
REINHARDT KLEMENS MAURER
(Berlín Oeste)

El derecho y la polémica en la Historia Universal entre las ideologías de la igualdad y de la desigualdad (*)

1. EL ORIGEN DE LA ARGUMENTACION CON CARACTER DE CRITICA A LA IDEOLOGIA EN LA ANTIGÜEDAD

En el diálogo *Gorgias* hace decir Platón a Calicles: “En cambio, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad, y disponen las alabanzas y determinan los vituperios. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más (*pleon échein*) es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más (*pléonektein*) que los otros, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual (*to íson*) que los demás, siendo inferiores” (483 B/C). Según un trabajo muy interesante de Zeltner, estas frases contienen “la formulación más antigua de una denuncia de ideología que conocemos” (1).

Ya en sus primeras apariciones, la estrategia argumentativa de la denuncia de la ideología muestra su típica estructura [A] que ha permanecido hasta hoy actual, y —tal como se desprende del con-

(*) Traducción del alemán por Andrés Soria Olmedo.

(1) H. ZELTNER, *Ideologie und Idee. Zum Kallikles-Gespräch (Platon, Gorgias 481 C ss.)* en: “Zeitschr. f. Philosophische Forschung” 28, 1974, 3-16, loc. cit. pág. 11. Cfr. también: *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft*, Stuttgart, 1966.

texto del diálogo *Gorgias*— se encuentra ligada a la situación histórico-social propia del que discute [B].

Sobre [A]:

Calicles (en su papel de crítico de la ideología, para decirlo con palabras modernas) comienza con la pretensión de desenmascarar un engaño o un autoengaño en la alusión a algo general, es decir, a la ley. Sostiene que lo general no es más que un pretexto, que su intención globalizadora es un engaño, pues en realidad la ley (en concreto, la ley entonces vigente) no es algo general, sino un instrumento para hacer prevalecer intereses particulares, los de los “débiles”. Por esta razón es un instrumento para la opresión de los “fuertes”. Si se parte de la igualdad de la naturaleza humana, según Calicles se impone a los fuertes una generalidad que coarta su legítimo impulso a poseer más (*pleonéxia*). En ello puede existir fraude o autoengaño. Fraude, cuando ni siquiera los débiles creen en la igualdad y dan conscientemente aspecto de generalidad a sus intereses particulares mediante la ley. Y autoengaño cuando los débiles creen de hecho que los hombres son iguales en este aspecto, aquí decisivo. Si estuviesen en lo justo o más bien encontraran la verdad (puesto que en lo justo están, en tanto poseen el poder de hacerlo ejecutar), entonces no habría fuertes y débiles, sino que en sí todos serían iguales, siendo la fuerza sólo una atribución de los fuertes.

Esto es lo que combate Calicles, que parte de las diferencias naturales, y por tanto supone que existe engaño o autoengaño en una posición basada en la igualdad. Desde el partido de la igualdad, sin embargo, la denuncia de ideología puede convertirse fácilmente en la siguiente tesis: algunos sostienen, para hacer prevalecer intereses particulares, que la naturaleza humana es desigual, y afirman luego que ellos son los más fuertes por naturaleza, para así poder tener más que los otros.

Tras cada posición, por lo tanto, se esconde una teoría de la naturaleza sobre igualdad o diversidad, que denuncia a la contraria como ideología. Pero esto no hace variar la estructura argumentativa de la denuncia de la ideología, que puede ser aplicada desde distintas posiciones.

La estructura es la siguiente: aparece una consciencia B2, que sostiene poseer una dimensión más que otra consciencia B1.

B2 se proclama crítica de la ideología y tacha a B1 de ser ideológica. B2 basa su superioridad sobre B1 en reflejar también los *intereses* (en cada caso particulares) que condicionan a la conciencia. B1, por el contrario, no nota estos intereses o trata de esconderlos deliberadamente, en tanto que afirma poner de relieve algo general que se encuentra subyacente y tratar de realizarlo, por ejemplo, conformando un orden de derecho positivo.

Si hubiera un interés general que pudiera hacerse consciente como tal, fallaría la diferencia entre ideología y crítica a la ideología. Justamente un conjunto de interés y conocimiento (reflexión o autorreflexión) defendido en función de determinados intereses, puede ser puesto de nuevo en cuestión críticamente como una superideología reputada a sí misma como teleohistórica, y puede así conducir a una confrontación más profunda y en la práctica más peligrosa: a una lucha final entre las posiciones que se articulan ideológicamente, en la cual está en juego la supervivencia de la humanidad.

Sobre [B]:

Zeltner ha estudiado con acierto la perspectiva y la situación histórico-social desde la que Calicles utiliza su denuncia de la ideología. Calicles vive en una época en que la democracia como forma de orden igualitario ha vencido a la desigualdad anterior en el aspecto político-social. Es contrario a la igualdad democrática (*isonomía*). Se siente superior a los débiles que quieren la igualdad, ya que ésta no les aporta ventajas duraderas (483 C/vid. supra.).

Dice Zeltner: "Este pensamiento tiene sus raíces... en la vieja ética estamental, en virtud de la cual los pertenecientes a la casta noble, como iguales entre sí, se veían a sí mismos como los *kreittones*, es decir, como los mejores y más fuertes y, por tanto, los dominadores por derecho. En última instancia, el origen de esta ética está en las cualidades de la sangre, que diferencia a los hombres unos de otros y establece una firme jerarquía entre ellos. Incluso la superioridad y fuerzas propias del individuo, su *areté*, debe ser limitada estamentalmente. El orden social adecuado a esta ética es la constitución gentilicia antigua" (2).

Este orden social, sin embargo, ha pasado en la época en que vive la figura típico-ideal de Calicles, es decir, en tiempos de Platón. En tan-

(2) *Op. cit.*, pág. 7.

to que Calicles concibe el viejo orden como modelo e intenta vivir adecuándose a él, lo tacha Zeltner de partidario de una "ideología reaccionaria", añadiendo: "los presupuestos bajo los cuales Calicles ve su futura actividad política son ideológicos, dirigidos a restaurar relaciones de dominio periclitadas" (3). A consecuencia de su obnubilación ideológica se mueve en un espacio "objetivamente irreal", es presa de una "falsa consciencia", en el sentido marxista (4).

Por otro lado, la situación de su conciencia es notablemente complicada, pues "a la vista de la democracia, que domina de hecho, ha accedido a mantenerse dentro de sus reglas de juego" (5). Esto significa que su "vitalidad agonal" debe contentarse con el marco que prescribe el orden democrático dominante. Entonces quedan dos posibilidades: 1, la aspiración al goce y a la riqueza (aquí ve la democracia liberal una posibilidad legítima de que alguien obtenga más que otros); 2, la aspiración al poder mediante medios retórico-estratégicos, los cuales pueden proporcionar partidarios en las asambleas populares, y de esta manera pueden proporcionar poder. También esta posibilidad es democráticamente legítima, cuando no lleva a una concentración de poder tal que surja una tiranía, aunque esta era propiamente la finalidad perseguida por personas como Calicles.

Puesto que la época del predominio del orden social y la forma de poder estamentales ya habían pasado, los que estaban descontentos con la igualdad y pretendían no sólo riquezas, sino también poder político, debían actuar como luchadores aislados. La antigua virtud nobiliaria de la valentía se pone, pues, al servicio de una *pleonexia* individual, particular, y según Zeltner, se convierte en "decisión, perseverancia y dureza para llevar a cabo las propias intenciones políticas" (6). Por esta razón conviene que sea Calicles la culminación con la que concluya la serie de los contrincantes dialécticos de Sócrates en el diálogo *Gorgias*, puesto que tanto el maestro de retórica Gorgias como su discípulo Polo entienden el arte que enseñan como camino hacia "el mayor de los bienes", "gracias al cual los hombres son libres y al mismo tiempo pueden dominar sobre otros en su ciudad" (452 D). Este bien es el arte del convencimiento mediante palabras, por el cual se obtiene influencia en las asambleas y con ello un po-

(3) *Ibidem*, pág. 10.

(4) *Ibidem*, pág. 7.

(5) *Ibidem*, pág. 6.

(6) *Ibidem*, pág. 10.

der tan fuerte —según dice Polo en tono de admiración y alabanza— que los oradores matan como los tiranos, cuando quieren (466/B/C).

Seguramente no fue casualidad que la estrategia argumentativa de la denuncia de la ideología surgiera en esta situación social democrática, donde la palabra hablada podía alcanzar un poder tan grande. La crítica a la ideología es quizá la argumentación más efectiva, ya que, mediante preguntas *capciosas*, transforma en problema una posición de conjunto desde su propia base. Intenta, para describirlo gráficamente, remover el suelo teórico sobre el que uno se encuentra, y por ello se ajusta a situaciones históricas en las cuales vacilan todos los fundamentos de una concepción del mundo. Perfora —gráficamente expresado otra vez— en las heridas abiertas de la duda ya aparecida sobre lo que hasta entonces se tenía por verdadero, sobre las convicciones básicas preñadas de realidad. Estas aparecen como puros fenómenos de conciencia, cuya realidad ya no existe o todavía no existe, pues en medio de la inseguridad dominante no sólo se adoptan posiciones tradicionales, sino también modernas, de las cuales todavía no se puede saber nada acerca de cómo se van a seguir desarrollando ni si van a ser duraderas.

Así, Zeltner acusa a Calicles de ser partidario de una ideología reaccionaria y le asigna una consciencia parcialmente falsa, puesto que se orienta hacia el pasado. Por otra parte, se ve obligado a admitir que la posición de Calicles también se nos muestra como fundada y con porvenir; fundada en la afirmación de un orden natural de la diversidad, que se encuentra en contradicción con el orden aparente de las leyes democráticas igualitarias y alentada por la esperanza “de que aunque en el futuro lo adecuado a la naturaleza no destruya el orden jurídico aparente, sin embargo, podrá ser llevado a la victoria por la acción de algunos individuos valientes” (7).

2. LA CONEXIÓN DE LAS PERSPECTIVAS ANTIGUA Y MODERNA DE CRÍTICA A LA IDEOLOGÍA, CON AYUDA DE LA TEORÍA DE LA HISTORIA DE NIETZSCHE

Si Zeltner llama ideológica a la postura de Calicles, mientras que por otro lado le concede, por decirlo de algún modo, el ser el descubridor de la estrategia argumentativa de la crítica a la ideología, es que debe existir una contradicción que hay que analizar y resolver en la medida de lo posible. Para ello lanzamos la hipótesis de que en la base de la

(7) *Ibidem*, pág. 13.

pareja de conceptos ideología/critica a la ideología subyace una estructura que es rellena desde posiciones diferentes y que aparece en situaciones históricas distintas, aunque semejantes en lo esencial. Zeltner dirige retrospectivamente la mirada desde una de estas situaciones históricas en parte semejantes y en parte diversas, a la época de Platón, al achacarle a Calicles una ideología reaccionaria.

Calicles utiliza la denuncia de la ideología para defender antiguos privilegios que le corresponderían como miembro de un estamento determinado. La defensa tiene lugar en tanto que en virtud de la máxima "el ataque es la mejor defensa" la posición contraria es minada críticamente. Esta se basaría en los intereses particulares de los débiles, mientras que su posición representa también intereses particulares, los de los fuertes, pero, sin embargo, proclama que la diferencia fuerte/débil es natural. Con esto se muestra que la parte negativa, crítica, del reproche de ideología conlleva también algo positivo, a saber, una teoría de los intereses que motivarían la consciencia. A la crítica de la ideología de Calicles corresponde la teoría positiva de una esfera primaria general (la del campo de origen de los intereses condicionantes) que todos deberían reconocer, aun cuando según Calicles exprese que los intereses y las posibilidades establecidas por la naturaleza para satisfacerlos son diversos: que hay fuertes y débiles.

Naturalmente, también esta teoría de la esfera primaria puede ser incluida dentro de la denuncia de la ideología. Sin embargo, como se ha señalado al principio, es necesario otro presupuesto, el contrario, en relación con la igualdad o diversidad. Esta teoría contraria de la esfera primaria sostiene que la igualdad, que Calicles considera simplemente ideológica, simplemente legal, sería de naturaleza. Los intereses por la conservación y el desarrollo de la vida, en sí iguales, no serían alcanzados por completo porque algunos se arrogan privilegios y estos privilegios, una vez aparecidos habrían tratado de asegurarse ideológicamente con ayuda de una teoría de la desigualdad natural.

Recapitulando podemos decir: las formas no consecuentes de crítica a la ideología quieren desenmascararlo todo, salvo su propia posición. A ellas pertenece la teoría expresa u oculta de una esfera primaria desde la cual critican y de la que emana la medida en que se critica. Sólo una crítica de la ideología consecuente, como concibe ocasional-

mente Nietzsche en su filosofía teórica (8) se pone en tela de juicio incluso a sí misma como posición, para terminar en un relativismo total. En realidad, Nietzsche repite en su filosofía práctica, según advierte Dodds (9), la posición de Calicles. En la filosofía práctica ejerce una crítica de la ideología inconsecuente, en especial cuando se trata de moral, en cuya base está la diferencia entre fuertes y débiles por naturaleza.

