

LA IDEA DEL PACTO ORIGINARIO

Por LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

SUMARIO

1. DE LA ÉTICA DE LA TOLERANCIA A LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA. - 2. PREACUERDOS DEL ACUERDO.

I. DE LA ÉTICA DE LA TOLERANCIA A LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

A diferencia de Aristóteles, para quien la *polis* es una sustancia moral organizada en común, la modernidad parte de la idea de que el Estado es un procedimiento de resolución de conflictos de intereses e incompatibilidades morales. El fundamento de la paz social es, pues, diferente en la época moderna y en la antigüedad clásica y medieval. Para Aristóteles las normas morales que se comparten comunitariamente son el fundamento político de la *polis*. Para la modernidad el fundamento político es un *pacto social* sobre el *método de decisión* cuando entran en colisión las discrepancias morales y las pretensiones materiales. Según la idea aristotélica premoderna, cuya culminación es la *polis* clásica, la república es un modo de vivir socialmente la integración moral de la comunidad. El Estado moderno es una organización administrativa de la dispersión moral de una sociedad que comparte un mismo origen cuyos principios comunes se han ido disgregando.

El imperio romano, donde se desarrollan las ideas de *ius gentium* y de *manumissio*, había constituido un precedente histórico de aglutinación de la diversidad de pueblos y culturas en torno a procedimientos jurídicos y principios públicos de convivencia social, pero la particularizada condición de la ciudadanía, la integración de lo bárbaro en lo romano y la progresiva cristianización del imperio, primero, y de los pueblos germánicos, después, contribuyen a sedimentar sobre la propia historia romana un principio político de integración espiritual por encima de la diversidad cultural, la pluralidad tribal y las diferencias étnicas. La recuperación del pensamiento clásico en las universidades medievales fija la atención de la mirada occi-

dental en la filosofía griega y la incrusta en las formas jurídicas y administrativas del derecho romano conservadas en la tradición germánica.

La democracia moderna procede de una experiencia que estas sociedades que las antecedieron no vivieron del mismo modo. Quienes comparten la tradición precedente, conviven bajo procedimientos jurídicos arraigados en costumbres sociales y se identifican con los mismos ideales, resultan ser incompatibles por hacerse incompatibles las interpretaciones de los principios que integran las respectivas comunidades. A pesar de profesar las mismas creencias, éstas se fragmentan a causa de la diversidad de interpretaciones. La ruptura de la unidad religiosa se convierte en rivalidad política y fractura social. Los ideales que durante siglos sirvieron de principios de cohesión se transforman en motivos de disensión.

La propuesta luterana de «libre examen» de la Biblia es el origen del conflicto y uno de las fuentes de lo que llegará a ser el moderno *principio de autonomía de la conciencia*. Desde el momento en que la autoridad religiosa pierde el monopolio de la interpretación de los textos sagrados comienza a actuar socialmente la «libertad de cada conciencia» para adoptar una u otra interpretación. Pero eso no significa que cada conciencia interprete por sí misma los textos, sino que cada uno elige, por las razones que sea, una interpretación de la oferta de propuestas disponibles. El *principio* de libertad de conciencia no tiene como *fin* la independencia de la conciencia. Que el fin del principio fuera la independencia implicaría algo así como que cada conciencia dispusiera de su propia interpretación. Pero esto no es posible, porque las interpretaciones no son todas equiparables, sus fundamentos no son igualmente consistentes. El problema de la interpretación del texto no consiste simplemente en reconocer *el derecho a ser intérprete* sino, principalmente, en cómo apreciar la solvencia racional que permite *elegir con fundamento una interpretación* por resultar más consistente que otras. Esto significa que el proceso de democratización derivado del libre examen está a la vez condicionado por el proceso del conocimiento. No basta con tomar la iniciativa de interpretar para ser intérprete, hay que tener conocimientos, haber estudiado, saber lenguas. Así, pues, el *derecho* a examinar, a tener una interpretación, una opinión, es independiente del *conocimiento*, el fundamento o la solvencia para mantenerlas (1).

Los procesos históricos que promueven el principio de autonomía, por un lado, y el fundamento cognoscitivo de la interpretación, por otro, son de signo contrario. Iniciado el proceso de reconocer a cada individuo el derecho a opinar como quiera, nada asegura que tenga un final democratizador, es decir, un final en el que los fundamentos de todos los individuos para elegir una u otra interpretación sean igualmente respetables, consistentes y razonables. Más bien, lo que se produce es una *estratificación del conocimiento*, de las opiniones y de las interpretaciones. Unas son

(1) La democracia como principio es un reconocimiento de derechos, el de expresarse, el de opinar, el de elegir cada uno como quiera, pero la democracia como fin no se basa en el derecho sino en el fundamento para discernir entre opiniones, para elegir y para distinguir entre conocimiento y retórica.

más fundamentadas que otras. Entonces, se plantea un problema nuevo que no se había presentado con tanta intensidad en ninguna otra sociedad hasta la irrupción de la modernidad ilustrada. Se trata del problema de la *selección social de la autoridad cognoscitiva* (2). Antes, el intérprete autorizado era excluyente, el magisterio jerárquico al cual estaba subordinado el conocimiento teológico. Al proponerse Lutero como intérprete alternativo rompió un sistema social de reconocimiento público de la autoridad interpretativa. A partir de entonces resulta problemático lo que no lo había sido: cómo institucionalizar socialmente un proceso de selección del intérprete autorizado cuando todos los aspirantes a intérpretes están asistidos por el mismo derecho de interpretación. Es posible que este cambio no llegara a ser tan profundo si no fuera porque históricamente coincidió con otros que contribuyeron a secularizar y extender el principio de libre examen transformándolo en principio de libre difusión de un conocimiento cuyo fundamento era independiente del reconocimiento de cualquier autoridad social, civil o eclesiástica (3).

