en cada caso. Los acuerdos de hoy no invocan fuerzas sobrenaturales, sólo fuerzas reglas de una mundana moral: derechos humanos, derechos ciudadanos, equidad. Tales acuerdos se alcanzan sólo en torno a aquellas cuestiones que se consideran 'problemas'. Pero, en rigor, en una sociedad no existen más problemas que los que uno o varios de sus componentes consiguen imponer como tales a sus competidores y enemigos. (La autoridad de un déspota oriental no es un 'problema' para sus siervos, si lo consideran legítimo; tampoco lo es el infanticidio en muchas sociedades, donde se practica rutinariamente.) Sólo en el seno del conflicto un individuo, coalición o movimiento social logra que una situación dada sea definida como 'problema moral' por los demás y que por lo tanto requiera su atención y sus concesiones. Al parecer, en el mundo moderno, la profunda socialización de la moral deja poco espacio para una esfera de principios y valores que esté libre de las presiones y coacciones de las fuerzas sociales.

IV. LA INVASIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA

El imperialismo epistemológico de la noción de sociedad ha tenido también implicaciones políticas. La 'sociedad' se ha convertido en el legitimador y originador

17. L. MAY y J. KOHN (1996); sección de ensayos sobre el mal y la ética en ARENDT (1974), pp. 81-196. Ensayos filosóficos como el de MARY MIDGELEY (2001) merecen también atención sociológica.

de la acción política. La ‘sociedad pide’, la ‘sociedad necesita’, la ‘sociedad exige’, son parte esencial del discurso político. Invaden el lenguaje de partidos, movimientos sociales, medios de comunicación y también el de sus portavoces, dignatarios, ministros e ideólogos. Es una retórica que encuentra escasa oposición. La política, es decir, el proceso mediante el cual se asignan recursos, privilegios y oportunidades vitales a las gentes por parte de quienes ejercitan poder y detentan autoridad, se urde con las pretensiones abstractas de lo social, las más de las veces con el fin de satisfacer las más concretas de cada cual. Los intereses privados, partidistas, institucionales, se presentan bajo el sayo universalista y legitimador de la “sociedad”. Todas las expresiones que le dan vida —la literatura, la religión, el arte, la ciencia, el deporte— han sido, con característica voracidad, colonizadas por la política mundana, la que apela al nuevo ser supremo, la sociedad. La *sociodicea* que hemos inventado exige hoy de nosotros servidumbre política, tal y como otrora hiciera la vieja teodicea con nuestros antepasados, cuya servidumbre se vestía con el ropaje del dictado divino.

La invasión de la ética por la política no ha ocurrido de modo parejo a lo largo y ancho de las sociedades modernas. Varía de país a país, de región a región, de clase a clase. Ha ocurrido en algunos lugares con relativa facilidad, mientras la moral tradicional, con sus símbolos, piedades y sacerdotes, mantenía las apariencias. En otros, en cambio, su llegada ha ocurrido con una proclama cataclísmica, seguida de fuertes medidas para la abolición y erradicación de la moral tradicional. Desde la Revolución francesa a la bolchevique, seguidas por algunas más, el anuncio del hombre nuevo, dotado de una nueva ética, ha ido seguido por la presunta abolición del viejo. En relación con este último fenómeno, la obsesión de una parte sustancial del pensamiento contemporáneo con la categoría “clase” llevó por mucho tiempo al uso incontinente de la dicotomía “moral burguesa/moral proletaria”, entre otras nociones éticas no menos significativas, cuyos resultados teóricos y analíticos han sido más que dudosos. Movimientos insurreccionales hubo a lo largo del siglo XX que hablaban de una “moral revolucionaria” y de una “justicia revolucionaria” sobre cuya bondad habría que consultar, si pudieran responder, a las innumerables víctimas de sus desafueros.

De una manera en todos los sentidos diversa a la de estos casos, el desarrollo del relativismo extremo en la filosofía moral, según el cual cada sociedad posee sus propias reglas, lógica y lenguaje, que no pueden comprenderse a través de las categorías de otras culturas (como la nuestra), ha reforzado también los argumentos a favor de la socialización y la politización de la moral. Si no podemos estar seguros de lo que está bien y de lo que está mal fuera de nuestra comunidad de habla (¡suponiendo que todo vaya bien dentro de ella!) tendremos que suspender nuestro juicio moral, puesto que nuestra asumida incompetencia nos impide entender y explicar la lógica y conducta de otras gentes. Tal incompetencia deberá hacerse extensiva a sus actitudes y valores morales. Los políticos de otros países (irremediabilmente exóticos, extraños, para los caudillos filólogos que tal sostienen) serán inmunes a toda crítica merced a nuestra declaración de incompetencia epistemológica (entre tales políticos se hallarán dictadores, tiranuelos y criminales,

candidatos a los inventarios de horrores que confecciona anualmente Amnistía Internacional, cuyos responsables, por fortuna, no han sido seducidos por los encantos del relativismo epistemológico). El velo de nuestra ignorancia nos conferirá la bienaventuranza de quien se abstiene de juzgar desaguisados que, por rigor metódico, no puede entender. Por su lado, los rufianes políticos o los terroristas podrán actuar libres de todo escrúpulo filosófico. Naturalmente, siempre lo hicieron, pero ahora su abominable conducta ya no puede ser criticada por los agnósticos de la ética, los que no osan pronunciarse en asuntos que caen fuera de su comunidad de habla o de sus juegos lingüísticos. Si el pobre Monsieur Jourdan hablaba en prosa sin saberlo, tal vez ciertos tiranos de hoy sean, también sin saberlo, discípulos aventajados de Ludwig Wittgenstein. A lo que es menester apostillar sin dilación que este pensador no es responsable de la interpretación amoralista de sus enseñanzas a que han llegado algunos de sus inconscientes secuaces¹⁸.

¿Cómo tiene lugar la invasión política de la ética? Es decir, ¿cómo ocurre en sociedades en las que la mayoría de sus miembros carecen de noción de pecado y culpa, y no tienen criterios firmes sobre la asignación de responsabilidades?¹⁹, ¿cómo se realiza en sociedades cuyos intereses generales —tal y como son definidos por los políticos— se suponen soberanos en la determinación de la ley y cuyo mundo ha sido convenientemente desencantado por la ciencia aplicada? Puede darse una primera respuesta a estas preguntas al recordar que quienes moran en tales sociedades deben realizar dos tareas a la vez: (a) deben aceptar o establecer criterios morales que garanticen su singularidad así como su interacción asimétrica con los demás ciudadanos y sus instituciones, coaliciones y corporaciones; al mismo tiempo, es decir, deben permitir la existencia de todo grupo moral; (b) deben poder apelar a los valores y normas comunes de la colectividad para que las fisuras, contradicciones, distinciones y conflictos generados por (a) puedan superarse con relativa facilidad. La primera de estas tareas refuerza la heterogeneidad y permite a los componentes de la sociedad una medida de autonomía y centrifugación; la segunda es una fuerza centrípeta que cimenta el orden social atribuyéndole cierta homogeneidad. Ambas tendencias poseen implicaciones éticas. Merecen cada una un comentario aparte.

(a) *El derecho universal a la existencia moral*. Las sociedades relativamente secularizadas e ideológicamente pluralistas son aquellas en las que abunda la aceptación del principio estructural de la autonomía de los individuos, asociaciones e instituciones en el seno de sus culturas económicas, jurídicas y técnicas. Por consiguiente, la mera existencia de cada entidad social le suele conferir derecho a

18. P. WINCH (1958 y 1994). Véase mi crítica a la posición de Winch y el 'wittgensteinianismo' moral y epistemológico en la introducción a la segunda de estas obras.

19. La asignación de responsabilidades está sujeta a complejidades sociológicas en las que no puedo entrar aquí. Cf. VILDAVSKY (1987).

existir, o por lo menos a subsistir. (La sociedad civil, con su característica autonomía, es el ámbito poblado por estas entidades relativamente libres de ingerencia.) Salvo en el caso de quienes amenazan la existencia de los demás (criminales, terroristas) cualquier grupo queda justificado por su mera presencia. En ellas, tanto derecho a la existencia y prosperidad tiene una asociación de homosexuales como un equipo deportivo, como un movimiento ecologista, como una comunidad religiosa de nuevo cuño (ello conlleva una vasta ampliación de la tolerancia moral: la pornografía, por ejemplo, puede cobrar la legitimidad de la que antes carecía, como negocio o como entretenimiento. La prostitución, por su parte, no se persigue como tal —es ahora el libre ejercicio de una profesión como cualquier otra— salvo que sirva como base, como suele, para la explotación y esclavitud de mujeres contra su voluntad). La modernidad incluye pues la generalización de la legitimidad a actividades otrora sospechosas o estigmatizadas.