Lo que fue acuñado sólo para la Polis de aquella época en el Calicles platónico, es ampliado por Nietzsche y convertido en una amplia filosofía de la historia. Así, de la fase tardía de la polis griega y del Imperio romano surgió la rebelión de los débiles unidos, que por fin ha alcanzado la victoria, con ayuda de la religión judeocristiana, bajo las formas modernas de la democracia y el socialismo (10). Esta victoria significa, según Nietzsche, la opresión de los fuertes, y de todas las fuerzas superiores de la humanidad, por los débiles en nombre de una igualdad cargada de moralismo y enriquecida por el cristianismo secularizado. En relación con el derecho que corresponde a esa "moral de animal de rebaño" (11) escribe: En tiempos como los actuales, en que el animal de rebaño es el único que recibe y que reparte honores, "la 'igualdad de derechos' podría transformarse con demasiada facilidad en la igualdad en la injusticia... yo quiero decir, en un combate conjunto de todo lo raro, extraño, privilegiado del hombre superior, del deber superior, de la responsabilidad superior de la plenitud de poder y dominio creadores..." (12).

(8) Cfr. R. MAURER, "Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik", en: *Nietzsche-Studien*, 7, Berlín, 1978.

(9) E. R. DODD S., *Plato Gorgias*, Oxford, 1959, Appendix, págs. 387 y ss. "Socrates, Calicles, and Nietzsche".

(10) "...el movimiento democrático es heredero del cristiano" (NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, núm. 212). Mientras que Hegel en relación con la Revolución francesa todavía hacía diferencia, y por un lado la valoraba como acontecimiento decisivo en el desarrollo, influido por el cristianismo, hacia la libertad, mientras que por otro lado sostenía que era falso de principio "que pueda existir una revolución sin reforma" (*Werke*, ed. Glockner, tomo 11, pág. 545), Nietzsche llama a la revolución francesa sencillamente "la hija y continuadora del cristianismo" (*La voluntad de poder*, núm. 184). Apartándose de la verdadera doctrina de Cristo, según Nietzsche, el cristianismo se adoptó enseguida a las "religiones de las bajas masas, de los esclavos, de los estamentos no distinguidos" (*ibidem*, número 196; 158) y termina por fin en el socialismo como "aspiración a la tiranía de los más insignificantes y los más tontos" (*ibidem*, núm. 125).

(11) *Más allá del bien y del mal*, núm. 202; cfr. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*.

(12) *Más allá del bien y del mal*, núm. 212; cfr. *El crepúsculo de los ídolos*, número 48. Horkheimer y Adorno ven realizada en el fascismo esa falsa igualdad que Nietzsche critica, fascismo que a menudo es puesto en relación con Nietzsche: "La horda, cuyo nombre sin duda aparece en la organización de la juventud hitleriana, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la

En su obra *Genealogía de la moral* desarrolla, de forma más sistemática, completando su *Más allá del bien y del mal*, los rasgos generales de una filosofía de la historia, basada en el planteamiento de crítica de la ideología que hacía Calicles. Sin embargo, la situación en que se encuentra es opuesta e inversa a la posición de Calicles: la crítica de la ideología en la época moderna va unida a una teoría *igualitaria* de la esfera primaria de intereses, a una teoría natural, o mejor dicho, a una teoría jurídico-natural de la igualdad. Mientras que el Calicles de Platón partía de una desigualdad de los hombres en sí (por naturaleza) y a partir de ahí imputaba al establecimiento democrático del Derecho una generalidad ideológica que cubría los intereses particulares de los débiles, o bien los representaba abiertamente, la crítica moderna de la ideología parte normalmente de la igualdad entre los hombres, existente en sí o como exigencia. Desde este presupuesto contrario, "ideológico" quiere decir intento de legitimar escalafones, jerarquías sociales y políticas por diferentes motivos (por ejemplo: diferencias naturales o distinciones religiosas entre los hombres). Si los hombres son o deben ser iguales de por sí, estos intentos de fundamentación sirven para ocultar por medio de la ideología privilegios particulares; sobre todo, intereses de dominio. Si anteriormente, desde la perspectiva moderna, en la Edad Media o en tiempos del Absolutismo, existieron estas jerarquías con su legitimación correspondiente, una ideología que se orienta hacia ellas será reaccionaria.

Y con esto volvemos a la afirmación de Zeltner de que Calicles es representante de la ideología reaccionaria. Aquí Zeltner dictamina desde la perspectiva de la crítica moderna a la ideología. Al describir a Calicles, por así decirlo, como descubridor de la crítica a la ideología, está claro que las distintas concepciones del dualismo ideología/crítica de la ideología están jugando un papel:

1. Una concepción neutral de crítica de la ideología como estrategia de argumentación, como desenmascaramiento de una teoría general propuesta. Esta teoría general es propuesta para la justificación encubridora de intereses particulares. Los intereses son puestos al descubierto en el proceso de crítica a la ideología.

igualdad represiva, el despliegue de la igualdad del derecho a la injusticia por los iguales" (*Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 24). Esta nueva injusticia, por tanto, no es reaccionaria, sino progresista. Reside, como vio Nietzsche sobre todo, en la consecuencia del progreso en dirección a una falsa igualdad.

2. Un concepto historicista de ideología como “consciencia falsa”, de origen marxista, según el cual una consciencia es especialmente falsa cuando se orienta hacia posibilidades de justificación ya periclitadas históricamente, o más bien hacia el mantenimiento de privilegios, sobre todo privilegios de dominio. La unión de “ideología” y “reaccionaria” puede desarrollar, con ello, “tendencias monopolizadoras”, de modo que una consciencia puede ser no falsa, por ejemplo, porque se oriente hacia visiones de futuro ilusorias, y sí simplemente si trata de “hacer retroceder la rueda de la historia”, según reza una frase usual en este contexto. Así puede llegarse a una restricción en el uso de la estrategia de argumentación de la crítica a la ideología, en principio neutral de base. Si la historia transcurre en dirección a una igualdad cada vez mayor entre los hombres y ese proceso se realiza de tal modo que en su transcurso va realizándose cada vez más la naturaleza originaria del hombre, será ideología = falsa consciencia todo lo que no actúa como crítica de la ideología presente desde el punto de partida de la igualdad. Esta concepción está en la reflexión de Zeltner, contradictoriamente junto a un concepto de la crítica de la ideología como algo neutral.
3. Pero el punto de partida neutral de la crítica de la ideología puede ser utilizado desde diferentes posiciones —esto era el objeto de nuestra reflexión, con la ayuda de Nietzsche—, sobre todo a partir de los dos extremos que muestra desde la antigüedad clásica la escala de las posiciones morales, políticas y jurídicas. La crítica de la ideología posee, pues, la misma estructura de argumentación, pero en direcciones contrarias. El empuje, partiendo de uno de los extremos, va a parar al contrario: el partido de la diversidad combate al de la igualdad y al revés. Repitiendo el impulso de Calicles, Nietzsche intenta otra vez darle la vuelta a la lanza de la crítica a la ideología, lanza que en la época moderna, tanto antes como después de Nietzsche es dirigida por el partido de la igualdad contra el de la desigualdad.
3. LA DOCTRINA DE PLATÓN SOBRE UNA INSTANCIA SUPERIOR AL CONFLICTO DE LAS IDEOLOGÍAS Y LA TESIS DE NIETZSCHE SOBRE EL INFLUJO Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA PLATÓNICA-CRISTIANA

Conviene ahora hacer constar que, precisamente en el *Gorgias*, Sócrates advierte a Calicles sobre la posibilidad de dar la vuelta a la lanza

—sin que por lo demás Sócrates asuma realmente la posición de la igualdad abstracta—. Le dice a Calicles sensatamente: si eres de la opinión:

- A) de que es justo que los fuertes establezcan el derecho según sus intereses,
- B) que el derecho positivo es siempre una generalidad *establecida* a partir de intereses particulares,
- C) que es ideológica una justificación del derecho en vigor como una generalidad independiente de intereses particulares,

entonces deberías estar satisfecho con el presente estado de democracia. Pues si muchos débiles se unen en contra de los fuertes, que son pocos, son más fuertes que éstos y dictan las leyes convenientemente según tus propias premisas (*Gorgias*, 488 B ss.).

Calicles se queda perplejo a consecuencia de esta argumentación, de la que sólo se puede salvar mediante una nueva, o por lo menos, más exacta precisión de lo que quiere decir con “débil”, “fuerte”, “mejor” y “peor”. Está de acuerdo con Sócrates cuando éste le propone que incluya entre los “mejores” a los más inteligentes (*phronimotérous*) (489 E) y los relaciona con las concepciones por él ya expresadas de que lo justo por naturaleza (*tò dikaion physei*) es “que el mejor y el más inteligente domine y posea más que los que son peores” (490 A).

Sócrates vuelve a combatirle el derecho a poseer más, pero enlaza con sus opiniones, al decir que el inteligente, “ya que domina, debería compartirlo todo, pero que en el consumo y empleo de ello para su propio cuerpo no tome la mayor parte, si no quiere sufrir daño, sino que tome más que unos y menos que otros” (490 C). Con esto vuelve a estar de acuerdo Calicles parcialmente, al sostener que al decir los mejores se refería a los “de buen juicio para el gobierno de la ciudad y en el modo como estaría bien administrada” y que además deben ser decididos para “llevar a cabo lo que piensan” (491 B). Cuando Sócrates continúa diciendo que estos inteligentes deberían poseer también *autodominio* para no apoderarse de más de lo que les corresponde razonablemente (491 D), lo hace de nuevo con el asentimiento de Calicles, y de una forma definitiva.

Durante un corto espacio en la discusión, pues, Calicles, el representante vital de una ética de nobleza en parte inadecuada a los tiempos

y en parte transformada en instrumento para alcanzar dominio individual, se pone de acuerdo con Sócrates. Esta coincidencia corresponde con la ligazón platónica a la ética de la nobleza y su transformación de antiguos conceptos aristocráticos en el ideal de la aristocracia de la inteligencia o la razón (13). Los reyes-filósofos exigidos en la *Politeia* son —aunque se mantengan esencialmente ascéticos— sobre todo representantes de una justicia distributiva, tal como dice Sócrates en el *Gorgias*.

Su tipo de justicia está a medio camino entre la acumulación sin medida de la oligarquía o la tiranía y las exhortaciones a la igualdad, también sin medida, de los demócratas radicales. Pero Platón no busca sencillamente la media aritmética entre esos dos extremos (entre lo que no tiene medida no hay media posible), sino que pretende la medida de una igualdad “geométrica”, es decir, proporcional (14). Esta medida no provendría de intereses particulares, sino que se establecería teniendo en cuenta el conjunto del orden universal (*kósmos*) (*Gorgias* 508 A) y posibilitaría el ordenar el campo de la política y del derecho según el principio de “a cada uno lo suyo” (15).

Con esto se perfila la solución platónica. Está emparentada con la posición de Calicles en que parte de la diversidad humana (por eso “a cada uno lo suyo” y no “a cada uno lo mismo”). Se diferencia de Calicles por su presupuesto básico de que el derecho no puede ser implantado así como así, sino que depende de algo ya preexistente, un orden que abarca al hombre y la naturaleza. Según Platón, este orden puede ser conocido por principio, por la razón teórica (espíritu puro), y realizado por la razón *práctica*, desarrollada por la educación y la experiencia a lo largo de años. Todos los hombres tienen ambas formas de razón, aunque en diferente medida. Por eso todos pueden, aunque en diferente medida, conocer y vivir en una jerarquía de la diversidad o igualdad proporcional, en parte preexistente y en parte por desarrollar aún. Esta late como jerarquía ideal bajo las deficientes jerarquías que existen de hecho.

(13) Cfr. R. MAURER, *Platons "Staat" und die Demokratie, Historischsystematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlín, 1970; igualmente: “Politische Wissenschaft nach Platon. Zum Problem Technokratie”, en *Der Staat*, 15, 1976, 53-58.

(14) MAURER, *Platons "Staat"...*, págs. 76 y ss.

(15) R. MAURER, “Der Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung in Platons POLITEIA”, en *Philosoph. Jahrbuch* 82, 1975, 259-284.

De esto se deduce como regla fundamental para la construcción tanto del orden político-social como del jurídico, el principio de la *igualdad escalonada o diversidad dentro del medio general de la razón*. Las oposiciones igualdad-diversidad son en esta concepción solamente los polos de una sucesión de grados, pues los más razonables dirigen a los menos razonables, pero no por sus intereses particulares y tampoco por la naturaleza especial de su razón. Pues, en principio, la razón es en todos la misma, aunque graduada cuantitativamente y cualitativamente. Por eso, justamente también en relación con el derecho, la razón no es primariamente *constituyente*, sino una razón que *percibe* una generalidad preexistente.

Esta concepción platónica de una justicia natural ha sido durante mucho tiempo la base de discusión del derecho natural en Occidente. Habría mucho que decir sobre el concepto de naturaleza que sirve de base a Platón y sus sucesores, aunque aquí esta laguna apenas puede ser cubierta. Sólo esbozaremos brevemente la función del concepto de naturaleza (de la verdadera naturaleza de las "ideas"): Este concepto hace posible —abriéndose paso a través de la dialéctica de las opiniones e ideologías—: 1, la referencia a una instancia superior a la lucha de las posiciones interesadas y las ideologías posicionales, y hace posible, 2, el programa de una mediación de las posiciones e Ideologías en lucha en un orden social y jurídico articulado y pluralista.