La propia dificultad de vivir pacíficamente en la práctica la disidencia religiosa suscita el interés de *llegar a un acuerdo sobre definiciones teóricas* de lo justo y de lo injusto (4). Eso no es, aristotélicamente hablando, lo natural porque, aunque la comunidad sea para los clásicos un ámbito de discusión de criterios, la discusión misma se funda en que en la vida social se resuelven prácticamente los conflictos *sin tener que compartir previamente la noción definida* de los criterios que se discuten (5). El diálogo socrático tiene sentido porque se basa en el asentimiento práctico de los significados de las palabras usados en la vida en común. Es ese asentimiento, que no se pone en entredicho, lo que explica que tenga sentido discutir sobre los principios y sobre los conceptos. Lo que se pone en tela de juicio en el diálogo es la coherencia interna entre las distintas definiciones que los dialogantes proponen. Pero esa discusión tiene sentido porque se funda en la *confianza en el mundo de la vida* de la que emana el significado profundo de lo que se discute. Puesto que se confía en ese significado se puede discutir su aplicación.

A partir del Renacimiento se ponen en tela de juicio, en el concreto ámbito cultural de la cristiandad, que hasta entonces fue una comunidad de convivencia moralmente integrada, las normas morales que la identificaban comunitariamente y la distinguían de cualquier otra agrupación humana. La Reforma protestante y la autono-

(2) Fue AUGUSTO COMTE quien más agudamente reflexionó sobre este problema al que dedicaron después atención ALEXIS DE TOCQUEVILLE y ORTEGA Y GASSET. El planteamiento remonta al *Gorgias*.

(3) Me ciño principalmente a la línea interpretativa de TROELTSCH para quien el protestantismo «no significaba ningún nuevo principio» (58), pero sí «un individualismo creciente de las convicciones, de las opiniones y de los fines prácticos» (17). Cfr. E. TROELTSCH: *El protestantismo y el mundo moderno*, F.C.E., México, 4.ª ed.

(4) DESCARTES escribe en la Regla XIII: «Estas cuestiones sobre palabras se presentan tan frecuentemente que si hubiera siempre entre los Filósofos un acuerdo acerca del significado de las palabras, desaparecerían casi toda sus controversias.»

(5) *Política*, 1253 a 15-20.

mía de la ciencia moderna (6) tienen como consecuencia la pérdida de las señas de identidad que unifican la vida social en torno a un criterio comunitariamente aceptado de convivencia religiosa y moral. A partir de entonces los criterios de religiosidad y de moralidad no sirven como signos de integración de las diversas comunidades políticas cristianas. El efecto es inmediato: la política se desgaja de la religión, el Estado se separa de la Iglesia, la definición de las nociones se convierte en condición previa para su puesta en práctica. No es casual que el *Leviatán* comience proponiendo definiciones nuevas para palabras viejas y critique las definiciones viejas para sustituirlas por palabras nuevas (7).

El Estado moderno no es, pues, una comunidad política de convivencia moral como lo era, para Aristóteles, la *polis*. Como la identidad religiosa, primero, y la identidad moral, después, dejan de suministrar las motivaciones para asegurar la cohesión social, como dejan de servir de signos de identificación del grupo, como dejan de actuar como estímulos de integración política, hay que reemplazarlas por otra cosa. La «otra cosa» procede, primero, de la paulatina desvinculación entre política y moral, lo que da lugar a la *Política como un conjunto de actividades diferenciadas de las actitudes morales*, y, segundo, de la progresiva separación entre Estado y Sociedad, lo que da lugar a la aparición del Estado como un tipo de organización artificial impuesto a la espontánea organización societaria. Frente a la *polis* clásica, que según Aristóteles era una comunidad natural de vida en común en la que la discusión de lo justo y de lo injusto y la convivencia pacífica se fundaban en la organización práctica de la *polis* como condición de posibilidad de la discusión teórica, el Estado moderno es una organización artificial (8) donde se desarrolla la política, una suerte de actividad que no se vive comunitariamente sino que se añade artificiosamente como medio para resolver los conflictos de intereses de los ciudadanos. Los valores morales de lo justo y de lo injusto no son previamente dados en la vida común, sino que por ser en sí mismos discutibles son focos permanentes de discordia. La discusión de las razones sobre las que fundar la convivencia se convierte en condición previa de la estabilidad social.

Al contrario que en la *polis* clásica, donde la integración social surge de la mera adscripción del individuo a los significados compartidos en el mundo de la vida, la integración política en el Estado moderno depende en última instancia del uso de la fuerza. Tener que definir el significado de las palabras como condición previa para vivirlas, significa que hay que discutir las condiciones de la conciliación antes de llegar a conciliarse. Eso no debería ser así, pero no puede dejar de serlo. Si las definiciones son condición de su aplicación no hay posibilidad de vida pacífica si no hay

(6) Son fenómenos diferentes sin relación interna pero correlativamente impulsores del proceso que segrega el conocimiento, por un lado, y la vida práctica, por otro, de la autoridad religiosa. Cfr. nota 3.