En congruencia con ello, el poder deja de ser absoluto: se hace difuso, puesto que cualquier comunidad posee autonomía, tanto estructural como componente de la sociedad civil como moral como opción libre de vida y creencias. En tales sociedades el poder como 'suma cero' se halla desacreditado. Sobre el fundamental y amplio descrédito del poder monopolista se alza ahora una vida social en la cual la conflictividad que es para ella esencial continúa por otros medios. Son los de la permanente e incruenta concurrencia por bienes y recompensas codiciados, de un modo que garantice la sobrevivencia de todas las partes en liza y aun autorice la creación de otras nuevas.

La presencia de monopolios políticos, económicos, culturales o de otra índole en nuestro mundo no es la menor de las paradojas o contradicciones que se producen en esta situación cuya piedra angular moral es el derecho de cualquier entidad social a existir y a entrar en la lid competitiva, o bien a recluirse en su llamado estilo de vida. Empero, como digo, la 'ética' política de nuestro tiempo hunde sus raíces en una actitud de 'suma no-cero' frente al poder. Nadie tiene en principio derecho a acapararlo y a negar del todo su ejercicio a los demás, como a cada cual plazca, salvo que dañe a los ciudadanos que no deseen incorporarse a las asociaciones que pueblan el ámbito civil.

En las sociedades avanzadas de hoy no se suele contemplar la obliteración del rival. Los adversarios reconocen *de facto* en sus contrincantes lo que hipotéticamente desearían negarles: el derecho a existir según sus propios criterios de existencia. Dos ejemplos. (1) Los empresarios aceptan (sin entusiasmo) la subida de los salarios de sus trabajadores así como su sindicación, mientras que éstos celebran tácitamente la permanencia y prosperidad de la empresa y el sistema capitalista. En cambio, en épocas de suma cero la burguesía y sus aliados prohibían, sencillamente, la sindicación obrera. (2) El divorcio requiere la redistribución de las tareas maternas y paternas, y el reparto judicial de sus ingresos, pero no exige la muerte civil de un esposo, que solía ser muerte física en el caso de la mujer. (De hecho lo que hoy presenciarnos es la extinción del adulterio, como consecuencia lógica de la desaparición de la culpa y el pecado, y la ascensión del derecho a la 'autenticidad' como factor legitimador característico de nuestra época. Uno se divorcia porque la

relación ha dejado de ser ‘auténtica’ o el matrimonio no permite al cónyuge ‘realizarse’ como quería.) Las transacciones de mutua tolerancia relativa que hoy reinan con tanta frecuencia sobre nuestras relaciones —en niveles macro, meso y microsociales— no son nuevas porque no existían en tiempos anteriores, sino porque ahora reciben una sanción moral que entonces no tenían. Más significativamente aún, es su predominio lo que es nuevo.

Nadie sucumbe en un conflicto que se disuelve en transacciones y en el que todos tienen derecho a vivir, aunque no siempre a medrar. Éstas no ocurren, sin embargo, entre iguales. Hay que insistir en la asimetría del contractualismo de hoy: los acuerdos son posicionales, estratégicos y, a menudo, duros. La nueva moralidad contractualista no elimina los daños que inflige la desigualdad y la mala conducta. Ninguno de ellos ha sido exorcizado ni en la más civilizada de nuestras politeyas, al tiempo que se crean nuevas formas de sufrimiento, anomia y humillación a causa de las carencias y defectos de la nueva moralidad contractual.

Esta moral que sanciona la dispersión de la soberanía por toda la red de instituciones, asociaciones y ciudadanos que ocupan posiciones estratégicas es esencialmente agnóstica con respecto al pluralismo estructural y cultural que la articula. Sanciona la pluralidad de entidades que son capaces de convertirse en sujetos morales pero no el pluralismo mismo como credo sentido en profundidad. Así, y como acabo de señalar, esas entidades pueden llegar a convertirse en monopolios u oligopolios de toda índole, carentes de entusiasmo en lo que respecta al derecho de los demás a disputarles el terreno y competir con ellos. Ello hace casi imposible que otras entidades sociales se desarrollen dentro de la esfera monopolística u oligopolística, al margen de cualquier manifestación ideológica que sus representantes puedan hacer acerca de los méritos de una concepción liberal y abierta del poder. Los esfuerzos que se realizan para consolidar el pluralismo a través de la ‘competencia leal’, las leyes antimonopolio y antitrust y demás disposiciones, son más sintomáticos de la desazón causada por esta anomalía esencial de la lógica moral del liberalismo que remedios sustanciales contra una corriente a la que nadie ha sabido poner coto. Así, ¿qué principio ético da derecho a un sindicato, gremio profesional, empresa comercial, al estado mismo, a usurpar un ámbito entero de actividad y derecho? ¿Sobre qué fundamentación ética se levantan sus títulos? ¿Existen éstos? ¿Son ficciones?

(b) El *interés moral compartido*. Es esencial para las sociedades modernas que puedan dotarse de un amplio margen de ambigüedad sobre lo que la mayoría de la ciudadanía pueda reconocer como un problema digno de solución. Ya me he referido al hecho de que la definición y reconocimiento de los problemas ha sufrido también socialización. Así, el único criterio para que se establezcan las prioridades morales dentro de una comunidad (los problemas colectivos que requieren solución) es el poder que tengan las diversas fuerzas sociales para ponerlos en primera línea. Esto no es siempre obvio ya que hay un conjunto de cuestiones cuya exigencia de urgente solución es reconocida por toda una serie de autoridades y de ciudadanos privados. Una ojeada somera al discurso público de un país moderno

cualquiera nos revela amplios territorios de acuerdo sobre los problemas que querían ver solucionados los ciudadanos en su mayoría. Una lista típica incluiría el terrorismo, el paro, la inseguridad ciudadana, la adicción y el tráfico de drogas, la corrupción política, la penuria económica, los impuestos excesivos, las fuentes de energía.

Podría argumentarse que, en su conjunto estas cuestiones, construidas como ‘problemas’, como vimos, a través de un proceso muy elaborado de transacciones y forcejeos particularistas o sectoriales, forman el *interés común* de una sociedad dada. Serían entonces los intereses agregados (suponiendo que agregarse pudieran) los que justificarían la recaudación de impuestos, la movilización cívica, la política social, educativa o científica, la protección de la naturaleza y hasta ciertas intervenciones militares. Serían los diversos intereses colectivos (aunque definidos, de hecho por fuerzas específicas con intereses particulares) los que suministrarían el necesario apoyo moral al poder para conseguir tales objetivos. Las cosas, empero, no son tan simples.

En efecto, el proceso mediante el cual algo se convierte en ‘problema que merece solución’ es intrincado. Para empezar, la puesta en vigor de las estrategias que han de conducir a las soluciones depende de los partidos, facciones y gentes en el poder. La llamada opinión pública pesa algo, no cabe duda, pero siempre en la medida en que pueda conmover o mover a tales grupos. A su vez, éstos la moldean, como pueden, a su favor. Solemos carecer de las herramientas necesarias para conocer el peso de cada elemento en cada situación. El caso es que la formación de una conciencia moral pública sufre fluctuaciones y evoluciona de forma, a veces, inesperada. Ilustraré este asunto con dos ejemplos, el de la desigualdad y el de la crisis ecológica.