El planteamiento platónico surge como oposición a la duda, por parte de los sofistas, sobre toda generalidad vinculante ética y jurídicamente. En la polémica *Nomos-Physis*, donde un bando sostenía que el derecho era pura imposición, mientras que el otro quería basarlo en la "Naturaleza" (16), adopta el partido de la *physis* (del derecho natural), y se tiene que enfrentar, sin embargo, con un concepto de naturaleza que, por ejemplo, en Calicles sólo significaba una agudización de la tesis de la imposición mediante una cimentación ontológica de la misma. Según Calicles, no es en la naturaleza misma donde reside la tendencia normativo-teleológica hacia un orden articulado en grados, sino que Naturaleza quiere decir que aquel que tiene la fuerza y el poder establece el orden en su propio interés. La cuestión con la que Sócrates trabaja para hacer que se tambalee la posición de Calicles es la de si este interés es experimentado como

(16) PLATON, *Gorgias*, 482 E ss.; cfr. F. HEINIMAN., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1965 (1945, 1.^a ed.).

un impulso natural ciego, o si puede ser dominado por la razón y conciliado con otros intereses (17).

Como es sabido, la antigua polis no se salvó por el proyecto de solución platónico, sino que se hundió a causa de las luchas de intereses que se produjeron en ella. Con la unión que se realizó posteriormente con la teología cristiana, sin embargo, la metafísica platónico-aristotélica se ha convertido, como trasfondo de la legitimación de normas prácticas, en la forma de reflexión de la visión del mundo occidental, de tal manera que Nietzsche, en la época de crisis de esta tradición pudo afirmar: "Cristianismo es platonismo para el pueblo" (18). Según él, la era platónico-cristiana toca a su fin; aparece claramente que fue erigida sobre errores dogmáticos y que el peor, más penoso y más peligroso de éstos es "el descubrimiento platónico del espíritu puro y del bien en sí" (19), esto es, la tesis de que existe una consciencia no determinada por intereses particulares, que puede conocer normas prácticas existentes en sí. Según Nietzsche, estos dogmas ético-metafísicos se han revelado como errores, en tanto se hizo cada vez más patente su carácter de enemigos de la vida. Por eso Nietzsche saluda su descomposición, que ya se hace manifiesta en el siglo XIX.

A pesar de sostener que mediante la concepción del mundo platónico-cristiano sólo se ha erigido un orden aparente, bajo el cual pudo desarrollarse una fuerza nihilista enemiga de la vida que terminaría por deshacer este orden, por otro lado Nietzsche ve que la convicción básica metafísico-iusnaturalista hizo posible una orientación, mientras fue dominante y tuvo consecuencias prácticas. El orden aparente favoreció el crecimiento del nihilismo, pero lo tuvo en jaque hasta que por fin éste llegó a ser más fuerte que él. Lo que apareció tras su destrucción fue, según Nietzsche, "el terrible texto básico *homo natura*" (20), la realidad como oposición caótica de las voluntades de poder, en donde sólo la fuerza de las voluntades hace posible el orden de vez en cuando. En el plano de lo teórico desaparece la diferencia entre verdad y error. Sólo queda la lucha de las ideologías que son interpretadas y puestas en duda unas por otras. Incluso la ciencia no es más que la expresión de una determinada ideología igualitaria de dominación de la naturaleza.

17) PLATON, *Gorgias*, 500 A ss.; cfr. *Politeia*, 339 C ss.

18) NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Prefacio.

19) *Ibidem*.

20) *Ibidem*, núm. 230.

Nietzsche ve, pues, que con la disolución de la metafísica platónico-cristiana, dominante durante largo tiempo bajo diferentes formas de concepción del mundo, se da de nuevo rienda suelta al libre intercambio entre ideología y crítica a la ideología, aherrojado por Platón. Si se aplica consecuentemente la estrategia argumentativa de la crítica a la ideología también a la propia posición, entonces, como escribe con razón Habermas refiriéndose a Nietzsche, hay “solamente interpretaciones, y ningún texto nuevo más” (21). El recurso de Nietzsche sobre “el terrible texto-básico *homo natura*” no está en contradicción con esto, sino que lo confirma: ya no hay ningún texto, ninguna generalidad que vincule a todo el mundo, sino que el texto base, la Naturaleza, es la lucha entre las diferentes y contradictorias interpretaciones, guiadas cada una por su interés: la lucha hobbesiana de todos contra todos. Lo que aquí se hace patente es —independientemente de que Hobbes o Nietzsche fueran conscientes de ello— el concepto calicleano de ideología y naturaleza, que Platón en una decisión que durará siglos, había rechazado. Precisamente Platón, y con él todas las posiciones que se remiten a una *instancia superior* por encima de la pura opinión (*dóxa*) caen bajo la sospecha de ser ideológicas.

4. LA IGUALDAD ANTE EL PROCEDIMIENTO (DE HOBBS A LUHMANN)

En esta situación, como vió con toda razón Hobbes, al derecho positivo le compete sólo la tarea de canalizar pacíficamente los muchos intereses e interpretaciones en lucha. Para eso no puede remitirse a un derecho natural preestablecido, a un bien en sí cognoscible por una consciencia desinteresada o a una verdad teórica con consecuencias prácticas: “Auctoritas, non veritas, facit legem” (22). Tal autoridad se hace necesaria cuando —para usar una formulación de Luhmann— el futuro ya no se encuentra detenido por unos fines verdaderos preestablecidos (23). Las voluntades de supervivencia y de desarrollo de todos deben ser liberadas de limitaciones metafísicas o transociales, de acuerdo con la tendencia a la emancipación de

(21) J. HABERMAS, Epilogo a: *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt, 1968, pág. 259.

(22) TH. HOBBS, *Leviathan* (lat.) cap. 26, WW ed. Molesworth, reimpression 1961, volumen III, pág. 202.

(23) N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt, 1973 (1968, 1.ª edición), pág. 20. Así, en principio, ya Hobbes en su polémica contra el “summum bonum” (*Leviathan*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1966, Cap. XIII, pág. 78).

la edad moderna, y para ello hace falta una autoridad que frene el caos a que llevaría una libertad sin trabas.

Todavía Hobbes se inclinaba, por amor a la paz, a tomar en consideración a una autoridad personal (un monarca o una asamblea oligárquica) a la cual en última instancia sólo una moral insegura le impedía mezclar sus naturales intereses privados con las decisiones políticas relevantes. Sin embargo, existe una cierta contradicción en la por lo demás orientadora teoría emancipatoria de Hobbes. Puesto que en sí parte de la igualdad de todos los hombres y de un derecho igual a todos por naturaleza. Las diferencias naturales en la posibilidad de servirse de ese derecho son, según Hobbes, corregibles o imaginarias (24).

Si existiera, pues, una autoridad no personal para las decisiones jurídico-políticas que se adecuara a la igualdad en mayor medida que una autoridad personal, se debería preferir la no personal. Como tal instancia superior parece ofrecerse el *procedimiento mismo* en su función judicial, legisladora, planificadora, etc. El procedimiento se define aquí como el decurso reglamentado de las condiciones de partida necesarias para tomar decisiones, con lo cual los papeles de las personas en el interior del procedimiento pueden ser intercambiables. La instauración de procedimiento en esta función de decisión ha de ser vista en el sentido de que personas todavía no sometidas al procedimiento resuelven tomar ciertas decisiones futuras sólo procedimentalmente, o más bien dejar tomarlas mediante el procedimiento. En las decisiones correspondientes se atenderán al papel fijado por el procedimiento y aceptarán su resultado. Así las decisiones a partir de ese punto no serían legitimadas por la autoridad del que decida, sino por la autoridad del procedimiento.

También se pueden concebir procedimientos que promueven la desigualdad, por ejemplo, si se decidiera que sólo pudieran ser jueces los hombres de piel verde, que sólo pudiesen acceder a cátedras los marxistas, o los no marxistas, que sólo los hombres con un cociente de inteligencia superior a cien pudieran disfrutar del derecho pasivo al voto, etc., pero todas estas restricciones no tienen nada que ver

(24) *Leviathan*, id., id., Cap. XIII, pág. 108. Utiliza un argumento en favor de la igualdad del entendimiento que también se encuentra al comienzo del *Discurso del método*, de DESCARTES: sería un signo de igualdad del entendimiento el que todos estén contentos con el suyo. Más bien rige en esto la regla de que cuanto más contentos están los hombres con su entendimiento, tanto más tontos son. Los más contentos de todos parecen ser los idiotas.

con el procedimiento como sucesión reglamentada de operaciones. Sin embargo, la reflexión nos da cuenta de que el procedimiento dentro del contexto de lo jurídico-político no es interesante como instrumento neutral para hacer prevalecer las diferentes direcciones de voluntad, sino que es utilizado por su neutralidad respecto de las personas en el sentido de una reciprocidad lo más amplia posible, de la intercambiabilidad y el igual reconocimiento de intereses. Esto es: no se trata propiamente de que el procedimiento legitime las decisiones que son tomadas mediante él, sino que legitime *la igualdad*, a cuyo servicio se encuentra. Es el instrumento adecuado para la instauración y la recta conservación de la igualdad entre los hombres.

A este respecto el título del libro de Luhmann, *Legitimación mediante procedimiento* (25) lleva a error, a pesar de que por lo demás es magnífico y con un cinismo aparentemente sólo involuntario lleva hasta el final la moderna disolución del personalismo respecto de la verdad. Prescindiendo del título, el contenido del libro describe la legitimación mediante procedimiento en diversos campos de decisión, pero remite a la legitimación del procedimiento por la igualdad. Los procedimientos se recomiendan ante los que quieran la igualdad, como instrumentos idóneos para la consecución de ese fin. Así, se habla de: "legitimación mediante procedimiento y mediante igualdad en la posibilidad de obtener decisiones satisfactorias" (página 30). Y se dice del procedimiento judicial: "En tanto que las partes litigantes, para alcanzar éxito en sus pretensiones, se someten a determinadas reglas de procedimiento y acomodan su comportamiento al sistema de procedimiento en uso, se reconocen recíprocamente en sus papeles como tales partes... En esa medida el principio de igualdad es un principio de procedimiento esencial" (página 103 s.). Por lo demás, los procedimientos, en su tratamiento igual, escapan a fundamentaciones antropológicas o morales: "El pensamiento igualitario que comportan... no es expresión de una realidad de la "Naturaleza" (todos los hombres *son* iguales) ni expresión de un valor dado y realizable (todos los hombres *deben* ser tratados igual), sino de un principio de indiferencia y de especificación de razones: todas las diferencias podrían/deberían ser ignoradas excepto las que se revelan como razonables dentro de un conjunto con función específica" (pág. 159 s.). En general, la desigualdad sólo se presentará cuando se base en el procedimiento o cuando sea recomendable

(25) N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied/Berlin, 1969.

para llevar a término procedimientos que por lo demás están al servicio de la igualdad (páginas 172, 177). Las decisiones políticas básicas son determinadas por un mecanismo de elección, del que escribe Luhmann: Naturalmente no da lugar a la democracia en el sentido de una parte de dominio igual para todos, pero da un papel preponderante al principio de igualdad en la base del proceso del reclutamiento político. Esto lleva a que todas las desigualdades incidan secundariamente en el sistema, a que no se introducen en la sociedad como quistes estructurales, sino que se basen en procesos de información y decisión que pueden ser calculados, controlados y cambiados" (pág. 172).

"Ante el procedimiento todos son iguales" (pág. 197), y por eso se legitima el procedimiento como instancia superior de decisión apersonal y general —bajo el presupuesto de que la legitimación será válida para todos aquellos que quieren la igualdad—.

La última frase de Luhmann que hemos citado se sitúa en una serie histórica y es formulada por Luhmann conscientemente, tomando en consideración esta serie, como conclusión provisional. Los dos estados precedentes eran: [1] Ante Dios todos son iguales; [2] Ante la ley todos son iguales. El conjunto histórico-sistemático situado entre estas frases —abstracción hecha del problema de si [1] o [2] es anterior en el tiempo— es como sigue:

La tesis [1] significa en su origen que en "esta vida", según pautas humanas, naturales, los hombres *no son* iguales unos a otros. Sólo según pautas divinas aparece la igualdad (todos son pecadores). Estas pautas se encuentran ya en vigor, inicialmente, en las comunidades religiosas de los hombres (en la Iglesia verdadera como existencia histórica de la *civitas dei* bajo las condiciones de la *civitas terrena*). Constituyen un correctivo (26) de las injusticias y asperezas de los órdenes políticos y sociales, que son órdenes de jerarquía y de dominio. El correctivo no tiene, sin embargo, el efecto de sustituir lo que debe ser corregido. El reino de Dios sobre la Tierra como sustitución de los órdenes terrestres, siempre problemáticos, sólo podría tener lugar en el final de la historia, producido por Dios. La injusticia de los órdenes de jerarquía y dominio, por eso, no es atribuida al hecho de que sean órdenes de desigualdad. Existe más

(26) Sobre esto, cfr. R. MAURER, "Hegels politischer Protestantismus", en *Der Staat*, 10, 1971, 455-479; versión ampliada en *Stuttgarter Heger-Tage*, ed. Gadamer, Bonn, 1974, 383-415.

bien una desigualdad justa o injusta, según medidas humanas, fundadas sobre el derecho natural, y en consecuencia existen dos campos en el derecho: el campo de la justicia distributiva y el de la justicia conmutativa o correctiva. Los hombres deben ser tratados en parte como iguales y en parte como desiguales.

La igualdad ante la ley [2] debe, pues, comprenderse también en el sentido de la igualdad proporcional o adecuación que Platón entrevió (vid. supra, 3). El derecho positivo, según la antigua concepción europea, está —siempre problemáticamente— unido con un derecho natural, el cual da por supuesta la desigualdad entre los hombres por naturaleza, por el destino o por la gracia divina. El derecho positivo encuentra en el derecho natural un correctivo que le impide que su procedimiento se convierta en un proceso automático y apersonal. La diversidad es algo preestablecido, algo que se debe respetar, y el derecho como procedimiento no es instrumento para la instauración de igualdad y tampoco actúa como espacio de indiferencia contra la desigualdad.