(7) Cfr. *Leviatán*, cap. 5.

(8) Punto de vista fundamentado en DALMACIO NEGRO: *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1996. «Los hombres han fabricado un hombre artificial, al que llamamos Estado.» T. HOBBS: *Leviatán*, cap. 21 y Conclusión, Alianza, Madrid, 1989.

un acuerdo previo sobre las definiciones. Pero ésa es la fuente principal de los desacuerdos en la práctica, pues no es posible que la vida se detenga para aplicar un acuerdo mientras los filósofos discuten los conceptos que son condición de la organización de esa vida que sigue fluyendo pero debería en teoría detenerse hasta que se llegare al acuerdo. Como eso no es posible, *la última ratio, de la concordia*, mientras se espera que del debate surja el acuerdo, es la fuerza, no el debate.

Al ponerse en tela de juicio la unidad de las creencias en que se basó la espiritualidad precedente, se pone en tela de juicio la comunidad práctica de vida que emanaba de esas creencias. Se deteriora progresivamente el fundamento práctico de su estabilidad. Es, entonces, cuando se comienza a proponer como condición para garantizar la convivencia pacífica llegar al acuerdo en las definiciones mediante la discusión de las palabras que las expresan (9). Se invierten las relaciones de la comunidad clásica: en lugar de ser la identidad de la praxis la condición de posibilidad de la crítica, la crítica se convierte en condición de estabilidad de la praxis. Pero la vida práctica no puede esperar a que se alcance el acuerdo. Y como la condición de la discusión de un significado es que todo significado puede ser discutido a medida que la discusión avanza, mediante la crítica se puede progresar tanto en los contenidos del acuerdo como en nuevos motivos de disensión (10). El imperativo práctico de sustituir la violencia por el pacto es lo que conduce a los filósofos a proponer el pacto después de que teólogos y príncipes han agurado el recurso a la violencia.

Disueltos los fundamentos del asentimiento social lo que prosperan son argumentos para justificar el disentimiento. Pero el imperativo práctico de vivir en concordia se impone a la inestabilidad generada por la necesidad de dirimir las desavenencias producidas por la disputa. Hay que organizar la paz de algún modo puesto que de la discusión en lugar de brotar sólo razones para aglutinar a los que discrepan surgen también argumentos para aumentar sus discrepancias (11). Ya que el grupo social no se aglutina por compartir criterios morales que sirven de factores de integración y de señas de identidad, los motivos de cohesión se desplazan de la convivencia en torno a normas morales comunes a la necesidad imperiosa de disponer de reglas que organicen la paz a pesar de no contar con los instrumentos conceptuales que, se asegura, han de ser la condición de la que depende la convivencia pacífica.

La disgregación de las creencias religiosas se convierte pronto en fuente de dispersión de los principios morales. Europa se fracciona religiosa y moralmente en

(9) *Leviatán*. Cap. 5: «No hay ningún filósofo que comience sus razonamientos partiendo de definiciones o explicaciones de los nombres que va a usar. Este método ha sido utilizado hasta ahora solamente en la geometría, cuyas conclusiones son por eso indiscutibles. La primera causa de las conclusiones absurdas, la achaco a la falta de definiciones. Quienes incurren en ellas no empiezan sus razonamientos partiendo de definiciones, de significados fijos para sus palabras.»

(10) Hay que participar del utopismo habermasiano para creer que un proceso espontáneo de la razón comunicativa puede hacer llegar a las conciencias a la kantiana comunidad de seres racionales y libres.

(11) En su libro *Desde la perplejidad*, J. MUGUERZA ironizó ingeniosamente sobre la ilusión habermasiana de que la necesidad del diálogo produce necesariamente el consenso.

facciones que se amenazan unas a otras. Lo que está en juego es la supervivencia del grupo ya que son sus signos de identidad espiritual, las definiciones que dan sentido a sus palabras, a sus creencias, a sus símbolos, lo que el rival desaprueba y lo que amenaza con reprimir, mientras los filósofos discuten ardorosamente cómo consensuar los significados. En eso consisten las guerras de religión europeas. Así aparece como problema lo que hasta entonces no había sido problemático: cómo recuperar la perdida concordia dentro de una comunidad religiosa y moral cuyas señas de identidad se han fragmentado.

Ése es el asunto que plantea Hobbes: los ciudadanos cambian su libertad natural por la sumisión al soberano a cambio del orden social que el soberano garantiza. Hobbes presume que los individuos son *naturalmente libres*, *pactan* recortar su libertad a cambio de protección y de orden. Pero esta noción del pacto es todavía rudimentaria, porque, si el orden se basa en un pacto social implícito que recorta las libertades en el estado de naturaleza, ¿por qué los súbditos han de estar sometidos al soberano?, ¿quién y por qué ha de disponer del privilegio de la soberanía para regir a los súbditos? Y ¿cómo asegurarse de que la voluntad del soberano, a quien asiste la fuerza disuasoria, no se extralimite en su afán de imposición de un orden a los súbditos?