(1) Con el advenimiento de los tiempos modernos muchos creyeron que *la igualdad* era una aspiración natural de la humanidad. Alcanzar la igualdad jurídica por lo menos debía ser parte esencial del nuevo orden, según los imperativos del progreso. En consecuencia varias doctrinas hicieron de la igualdad objeto de su conciencia ética. Algunos de sus representantes fueron utópicos en sus anhelos igualitarios, pero muchos han sido plenamente conscientes de la complejidad del esfuerzo necesario para ponerla en vigor, sin perder por ello sus aspiraciones igualitarias (por lo menos desde Tocqueville conocemos el conflicto endémico que existe entre igualdad y libertad²⁰). No obstante, han asumido que la igualdad entre los hombres es una aspiración racional y universal, condición necesaria para el reino de la justicia. Así, la desigualdad clasista sería un mal injustificable. Con frecuencia los que así creían o creen no son arbitristas peligrosos: no era su intención forzar la igualdad con leyes draconianas o mediante un estado policía, ambas generadoras de mayor y más dolorosa desigualdad. Más bien la solución aceptada es la de una

20. No puedo entrar aquí en detalle en este tema, a pesar de su importancia, pero véase S. LUKES (1991) pp. 50-70: “Equality and Liberty: Must they conflict?”.

corriente de reformas que conduzca a una sociedad menos desigual, que se vaya aproximando al ideal igualitario paulatinamente. Como sabemos, esta aspiración moderada y civilizada ha topado con toda una escuela de economistas y políticos, apoyados con entusiasmo por ciudadanos prósperos o aspirantes a la prosperidad, que ponen esa concepción en tela de juicio. Defienden la necesidad social de la desigualdad, sobre todo como requisito previo para la eficacia, la mejor productividad y una buena división del trabajo. La desigualdad sería para ellos un factor de prosperidad mediante la competición y emulación que genera, puesto que la desigualdad sería el resultado de las recompensas al mérito. Tras un largo periodo de hibernación, esta doctrina (que algunos sin el menor respeto a la lógica extienden a la riqueza heredada y al privilegio regalado) ha vuelto por sus dudosos fueros. En todo caso su retorno ha sido lo suficientemente vigoroso como para invalidar la noción de que la igualdad es un ideal de la modernidad, sostenido por todos. La desigualdad, para muchos modernos no sólo no es un problema (y ni mucho menos un problema moral) sino una solución, un bien deseable. La incapacidad de distinguir entre la desigualdad estimulante y la emulación que dinamiza la vida social, por un lado, y la desigualdad desmoralizadora, basada en el privilegio y la suerte, por otro, caracteriza a esta posición, que medra sin mayores dificultades en el mundo del siglo XXI. Mas ello no significa que la aspiración igualitaria no se haya constituido en problema moral que exige solución: no sólo el debate público sino las políticas públicas educativas y redistributivas, por insatisfactorias que sean para los igualitaristas, son testimonio de ello.

(2) El desarrollo de una *conciencia ecológica* (y su consecuencia, la mentalidad ecologista) ha seguido una senda diversa en la evolución del pensamiento moral. La conciencia de la interacción humana y social con el medio ambiente ha venido a formar parte esencial de la ética prevaleciente. El sentido de la responsabilidad ambiental fue anunciado primero por un número menguado de individuos; fue asumido luego por varios grupos marginales, carentes a menudo de “respectabilidad”, no sólo frente a la llamada moral burguesa sino también frente a cualquiera de las establecidas. Tal conciencia, sin embargo, está entronizada hoy en el discurso y acción políticas. Es ya un tema insoslayable hasta para las fuerzas más conservadoras así como para grupos de presión que incluyen a industrias destructoras del medio ambiente. Así, cuando hay organizaciones cívicas internacionales que pergeñan una “declaración universal de responsabilidades” (en contraste con las declaraciones tradicionales de derechos), toda ella plena de conciencia ecológica angustiada, podemos decir que nos enfrentamos a un caso claro de producción y formación de un problema moral. La legislación, los presupuestos públicos y los movimientos ecologistas, por insuficientes que sean, prueban también —como en el recién aludido caso de la desigualdad y el igualitarismo— cómo las amenazas a que se halla sujeto el ambiente se han transformado en problemas societarios y hasta mundiales (o mundializados) moralmente definidos.

La sociogénesis de la moral y la producción social del interés común sigue, pues, rutas tortuosas, como estos dos ejemplos demuestran. (Podrían ofrecerse muchos más, como los que han dado origen a la bioética, al feminismo, a la

protección de los animales, y así sucesivamente.) Puede ascender y descender (sin desaparecer), esto es, intensificarse o amortiguarse. Y posiblemente volver a ascender, como en el caso de la igualdad como ideal de civilización. La sociogénesis de la moral puede también trasladarse de grupo a grupo, y penetrar de algún modo en el reducto de aquellos que en un principio se oponían a él, como es el caso del movimiento ecologista.

Enfrentados con estos procesos intrincados de la sociogénesis moral, ¿podremos continuar admitiendo, como sujetos dotados de juicio ético (por definición, autónomo) la validez de la socialización y la de la politización de la moral? ¿Es la moral solamente una cuestión de complejidad social que será eventual e hipotéticamente explicada con el avance de la ciencia? O bien, ¿existe una senda que lleve a la creación de un juicio moral relativamente independiente de unas fuerzas sociales cuyo intenso poder en la formación de la constitución moral de la sociedad es innegable?

V. LA AUTONOMÍA DEL INTERÉS COMÚN

¿Puede inferirse el interés común²¹ de una sociedad sólo a través del análisis del enfrentamiento, interrelación y suma de sus intereses particulares? La respuesta habría de ser afirmativa si fuera posible agregar y sintetizar en un todo equilibrado las reglas contractualistas, consecuencialistas e instrumentales que rigen en la modernidad. Estas reglas son las que han conducido, primero, a la socialización de la moral y, luego, como efecto inmediato, a su politización. Dentro de ese estrecho marco el interés común sólo admitiría definición como resultado agregado de los intereses especiales de los individuos o grupos que sean capaces de hacerlos valer en la esfera pública, ya por su acción, ya por su poder de veto. (La capacidad de forzar la inacción o indiferencia hacia lo que otros entienden como problema que merece solución debería también considerarse como componente de la sociogénesis de la moralidad, puesto que poner escollos o fomentar indiferencias es parte de la dinámica de la producción social de la moral.) En tal caso no habría lugar para principios superiores a intereses e intenciones, sino sólo para acuerdos y normas convencionales entre contrincantes.

Aunque sea cierto que los sectores particularistas suelen invocar instancias más altas para justificar su conducta (la nación, la sociedad, la humanidad, la libertad) nadie puede engañarse en cuanto al peso abrumador de los intereses próximos y circunscritos como motivo real de sus llamadas a principios remotos y entidades abstractas cuando se ven forzados a entrar en la liza moral. No obstante,

21. He evitado aquí la expresión 'bien común' como sinónima de 'interés común' para no confundirla con la tradición aristotélica y tomista, si bien en algunos sentidos nada haya que objetar contra esta venerable noción. Para una formulación moderna compatible con la mía de interés común, B. JORDAN (1989). Sobre interés común V. CAMPS y S. GINER (1992).

la visión totalmente escéptica de la moral que generaría la negación radical de todo principio como mera patraña retórica a la que conduciría una interpretación fundamentalista de este hecho, carece también de sentido.

En efecto, la aceptación resignada de la absorción del reino moral por la política, la economía, la ideología y la liza entre facciones y grupos conduce al cinismo. Si tal absorción fuera absoluta, el cumplimiento de los deberes y la satisfacción de los derechos carecería de toda sustancia ética. Pero hay que conceder que por lo menos una parte muy considerable de las pruebas está a favor de la posición escéptica respecto a la posible autonomía del juicio moral. En efecto, intentar probar hoy que la moral pública no es vulnerable a su politización sería vano. En este sentido, casi nada nuevo puede añadirse a los devastadores argumentos acumulados por una larga tradición filosófico-social —de Maquiavelo a Marx, Pareto y Mannheim— mostrándonos con toda riqueza de detalle cómo el hombre apela a nobles principios morales con el fin de conseguir fines egoístas o mezquinos. Dentro de esa tradición han surgido diversas teorías de la ideología y de la hegemonía cultural que nos han suministrado explicaciones asaz adecuadas sobre la manifestación de este fenómeno a nivel societario. Quizás las teorías avanzadas por la sociología de la ideología necesiten mayor refinamiento, pero sería inútil intentar su refutación frontal aquí, cuando mi propio análisis se ha esforzado por demostrar el poder de las fuerzas sociales en la producción de la moral. Lo que queda por establecer es saber si tales fuerzas, juntas, agotan todas las posibles fuentes de la moralidad, saber si hay aún sitio para la construcción autónoma de la razón moral.