La etapa [3]: ante el procedimiento todos son iguales, atendiendo a nuestra reconstrucción histórico-sistemática, es alcanzada una vez que la posición [1], se une con la [2] en una forma secularizada. Cuando, por ejemplo, según Bruno Bauer (27), la religión es un esclarecimiento provisional del hombre sobre sí mismo y, según Habermas, por ejemplo, el desarrollo de la sociedad moderna y emancipada es la realización en el mundo del mito cristiano de Dios hecho hombre, (28) la igualdad cristiana ante Dios se convierte a la vez en jurídica y política. Ya antes de llegar a estas tesis extremas de la secularización, el derecho natural, en las fases previas a su secularización, cambia su carácter, y parte de la igualdad de principio de la naturaleza humana, en un sentido radical-democrático. Y a su vez la consecuencia de esto es que procedimientos legales aparecen al servicio de la igualdad o más bien son abandonados a su propio decurso en esta dirección, pues los procedimientos como tales son neutros respecto de la igualdad o la diversidad humana.

(27) B. BAUER, *Feldzüge der reinen Kritik*, ed. Sass, Frankfurt, 1968.

(28) J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophischen Studien*. Neuwied/Berlin, 1963, pág. 136. Nietzsche critica esta deificación del hombre mediante la secularización del concepto religioso de igualdad: "...el concepto de la "igualdad de las almas ante Dios". En él reside el prototipo de todas las teorías del derecho igual: se ha hecho crecer religiosamente en el hombre la doctrina de la igualdad, y luego se ha extraído una moral de ahí: no es extraño que el hombre termine por tomarla en serio, por ponerla en práctica —quiero decir la política, la democracia, el socialismo..." (*La voluntad de poder*, núm. 765).

Son, como Luhmann ha investigado (vid. supra), indiferentes respecto del contenido personal que se dé a sus variables funcionales. Para la igualdad ante el procedimiento es indiferente si los hombres son iguales o desiguales por naturaleza o por otras causas. Son tratados *como si* fueran iguales y, por lo tanto, también podrían ser provistos por principio con una desigualdad funcional. La igualdad ante el procedimiento, una vez establecida, ya no necesita de derecho natural que parta de la igualdad de los hombres por naturaleza, para su fundamentación. En tanto en cuanto, el derecho positivo que se legitima como procedimiento escapa a la ideología. Sin embargo, puesto que los hombres, sean iguales o diferentes, son tratados igual, ésta sería hasta ahora la mayor victoria de la ideología de la igualdad, pues justamente en su indiferencia apersonal son legitimados los procedimientos en cuanto ideología de la igualdad.

5. EL DERECHO ENTRE LA LUCHA IDEOLÓGICA AGUDIZADA Y EL "AUTOENREDARSE" EN LA IGUALDAD

Al hablar ahora de "ideología de la igualdad" hemos de tener en cuenta un concepto de ideología distinto al utilizado al comienzo de estas reflexiones: un concepto no peyorativo, sino neutral en cuanto a la valoración. Este depende ciertamente del primero, pues ya se ha visto al hablar de aquel que la crítica a la ideología la mayor parte de las veces va unida a una ideología que no es criticada sino *de la cual* se parte para hacer la crítica. Sólo la crítica consecuente a la ideología, como en el caso de los planteamientos de Nietzsche, pone en tela de juicio también su propia base y llega a la aceptación de un pluralismo relativista de las ideologías. La integridad intelectual exige esta consecuencia, y con ello se llega bajo el presupuesto de la crítica a la ideología, a un concepto neutral de ideología (29),

(29) Según N. Luhmann el pensamiento ideológico se distingue por un corte en la historia de la verdad, un corte en el que las líneas directrices del pensamiento y la acción pública han perdido su capacidad de verdad, y esto quiere decir: no pueden ser verdaderas o falsas, sino que escapan al campo del conocimiento posible" (N. L., "Wahrheit und Ideologie", en *Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft*, ed. Lieber, Darmstadt, 1976, págs. 35 y ss., *loc. cit.*, págs. 36 y s.). Tras la "decaencia de la interpretación ontológica de la racionalidad como ser exclusivamente correcto" (*ibidem*, pág. 47) crece la necesidad de encontrar una identidad y una orientación diferente, que satisfacen las ideologías. Tienen una función real a la que no debe oponerse ningún concepto ontológico de verdad, sino que hay que plantearse si esta función puede ser cumplida mejor o de otra manera (mediante otras ideologías). Si Luhmann ha comprendido realmente lo que significaría la disolución del concepto de verdad tradicional europeo, puede ser puesto en duda. El nihilismo puede tomar también la forma de un cinismo alegre, dinámico, tecnocrático. Al contrario de lo que piensa M. FUNKE (*Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart, 1974), el planteamiento netzscheano parece ser más profundo que el de Luhmann.

según la cual "ideología" quiere decir planteamiento básico o axiomático de una teoría o concepción del mundo. Asimismo, todo el edificio que se sustenta sobre esta base puede ser llamado ideología en este sentido neutral.

Por lo demás, se puede poner en duda que esta concepción caiga necesariamente en el relativismo. Puede estar ligada también a un concepto de la verdad no relativista, sino pluralista, que sostiene que una verdad sólo está ahí entre la maraña de las muchas perspectivas ideológicas. El lugar de la verdad, pues —como en Platón, Hegel y otros— es *la dialéctica* de las ideologías, una dialéctica que la filosofía encuentra, acepta y ordena en sucesión lógica. Lo más cercano a la verdad es entonces lo que resulta como consecuencia de este movimiento: su fundamento y su fin.

Si estas reflexiones se proyectan sobre el problema de la igualdad-diversidad, vemos que en esta problemática se encuentra la imagen típica de una lucha entre ideologías que determinan a la historia desde hace tiempo. En la lucha, desde antiguo, ha cristalizado la contradicción determinante igualdad-desigualdad (o mejor diversidad). La expresión "diversidad" es preferible, ya que "desigualdad" representa una formulación puramente negativa desde una perspectiva unilateralmente positiva de la igualdad. Sin embargo, es típico de estas ideologías de base, que representan un carácter axiomático a la hora de la instauración de un orden jurídico-político, el ponerse en duda unas a otras, respectivamente, en su función de "crítica a la ideología". Así, Calicles, partiendo de su axioma (diversidad por naturaleza) intenta explicar por qué los otros, los débiles, buscan la igualdad, precisamente porque se aprovechan de ella. Y a su vez, el partido de la igualdad, en actividad a lo largo de la historia universal desde la época de la polis griega, puede explicar por qué gente como Calicles presupone la diversidad por naturaleza, a saber, para obtener privilegios.

Ahora bien, en la época moderna se han producido dos intentos de resolver la controversia entre igualdad y diversidad. Por un lado, la concepción marxista pretende llevar el partido de la igualdad a una victoria definitiva. La otra concepción, la jurídico-formal (por ejemplo, Luhmann) pretende dejar atrás la polémica como indecidible, y resolver los problemas en cambio, mediante procedimientos indiferentes a ella.

El planteamiento marxiano tiene el peligro de que en vez de a una solución puede llevar a una monstruosa agudización del conflicto, amenazadora para la humanidad. Pues Marx concibe la lucha entre igualdad y diversidad como lucha de clases y escribe: "Libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes" (30). De esto se deduce que si esta lucha se encuentra en su fase final, ya que en toda la Tierra se camina hacia la sociedad sin clases de los iguales, está en juego la *decadencia común* de la humanidad. La palabra comunismo (*Gemeinsamkeit*, comunidad) puede tener también este significado.

El marxismo es, en principio, un planteamiento de crítica a la ideología. Pretende mostrar los condicionamientos de todas las legitimaciones tradicionales de los órdenes político-económicos, retrayéndolos a intereses particulares, para transformarlos. La crítica tiene lugar al remitirse a intereses generales de todos los hombres, sobre todo a la paz, el bienestar, la igualdad. Y la presencia de estas generalidades sería de hecho tanto la consecución como la superación de la crítica a la ideología. Habría una ideología igualmente determinada por intereses, pero que se distinguiría de todas las demás por basarse en un consenso universal. Este consenso, sin embargo —tanto si se nota como si no—, es supuesto e impuesto apelando a un conocimiento verdadero, en sentido pseudoplatónico, de una generalidad en sí, a saber, de los intereses objetivamente generales que determinarían el proceso histórico.

Esta supuesta generalidad "objetiva" no es en absoluto general, considerada subjetivamente, y por eso nunca está realmente en las acciones de todos los hombres, que determinan el curso de la historia. Es verdad que todos en todas partes desean la paz, pero ya en lo tocante al bienestar se dividen los espíritus. El precio del bienestar puede ser tan alto (por ejemplo, la ruina del medio ambiente) que ya no resulta rentable. Y en lo que respecta a la igualdad los intereses están ocultos por completo o son abiertamente desiguales. Hay, a saber, un interés por lo menos igual de poderoso que se queda demasiado corto en el marxismo-socialismo-comunismo: el interés por

(30) K. MARX, *Manifiesto del Partido Comunista*, al principio.

la libertad (la "voluntad de poder", de Nietzsche), que se encuentra en tensión con el interés por la igualdad.

Así, pues, es evidente que la polémica histórica no está en absoluto decidida a favor del partido de la igualdad. En el espacio de la controversia ideológica se señala, ya en el siglo XIX, la aparición de un representante del partido de la diversidad, del mismo rango en fuerza ideológica, a saber Nietzsche, la continuación de la lucha. Nietzsche desarrolla provisionalmente la concepción contraria, orientada, como en el caso de Marx, hacia el futuro. Si Marx quería resolver de una vez por todas la lucha histórica entre igualdad y diversidad mediante la *supersociedad* de los iguales (31), Nietzsche, por el contrario, instauró el programa del *Superhombre*, y junto con esto la proclamación de que la vieja lucha continuaba, bajo condiciones más agudas a causa del actual dominio de las ideologías igualitarias, que propagan un fanatismo de lucha final.

En vista de la amenazadora agudización de la antigua lucha, hay una solución, que parece ser especialmente actual, y que se mantiene indiferente al hecho de si los hombres son iguales o diversos "por naturaleza" (es decir previa y subyacentemente a las posibilidades sociales de influencia). Si hay procedimientos de decisión para todos los problemas y conflictos o por lo menos para los más importantes en el aspecto jurídico y político, que dejan basar sobre si la vieja disputa y funcionan a pesar de eso, serán preferibles como una razón de nuevo cuño que escapa a la ideología. Hemos visto que la aparente autolegitimación de estos procedimientos, que Luhmann promete explicar, en realidad es una legitimación mediante la igualdad. Prescindiendo de la cuestión de si los procedimientos pueden ser manipulados por intereses particulares y desiguales, puede ser correcto que sirvan para un tratamiento igual de todos los afectados, según la consigna de "ante el procedimiento todos son iguales". Pero en contra de esto puede aducirse el argumento de crítica a la ideología de Calicles, el de que los hombres aceptan mayoritariamente tal montaje igualitario porque los "débiles" son mayoría, y por tanto, la mayoría alcanza ventajas de la igualdad a costa de los "fuertes", que se ven cortados en sus posibilidades de desarrollo. También la legitimación por procedimiento, pues, es un argumento de la ideología de la igualdad, que puede ser puesta en cuestión por la ideología de la diversidad.

(31) Para lo referente a la igualdad socialista, ver al final de este ensayo.

Podría ocurrir incluso que la indiferencia del procedimiento fuese la peor de las posibilidades, en forma de una burocracia universal y todopoderosa. Si los hombres son distintos de hecho y su felicidad se basa en el desarrollo específico de sus posibilidades, la indiferencia del procedimiento significa la opresión de todos. Mientras que en nombre de una igualdad directamente ideológica llegan a su auto-realización por lo menos los que se identifican con ella y dentro de lo posible, dominan como partido, en nombre de la igualdad, la indiferencia del procedimiento es la única y triste posibilidad en medio de una opresión universal de las fuerzas vitales. Si ya Platón polemizaba contra una forma de democracia en la que todos son guardianes de todos (32), el dominio universal del procedimiento sería la forma despersonalizada de este control total. Para que la organización o el control de la igualdad no sea utilizado para la desigualdad por los controladores, el control debe ser transferido a una instancia apersonal, es decir, al procedimiento como técnica social regulable por sí misma.

La serie del progreso en la historia universal concebida por Hegel sufrirá así un triste complemento e inversión. Escribía en 1830 "...que los orientales supieron que sólo un hombre es libre, y el mundo griego y romano que son libres algunos, mientras nosotros sabemos que todos los hombres son libres" (33). Esto lo sabemos bien hoy, pero también sabemos que *ya nadie es libre* si todos hacen valer inmediatamente una libertad igual y hacen que este derecho universal a la libertad sea regulado mediante procedimiento de manera burocrática. Por eso conviene citar, frente al optimismo de Hegel, el escepticismo de Tocqueville:

"Deseo imaginar bajo qué rasgos nuevos podría producirse el despotismo en el mundo: veo una masa innumerable de hombres semejantes e iguales que dan vueltas sin reposo para procurarse pequeños y vulgares placeres que embargan su alma... Por encima de éstos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga, él sólo, de asegurar sus goces y de velar por su muerte. Es absoluto, detallista, regular, previsor y suave". El soberano que administra este poder cubre la superficie de la sociedad "con una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes a través de las cuales los espíritus más originales y las almas más vigorosas no son capaces de hacer

(32) *Politeia*, 367 A.