Éstos son los problemas que trata de resolver Locke. El poder del soberano ha de ser *limitado* (12). Si en el estado de naturaleza el individuo es libre, en el estado de sociedad ha de serlo tanto como sea posible cuanto no se perjudique el orden imprescindible para mantener la convivencia pacífica. Si el origen de la sociedad es un pacto de no agresión entre individuos libres que asegure el orden mientras se disputan los mismos intereses distintos pretendientes o se discrepa en la interpretación de los principios, la asociación de individuos libres para resolver las controversias no puede transformarlos en *súbditos* del poder del Estado sino en comunidad de *ciudadanos* libres. La función del soberano, o sea del Estado, queda reducida a asegurar la convivencia ordenada entre distintas pretensiones de orden (13). La estabilidad social tiene, pues, dos principales enemigos. En primer lugar los conflictos de intereses y, en segundo lugar, las discordias entre distintos grupos sociales por desavenencias religiosas o morales. El Estado puede imponer el orden a los individuos porque la propia idea de libertad exige que medie en las interferencias entre distintas libertades. Pero de la libertad de los individuos surge la asociación moral. Las rivalidades de los grupos es fuente de conflictos por motivos religiosos o espirituales. Si el Estado no puede interferir la libre asociación, ¿cómo asegurar la concordia entre grupos moralmente disidentes?

El principio lockeano regulador de la vida política es la tolerancia entre los grupos: conversión en seña de identidad de una comunidad fraccionada la propia carencia de identidad que permita convivir a las diversas identidades generadas por el

(12) J. LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969, c. XI. § 135, 136. Cfr. *Segundo Tratado del Gobierno civil*, cap. 2.4. Alianza, Madrid, 1990.

(13) *Id.* § 132, 133.

fraccionamiento. Pero hacen falta reglas que regulen la tolerancia mutua. ¿De dónde obtener las reglas de tolerancia dentro de una comunidad religiosa y moralmente disuelta? Hay que discutir las, deducirlas, consensuarlas. La tolerancia implica, pues, la crítica de los criterios morales del otro para llegar a algún denominador común irreductible. Ese denominador es la necesidad de coexistencia. Hay que tolerarse para evitar la violencia entre unos y otros, pero eso no puede implicar que haya que aceptar lo que el otro dice, puesto que lo que dice es justamente lo contrario de lo que nos identifica a nosotros como grupo. Tolerar al otro no significa que haya que respetar sus ideas sino al contrario, que hay que discutir las sin llegar a las manos, criticarlas para convencerle de que las modifique, pero sin obligarle a renunciar a ellas por medio de la violencia, exhibir su inconsistencia sin negar al inconsistente que pueda seguir siéndolo. Justamente se trata de poner en tela de juicio el argumento que el otro expone, y eso significa que no hay seguridad de que la convivencia tolerante garantice que los que se toleran se comprometan a respetar sus ideas. Admitirlas políticamente no es lo mismo que respetarlas.

Lo que importa es asegurar la convivencia pacífica entre individuos que se asocian libremente. Por eso, las reglas que organizan la mutua tolerancia no son *normas morales de conducta social*, normas de identidad del grupo, las cuales son *presupuestas*, sino *reglas de ética política*, de las que depende que los grupos, y los individuos de cada grupo, convivan entre sí aunque no acepten o aunque rechacen sus criterios normativos de identidad. Reglas que son *pospuestas*, deducidas de la necesidad de asegurar teóricamente el orden entre individuos que se interfieren y la concordia entre grupos que discrepan (14). ¿Qué ocurre cuándo se infringen las normas que regulan la tolerancia? Entonces no es posible apelar a las reglas por la misma razón que tampoco es posible detener la vida práctica mientras se espera que llegue la armonía teórica. La última apelación es la fuerza políticamente administrada. El Estado político se distingue de la polis moral en que su última ratio es la fuerza, no la cohesión en torno a principios compartidos. Como en el Estado moderno el fundamento del recurso a la violencia se basa *en el pacto de tolerancia mutua*, se presumió que no se necesitaría nunca de ningún *preacuerdo* sobre los valores que han de ser comúnmente compartidos, porque la tolerancia consistía en arbitrar un procedimiento para resolver los conflictos cuando los valores no se comparten. Para Hobbes, la concordia política procede de la fuerza política del soberano pues ésta es la única garantía que queda, si no se llega a un acuerdo durante la discusión de los significados, para asegurar cierto orden en las significaciones. El Soberano asegura la paz a cambio de obediencia. Para Locke, la concordia procede de la tolerancia que

(14) La diferencia entre *reglas éticas* y *normas morales* es expresa en KANT hasta el punto de que una comunidad de demonios podría convivir políticamente en una sociedad ordenada: «el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno». Aquí la palabra «obligado» tiene el sentido de obligación jurídica o política, es decir, susceptible de ser exigida coactivamente por los demás como regla de conducta. Cfr. *Zum ewigen Freiden. Kants Werke, III*; 343-386, *La paz perpetua*, Tecnos, 38.

es el fundamento de la fuerza del soberano. Como no es posible llegar a un acuerdo sobre los significados es necesario elevar a regla un pacto de no agresión.

Se puede ir más allá de Locke. Si el origen de la comunidad política es el pacto entre individuos libres, ¿por qué dar por presupuesta norma alguna?, ¿por qué no deducir el orden social del pacto originario? Hobbes piensa en un pacto social entre el soberano y los súbditos, pero el *status* de soberano es excluido del pacto (15). Locke piensa en un pacto de tolerancia entre el Estado y los grupos sociales, pero el *status* de la propiedad es excluido del pacto (16).