Asumo que ello es factible. El resto de estas reflexiones intentarán demostrarlo. Por lo pronto surgen dificultades notables en la aceptación de una explicación estrictamente social (y sociológica) de la moral. En efecto, en cualquier sociedad mínimamente compleja, la producción de valores y actitudes morales es un proceso laborioso, que con frecuencia genera ambigüedad y ambivalencia. (No podía ser menos cuando sabemos, por lo menos desde Simmel, que la ambivalencia es un componente esencial, y no periférico, de toda vida social²².) Por ello se establecen autoridades supuestamente independientes para que adjudiquen lo recto y justo y dictaminen cuáles son las reglas que precisan obediencia. Jueces, sacerdotes, sabios, comisiones arbitrales, existen para pronunciarse sobre dilemas, contradicciones y perplejidades así como para adjudicar y distribuir bienes disputados cuando hay contienda. Lo interesante es que las decisiones que toman estos agentes morales no dependen siempre ni del todo de los intereses desnudos o disimulados a cuyo servicio se hallan, según la interpretación tradicional recién evocada. Para empezar, los intereses cuyas herramientas habrían de ser el gobernante, el juez, el ideólogo, el administrador, no están siempre claros. Como mínimo necesitan interpretación (¿o es que las personas, por muy influyentes y poderosas que sean, saben siempre

22. B. NEDELMANN (1992).

lo que les conviene?). Además, y esto es crucial, la ardua agregación de intereses y fuerzas sociales produce con frecuencia situaciones oscuras o dilemas que no pueden resolverse a través del análisis conceptual o lógico, desagregando intereses y recomponiendo después el cuadro. Ello es consecuencia inevitable de la incommensurabilidad endémica de los valores²³ en juego así como de las exigencias contradictorias que realizan las partes en cada situación. El resultado agregado no suele ser muy limpio. No siempre hay síntesis. Se impone entonces el sincretismo y la componenda. Además, los valores que sostienen unos protagonistas, pero no otros, pueden adolecer también de incommensurabilidad. Consecuencia de ello es una situación que exige innovación y creatividad moral. La alternativa es la anomia y la confusión, o bien el dominio desnudo y arbitrario de los más fuertes.

Por fortuna, algunas situaciones confusas o contradictorias pueden también liberarnos de nuestra sujeción habitual a las posturas y opiniones que engendra la clase, la posición y el poder. En una palabra, la estructura de la modernidad produce intersticios, intersecciones y áreas de ambigüedad que permiten a no pocos el desarrollo de una conciencia moral relativamente autónoma. De hecho es paradójicamente bueno que los valores universales entren en colisión entre sí (además, como lo hacen inevitablemente, deplorarlo es vano). Esa colisión agudiza nuestro espíritu, estimula el raciocinio y nos obliga a ser libres y responsables. Si el mundo de los criterios o valores morales fuera esférico, inmutable y armónico viviríamos en plena música celestial. Tediosa. Tampoco pensaríamos. De hecho, no habría moral.

La modernidad, con mucha frecuencia, genera situaciones de aislamiento, soledad, anomia, neurosis y deriva, como tantos críticos han constatado hasta la saciedad. Desenraíza entonces a los individuos de sus comunidades tradicionales o "naturales", cuando no nacen muchos de ellos ya en tales condiciones. Así, el debilitamiento del fuste moral y la confusión son repercusiones características de la fluidez e inestabilidad excesiva del mercado de trabajo, como han confirmado notables estudios a lo largo de los años²⁴. Pero el desenraizamiento puede significar, en un sentido menos dañino, una desunción del yugo social, aunque ésta pueda ir seguida, en ciertos casos, de una unción posterior al incorporarse el individuo a algún movimiento o asociación voluntaria. La desunción²⁵, si no comporta anomia o alienación abrumadoras, puede liberarnos de condiciones sociales sórdidas o enrarecidas. La *desunción social* puede ser una condición para el uso desapasionado de la razón moral. Aunque sea social en sus orígenes, se trata de una condición

23. Sobre la inevitable incommensurabilidad de los valores en las sociedades complejas, I. BERLIN (1992) y S. LUKES, (1991) pp. 11-17.

24. Comenzando por *El suicidio*, de DURKHEIM. Cf. R. SENNET (1999).

25. Vengo usando la expresión 'uncir' y 'desuncir' para expresar este fenómeno contemporáneo. En la versión inglesa de este mismo ensayo usé la expresión 'uncoupling'. Por su parte A. GIDDENS echa mano de *disembedding* para referirse a algo muy similar (1990) pp. 21 y ss. Mi noción de 'desuncir' debe distinguirse cuidadosamente de la de 'exclusión' o la 'marginación' sociales si bien posee ciertas afinidades con ellas.

que lleva la mente humana a liberarse en parte de las cadenas del condicionamiento social, y buscar criterios de racionalidad moral. Una cierta soledad es necesaria para la emisión certera del juicio moral. No hay, si no, imparcialidad. También la autonomía posee, pues, una estructura social.

Autonomía no entraña arbitrariedad. La última, naturalmente, es también un rasgo del poder moderno. Obvio es que gobernantes, jueces, funcionarios y empresarios, así como sus comités, curias y comisiones, toman decisiones y escogen entre alternativas que, hasta cuando no se hallan bajo fuerte presión, pueden ser forzosamente arbitrarias. Asignan recursos, castigan, discriminan, se vengan, privilegian, protegen, abandonan a otros a su suerte. Lo hacen según intuiciones, conocimiento y experiencia que responde a los intereses percibidos, los principios y reglas a los que hay que mostrar pública obediencia, además del cálculo más o menos grosero de cuáles serán las consecuencias de su conducta para ellos mismos. Digan lo que digan los críticos filosóficos del consecuencialismo los llamados hombres de acción son consecuencialistas natos. Aunque orientados hacia sus intereses particulares así como a los de los grupos, clases e instituciones de las que se sirven, sus decisiones se hacen más o menos autónomas simplemente a causa de la naturaleza desaliñada, desordenada e inesperada de la realidad en la que están inmersos, y en la que intentan poner orden (su orden) a través de su actividad. La gerencia política de la moral societaria no queda, pues, circunscrita a la interacción de intereses particulares. La misma constitución del poder en las sociedades modernas fomenta la arbitrariedad del decisor (más o menos inspirada en los criterios de una elección racional basada, en parte, en la intuición de los resultados) así como su autonomía. El decisor está sujeto a demasiadas exigencias para poderlas ordenar según un gradiente, pues los beneficios o daños de la acción, en su diversidad, son a menudo también inconmensurables entre sí. Son precisamente las lealtades mutuamente conflictivas, o las exigencias diversas las que, paradójicamente, engendran una cierta autonomía. Ésta puede definirse como aquella capacidad del ser humano de ejercitar una deliberación racional acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto, libre de presiones sociales, y de actuar según las conclusiones a las que dé lugar su raciocinio.

La posibilidad de la descripción y formulación de un interés común emancipado, en alguna medida sustancial, de la servidumbre de los intereses especiales, no es prerrogativa de aquellas personas que ocupan ‘puestos de responsabilidad’, para usar el trillado pero revelador eufemismo con que a menudo se designan. Sociológicamente es más probable que la elaboración de la agenda moral de una comunidad, la determinación de sus opciones y alternativas así como la presentación a sus miembros de las posibles prioridades dependa de la colaboración activa de quienes se hallen relativamente libres de las responsabilidades apremiantes del poder y de las exigencias particularistas que convergen sobre los ciudadanos. Cuanto más tenues sean los ligámenes que se tengan con los intereses fuertes que presionan sobre la constitución moral de la sociedad, mayores serán las posibilidades de imparcialidad (y no de indiferencia ética) si el individuo en cuestión es ciudadano activo. Cuanto más extendidas se hallen las condiciones que fomentan la autono-

mía moral, mayores serán las posibilidades de triunfo de un interés común moralmente sano en una comunidad dada.