(33) HEGEL, *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid, 1972, página 87.

claridad para sobrepasar la masa...; no quebranta las voluntades, pero las ablanda, las doblega y las dirige; raramente obliga a actuar, pero se opone sin cesar a que se actúe; no destruye, pero impide nacer; no tiraniza, pero molesta, comprime, enerva, apaga, atonta, y en fin, reduce cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos... todos permiten que se les ate, porque ven que no es un hombre ni una clase, sino todo el pueblo quien se encuentra al final de la cadena... (34).

La realización óptima de este programa negativamente valorado por Tocqueville se produciría si el poder tutelar ya no es una instancia de decisión personal (como individuo o gremio), sino un procedimiento abstracto, que se pone en movimiento por necesidad. Se llega a un "autoenredo" (35) de los libres como iguales, presos en una red de tales procedimientos, y el derecho puede favorecerla o también convertirse en la parte principal de esa red. Hermann Schmitz sostiene que el ilimitado número de pretensiones y esferas de acción entrecruzadas exige la coordinación mediante un sistema muy perfecto de dirección y control social. La organización de la sociedad es necesaria para evitar el caos y hacer posible el desarrollo de la humanidad. Pero tras la perfección está el nihilismo y una actitud negativa hacia los miles de procedimientos necesarios, que vacila entre la resignación y el impulso salvaje de destrucción. La "humanidad organizada" por un lado dista mucho de funcionar bien, pero por otro lado funciona demasiado bien. Así se llega al autoenredo de los que quieren mejorar: protestan contra algo que fortalecerán, si sus protestas tienen éxito. Los más recientes movimientos de protesta emancipativo-revolucionarios están divididos entre la tendencia hacia el anarquismo y la tendencia hacia una organización social más perfecta.

¿Se pone en duda con esto por principio, el sentido racional de un derecho lo más neutral posible respecto de los partidos y sujeto a procedimiento regulado? De ningún modo. Mis reflexiones conducen a la tesis de que el derecho, que en muchos de sus campos debe mediar indirectamente entre la igualdad y la desigualdad (en derecho político y constitucional incluso debe entrar en la controversia teórica directa), no tiene una posición específica por encima de la dia-

(34) A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Parte II, pág. 249, Madrid, Aguilar, 1971. El texto es del año 1840, de la misma época en que Hegel se expresaba de forma optimista sobre el desarrollo de la libertad.

(35) H. SCHMITZ, *Nihilismus als Schicksal?*, Bonn, 1972, págs. 11 y ss.

iéctica entre igualdad y desigualdad. Está implicado en esta dialéctica, tiende hacia un lado u otro y nada le sería más necesario que una pauta de adecuación proporcional, como entrevió Platón, sin que pudiese apresarla. Sobre todo el diálogo *Politikos* gira en torno al problema del arte de medir (*metriké téchne*), es decir, un procedimiento para establecer igualdad proporcional. Sin embargo, al hablar de este procedimiento, se insiste sobre el hecho de que no debe ser entendido como realización apersonal de una ley positiva: “pero el ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, más el varón real dotado de inteligencia (*ándra tòn metà phronéseos basilikón*)... [Porque] una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos, y luego dictar la más útil de las normas, porque las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte (*téchne*), sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo tiempo” (36).

El entendimiento capacita para conocer las diferencias entre los hombres y sus situaciones, que la ley y sus procedimientos de decisión se ven obligados a descuidar. Más tarde Platón, en las *Nomoi*, sostiene eso mismo de principio (no hay ley o institución más excelente que este entendimiento), pero no hay un hombre como el que describe el *Politikos* y si lo hay es durante poco tiempo (37), pues a la larga la tentación es demasiado grande para que el que domina el Estado ilimitadamente y sin estar sometido a ninguna responsabilidad no persiga su propia ventaja en lugar del bien general, incluso aunque su inteligencia sea lo suficientemente clara para conocer el bien general. Por eso es válido lo segundo mejor, esto es, buena organización y elegir la ley “que ve y tiene en cuenta muchas cosas, pero no puede ser competente para todo”.

3. IGUALDAD, DIVERSIDAD, LIBERTAD

La antigua razón europea de Platón, en su lucha por el justo medio entre igualdad y desigualdad, tiene un efecto notablemente tranquilizador en medio de la actual lucha extremista entre las ideologías.

(36) PLATON, *Politikos*, 294 A/B.

(37) PLATON, *Nomoi*, 875, A-D.

Parece que hoy se llega a extremos peligrosos, al buscarse una solución final a la tensión entre los dos polos contrarios, bien en la línea de Calicles o bien en la de la igualdad abstracta. Nietzsche da un ejemplo de la posición de la diversidad al defender de forma enormemente polémica el derecho del individuo aislado contra la moral igualitaria moderna, que se estaba convirtiendo en monopolizadora, y contra sus consecuencias jurídico-políticas. En la adopción del *caso igual*, tanto en las ciencias naturales como en el orden jurídico-político, ve él el peligro de una violación de la naturaleza humana y extrahumana, ruinosa en su efecto final (38). La apasionada protesta contra esta injusticia, a la cual puede conducir también el derecho positivo, lo lleva a una posición contraria radical que le hace abandonar su habitual posición mediadora. Al argumento que aparece en relación con el problema de la igualdad/diversidad en la educación, de que la aptitud, desde la de la masa "basta, dormida, logrera" hasta la del genio, forma una pirámide con incontables estadios intermedios, responde sólo con la violenta referencia a los "espíritus nobles y brillantes" que han sido "axfisiados, utilizados, rebajados prematuramente" por la barbarie de la igualdad en la educación, así como con la exigencia de instituciones poderosas que puedan ayudar a la educación de los talentos destacados (39).

Si se es de la opinión de que hay personas excepcionalmente dotadas y que deberían desarrollar su talento hasta el máximo de su capacidad también en interés de los demás, seguramente se estará de acuerdo con Nietzsche en que deberían existir instituciones que hicieran posible y estimularan este desarrollo. Estarían dentro del campo de la justicia distributiva, que, sin embargo, no sólo sería importante para los grandes talentos. La experiencia nos enseña que las posibilidades humanas se presentan en una rica gradación, y que son más comunes los valores medios que los extremos. En caso de que no se quiera ir en contra de esto en nombre de una moral igualitaria abstracta, que podría ir tan lejos como para tomar en

(38) ...esa "regularidad de la naturaleza", de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo... ¡no es una realidad de hecho, no es un "texto", antes bien es sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna! En todas partes, igualdad ante la ley —la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros...", *Más allá del bien y del mal*, número 22, "La aceptación del caso igual presupone el 'alma igual'", *La voluntad de poder*, núm. 509; cfr. 544.

(39) Nietzsche: *Sobre el futuro de nuestras escuelas*, cuarta conferencia.

consideración la igual condición bioquímica de los individuos (40), las instituciones, incluidas las instituciones jurídicas, tendrían que tener en cuenta este hecho en la medida de lo posible, esto es: el derecho es racional, en el sentido de una razón perceptora (perceptora de condiciones antropológicas preexistentes), si forma una unión elástica (tanto en lo general como en lo individual) de justicia distributiva y conmutativa.

Por ejemplo, recientemente Rawls desarrolla en principio una teoría de la justicia de este tipo (41). Aunque es acertado lo que Höffe escribe en relación con esta teoría, es sin embargo unilateral, pues se apoya también sobre la base del partido histórico de la igualdad. Para una posición no obligada por este partidismo hay un grave problema en la frase siguiente: "Las diferencias en la naturaleza y la sociedad, casuales desde el punto de vista de la justicia, deben ser igualadas para que sean de utilidad recíprocamente para todos" (42). El postulado de la utilidad recíproca puede aquí llevar fácilmente a la suplantación de la justicia distributiva por la conmutativa, concretamente puede conducir al ya descrito "autoenredo" en el procedimiento, ante el cual todos son iguales porque los procedimientos son indiferentes a las diferencias humanas del caso concreto y de la persona concreta (43). La ligazón elástica entre la justicia distributiva y la conmutativa en el caso concreto no puede ser ya establecida, finalmente según procedimiento, sino que se somete a la decisión personal tanto en el campo de la creación del derecho como en el de la administración de justicia.

Para que esta decisión no sea simplemente "decisionista" sino dictada de la manera más racional y menos arbitraria posible, sería recomendable que las instancias de decisión correspondientes fueran ocupadas por personas lo más racionales posible (en el sentido de razón preceptiva). Esto quiere decir que no sería justo que las di-

(40) Cfr. M. Greiffenhagen (editor), *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*, München, 1973, pág. 15.

(41) J. RAWLS, *A Theory of Justice*, London/Oxford, 1972 (trad. alemana, Frankfurt, 1975).

(42) O. HÖFFE, Prólogo a J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, Freiburg, München, 1977, pág. 21.

(43) Las construcciones teóricas contractuales de la fundación de la comunidad (contrato social) deben ser interpretadas dentro de este contexto como el intento de instaurar procedimientos de reciprocidad ya en el comienzo de la comunidad jurídica, por lo menos en teoría. Aquí podri haber un caso especialmente grave de ataque intencionado de la justicia conmutativa a la distributiva, cuyas intenciones, en verdad apenas realizables. En realidad, siempre ha existido en el comienzo de las constituciones un legislador, o menos, una comunidad legisladora.

ferencias de la sociedad sean casuales, y que sean denominadas casuales las de la naturaleza. Sólo para una moral igualitaria abstracta así como para sus procedimientos correspondientes son casuales las diferencias de la naturaleza, y por lo tanto injustas. Para el concepto de justicia como igualdad proporcional, desarrollado anteriormente en conexión con Platón, es más bien de importancia máxima el que las diferencias sociales, incluidas las producidas por la promulgación de leyes y la administración de justicia, correspondan a las naturales. En esto habría que tener en cuenta, ciertamente que en el hombre no es posible una separación abstracta entre lo "social" y lo "natural", ya que en él la naturaleza casi siempre está conformada socialmente. Pero también aquí encontrar la recta ligazón entre lo factible y lo no factible es un problema de razón perceptora personalmente formada y, por tanto, expuesta al error o a la corrupción. Si se quieren evitar los errores de esa razón mediante un sistema perfecto de reciprocidad, esta intención se convierte en la omnipresencia delegada en procedimientos impersonales (burocracia), de controles mutuos. De ahí que exista una relación de tensión entre igualdad y libertad, que coincide con la oposición igualdad/diversidad.

Sobre esto ya Hegel dijo lo fundamental: "Ya la distinción superficial que hay en las palabras de libertad y de igualdad, indica que la primera conduce a la desigualdad; pero viceversa, los conceptos corrientes de libertad reconducen solamente a la igualdad" (44). Contra esta falsa libertad como nivelación de todos en un "rebaño autónomo" (según diría Nietzsche más tarde) erige Hegel su concepto de libertad *del sujeto* hombre: "la cual es entendida como la libertad de la actividad que se prueba por todos lados y se funde en los intereses particulares y en los universales y espirituales, según el propio capricho; como la independencia de la actividad particular en cuanto libertad interna en que el sujeto tiene principios, miras propias y convicciones propias, y se conquista así la independencia moral. Pero también la libertad entendida de este modo, contiene por una parte por sí el máximo perfeccionamiento de la particularidad de aquello en que los hombres son desiguales y se hacen desiguales por educación; por otra parte, ella crece sólo bajo las con-

(44) Un ejemplo actual de esto lo da M. GREIFFENHAGEN, *Freiheit gegen Gleichheit? Zur "Tendenzwende" in der Bundesrepublik*, Hamburg, 1975.

diciones de aquella libertad objetiva, y solamente en los Estados modernos ha crecido y podía crecer hasta tal altura" (45).

Sin embargo, la libertad objetiva del moderno estado de derecho es aquella que en principio es otorgada a todos los hombres *en la misma medida* y garantizada jurídicamente. Es la base de un desarrollo de su diversidad natural, que antes no era posible

Justamente esta magnífica posibilidad de la época moderna, sin embargo, puede pervertirse mediante una supervaloración de la igualdad dentro de la relación de tensión entre libertad e igualdad, en el sentido de una homogeneización totalitaria. La pretensión de libertad de todos, sin instituciones que aseguren espacios de desarrollo para la diversidad, conduce a aquel autoenredo en una maraña de procedimientos, los cuales garantizarían que nadie hiciera mal uso de su libertad para obtener más ("*pleonexia*", vid. supra) que los otros. Precisamente el derecho tiene el peligro de convertirse en instrumento de una ideología igualitaria abstracta. Puede servir para un favorecimiento de los que antes llamábamos débiles, que abate los impulsos más fuertes y propicia una nivelación hacia abajo. Pues si el derecho no tiene una generalidad previa a la cual puedan remitirse, como racionales, las libres voluntades, tendrá el derecho quien tenga el poder. Y el poder puede estar en manos tanto de una minoría como de una mayoría, si una u otra, mediante su moral y concepción del mundo correspondientes, se integra en una unidad decidida, con buena conciencia en el ejercicio de su dominio. En este proceso pueden aparecer interesantes desplazamientos y encubrimientos, si una minoría actúa en nombre de la igualdad o una mayoría en nombre de la desigualdad. Así, la ideología oficial de la igualdad, en el socialismo de impronta oriental, hace posible que un partido determinado posea el papel de dirección absoluta (46). La dirección debe servir para instaurar igualdad, incluso para abo-

(45) HEGEL, *Sistema de Filosofía*, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos Editor, México, 1974, 539, pág. 362.