Mas los motivos de conflicto dentro de la propia comunidad que comienzan como discrepancia en lo profundo, en las creencias religiosas, van aflorando progresivamente a la superficie. Pasan de ser discrepancias en la fe y las creencias a ser disparidad en las ideas, en la cultura, en la distribución de la riqueza social. La fragmentación religiosa se convierte en disgregación moral, luego en rivalidad social y, por último, en rivalidad ideológica. El fin del Estado que era la imposición del orden entre disidentes y pretendientes a gobernarlo, pasa a ser la administración de justicia entre desiguales. Rousseau piensa que la principal fuente de discordia civil y de desigualdad entre los hombres no son las discrepancias morales sino las desigualdades culturales (17). El pacto social ha de ser anterior al soberano y a esas desigualdades. La voluntad general es la fuente de las reglas que han de garantizar el orden, y las diferencias culturales han de ser sometidas a esa soberana voluntad cuya función será amortiguarlas. El problema es que la cultura, la moral y el soberano preexisten al pacto que debería ser constituyente, pero que no puede serlo porque ha de ser propuesto en una sociedad ya constituida.

El recurso a la tolerancia, que parecía ser el método para apaciguar la conflictividad moral de una sociedad de disidentes, se pone en tela de juicio. Marx cree descubrir que la disensión social no procede de la discrepancia moral consciente sino de las diferencias estructurales de la organización social, previamente constituidas a la conciencia, que separan y enfrentan a las clases sociales. Cuando se advierte que la tolerancia no es más que una forma de encubrir el predominio de una clase social sobre otra para perpetuarlo, se acaba con la posibilidad de admitir que pueda haber algún motivo social de cohesión que no proceda del pacto político. Pero como la sociedad es anterior al pacto que debería organizarla, la fuerza se hace instrumento im-

(15) *Leviatán*, 26.6.

(16) *Ensayo...* § 222. HUME, que considera el pacto una mera «ficción de los filósofos», sugiere que «el gobierno es una invención humana» sin origen porque «la sociedad es algo tan antiguo como la misma especie». Es la idea del *pacto espontáneo* que recupera modernamente HAYEK. «La convención consiste únicamente en un sentimiento general común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento que les induce a regular su conducta mediante reglas...» Su fin es «conferir estabilidad a la posesión... dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que puede conseguir gracias a su laboriosidad y suerte». *Tratado*, L. III, pág. 1, s. II. Advierto que si HAYEK es un conservador no lo es más que lo fue el ilustrado, crítico y progresista HUME.

(17) Especialmente el *Discours sur les sciences et les arts y las observaciones y respuestas a las refutaciones*. *Oeuvres complètes*, III, Gallimard, Paris, 1964, págs. 1-55.

prescindible para adaptar la sociedad a las condiciones del pacto que debería producir la ansiada armonía social.

Esto es ir mucho más allá de Hobbes, de Locke y de Rousseau. Hobbes presume un pacto de sumisión a un soberano que no se discute mientras garantice el orden civil, Locke recurre a un pacto de no agresión cuya eficacia garantiza el soberano, Rousseau propone un pacto constituyente de las condiciones que el pacto debería constituir. Ahora se pretende elaborar un plan para acabar con las condiciones sociales que impiden que se constituya el pacto que debe ser originario de una sociedad sin diferencias para sustituirlas por condiciones que hagan inevitable el pacto para imponer esa sociedad.

El conflicto ideológico pone en tela de juicio los fundamentos mismos de las reglas de tolerancia ya que, se dice, estas reglas son aparentes, sólo sirven para asegurar la supremacía de quienes se encuentran en una posición social objetivamente ventajosa. Un pacto de no agresión entre grupos y de orden entre individuos consolidará las relaciones de supremacía dentro de los grupos o de unos grupos sobre otros. La tolerancia mutua concebida como no agresión es como una cláusula *sic stantibus* que no modifica las condiciones que dificultan el acceso a la solidaridad entre individuos iguales en su libertad y libres en su igualdad.

La acción política se convierte en el instrumento arbitrado para llegar a una sociedad de hombres libres e iguales. Mientras *la ética de la tolerancia* distingue entre *ética política*, conjunto de pautas de procedimiento que aseguran la convivencia pacífica; *técnica político-administrativa*, conjunto de planes de los responsables de la organización del Estado para afrontar objetivos colectivos entre los moralmente disidentes; y *ciencia de la economía política*, conjunto de reglas de organización para maximizar la producción y racionalizar su distribución, la *crítica de la ideología* convierte toda actividad económica, administrativa y política en instrumento de una finalidad ética. Siendo así que el medio es necesario para alcanzar un fin que se concibe como éticamente necesario, los medios políticos serán igualmente éticos por ser igualmente necesarios (18). La ética de la tolerancia que constituye el pacto de no agresión ha de dejar paso a un plan político cuya finalidad sea la ética. Un plan de acción necesario para alcanzar un fin que se concibe como éticamente necesario no puede dejar de ser ético. Pero por mucho que se conciba como necesario no puede dejar de ser hipotético puesto que no sitúa las condiciones que ha de originario en el origen sino en el fin del plan (19): un pacto originario que sea desenlace necesario de un proceso político y no principio del proceso político que habría de originar.