El interés común no es asunto de cercanías. Por fortuna puede ser percibido, a veces, como perentorio, pero no es ése su estado normal. Suele referirse a una situación que habría de materializarse a largo plazo. Es una abstracción racionalmente construida hacia la cual debe aspirar una situación social concreta a superar. Por ello debe referirse a muchas más personas que a quienes se hallen relacionados directamente con nosotros, incluso a seres humanos aún no nacidos así como a aquellos que nunca conoceremos, muchos de ellos moradores de países lejanos. Sin embargo, la inmediatez no es del todo ajena a él. El interés común puede manifestarse con urgencia en ciertos casos. No obstante es la distancia, la visión amplia, el medio y largo plazo, el altruismo y la solidaridad los que primordial y esencialmente entran en su elaboración y descubrimiento por parte de la razón humana.

Con frecuencia, y como consecuencia del *ethos* individualista, las personas adoptan una visión a largo plazo de su propio futuro y condición. Muchos son quienes hacen planes de vida: carrera, ahorros, seguros, jubilación, protección familiar. Estos modos de planificación personal pueden hacerse extensivos a profesiones y gremios, como son los sindicatos, o entidades, como las empresas. Todo ello no tiene nada que ver con el interés común. En general, la ciudadanía vive inmersa en su universo de cercanías donde, si hay cálculo y estrategia, suele ser personal o a lo sumo tribal o gremial. No cabe duda de que cualquier ciudadano halla momentos de reflexión sobre lo más remoto que no por serlo es menos grave. No obstante las cuestiones personales inmediatas (una deuda, una enfermedad, la faena del día) suelen obliterar la fuerza que las más lejanas ejercen sobre nosotros. Sólo cuando éstas logran plasmarse en problemas concretos e inmediatos es cuando es posible esperar una respuesta popular enérgica (a veces, claro, demasiado tardía). Sería una mentecatez reprochar a las gentes semejante conducta, en especial a la inmensa multitud de quienes viven al día, de quienes malviven y de quienes se encuentran separados de cualquier participación significativa en la fragua de sus propios destinos. Observaciones como las presentes sólo pueden dirigirse a aquellos que están libres de tales servidumbres.

Nuestro mundo es intrínsecamente peligroso²⁶. El barniz de su prosperidad apenas esconde el cenagal, arrasado por la técnica, en el que podría sumirse. Muchos de sus moradores no pueden pasar demasiado tiempo preocupándose por las implicaciones destructivas de tal civilización, ni siquiera de su propio 'estilo de vida', como suele decirse. Su escapismo es comprensible, sobre todo si se tiene en cuenta que puede ser resultado de la torpeza inducida por los medios técnicos de comunicación, la cultura del entretenimiento y la banalización de ciertos bienes y servicios. El escapismo, empero, conduce a la incapacidad de comprender las cues-

26. Describí el mundo contemporáneo como esencialmente peligroso y arriesgado en GINER (1987-B). Otras fuentes, que conocí poco después de redactar el texto son U. BECK (1986) y A. EVERS y H. NOWOTNY (1987).

tiones cruciales que a todos nos afectan, las que cuentan y conforman el interés de todos. La falta de preparación moral de la mayoría es consecuencia de esta extensa ceguera ante el interés común. Ello es, de por sí, un grave problema social. Dada la retórica altruista de nuestro tiempo, esa falta de perspicacia moral o de respuesta no es siempre conspicua, pero precisamente por ello debería incluirse en un posible inventario de dificultades a solventar.

Por su propia naturaleza el descubrimiento y desarrollo del interés común no ocupa un espacio más dentro de la galaxia de doctrinas, ideologías y teorías que forman el panorama cultural del pluralismo contemporáneo. Las deliberaciones que conducen a establecer el interés común no pueden reducirse a los mismos procedimientos y tergiversaciones que llevan a la creación de ideología. Ello es así porque la conciencia moral surgida de la crítica y la razón es expresión de la reflexividad, fenómeno cabal de la conciencia autónoma del hombre, mientras que en la ideología sólo hay reflexividad instrumental, si la hay. Hasta puede argüirse que la ética es la forma más alta de reflexividad, porque no sólo incluye el análisis y descripción de nuestra condición, y su transmisión dialógica a nuestros congéneres, sino que a ello añade una recomendación sobre cómo deberían ser las cosas²⁷.

Es cierto que la presencia inflacionaria de opiniones y doctrinas de toda suerte fomenta la vaciedad, las perplejidades y los *non sequitur*. Esa proliferación, como se constató más arriba, ha inclinado a no pocos observadores a pergeñar un diagnóstico manido sobre las sociedades hipermodernas y sus culturas: sólo pueden engendrar escepticismo, falta de valores y una derrota de lo humano. Aunque este diagnóstico sea bastante erróneo, no hay razón para creer que precisamente lo contrario sea lo cierto. Así, no cabe duda de que la inflación doctrinal e ideológica producirá confusión y relativismo. Mas, precisamente por ello, y en conjunción con el hecho de que es necesaria una constitución moral de la sociedad, surge también una necesidad para el ejercicio de la razón ética que vaya más allá del mundo inmediato de la pluralidad de opiniones del presente. Tal razón debe ser universalista. Aunque el universalismo no haya triunfado aún en la medida de lo deseable, sabemos que la variedad de actitudes, valores y concepciones morales invita, en vez de socavarla, a la posibilidad de una comprensión universalista del interés general y el bien común. La fragmentación, cuando llega a su paroxismo, pide de nuevo unidad. El relativismo moral, cuando se reduce a sí mismo al absurdo, como está ocurriendo hoy en día, exige la mente sobria que reivindique la afirmación de lo justo y lo bueno por encima de las facciones.

Esta convicción no se basa en un acto de fe. Si lo fuera, no sería posible argüir sobre ella racionalmente. Se basa en una interpretación sociológica estricta de la producción social de la moral, aunque se apoye también en una filosofía moral que no pulveriza la noción de naturaleza humana, tras haberla roído con la casuística del relativismo.

27. E. LAMO DE ESPINOSA (1990).

El interés común no existe: se hace. Se descubre. Mis referencias a la estructura social de la moral han indicado oblicuamente que algunos ciudadanos se hallan en mejor posición que otros para descubrir y desarrollar el interés común. Por ejemplo, he mentado las necesidades apremiantes de la gente en su vida de cada día, o la subyugación de los dirigentes a sus organizaciones, o las servidumbres (y privilegios) que provienen de la clase de cada cual como frenos a su elaboración racional. Ello, junto a mi observación anterior sobre aquellas personas que ocupan posiciones en la estructura social que los comprometen menos en cuanto a la emisión de juicios morales puede haber hecho pensar que mi argumento confiere a algunas personas una ventaja para pronunciarse moralmente. No es así. La idea de una *freischwebende Intelligenz* dotada de superioridad ética, y a la cual correspondería la tarea exquisita de formular el interés común me parece aborrecible. Se halla, además, en contradicción con el impulso cabal de mi argumento: que el descubrimiento del interés común es una tarea pública y compartida, una tarea moralmente republicana²⁸.

Tal vez ciertas categorías de ciudadanos conscientes, a menudo libres de las desventajas que el poder o la riqueza suponen, se hallen en mejor posición para considerar la condición humana con mayor imparcialidad, es decir, para incorporar criterios altruistas, cultivar el consecuencialismo a largo plazo e incorporar una medida de universalismo a su juicio moral. Es igualmente cierto, no obstante, que su aportación al discurso ético tiene valor sólo si ocurre en diálogo e interacción con el resto de los mortales. Si intentaran crear otra casta, un estamento platónico de expertos éticos e ingenieros morales —ni más ni menos como tantos gremios sacerdotales han hecho en la historia— derrotarían sus propios propósitos. La *clase cívica* que hace suyos el descubrimiento y creación del interés común es, por necesidad, una clase abierta, que no se confunde con ninguna clase social en el orden de la desigualdad, ni con ningún género en el de la división sexual. Sus miembros, los ciudadanos activos, pueden militar en movimientos sociales emancipatorios, como pueden hacerlo en instituciones o grupos solidarios y altruistas, y también pueden no militar en ninguno. No quedan sus filas nunca confinadas a quienes de la reflexión teórica han hecho profesión. (Ello no significa que la historia de las ideas en Occidente no presente concepciones orientadas hacia el bien común creadas en su día por unos pocos y adoptadas más tarde por la mayoría. Algunas de ellas se han plasmado en las constituciones democráticas de nuestros países.) No hay razón por la cual haya que creer que, en los tiempos arriesgados y terribles que nos esperan, el diálogo entre aquella clase cívica compuesta por quienes desean elaborar el interés común y los poderes y autoridades que ostentan la capacidad de poner en vigor ese interés para el bien de todos deba de dejar de dar algún fruto.