(46) El argumento aristocrático contra la masa, aplicado al bolchevismo, naturalmente es falso. Pues ni en él ni en ninguna democracia corresponde la voluntad a las masas amorfas. Son dirigidas por una casta de políticos y esto será siempre así. El problema es sólo si no se puede encontrar una técnica mejor para ello". (R. MUSIL, *Tagegüthe, Aphorismen Essays und Reden*, ed. Frisé, Hamburg, 1955, pág. 241). Además hay que tener en cuenta que la técnica de establecer desigualdad en nombre de la igualdad se ha refinado mucho y es muy eficaz. Sin embargo, hay que preguntarse si así las personas adecuadas llegan de verdad a las posiciones justas, y si la atmósfera general de hipocresía, mentira y deshonestidad intelectual, que se encuentra unida a esta técnica, no impide el despliegue de las mejores capacidades humanas.

lirse a sí misma y al Estado, el instrumento de dominio que ha ocupado y desarrollado. Pero mientras subsiste queda algo que abolir y cuanto más fuerte es en la eficaz lucha contra los "enemigos de clase" interiores y exteriores, tanto más debe ser abolido. Así la desigualdad de la dominación del partido se mantiene a sí misma en tanto se prolonga la legitimación de su dominio, al principio aparentemente limitada en el tiempo, a partir de sí misma y en contradicción consigo misma. Paralelamente, el *fascismo* se desprende del contexto de nuestras reflexiones como la rebelión del hombre pequeño contra la igualdad (47). El hombre pequeño cae entonces en posiciones para las cuales evidentemente no está suficientemente crecido, lo cual lleva a las catástrofes ya conocidas. La *democracia* por fin, según las concepciones "occidentales", liberales, es manifiestamente una *constitución mixta*, que permite múltiples uniones de igualdad y desigualdad, pero que, sin embargo, se encuentra, de forma duradera, bajo la presión de concepciones igualitarias más radicales, que le producen mala conciencia.

Todos estos fenómenos políticos indican una postura básica más o menos *convulsa* respecto del problema de la igualdad o la diversidad humana. Esta convulsión podría ser consecuencia de la moderna secularización de la religión judeo-cristiana, cuyos conceptos de igualdad no pueden ser traducidos directamente a la política y el derecho. El partido histórico de la igualdad ha intentado, sin embargo, asegurarse, con ayuda de una religión desdivinizada, una pretensión absoluta, que se eleva por encima de la lucha entre ideologías. Por tanto, ya no representa la posición contraria que lucha, apoyándose en buenas razones, contra la ideología igualmente justificada de la diversidad, sino que ésta aparece como inhumana y mala por antonomasia. La diversidad que subsiste de hecho y sobre todo la necesidad de ella se ve obligada a disfrazarse y a refugiarse en la hipocresía, consciente o inconsciente (48).

(47) Dentro de un conjunto de varias observaciones sobre la Alemania de Hitler observa Musil: "Paradoja: Nietzsche contra el populacho, realizado por él" (*op. cit.*, pág. 363). Con esto se habla de la misma paradoja que parece existir en la idea de una rebelión del hombre pequeño contra la igualdad.

(48) Cfr. A. GEHLEN, "Gleichheit, Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee", en: *Wort und Wahrheit*, 19, 1964, 43-52. Gehlen cita allí una frase precisamente de Napoleón: "El pensamiento de la igualdad, ante el cual sólo podía esperar elevación, tenía para mí algo de seductor" (pág. 45). Muy acertada es también la observación de Gehlen sobre la imagen ideal del intelectual "progresista" en la ideología de la igualdad: "libertad ilimitada para sí, igualdad para los demás" (*Moral und Hypermoral*, Frankfurt/Bonn, 1969, pág. 139).

Si se quiere ir, como Nietzsche, contra ese impulso hacia el doctrinarismo, al parecer muy poderoso, se cae en el peligro de una polémica excesiva o de una utopía infundada. Por ejemplo la exigencia de una incidencia más fuerte y conscientemente promovida de lo *aristocrático* en el interior de la constitución mixta que hemos llamado "democracia", chocará hoy necesariamente con malentendidos, ya que el impetu secular de una moral igualitaria cargada de religiosidad ha echado a perder por completo cualquier movimiento de "élites". Y a la vez, las propias "élites" se han echado a perder a sí mismas (49). Sus virtudes cardinales son hacer dinero y/o dominar los procedimientos tecnocráticos para la explotación de la naturaleza y la organización de los hombres para ese fin. En esta situación, ¿no es pura utopía la exigencia de una nueva aristocracia? Con todo, es el tiempo de conservar la fructífera relación de tensión entre las posiciones de la igualdad y la diversidad. El derecho y aquéllos que lo determinan y administran están implicados en esa dialéctica. Sería bueno que fuesen conscientes de ello. Quien no cae en ideologías unilaterales es únicamente el que las conoce y sabe que también él está determinado por ellas. La razón práctica del derecho no está libre de ideología. La salida hacia el puro procedimiento es un espejismo.

Así, el derecho se encuentra en una posición difícil: a pesar de no ser independiente en la lucha entre las ideologías de la igualdad y de la diversidad, debe actuar como mediador entre ellas, sobre todo como derecho constitucional, pero también en el resto de sus campos. Esto no puede hacerse si los hombres en su consciencia y senti-

(49) Totalmente en sentido de la tesis platónica de que: "todo cambio en la constitución procede de la parte dominante" (*Politeia*, 454 D) y es necesario precisamente por la decadencia de la parte dominante, formula N. Luhmann, refiriéndose al presente: "En consecuencia, la legitimación del dominio no se torna caduca porque el siervo accede a la razón, sino que el problema de la legitimación debe ser replanteado porque el señor ha perdido su razón" (HABERMAS/LUHMAN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pág. 328). Aparte de la opinión de Luhmann de que la legitimación por procedimiento es propia de esta época, esta apreciación contiene convenientemente interpretada una crítica a la corriente predominante en la modernidad, que se orienta en el capítulo del "amo y el esclavo" de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana (Cap. IV.A.). La razón de la reciprocidad social, acoplada a la explotación cooperativa de la naturaleza es allí presentada como la razón superior, la cual abole debidamente la razón política de los que hasta ahora eran los señores. Desde que la fórmula reciprocidad social+denominación tecnológica de la naturaleza parece llevar a la destrucción del medio ambiente, se hace manifiesta la exigencia de una nueva razón ético-política y de una nueva aristocracia que la represente, si no la quieren representar todos". (cfr. R. MAURER, *Revolution und "Kehre". Zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt, 1975).

técnico— de la sociedad tradicional a la moderna realidad industrial de la sociedad del rendimiento y del crecimiento económico. Y ella responde a esta nueva situación universal —a la consiguiente pérdida de sentido y de tradición, y a la crisis de orientación espiritual perceptible en todo el mundo— con intentos de reorientación y reconstitución: con una completa transformación críticamente reflexiva de sus planteamientos.

Esta conexión, aquí sólo esbozada, entre cambio social y transformación de la filosofía del derecho la ha recalcado expresamente el profesor Luis Legaz Lacambra en la citada publicación (2). Aludiendo a la situación del país y de la época, acentúa la necesidad de una tematización de “la tricotomía sociologización-historicismo-cientifismo” (3) y exhorta a la teoría filosófico-jurídica a aceptar y asumir incondicionalmente esa tarea. Pero no se contenta con ello. Legaz ve “en el fracaso o el logro” de esta tarea nada menos que “el criterio para la *validez* o no de los sistemas filosófico-jurídicos existentes o en gestación” (4). El profundo deseo del decano de la filosofía jurídica española se pone aquí de manifiesto: emplazar a la filosofía del derecho bajo una presión modernizadora. Consciente de la historicidad de todo pensamiento convierte la adecuación de la filosofía del derecho a las condiciones del acelerado cambio social y jurídico en criterio inevitable de su actualidad y de su misma supervivencia. A la atrofia y a la muerte resulta condenado todo pensamiento filosófico que no plantee los interrogantes urgentes de nuestra época, o los endose a las ciencias mientras él mismo se evade en el llamado “análisis’ filosófico y lingüístico” (5).

Para celebrar esta decidida intervención del filósofo del derecho tradicional en favor de la temática progresiva de una filosofía del derecho que reflexione sobre sus dependencias históricas y sociales, pasamos ahora a plantear algunas consideraciones sobre idéntico contexto. Se refieren a la actual transformación de la filosofía del derecho, y quieren centrar la atención sobre la modificación de las orientaciones valóricas fundamentales del derecho, cuya conexión con el desarrollo de la sociedad tecnológica es evidente. Indicio de esta mencionada transformación es la rápida carrera filosófico-política de un

(2) LUIS LEGAZ LACAMBRA, *Problemas de la actual filosofía del derecho*, en *La filosofía del derecho en España*, cit. págs. 121 y ss.

(3) *Op. cit.*, pág. 122.

(4) *Op. cit.*, pág. 123.

(5) *Op. cit.*, pág. 122: «esa especie de masoquismo intelectual».

concepto, que expresa en relación a evoluciones sociales de conjunto un haz normativo de fines, y con él nuevos aspectos jurídico-valorativos: el concepto de "quality of life" (6). Su referencia a problemas estructurales del mundo industrial y su rápida inclusión en los programas políticos destinados a su solución (7), permiten sospechar que podría haber asumido un papel de *concepto filosófico-jurídico clave*. Por lo menos, este concepto parece apropiado para abrir a la reflexión normativa en la filosofía del derecho nuevos campos de búsqueda, concretos al máximo, transparentando con ello tendencias del universal proceso de transformación de la conciencia filosófico-jurídica.

Ni que decir tiene que expectativas de este tipo se abrigan en el seno de una filosofía del derecho entendida como *teoría de la sociedad*, o sea, como *teoría de la evolución social* (8). Una filosofía del derecho que parte de la base de que el derecho no puede concebirse suficientemente desde sí mismo o desde lo que Hegel llamaba el desarrollo general del espíritu humano, sino desde las materiales relaciones vitales de los hombres. El derecho es un fenómeno secundario de la sociedad y, como tal, dependiente en forma y contenido de sus condiciones de base. Tal constitución tiene en este contexto ciertamente sólo una función euris-

(6) La génesis del concepto no se conoce con exactitud. Parece iniciarse en la teoría conservadora, para aplicarse luego crecientemente en un contexto progresivo. La primera utilización se adjudica a JOHN KENNETH GALBRAITH, *The Affluent Society*, 1958.

(7) En los Estados Unidos el concepto fue introducido en el lenguaje político por el Presidente Johnson. En Alemania por los programas de la Socialdemocracia progresiva y de los sindicatos. Cfr. *Aufgabe Zukunft* (Contribuciones a la cuarta jornada internacional de trabajo del sindicato de la industria del metal de la República Federal, 11 al 14 de abril de 1972 en Oberhausen), vol. I *Qualität des Lebens*, Frankfurt, 1972, con aportaciones de Anthony Wedgwood Benn (Ministro de Tecnología, Londres); Erhard Eppler (Ministro federal de colaboración económica, Bonn), Olof Palme (Primer Ministro de Suecia); Pierre Naville (del Centre National de la Recherche Scientifique, Paris); cfr. también: "Lebensqualität?", *Von der Hoffnung, Mensch zu Sein*, ed. por la Central estatal de formación política del Land Nordrhein-Westfalen, Köln, 1974, y en concreto Johannes Rau, Werner Maihofer y Wolfgang Vogt sobre el tema *Lebensqualität in der Zielvorstellung der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, der Freien Demokratischen Partei und der Christlich Demokratischen Union*; cfr. así mismo: *Lebensqualität. Zur inhaltlichen Bestimmung einer aktuellen politischen Forderung. Ein Beitrag des Sozialdemokratischen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland*, Wuppertal, 1973.

(8) Para la reconstrucción del ejemplo clásico de tal teoría del derecho cfr. WOLF PAUL, *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts. Aporien und Folgen des Rechtsdenkens von Karl Marx*, Frankfurt, 1974; sobre la aplicación crítica de tal planteamiento teórico-político a la teoría del derecho ordoliberal dominante en Alemania, cfr. RUDOLF WIETHÖLTER, *Privatrecht als Gesellschaftstheorie?*, en *Funktionswandel der Privatrechtseinrichtungen* Festschrift für Ludwig Raiser zum 70. Geburtstag, Tübingen, 1974, págs. 645 y ss.

tica (9), pero satisface sin duda el interés aquí perseguido. A saber, *primero*: aludir a la necesidad de tomar a la sociedad en su conjunto como perspectiva de investigación a la hora de tematizar el cambio social y jurídico; *segundo*: hacer plausible el papel de “compás” a cumplir por el cambio social respecto al derecho (10); y *tercero*: reducir el conjunto complejo de la situación histórica, no captable en su totalidad, a un *marco*, dentro del cual pueda clarificarse el alcance y la relevancia filosófico-jurídica del concepto “calidad de vida”.