(18) «Quien transfiere un derecho, transfiere los medios», *Leviatán*, § 14.

(19) Las propuestas de APEL y de HABERMAS son más sutiles, pues no condicionan la acción política a un fin previamente definido sino que confían en que el proceso de interacción que impulsa la racionalidad de la acción comunicativa alcance el consenso ético por sí mismo. Pero no deja de ser una hipótesis que se concibe como una necesidad. Una necesidad que sólo puede confirmarse cuando se cumpla, pero que obliga éticamente mientras no se ha cumplido. El futuro hipotético se convierte en deber ético.

Para quienes aceptaban el criterio de la crítica de la ideología, la función de la actividad política no es la regulación de la convivencia pacífica entre moralmente disidentes, sino la transformación de la injusta sociedad desigual en la justa sociedad de ciudadanos libres e iguales. Organización económica, técnica político-administrativa y compromiso ético son instrumentos de esa transformación. La mentira, la propaganda, la demagogia quedan legitimadas como procedimientos de acción política en la medida en que resulten ser medios necesarios para la consecución de un fin necesario, un pacto social entre ciudadanos libremente iguales. Los motivos de disensión aumentan en lugar de disminuir porque toda diferencia social que consolide un *status* de diferenciación económica es fuente de discrepancia. Al ser puesta en duda *la ética de la tolerancia por la crítica de la ideología*, en lugar de fortalecerse los lazos sobre los que cimentar la estabilidad social aumentan los argumentos por los que justificar racionalmente, o sea, ideológicamente, los conflictos.

La política y la economía suministran nuevos motivos de contienda. Ya no hay otra base donde asentar la concordia que no sea la imposición de un orden coactivo destinado a eliminar las causas que impidan su realización como plan de acción para establecer las condiciones de igualdad que deberían ser las originarias del pacto. *El fin de la política es imponer las condiciones en las que pudiera prosperar un pacto originario*. El proyecto acaba convirtiendo cualquier diferencia en argumento para la imposición de soluciones políticas. El individuo, en nombre de la libertad individual de los contratantes, se convierte, a través de la individualidad de su diferencia, en la causa de desarmonía social. Si se pliega a las condiciones del plan habrá de renunciar a su diferencia, si alimenta su diferencia corre el riesgo de no contribuir al objetivo del plan.

Como la propuesta encierra una obvia paradoja, porque el origen no puede estar contenido en el fin, no puede sorprender que condujera al fracaso. Disuelta, tras la caída del muro de Berlín, la posibilidad de ejecutar un plan previamente diseñado como fin político colectivo por resultar incompatible con la libertad de los ciudadanos que han de contribuir *voluntariamente* a la ejecución del plan, sólo queda, como garantía de estabilidad social, el regreso a Locke a través de Kant. La idea consiste en esperar que un pacto mínimo de no agresión llegue a estabilizarse por el beneficio que produce el pacto cuando no es posible asegurar la convivencia pacífica entre contendientes.

El pacto social no es un punto de partida originario sino una convención práctica *ex post* para que un conjunto de ciudadanos libres, de sentimientos dispares y, a veces, de intereses opuestos «los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran malas inclinaciones» (20). El pacto social no es el supuesto para alcanzar una sociedad mejor y más justa, sino una convención a la que se llega en sociedades en las que se ha perdido el consenso subyacente para transmitir un sistema social establecido, un método para asegurar un orden mí-

(20) E. KANT: *op. cit.*

nimo de exclusión de conflictos entre individuos no obligados a identificarse con los hábitos sociales de los demás, un procedimiento que evite la represión entre discrepantes morales a los que no se les puede exigir que su conducta se ajuste a la transmisión de tradiciones, creencias y costumbres a las que otros ajustan la suya.

2. PREACUERDOS DEL ACUERDO

La idea de que el pacto social ha de ser excluyente como fundamento de la convivencia es compartida implícita o explícitamente por representantes de las más diferentes actitudes intelectuales. El formalismo constitucionalista keiseniano, el liberalismo radical de Nozick, el economicismo político de Buchanan, el racionalismo consensuado de Rawls, la comunidad de comunicación de Apel y Habermas, la infundamentación de los Derechos Humanos de Bobbio, son teorías que parten todas ellas del principio de que los valores morales comunes no pueden ser anteriores al pacto sino deducidos de un pacto que se concibe originario pero se sitúa como desenlace de un proceso que debiera originar. Consciente de que se trata de una simplificación de exposiciones que merecen una descripción y un tratamiento más pormenorizado y riguroso, lo que importa discutir, en todo caso, no es la consistencia particular de dichas doctrinas sino la idea, comúnmente aceptada y de distintos modos propuesta, de que el fundamento moral de la comunidad puede deducirse de un ficticio pacto social originario, o que puede posponerse a un consenso comunicativo hipotético. Cuestionar este supuesto ¿significa que no es posible llegar a un acuerdo sobre los valores éticos a través de una discusión racional?