Ningún grupo, pues, tiene el monopolio para el descubrimiento del interés común. Cuando hablo de clase cívica y digo que está, por definición, abierta,

28. S. GINER (1998).

incluyo también a un sector de la clase política. El peligro de elitismo intelectual en el análisis de la producción social del interés común debe evitarse admitiendo que, en determinadas circunstancias, la politización de la conciencia moral tal y como ha sido descrita anteriormente tiene sus límites hasta entre los políticos. Sería incorrecto descalificarlos siempre en nombre de las acostumbradas servidumbres de clase, privilegio y poder a que suelen estar sujetos. Me he esforzado por hacer hincapié en las carencias que entraña la socialización de la moral y, especialmente, en su invasión posterior por la política. Pero, por ventura, tales corrientes no emponzoñan todas las situaciones. La aportación del Mahatma Gandhi a la emancipación del hombre moderno, por ejemplo, tiene profundas raíces en nociones morales acerca de la dignidad humana y la naturaleza maligna de toda violencia, pero fue su plasmación en un movimiento político concreto lo que en verdad transformó el discurso moral de la modernidad. Merced a él la acción pacífica colectiva perdió su carácter utópico y se convirtió en programa plausible.

Mientras nuestra civilización continúe asumiendo la soberanía del ser humano, en otras palabras, nuestra muy limitadísima pero muy significativa independencia de las fuerzas que nos rodean —sociales muchas de ellas— continuará habiendo una posibilidad de que haya gentes que luchen por conocer y afirmar el interés común. Gentes que afirmen la humanidad por encima de lo particular. Y que lo hagan sin demoler los derechos de lo particular, lo diferenciado. En nuestro tiempo tenemos que haber asimilado ya una lección: la de no suprimir nada en nombre de abstracción alguna. No cometer ya crímenes en nombre de la libertad, o la voluntad general, o el destino histórico. Nadie tiene el monopolio del interés común como nadie lo tuvo de esas nociones, con cuyo pretexto se atropellaron seres humanos. Por eso, una vez más, es menester repetir que el interés común es tarea pública y colectiva, que no está en manos de nadie porque lo está en las de la ciudadanía.

VI. FUNDAMENTACIÓN MODERNA DEL UNIVERSALISMO MORAL

El punto de partida de mi análisis ha sido un entendimiento de la moral contemporánea fundamentado en una explicación de su sociogénesis²⁹ a través de los conflictos propios de la modernidad avanzada. He mostrado así cómo la concepción predominante de la moral ha sufrido hoy un intenso proceso de socialización mundana, fruto entre otras cosas de la secularización y del pluralismo democrático. Éste obliga a las gentes a encontrar un territorio presuntamente neutral de entendimientos éticos, pero cuyos contornos y anfractuosidades son en gran medida efecto de la liza social. Generan también, en congruencia con ello, una vasta medida de relativismo popular, además del que urden los ideólogos orgánicos del nihilismo doctrinario³⁰.

29. Para un análisis de las teorías sobre el origen de los valores morales en la filosofía y sociología modernas cf. H. JOAS (1997).

30. Cf. mi crítica contra ellos en S. GINER (1999).

Espero que haya quedado diáfano que una cosa es la presencia de este proceso de sociogénesis moral, que fomenta las interpretaciones de la moral como resultado de convenciones (o contratos), fruto de los forcejeos, negociaciones y presiones ejercidas por los actores de la vida social y otra, muy distinta, la noción racional de moral³¹. Ésta, con harta frecuencia, difiere de la fraguada en la vida social, aunque sean precisamente las condiciones de la modernidad las que hayan contribuido a crear previamente el clima adecuado para que florezca.

La socialización de la moral la relativiza; su fundamentación racional, en cambio, la enraza en consideraciones en las que entran principios. Esto último permite su universalización, sin exclusión de que tal fundamentación excluya la consideración cuidadosa de las consecuencias prácticas previsibles de la acción humana³². He puesto asimismo en evidencia cómo la sociogénesis moderna de la moral no absorbe toda la que existe. En efecto, la heterogeneidad de las sociedades hipermodernas es precisamente lo que trae consigo la posibilidad de que surja una conciencia moral autónoma así como la necesidad de que aparezca un juicio independiente por parte de los ciudadanos. La estructura social de la modernidad, pese a todos sus rasgos perniciosos, posee también el de fomentar al diálogo cívico sobre las normas y criterios que deben conducir a la sociedad buena. El argumento clásico de John Stuart Mill de que del diálogo que impone el pluralismo puede surgir lo verdadero y lo deseable para todos debe extenderse a la noción de que de ese diálogo y conversación entre ciudadanos puede también surgir lo justo y bueno, más allá de lo meramente pactado y negociado. El argumento milliano se fundamenta en el supuesto de que la deliberación racional entre seres libres conduce al universalismo moral, a la capacidad que los humanos tenemos de alcanzar, mediante la conversación racional criterios, principios y normas para vivir y para convivir que a todos nos sirvan, a nadie degraden y a todos ennoblezcan³³.

31. Para una presentación de los diversos modelos corrientes sobre el origen de los sentimientos morales, acompañada de una defensa de una moral racionalista 'cognitivista', cf. R. BOUDON (1995).

32. La dicotomía entre ética de principios (rationales) y ética consecuencialista no las hace radicalmente incompatibles entre sí. Una cosa es el utilitarismo radical y sus consabidas dificultades lógicas y filosóficas, y otra que un principio o valor moral superior sea el de guiarse *también* según consecuencias previsibles y no sólo según valores supremos. Esta clásica dicotomía es analíticamente ilustrativa, pero inviable si se radicaliza.

33. Cf. A. GUTMANN (1993) y su argumento en favor del 'universalismo deliberativo' como alternativo al relativismo cultural. El universalismo deliberativo es también alternativo al 'universalismo comprensivo' impuesto por un credo determinado (el cristianismo, por ejemplo). El universalismo deliberativo propuesto por Gutmann defiende prescripciones morales sustantivas, pero no las de las 'comprensivas' que ya nos vienen dadas y sólo permiten, si lo hacen, un diálogo marginal. Los universalistas deliberativos "creen sólo en el equivalente moral de una gramática universal", con lo cual su posición "deja espacio para nuevas combinaciones de la justicia social". Mi concepción del interés común como acto de creación deliberativa y descubrimiento y logro compartido coincide, pues, con la posición de Amy Gutmann.

Pedimos hoy explicaciones y justificaciones racionales, razonables y seculares de las decisiones públicas que se toman: el principio de autoridad está, con justicia, en decadencia en ciertos terrenos (aunque salga reforzado en otros, como el de la ciencia, en la que la tendencia es a delegar en sabios y expertos el deber ser, cuando ésta no es su esfera de competencia: ésta pertenece solamente a la razón pública). Así, el ciudadano pide buenas razones para los fallos judiciales, las asignaciones políticas de recursos, las intervenciones militares de pacificación, las medidas legales que recorten el derecho a la intimidad de los individuos, los daños evitables causados al ambiente natural, y así sucesivamente. Las protestas enérgicas contra la arbitrariedad, la tiranía, la discriminación, la injusticia, la destrucción de la naturaleza, las vastas desigualdades entre unas y otras zonas de un solo mundo (en el que la miseria de una parte es consecuencia en gran medida del poderío y opulencia de otra) así como contra otros males evitables se escuchan sin cesar. Vienen apoyadas por apelaciones a principios éticos universales y razonamientos con frecuencia lógicamente intachables. Debe constatarse que ello contrasta y casi siempre, contradice, la pretensión de relativismo general que expresan los cínicos de la hipermodernidad. Hasta, a veces, los mismos que invocan esos principios se las dan de relativistas.