CAMBIO SOCIAL

Lograr un consenso sobre las fuerzas motrices y las causas principales del cambio social es fácil. No hay nadie que se niegue a reconocer que el progreso de la ciencia y de la técnica y el aprovechamiento industrial del mismo constituyen la indeclinable base fáctica de nuestro presente histórico. El progreso científico y técnico es una realidad prepotente, irresistible e independiente de toda valoración, que actúa —en el sentido de su propia lógica— “racionalizadamente” (Max Weber) sobre la vida social y sus instituciones; es decir, que influye en la sociedad *revolucionariamente* en el sentido de la razón técnica y además de forma permanente (11). La historia de la sociedad se experimenta hoy como un cambio social con irreversibles tendencias de des-

(9) Pretensiones más ambiciosas serían matizadas y exigidas por una detenida explicación del estado actual de desarrollo de las teorías; pues «en la medida en que me son conocidas, no existen hasta ahora teorías que aclaren o, al menos, conceptualicen adecuadamente la evolución social», JÜRGEN HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pág. 129.

(10) «El derecho cambia al compás de los cambios de la realidad social» dice el profesor LEGAZ LACAMBRA, *op. cit.*, pág. 124.

(11) Como es sabido, este es un tema que en Alemania han abordado los filósofos sociales de la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, orientados al «pensador de la técnica» (K. Axelos) *Karl Marx* (H. Marcuse, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas), y enlazando ciertamente con el concepto de racionalidad de Max Weber. Cfr. HERBERT MARCUSE, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* en *Kultur und Gesellschaft*, II. Frankfurt, 1965. A Max Weber se remite también Legaz cuando perfila así el contenido aludido (*op. cit.*, página 123): «La revolución industrial actuó como factor de aceleración de las transformaciones cuya eclosión abrió los umbrales de la Edad Contemporánea. Y el progreso científico y tecnológico que en unos pocos años ha supuesto un avance mucho mayor que el de muchos siglos anteriores, está provocando una mutación tal en las estructuras, en las relaciones humano-sociales y en la mentalidad de los hombres, que con razón puede caracterizarse a nuestra época como una época de cambio».

Sobre el análisis de las causas y consecuencias de la revolución científico-técnica en el siglo xx, cfr., por ejemplo, *Richta-Report. Politische Ökonomie des 20. Jahrhunderts*, ed. por Radovan Richta y un colectivo. Frankfurt, 1971 (*Civilizace na rezcesti*, Praga, 1968).

arrollo, dirigido por una tecnología creciente y por su aprovechamiento industrial.

Este planteamiento, a pesar de contar prácticamente con el refrendo de la experiencia cotidiana, es susceptible, al menos de modo indicativo, de una cierta estructuración. El siguiente *modelo* selectivo del cambio social, que incluye como momento esencial el cambio científico-técnico, colaborará a ello, al poner de manifiesto algunas conexiones fundamentales. Sus perfiles serían estos:

Primero: la realidad de la *ubicuidad del cambio social*. El desarrollo histórico se consume en la línea de una alteración de las estructuras sociales irreversible, que afecta con el transcurso del tiempo a *todos* los ámbitos vitales.

Segundo: en la sociedad industrial desarrollada ciencia y técnica son *ante todo fuerzas productivas*, y como tales fuerzas motrices del cambio social. Los progresos realizados en el campo científico y técnico alteran las condiciones objetivas de vida y exigen además una *acomodación* por parte de los hombres. Puesto que los individuos se ven sólo *post festum* sorprendidos por las repercusiones del progreso tecnológico, y por su realización en el radio de acción de los intereses sociales dominantes, su libertad resulta considerablemente reducida de antemano. Tienen, como mucho, una cierta libertad en la *configuración de su acomodación* a las alteraciones de las condiciones de vida y trabajo. Este grado de atrofia de la libertad de acción cobra significado —también político-jurídico y sociopolítico— en la medida en que se desarrolla a este nivel una conciencia crítica, que trae consigo nuevas formas de conflicto social y, con ello, de “lucha por el derecho” (Ihering).

Tercero: el cambio social no se ve condicionado sólo científico-técnicamente, sino siempre a través de una mediación de la *sociedad*. Los *intereses y estructuras de poder* dominantes, las tradiciones culturales y los valores y, sobre todo, las *instituciones* políticas y administrativas traducen en la configuración del cambio social, en su carácter y dirección. Así las estructuras de intereses ejercen una influencia *indirecta* en la medida en que dirigen tanto la producción de saber técnicamente valioso —y por tanto el proceso científico— como incluso su mismo aprovechamiento desde sus específicos puntos de vista. Influjo *directo* tiene lugar también, por una parte, a través de la planificación y la intervención en el espontáneo proceso social, creciente hoy en el marco

de las instituciones estatales para fomento y dirección de la ciencia y la tecnología; por otra parte, mediante incursiones en el proceso macroeconómico, a través de la planificación financiera, subvenciones, convenios con dos *partners* sociales, etc.

Cuarto: el cambio social en una sociedad industrial desarrollada afecta a sus *sectores parciales*, distintos y en parte muy diferentemente organizados. Estos están ligados a un sistema funcional de conjunto, en el que una parte depende de la otra y se entrecruza funcionalmente con ella. Se da una trabazón dinámica de *conexiones funcionales* —no diluible en sus contactos funcionales particulares—, en la que se interrelacionan los sectores Industria y Economía, Política, Milicia, Administración, Derecho, Ciencia y Cultura, Sanidad, Trabajo y Profesiones, Comunicación, Consumo, tiempo libre y Familia. Estos sectores parciales han configurado numerosas *instituciones*, que no sólo tienen la tarea objetiva de conservar materialmente la vida y de mantener y regular las relaciones sociales hacia dentro y hacia fuera, sino que tienen también dimensiones “subjetivas”: conformar el marco en el que los individuos podrán ya alcanzar su individualidad y dentro del cual desarrollarán su vida.

Las instituciones tienen, con independencia de las estructuras de intereses empotradas en ellas, una *función social objetiva*: asegurar la estabilidad y el desarrollo del conjunto social, y tienen el status de una “*segunda naturaleza del hombre*” (Arnold Gehlen). Este status implica una independencia relativa de las instituciones y una legalidad propia, ineliminables por principio.

Quinto: el cambio social, las instituciones sociales y la vida social forman una conexión general de efectos. Con esto queda dicho que la vida de los individuos depende de la *calidad* de las instituciones, o sea, de su funcionalidad en el sistema y de su efectividad como aparatos para la solución de sus problemas y el asesoramiento de sus crisis, o como factores de integración y ordenación. El nivel y los modos de la vida individual dependen además de la flexibilidad y comunicabilidad de las instituciones, o sea, de si son permeables a nuevas necesidades y capaces de acomodarse productivamente a ellas. Sólo en la medida en que las instituciones respondan a su status de segunda naturaleza se darán las condiciones para la progresiva transformación de las crecientes necesidades materiales y socioculturales del individuo de la sociedad industrial.

Resumiendo: es preciso apuntar en *sexto* lugar una *correlación de efectos* en la sociedad entre *progreso científico y técnico*, de una parte, y *calidad de la vida* del individuo, de otra. El progreso de la ciencia y de la técnica se da en una situación histórico-social. Los resultados e innovaciones científicas conservan una relevancia social en la medida en que se acomodan al marco de las instituciones existentes y de los intereses dominantes, y se mantienen en tal marco aplicando formas practicables. En la línea de este trasvase práctico-social de innovaciones y resultados de investigación, el progreso científico ocasiona *alteraciones* de las formas y relaciones de vida del individuo. Estas alteraciones pueden significar tanto *mejoras* como *amenazas* o reducciones de la calidad de vida individual. El cambio técnico-científico no significa, pues, en perspectiva social sin más un "progreso", sino que más bien resulta ambivalente.

CRÍTICA DEL PROGRESO Y CRISIS DEL PROGRESO

La calificación del progreso científico-técnico como ambivalente se ha convertido en punto de partida de toda Ilustración político-económica y filosófica del presente. Nadie comparte ya la fe del liberalismo, ni el optimismo de los tecnócratas, en que la nueva tecnología, y el sistema industrial por ella orientado, produzca *automáticamente* nueva calidad social, ni la convicción de que el progreso científico-técnico y el crecimiento económico signifiquen siempre un progreso social.

Por el contrario, el progreso tecnológico tropieza con el escepticismo popular (12), desde que se es públicamente consciente de que el cambio social ocasionado técnico-industrialmente plantea una serie de perturbadoras secuelas, como consecuencia de la industrialización del trabajo, la automatización, la racionalización de la economía y la Administración, la urbanización de la vida, la tecnificación del tráfico y de la comunicación, etc. (13). El progreso, sobre todo en su significado real de crecimiento de productividad, se ha convertido, en base al análisis de sus actuales tendencias de desarrollo, en sospechoso incluso de empujar a la humanidad a un harakiri ecológico (14). La idea del progreso ha encontrado con ello su límite.

(12) Cfr. FRANÇOIS DE CLOSETS, *Vorsicht Fortschritt!*, Frankfurt, 1973.

(13) Cfr., como ejemplo, FRIEDRICH POLLOCK, *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, en «Frankfurter Beiträge zur Soziologie», 1964 (vol. 5).

(14) Cfr. el conocido estudio de DENNIS MEADOWS y otros, *Die Grenzen des Wach-*

Incluso si se desconfiara de estos pronósticos apocalípticos, no cabe eludir el debate del crecimiento. El refrendo empírico de las amenazas a la existencia humana es tan ampliamente manifiesto como para hacer cuestionable el consenso reiterado de planificadores y asesores "capitalistas" y "socialistas" a la hora de defender el "buen" sentido del progreso técnico-industrial (15). A la vista de esta notoria situación de crisis, predomina al menos la idea de que, en la medida en que el progreso científico acumula nuestro poder de disposición sobre la naturaleza y sobre el hombre, se hace ineludible analizar este potencial, es decir, investigarlo en sus posibles efectos y consecuencias y manejarlo responsablemente, empleándolo para el libre despliegue y mejoramiento de la vida humana. Se da, pues, unanimidad sobre la urgencia de una consumación teórica y práctica de la revolución "post-industrial" de la sociedad (A. Tpuraine, D. Bell), hasta ahora renqueante y sin dirección, que se ha desligado de la creciente tecnología (16).

Si, para la orientación del progreso científico, se prescinde de una u otra (de una teoría crítica o de una praxis responsable orientada por ella), el recelo de *Karl Marx* hacia la fuerza productiva industrial como posible "brujo" incontrolado, resultará desbordado ampliamente por el de la desencadenada fuerza productiva científico-técnica, a través, por ejemplo, de la contaminación de la ecosfera y la consiguiente inhabilitabilidad de nuestro planeta, como incalculable secuela material, o incluso a través de una manipulación y pupilaje sociotécnico del hombre, como secuela *político-cultural* del progreso tecnológico (17).

Se posibilita, pues, un progreso más auténtico con la *conciencia de la ambivalencia* del progreso científico-técnico. Se es hoy consciente de

stums. Bericht des «Club of Rome», versión alemana, Stuttgart, 1972 (el estudio fue distinguido con el Premio de la Paz del gremio alemán de librería); también del mismo autor *Das globale Gleichgewicht*, Stuttgart, 1973; MIHAILO MESAROVIC y EDUARD PESTEL, *Menscheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome*, Stuttgart, 1974.

(15) Entre tanto, con el retraso acostumbrado, parecen surgir también en el mundo comunista dudas ante las bendiciones a la revolución científico-técnica. Cfr. *Grenzen des Wachstums im Kommunismus?*, en *Technologie und Politik*, volumen 2, Reinbek, 1975, págs. 135 y ss.

(16) Sobre la necesidad de la reinterpretación de los derechos humanos a la luz de las condiciones del progreso científico-técnico ha surgido un consenso político internacional documentado en *Human Rights and Scientific and Technological Developments. Reports of the Secretary General of United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights*, 26th Session E/CN, 4/1.028 et Addenda (1970).

(17) Cfr. al respecto, A. OLLERO, *La fonction technocratique du droit dans la Systemtheorie de Niklas Luhmann*, «Archiv. für Rechts- und Sozialphilosophie», 1975 (LXI-4), págs. 564-565. Ahora en versión alemana en *Herrschaft ohne Politik*, editado por V. Ronge, München, 1976.

que el despliegue de la revolución cibernética supone a la vez una *oportunidad* y un *peligro* para la humanidad y de que el progreso no sigue una trayectoria propia, ni existe conexión automática alguna entre progreso científico-técnico-económico y progreso humano, sino más bien un progreso político-práctico necesario para hacerlo posible —tanto en el capitalismo como en el socialismo— (18). Pero debe reconocerse también que los grandes problemas de la humanidad no pueden resolverse sin el progreso tecnológico, así como señalar que los “peligros” del progreso, aun surgiendo como secuelas suyas, se ven siempre ocasionados socialmente, a través de intereses político-económicos y de condicionamientos institucionales. El peligro no es el progreso científico-técnico, sino el hombre que se sirve ciegamente de él sin considerar sus consecuencias, o que lo utiliza fríamente contra el hombre.