La expresión «discusión racional de valores» es ambigua. Puede tener dos interpretaciones, al menos. Una, que el objetivo de la discusión sea la *transacción* de valores éticos. Esto significaría confundir la noción de *diálogo* con la de *pacto* para deducir que los pactos son racionales porque los diálogos pueden serlo. Pero un pacto no es equiparable a un diálogo racional. Una transacción no es necesariamente resultado de una discusión racional sino de los intereses puestos en juego por las partes a cuyo servicio se pone la razón. Una discusión «pura», en la que las partes declinaran de sus intereses por la fuerza de la argumentación, es sólo una conjetura posible. No es imposible imaginar las condiciones para una transacción «pura» o completamente racional. Rawls supuso que «un velo de ignorancia» ocultara a los participantes los intereses que podrían condicionar su voluntad durante la transacción. El contenido de la ética, las reglas de orden de ese proceso, resultaría de la transacción deliberativa o sea del acuerdo entre individuos deliberantes desconocedores de sus intereses particulares. Esta *ficción* es poco verosímil. Saber razonar es el resultado de un aprendizaje previo. razonar desde el vacío es contradictorio porque significa razonar antes de haber aprendido a hacerlo o razonar ignorando lo que se ha aprendido para llegar a ser capaces de razonar. Es un error antropológico, pues obliga a concebir al ser humano como lo que no es: un sujeto deliberativo sin historia personal, cuando es la historia personal la que lo convierte en sujeto deliberante.

Incluso aceptando la ficción hay un obstáculo insuperable: de las reglas pactadas no puede deducirse quienes son los cualificados para pactarlas. Una transacción racional tendría que ser *universal*. Para que lo fuera habrían de participar simultáneamente en la transacción todos los que pudieran resultar afectados por los compromisos que se adoptaran. Mas esto no es *lógicamente* posible. La propuesta del pacto originario se basa en una ficción sobre quién es el sujeto deliberante que da por resuelto lo que constituye el problema. Si se examina a fondo «la ficción», se advertirá que los participantes en el pacto no pueden asegurar la *universalidad de la transacción*. Pero un pacto que no es universalmente representativo no es un pacto racional pues incumple el requisito kantiano de «universalidad objetiva (21).

El supuesto no permite distinguir, por decirlo kantianamente, entre el *sujeto activo*, capaz de negociar derechos y de representar sus intereses por sí mismo, del *sujeto pasivo*, el que por ser incapaz de defender los intereses por sí mismo ha de ser protegido por quienes deliberan. Pero si los que negocian son sólo los sujetos activos, ¿qué garantías tendrán los pasivos de que sus intereses serán protegidos por los primeros? El pacto *no delimita objetivamente un sujeto universal*, es discriminante porque deja a los sujetos pasivos a merced de los activos. Es necesario determinar un principio que trascienda, por definición, cualquier supuesto transaccional que se base en la ficción de que *todos* somos igualmente capacitados para negociar las normas a que ha de ajustarse la conducta colectiva.

En la exposición de muchos postmodernos que consideran que la libertad de uno comienza donde acaba la de los demás, parecería que la sociedad estuviera compuesta por sujetos cartesianos. Pero obviamente los seres humanos no son sujetos abstractos, meramente cogitativos, guiados por principios, sino personas humanas con una historia moral. Esto significa que el pacto ni es universalmente representativo ni puede abarcar un contenido objetivo. Por ello, el orden social no puede ser sólo el resultado del equilibrio transaccional de sujetos que deciden a qué ley ha de ajustarse la propia transacción, porque la ley a que haya de ajustarse la transacción debería ser anterior a la transacción y no decidida por quienes la negocien, a menos que la negocien *todos* en iguales condiciones. Mas eso es lo que ninguna teoría del pacto social puede garantizar. Un pacto acordado entre sujetos formalmente iguales ante la ley pactada por ellos mismos garantiza la igualdad y la libertad de los negociadores pero no que *todos* los seres humanos sean igualmente libres ante la ley. En consecuencia, es inútil pretender que pueda haber un orden político transaccional separado de algún tipo de presuposición de naturaleza sustantiva sobre qué condiciones ha de reunir un individuo para que la ley haya de considerarlo humano en todo lo concerniente a la protección jurídica de su integridad como sujeto virtual de intereses.

(21) «No es la universalidad del asentimiento lo que prueba la validez objetiva de un juicio... es la validez objetiva tan sólo la que constituye la base de un necesario acuerdo universal». *Crítica de la razón práctica*. (Uso la traducción de Emilio Miñana y Manuel García Morente, Espasa, Madrid, 1975, 23.)

La segunda interpretación desliga la discusión de la transacción. La *discusión* no se orientaría a una negociación para llegar a un acuerdo, sino a una *investigación* para determinar los valores trascendentes a los intereses puestos en juego por los participantes en la discusión. Esto no sólo es imaginable, sino que su resultado es independiente de conjeturas. No se trata de pactar, sino de convencer al oponente si se presta a aceptar la fuerza del argumento. Un diálogo se distingue de un pacto, en que el diálogo es un proceso dialéctico cuya racionalidad no depende de que haya o no voluntad de acuerdo, mientras que un pacto es un proceso de transacción de intereses cuya resolución no implica que lo acordado represente los intereses universales sino los particulares de quienes participan en la negociación. Por tanto, condición necesaria para que un acuerdo sea universal es que la representatividad de los negociadores sea universal.