No ha muerto la indignación moral sensata, fundamentada en la información, el conocimiento de causa y de consecuencia (la otra, sentimental, farisaica, moralizante, demagógica y peligrosa, siempre la ha habido). Por sí solas, sin embargo, las exigencias de buenas razones y peticiones de cuentas no bastan, pero su persistente voz debe ser señal de que para muchas personas no es cierto que todo valga. Asumen éstas (con mayor o menor claridad de expresión) que la ambigüedad moral y la polivalencia de nuestro tiempo deben tener su límite. Y es que el relativismo moral posee fronteras: ¿quién, entre los adalides de la supuesta era 'postmoral' y 'postética' osaría justificar el terrorismo, la tortura, la subyugación de la mujer, la destrucción del medio ambiente? ¿Quién se atreve a negar una miseria del mundo que no depende (solamente) de las condiciones locales en las que surge, sino también del modo de explotación mundial de la economía y de las corporaciones, élites y clases sociales que la controlan³⁴? ¿Quién negaría a la paz y a la santidad de la vida humana su naturaleza de imperativos categóricos a tener en cuenta en cualquier politeya decente? ¿Quién se atrevería a definir los principios de la decencia civil y del respeto a la libertad de cada cual como meras opiniones ideológicas sostenidas por alguna facción por motivos inconfesables?

La invocación a principios como los de la dignidad humana y a corolarios suyos, como la condena de la tortura o la protección de la infancia sin embargo, no basta para el desarrollo del interés común. Tienen estos últimos la ventaja, frente a otros principios más generales aún, como puedan serlo la libertad, la fraternidad y la igualdad, que son mucho menos abstractos. Así, si a veces es arduo saber en qué

34. J. DRÈZE y A. SEN (1989); P. BOURDIEU *et al.* (1993).

consiste la libertad, cuesta mucho menos detectar lo que es el tormento o la prostitución infantil. Importa saber cómo hacer felices a nuestros prójimos (cercaos o distantes) pero, dadas las dificultades para dictaminar las fuentes de la ajena dicha, más importa aún, y es aún más fácil, mitigar lo que les causa dolor o lo que degrada.

Para ello necesitamos descubrir la senda que nos conduzca a la puesta en vigor de aquellas medidas que lleven al descubrimiento del interés común. Éste, por definición, va unido a una razón exógena a la sociedad, es decir relativamente autónoma de sus condicionamientos. (Con su evocación iniciaba estas reflexiones.) La creación socializada, endógena, de la moral que ahora predomina exige que la compensemos con un cierto *telos*, un finalismo estrechamente ligado al conocimiento empírico y hasta científico del mundo. Saber que la explosión demográfica, las hambrunas permanentes, la miseria, el terror político a que están sometidos millones de nuestros congéneres a quienes no vemos directamente pero cuyos destinos están entrelazados con los nuestros a causa de *la mundialización de la condición humana* —y no sólo de la mundialización de la economía o la técnica—, es saber que el interés común entraña su incorporación a nuestro horizonte moral. No son menester proyectos grandiosos, pero tampoco lo es descalificar, *more postmoderno*, todo proyecto humanista y civilizado, universal, que piense un porvenir mínimamente decente para la humanidad.

La noción que mejor expresa los fines morales hacia los que debería orientarse la ciudadanía es ciertamente la del interés común. He ido acercándome a él sin dar una definición tajante, para alcanzar así una idea cabal por una vía apropiada a su naturaleza. Pero tal vez haya llegado el momento de ofrecerla así como el de matizarla acto seguido. Interés común es aquel bien público cuyo logro fomenta el florecimiento simultáneo de la fraternidad, la libertad, la igualdad y el ambiente natural de una comunidad determinada.

En esta definición la palabra logro se refiere al logro relativo así como a la senda que conduce a él. No asume que, en la vida social, se consiga nada, ni ningún valor, de modo repentino ni absoluto. Supone que se trata de un anhelo puesto en práctica como ejercicio de caminantes y no sólo de un ideal acariciado en la inacción. Así entendido, el interés común como base de la urdimbre moral deseable de una sociedad moderna decente, posible y plausiblemente justa constituye un principio menos ambicioso y abstracto que el del bien común y ciertamente mucho menos polémico que el de la voluntad general, aunque pertenezca a la misma familia. Por semejantes razones, la identificación y luego, conquista de intereses comunes como fines éticos no entraña inmediatez, prisa, dependencia de victorias electorales, asirse al poder como prioridad. Al contrario, exige parsimonia, persistencia y tiempo. Cualquier interés común identificable —la igualdad de géneros, la educación universal, la libertad de cada cual para decidir sobre su vida y muerte— trasciende las urgencias de los calendarios del corto plazo. El cultivo del interés común es una virtud cívica y fraterna cuya práctica impugna la inclinación patológica moderna hacia el apresuramiento y el aturdimiento de la vida de la ciudadanía.

La inclusión de los cuatro principios de decencia cívica —fraternidad, libertad, igualdad y piedad cósmica o natural³⁵— en la definición ofrecida no transforma la noción en algo irrecuperablemente abstracto. Aunque toda definición tenga que adolecer algo de ello, aquí nos encontramos sólo con los criterios obvios que deben guiar la razón moral secular en nuestro tiempo en su determinación de los fines a compartir.

Hay bastantes obstáculos en el camino que conduce a la creación del interés común. Por ello no lo he tratado nunca como si existiera objetivamente en algún rincón del cosmos: nuestros intereses compartidos deben ser creados por nosotros, como parte de un acto innovador, en ejercicio de nuestra libertad, razón y responsabilidad, y con referencia siempre a hechos conocidos y consecuencias de las que somos responsables, y que por lo tanto de algún modo, nos plazca o no, nos pertenecen³⁶.

Algunas de las condiciones de tal creación han sido ya señaladas. Así el interés común no puede ser el resultado de la agregación de intereses sectoriales, facciosos u organizados: éstos suelen ahogar los intereses de las minorías y de los individuos, hasta cuando gozan de la protección de las instituciones democráticas. Los poderosos y los influyentes, por su parte, tienen sus propios intereses voraces que alimentar. Por eso mi argumentación ha tomado el rumbo del universalismo, el de la independencia de la conciencia moral y el de la necesidad de la elaboración de prioridades éticas a través de la persuasión y el razonamiento, eludiendo todo quimérico “cálculo felicífico”. Los utilitaristas y los hedonistas deberían comprender que una cierta medida de austeridad y hasta de sacrificio (como exige, por ejemplo, la mejora o preservación de nuestra relación con el medio ambiente) no entraña una actitud puritana cruel para nosotros o para nuestros semejantes. La búsqueda del interés común no significa nunca subyugación alguna a imperativos morales abstractos.

El interés común es contrafáctico: es una noción moral contra la cual se miden intereses reales y circunscritos de cada cual y los de los grupos, facciones, gremios y clases. Es la presentación racional de una serie de prioridades que la comunidad tiene que tener en cuenta si desea mejorar su condición a la larga, así como la condición de otras comunidades, incluidas las del porvenir. La mundialización de los procesos sociales significa que, por primera vez en la historia, no es pretencioso hablar de la humanidad al considerar decisiones políticas, económicas, técnicas y culturales. La mundialización explica, en parte, que el interés común sea inherentemente universal, y no comunitario: no puede restringirse a ningún ámbito

35. El principio de Occam debe respetarse en cuanto a los principios cívicos o republicanos esenciales, que deben mantenerse en el menor número posible. No obstante, la dinámica económica, demográfica y consumista de la modernidad exige la introducción de un cuarto, el de la sostenibilidad o respeto a la creación como parte de la vida buena y por tanto del interés común. Para una argumentación vigorosa en favor de esta ampliación, cf. D. TÁBARA (2001).

36. Cf. M. CRUZ (1995).

étnico, nacional o ideológico. La presentación del interés común no es, pues, rígida: el interés común es el resultado de una actitud que tiene un componente dialógico notable. Las prioridades para actuar tienen que estar sometidas a constante análisis, reanálisis y discusión en la plaza pública. Aunque me he referido las más de las veces a un interés común en singular, por obvias razones expresivas, lo que la razón pública descubre en este diálogo son intereses comunes específicos, fines conseguibles y deseables. Hay *intereses* comunes, no un único y abstracto interés general compartido. En esta tarea, como en todas las tareas que poseen implicaciones políticas, la actitud consecuencialista tiene su razón de ser pero, una vez más, hay que afirmar que el interés común es fruto de la ética de la razón. Las concesiones parciales que sea menester hacer a otras éticas (la utilitarista, la dialógica, la consecuencialista, hasta la comunitarista) no pueden soslayar esta conclusión.