TRANSFORMACIÓN DE LA ORIENTACIÓN VALORATIVA

La constatación de las *secuelas* del progreso, y con ellas de su *ambivalencia* en el sistema social, implica un específico *juicio de valor*. Relaciones y desarrollos se ven tan pronto distinguidas normativamente como consecuencias “saludables”, como detectadas o experimentadas como amenazas problemáticas y patológicas. Cada filosofía de la historia o cada teoría de la evolución social, incluso en forma de filosofía del derecho, así como toda política y legislación responsable, que persigan intereses de la sociedad en su conjunto, precisan un criterio de *dirección* finalista, que permita una *valoración* del progreso, o sea, el ensalzamiento o proscripción de sus desarrollos y, prácticamente, la elección entre sus alternativas o la propuesta de prioridades. Se da entre los filósofos un amplio consenso sobre la necesidad y el contenido general de este criterio directivo. Al margen de peculiaridades de intención o fundamentación, el “hacia dónde”, lo que *debe* llegar a ser,

(18) No son ya sostenibles los correlativos proceso de aprendizaje, a implantar en base al hace tiempo vencido análisis y crítica de la llamada «propiedad socialista». Cfr., por ejemplo, la acrítica autoexposición del socialismo por el DDR-Komitee für Menschenrechte, «Schriften und Informationen», 1976 (1); HERMANN KLENNER y GRISCHA KLENNER, *Menschenrechte unter den Bedingungen de wissenschaftlich-technischen Fortschritts* (págs. 21 y ss.). Diversa argumentación, incluyendo al socialismo en el debate del crecimiento: WOLFGANG HARICH, *Der «Club of Rome» wird ernstgenommen*, en *Technologie und Politik*, «Aktuell-Magazin», volumen 2, Reinbek, 1975, págs. 109 y ss.

se caracteriza como lo “humano” (19) y se ofrecen incluso “estrategias de la humanidad” (20).

Para evitar malentendidos: “este contenido de fin no es nada ya definido, sino sólo algo aún no manifiesto, un humano concreto-utópico... En relación a este humano a producir, como último y más importante punto de referencia del progreso, todas las culturas de la tierra, con su sustrato hereditario, son experimentos y testimonios variadamente significativos... Las culturas pasadas, vivas o futuras convergen únicamente en un humano aún no suficientemente manifiesto, pero sin duda suficientemente anticipable” (Ernst Bloch) (21).

Lo humano a que tiende el concepto de “*calidad de vida*” está provisionalmente anticipado y concretizado en numerosas manifestaciones. Sustraído de malentendidos populares (22), el concepto plantea, en relación a la situación histórica presente —determinada por el progreso científico-técnico— y a sus tendencias de desarrollo, una expresión normativa en favor de las *condiciones de desarrollo y de reproducción corporal y espiritual del hombre individual*. Este destino históricamente abierto, que no implica ninguna definición rígida, contiene dos aspectos esenciales: abraza, por una parte, los *standars fácticos* (materiales, los exigidos por un Estado de Derecho, los político-formativos y político-culturales), que en las sociedades democráticas altamente industrializadas se ven, al menos *tendencialmente*, ya realizados por la praxis social; por otra, contiene aquellos *standars postulativos*, todavía *contrafácticos*, que se ven reclamados como fundamentos *jurídico-naturales* de la vida por la autoconciencia cultural y política de las sociedades modernas, o se hallan garantizados por sus Constituciones como *derechos fundamentales o humanos*.

En el caso de los *standars fácticos* se trata de: suficiente disposición sobre bienes y servicios, incluidos cuidado médico, libertad y seguridad personal en el marco de un Estado de Derecho, suficiente cantidad de

(19) A modo de ejemplo, se encuentra lo humano como directriz filosófico-jurídica en el mencionado volumen *La filosofía del derecho en España* expresado por Elías Díaz, pág. 59; Luis Legaz, pág. 134; Nicolás López Calera, pág. 143; Andrés Ollero, pág. 277.

(20) OTFRIED MÖFFE, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungprozesse*, München, 1975.

(21) *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, en *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. I, Frankfurt, 1965, pág. 202.

(22) Me refiero a los malentendidos que reducen el concepto a standars de vida determinados por criterios de civilización cuantitativos: por ejemplo, a «más autos, más carreteras, más viviendas, más consumo», etc.

tiempo libre, satisfactorias posibilidades de socialización, formación e información.

En el caso de los *implícitos standars normativos, postulativos, jurídico-naturales* se trata, en primer lugar, de los topoi del derecho natural ilustrado, como los de intangibilidad de la dignidad humana, libre despliegue de la personalidad e invulnerabilidad del cuerpo y de la persona, igualdad de todos ante la ley, libertad de la conciencia, derecho a la libre expresión de las opiniones, libertad de reunión, etc. Estos son los fundamentos normativos de las sociedades democráticas que, o quedan documentados en las Constituciones o se consideran *implícitos* y se desarrollan en cada caso ligados a la situación —como, por ejemplo, el “derecho a la vida” cobra matices peculiares respecto a la situación ecológica de amenaza a la vida (derecho a un medio ambiente digno del hombre) (23). En conexión con los topoi jurídico-naturales se derivarían los postulados de la participación y de la autorrealización: *igualdad de oportunidades de participación* en la naturaleza y en el medio ambiente, en la configuración política, cultural y económica de la sociedad, e *iguales oportunidades* de autorrealización en libertad, con apelación a la estima social de la persona.

A esta normatividad jurídico-fundamental que procede de la tradición iusnaturalista moderna, y a aquellos standars generales de vida que representan el resultado de la moderna era industrial, se refiere el concepto de “calidad de vida”. Con esta concepción queda *abierto* el concreto campo del juego valorativo para el establecimiento, en la discusión y decisión democráticas (24), de las prioridades específicas ligadas a la situación.

Por otra parte, tal concepción hace posible, mediante la *inclusión del sujeto humano*, diferenciar el concepto de calidad de vida respecto a una reducción sociotécnica objetivadora. En línea con una tal reducción, la discusión se concentraría en primer lugar sobre lo externo: las condiciones *naturales y socioeconómicas* de la existencia humana, como

(23) Cfr. *Das Recht auf eine menschenwürdige Umwelt. Vorschlag eines Zusatzprotokolls zur Europäischen Menschenrechtskonvention, vorgelegt v. Arbeitskreis für Umweltrecht (Bonn)*, Berlín, 1973.

(24) Sobre los esfuerzos por la búsqueda de una nueva calidad de vida, especialmente democrática, en España, cfr., por ejemplo, ELÍAS DÍAZ, *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, 1968; entrevista con RUIZ GIMÉNEZ, *La vía pacífica hacia democracia*, en «Triunfo», 29-III-1975 (XXIX, núm. 642), págs. 21-25; cfr. también el interesante y sabroso estudio sobre la situación de la España de los 60 a cargo de MAGÍN PONT MESTRES, *Evolución y diálogo*, Barcelona, 1966.

medio ambiente, ordenación paisajística, urbanismo, tráfico, instalaciones de suministro y empleo, etc. Pero no hay fundamento alguno para tal planteamiento restrictivo. La calidad de vida no se limita sólo a plantearse si, y en qué medida, se realiza un "mundo exterior" adecuado al hombre. Más bien la calidad de vida depende en último extremo decisivamente de si, y en qué medida, esa vida corresponde también a las necesidades *subjetivas socioculturales* del hombre en una determinada situación histórica. De ahí que sea indispensable determinar el concepto de calidad de vida en la forma aquí apuntada, de modo que incluya las condiciones subjetivas socioculturales de la existencia humana. Sólo si este concepto se remite a una totalidad que refleje las necesidades materiales e inmateriales del hombre histórico concreto cabría caracterizar en cierta medida como "progreso" la específica calidad del cambio social (25).

TEORÍA Y PRAXIS

La determinación del concepto de calidad de vida aquí efectuada tiene, como hemos dejado entrever repetidamente, una dimensión *política*. Es más, encontramos este concepto en el frente político (26) como slogan, frase hecha, fórmula finalista o ideología, lo cual no disminuye su valor. Por el contrario, teoría y praxis se condensan en él en una productiva tensión. Su espectro de significado político, y con ello su función social, puede ser resumido bajo una *doble* perspectiva de fin: en su contenido *positivo*, apunta en primer lugar a la captación de la *oportunidad* que, a través de la ciencia y la técnica, se ofrece al *desarrollo de productividad y bienestar*, convertido hoy en cuestión vital, a escala global, pero muy especialmente en los llamados países en desarrollo; por otra parte, apunta a la captación de una oportunidad, que presupone progreso tecnológico y un alto grado de desarrollo de bienestar generalizadamente realizado: la oportunidad de un *desarrollo*

(25) De acuerdo con los criterios aquí presentados cabría establecer un consenso, al menos parcial, con los siguientes autores: ERHARD EPPLER, *Die Qualität des Lebens*, en *Aufgabe Zukunft. Qualität des Lebens*, vol. 1, Frankfurt, 1973, páginas 86 y ss.; del mismo, *Alternativen für eine humane Gesellschaft*, en *Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum «Bericht des Club of Rome»*, editado por H. V. Nussbaum, Düsseldorf, 1973, págs. 231 y ss.; ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Qualität des Lebens. Aufgabe und Verantwortung des Staates?*, en *Lebensqualität?*, op. cit., págs. 165 y ss.; WERNER MAIHOFER, *ibidem*, págs. 53 y ss. (26) Cfr. HERMANN LÜBBE, *Lebensqualität oder Fortschrittskritik von links*, en *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg, 1975, págs. 57 y ss. Lamentando la calidad de vida sacrificada al progreso, Lübbe ofrece un intento de calificación de la escena política, concluyente, pero atacable.

más general de la *libertad*, que incluye la oportunidad de una democracia libre.

El concepto de calidad de vida, en su segundo significado, *negador y crítico*, apunta los *peligros* que se manifiestan como secuelas inmediatas o remotas de las innovaciones científicas y tecnológicas y de su aprovechamiento por el sistema industrial, de una parte, y el sistema político-social, de otra.

Ambos significados convergen en su impulso político, orientándose hacia el *conflicto social de nuestra época* característicamente agravado por la ciencia y la técnica (27). Tienden, frente a poderosas resistencias, al "reino de la libertad" (Marx), aun contando con que el reino de la esclavitud —el "estuche de la servidumbre" (Max Weber)— no es ninguna utopía.

El significado político de la calidad de vida, aquí esbozado, ha sido jurídicamente positivado de manera variada por la moderna legislación. El derecho ha recogido el reto que implican a la vez el conflicto social de nuestra época y ciencia, técnica y sistema industrial (28).

(27) Karl Marx fijó ya decisivamente el dilema de nuestra época: «en nuestros días parece cada cosa ir embarazada con su contraria. Vemos que la maquinaria, que está dotada de la asombrosa energía de disminuir y hacer fructífero el trabajo humano, lo atrofia y lo extenua hasta el agotamiento. Las fuentes de riqueza se transforman por un extraño encantamiento en fuentes de escasez. Las victorias de la ciencia parecen pagadas con pérdidas de carácter. En la medida en que la humanidad vence a la naturaleza parece el hombre quedar subyugado por otro hombre o por su propia bajeza. Incluso la luz pura de la ciencia parece poder brillar sólo en el oscuro transfondo de la ignorancia. Todo nuestro inventar y nuestro entero progreso parecen abocar a que las fuerzas materiales se decoren con vida espiritual y rebajen la vida humana a fuerza material. Este antagonismo entre industria y ciencia moderna, de una parte, y miseria y fracaso moderno, de otra, este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, arrollador e incontestable. Algunos partidos podrían lamentarse de ello, otros podrían desear quitarse de encima los modernos progresos técnicos para evitar los modernos conflictos. O podrían imaginarse que un progreso tan notable en la industria exige como complemento un retroceso también notable en la política. Por nuestra parte, no ignoramos el espíritu malicioso que se manifiesta de continuo en todas estas contradicciones. Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para llegar a surtir efecto correctamente, necesitan sólo hombres nuevos que se conviertan en sus dueños, y estos son los trabajadores». MARX-ENGELS, *Werke*, vol. 12, págs. 3 y ss.

(28) Cfr. sobre ello ERHARD DENNINGER, *Die Herausforderung der Technik an das Recht in der technologischen Gesellschaft*, en «Universitas», núm. 42, páginas 1.135 y ss.; H. HUBER, *Das Recht im technischen Zeitalter*, 1960; VITTORIO FROSINI, *Cibernetica, diritto e società*, Milano, 1968; Arthur KAUFMANN, *Die Aufgabe der Philosophie im Kybernetischen Zeitalter*, en *Rechtsphilosophie im Wandel*, Frankfurt, 1972, págs. 369 y ss.

Esto es resultado, en suma, de las reacciones, frecuentemente modestas, del derecho a este reto. En ellas cabe reconocer al margen de peculiaridades nacionales, las siguientes líneas: ayudas al funcionamiento y ejecución de una racionalidad económico-técnica, industrial y burocrático-planificadora, sobre todo en derecho de la economía, del tráfico, administrativo o profesional; protección de los recursos naturales, en el llamado derecho del medio ambiente (29), frente a la peligrosidad tecnológica y específicamente respecto a la productiva o consumista; protección de la personalidad y regulación tanto política como social de los conflictos, como el derecho de cogestión en la esfera jurídico-laboral y constitucional, aseguramiento de status en la legislación social, etc.

Por muy imperfectos que resulten siempre los esfuerzos legislativos, por grande que continúe siendo el déficit práctico de ejecución y por ilusorias que resulten las declaraciones de la ONU, en ellos se ofrecen una "renovada imagen del hombre" y un "entendimiento evolucionado de la sociedad" como destino final del derecho (30). Captar en el ámbito del concepto de calidad de vida este destino final e insistir en la reflexión sobre lo humano concreto-utópico, orientada históricamente y socialmente, es tarea irrenunciable de una filosofía del derecho en cambio.

(29) Cfr. al respecto ECKARD REHBINDER, *Neue Wertorientierung für Juristen*, en «Umwelt», 1973 (5), págs. 14 y ss.

(30) Así, WERNER MAIHOFFER, *loc. cit.*, pág. 57.