Lo más sustancial del camino recorrido no ha sido ni la definición abstracta de interés común ni la escasa discusión de varios de sus aspectos, sino algo muy distinto, la demostración de cómo la sociogénesis moderna de la moral no sólo produce una visión relativista, contractualista y convencional de la moral, sino también, paralela e indisolublemente, universalidad ética. La ambivalencia esencial de la situación es tal que el contractualismo asimétrico que predomina en el mundo de hoy, lejos de destruir la posibilidad de una producción racional y autónoma de la ética, crea también las condiciones para su progreso. Hay, por consiguiente, una tensión entre ambos procesos, y carecemos de buenas razones para suponer que el primero ahogará indefectiblemente al segundo. Sabemos que hay valores que no son ni mercancías ni dogmas fanáticos. Todos los intereses comunes escapan a la mercantilización, por un lado, y al fanatismo, por otro. Es su rasgo más sobresaliente.

Por ello he argüido que la política no es siempre ni necesariamente perniciosa para el interés común. Recuérdese sin embargo que una moral totalmente politizada sufre degradaciones y daños irreparables. En un mundo secular la esperanza de que ello no ocurra descansa sobre la *clase cívica transnacional*. La desnacionalización de las sociedades civiles y la mundialización de la justicia y los derechos humanos³⁷ pesan considerable y favorablemente en su eficacia. Los intereses comunes se legitiman a un tiempo por su eficacia local y por su universalidad en la era de la mundialización. Su ritmo de expansión geográfica y transcultural no es ni mucho menos homogéneo. Ni tampoco es simultáneo o ni siquiera concomitante con la planetización del orden capitalista, corporatista y financiero. A no dudarlo hay corrientes profundas que a ambas cosas corresponden, puesto que la mundialización es a la vez una y diversa. Empero, es evidente que la generalización de los derechos humanos y cívicos así como la de la razón pública (que incluye la conciencia moral ambiental) pertenece a una visión esencialmente alternativa a la que sólo extiende a todas partes pautas de poder, privilegio y dominación clasista.

37. B. DE SOUSA SANTOS (1998).

La clase cívica está compuesta por ciudadanos que saben que hay un reino más allá de la política institucional, un reino que debe estar en tensión permanente con ella, hacia el cual hay que empujarla. La *oposición civil*³⁸ se halla así vinculada al interés común y a la *razón moral pública*. La tarea que todos compartimos y que consiste en mejorar el mundo en que moramos no puede ser otra, en condiciones de modernidad, que la de cultivar el huerto común y convertirlo en cariñoso objeto de nuestro deseo. La mudanza de nuestros tiempos ha hecho hoy del huerto de cada cual predio de todos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. C. (2002) "On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama", *European Journal of Social Theory*, febrero, pp. 5-86.
- ARENDRT, H. (1974) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, trad. cast. Guillermo Solana, reediciones, Alianza Editorial.
- BECK, U. (1986) *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BELL, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann.
- BOUDON, R. (1995) *Le juste et le vrai. Études su l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, París: Fayard.
- BOURDIEU, P. et alii (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- BERLIN, I. (1992) *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península; orig. *The Crooked Timber of Humanity*, London: John Murray, 1990.
- CAMPS, V. (1988) *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza Editorial.
- CAMPS, V. y GINER, S. (1992), véase GINER, S. y CAMPS, V. (1990).
- CAVALLI, S. (1991) "Valori condivisi e solidità del patto sociale" en MONGARDINI, C., ed., (1991), pp. 161-180.
- DRÈZE, J. y SEN, A. (1989) *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon.
- EVERS, A. & NOWOTNY, H. (1987) *Über den Umgang mit Unsicherheit: Die Entdeckung der Gestaltbarkeit der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- CRUZ, M. (1995) *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid: Taurus.
- GAITA, R. (1991) *Good and Evil: An Absolute Conception*, London: Macmillan.
- GELLNER, E. (1992) *Reason and Culture*, Oxford: Blackwell.
- GIDDENS, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Oxford: Polity Press.
- GINER, S. (1985) "El rapto de la moral", *Revista de Occidente*, Febrero, 1985, reproducido en S. GINER, *Ensayos Civiles*, Barcelona: Península, 1987, pp. 15-36.
- GINER, S. (1987-A) "Sociology and Moral Philosophy", *Revue Internationale de Sociologie*, no. 3-1987, pp. 47-86.
- GINER, S. (1987-B) *El Destino de la Libertad*, Madrid: Espasa Calpe.

38. Es menester distinguir cuidadosamente entre 'oposición civil' y la llamada 'oposición extraparlamentaria' de dudosa constitucionalidad, tal y como se desarrolló en su día en la República Federal Alemana y encontró cierto eco en otros lugares de Europa.

- GINER, S. i CAMPS, V. (1990) *L'Interès Comú*, Barcelona: Cultura i Entorn; trad. italiana reducida: "L'interesse comune come attività morale", *Mondoperaio*, Dec. 1990, pp. 103-111; versión castellana revisada y ampliada, *El interés común*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- GINER, S. (1991) "La religión civil", *Diálogo Filosófico*, no. 21, pp. 357-387.
- GINER, S. (1997) "La sociología: una incierta victoria" en Carlos NIETO BLANCO, comp., *Saber, sentir, pensar*, Madrid: Debate, pp. 275-310.
- GINER, S. (1999) "The Discredit of Truth and the Banalization of Ideology" en C. MONGARDINI, comp., *Le condizioni ideologiche del nostro tempo*, Roma: Bulzoni, pp. 45-62.
- GINER, S. (2000) "Sociología y filosofía moral" en V. CAMPS, comp., *Historia de la Ética*, Barcelona: Crítica, vol. III, pp.118-162 (revisión de S. GINER 1987-A).
- GONZÁLEZ DE LA FE, T. (1991) "Los problemas perennes de la sociología" en T. GONZÁLEZ DE LA FE, comp., *Sociología: Unidad y Diversidad*, Madrid: CSIC, pp. 14-31.
- GUTMANN, A. (1993) "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, no. 3, pp. 171-206.
- HABERMAS, J. (1973) *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- HIRSCHMAN, A. O. (1977) *Salida, voz y lealtad*, México: F.C.E, 1.ª ed. en inglés, 1970.
- JOAS, H. (1997) *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- JORDAN, B. (1989) *The Common Good: Citizenship, Morality and Self-Interest*, Oxford: Blackwell.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1990) *La sociedad reflexiva: sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LAWSON, A. (1988) *Adultery*, New York: Basic Books.
- LLOBERA, J. R. (1995) *El dios de la modernidad*, Barcelona: Anagrama.
- LYOTARD, J. F. (1984) *The Post-Modern Condition*, Manchester University Press, (primera edición en francés, 1979).
- MACINTYRE, A. (1981) *After Virtue*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MAFFESOLI, M. (1990) *Au creux des apparences*, Paris: Plon.
- MAY, L. y J. KOHN, comps., (1996) *Hannah Arendt*, Boston: M.I.T.
- MIDGELEY, M. (2001) *Wickedness*, Londres: Routledge (1.ª ed. 1984).
- MONGARDINI, C., ed., (1991) *Due dimensioni della società: l'utile e la morale*, Roma: Bulzoni.
- MENNINGER, K. (1968) *The Crime of Punishment*, New York: Viking.
- NEDELMANN, B. (1992) "Ambivalenz als vergesellschaftendes Prinzip", *Simmel Newsletter*, vol. 2, no. 1, pp. 36-48.
- PARSONS, T. (1951) *The Social System*, London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, K. (1963) *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- RANULF, S. (1964) *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, New York: Schocken (traducción de la edición danesa de 1938).
- SANTOS, B. DE SOUSA (1998) *La globalización del derecho*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- SENNET, R. (1999) *La corrosión del carácter*, Barcelona: Anagrama.
- SHILS, E. (1975) "Deference", E. SHILS, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, University of Chicago, pp. 276-303.
- SKIDELSKY, E. (2002) "A Liberal Tragedy", *Prospect*, no. 70, enero, pp. 14-15.
- STRAWSON, P. F. (1974) *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen.
- TÀBARA, D. (2001) "Participació i coneixement per a la sostenibilitat", *Papers de Medi Ambient*, no. 13, pp. 93-104 (publicación inglesa en prensa).

- WILDAWSKY, A. (1987) "A Cultural Theory of Responsibility", J. A. LANE, *Bureaucracy and Public Choice*, London: Sage, pp. 283-294.
- WINCH, P. (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.