¿Qué significa que el pacto quede sujeto a los resultados de una discusión que determine en qué condiciones se puede asegurar que los que pactan *representan universalmente* a los sometidos al pacto en lugar de que la ley sea consecuencia del pacto? Significa que quienes pactan no pueden imponer en el pacto condiciones sobre lo que pueden o deben pactar o no pactar. Si lo hicieran, los que pactan excluirían del pacto esas condiciones, pero la obligación de respetarlas no debería ser excluida, pues de otro modo *el pacto no sería originario*. Las condiciones previas al pacto, y no el pacto, se convertirían entonces en lo originario, en un conjunto incondicional de requisitos que los pactantes tendrían que excluir del pacto (22). Así, pues, los que recurren a la hipótesis del pacto social tendrían que discutir previamente si es posible un pacto originario, incondicionado, entre los que pactan, sin precuerdos sobre las condiciones en que ha de ser aplicado, un pacto del cual sea posible deducir todas las condiciones que delimitan su aplicación. En lo que sigue trataré de completar el argumento que muestre por qué es incongruente la pretensión de que pueda idearse un pacto originario universal.

Las condiciones del pacto no pueden surgir del pacto mismo porque los que tienen «derecho» a estar en el pacto no pueden quedar supeditados a que en el pacto se reconozca su derecho a pactar. Del pacto no puede derivarse quién está legitimado para pactar o quién ha de ser incondicionalmente representado en el pacto. La idea de que el pacto es la fuente de la ética política pretende que hay acuerdo o que puede haberlo sobre lo que, sin embargo, es la principal fuente de conflicto en la sociedad postmoderna. Se presume que no hay discusión sobre quiénes son los contratantes, que se sabe quiénes son los sujetos activos y pasivos de la contratación o que el serlo o dejar de serlo puede depender de una decisión pactada. Mas estas suposiciones son falsas. De aquí que la teoría democrática del pacto social resulte desasosegadora e inquietante porque pone a prueba las convicciones acerca de qué es ser un individuo humano digno de ser representado en un pacto universal. En nuestra postmoder-

(22) En el cap. 14 del *Leviatán* preserva HOBBS del convenio, el derecho de autodefensa y la no obligación de autoinculpación. En el 21 «cualquier otra cosa sin la cual no podrá vivir». Y, en general, quién ha de ser el soberano y por qué ha de serlo. En LOCKE quedan excluidos del pacto originario los derechos de propiedad que son anteriores a todo pacto. Cfr. *Ensayo...* § 170.

na sociedad la principal fuente de conflicto surge de suponer resuelto lo que justamente hay que resolver: quienes están legitimados para pactar, quiénes han de ser representados y quiénes han de estar obligados por el pacto.

El Estado moderno surge de la necesidad de llegar a un consenso sobre cómo resolver los conflictos que socialmente no pueden dirimirse más que imponiendo la voluntad de unos a la de otros. Puesto que se parte del criterio de que es imposible llegar a un acuerdo sobre lo fundamental, se arbitra como solución que las pretensiones inconciliables y las contiendas incompatibles por medio de diálogo o de consenso habrán de ajustarse a una votación democrática por la que la voluntad minoritaria de los vencidos se someterá a la mayoritaria de los vencedores. Por ello «hoy la coacción jurídica violenta es un monopolio del Estado» (23).

Esta noción formal de Estado —«formal», porque el acuerdo fundamental se refiere exclusivamente a la *forma* (democrática) de resolución de conflictos— no puede eludir la paradoja de que el método de resolución no se funda en un *preacuerdo* histórico ni sustantivo sobre quiénes son los *concernidos* por el método. La delimitación de los obligados a aceptar el método no puede deducirse del método acordado para resolver los conflictos que surjan entre ellos porque del pacto del que depende la aplicación del método se deduce que sólo están obligados quienes lo acepten: el método del pacto no puede ser impuesto pues ha de ser pactado. Sería válido si hubiera entre los obligados un *preacuerdo* sobre lo fundamental: quiénes son los que están obligados a aceptarlo. En este punto la idea de un pacto originario ha de claudicar ante la propuesta de una discusión orientada a la investigación sobre quiénes están históricamente comprometidos a pactar. Pero si éste fuera el único aspecto problemático por el que el *preacuerdo* es condición del acuerdo, no se trataría de una discusión de filosofía moral sino de hermenéutica histórica. El problema filosófico moral radica en delimitar qué significa ser un individuo humano incondicionalmente digno de estar representado en un pacto, por incapaz que sea de defender intereses propios mediante una negociación.

Pero veamos el asunto desde el punto de vista de la interpretación histórica. El Estado democrático postmoderno se encuentra mediatizado por el problema de que el método de resolución de acuerdos no puede ser fundamento para decidir la identidad de los que han de adoptarlo. Determinar quién está obligado a aceptar el procedimiento de resolución es una condición previa a la de decidir cuándo han de imponerse sus consecuencias. Pero la identidad del grupo obligado a aceptar el método no puede deducirse de un método de imposición de una voluntad a otra cuando el grupo, o parte del grupo, niega que esté comprometido a pactar (24). Si lo que se discute es su obligación de pactar no puede aplicarse la fuerza legitimada por el Estado porque esa fuerza es anterior al pacto que la legitima. Si no hay un *preacuer-*

(23) M. WEBER: *Economía y sociedad*, I, 253, II, 1057, *Ed. Winkelmann, FCE, México, FCE, 2.ª ed., 1969.

(24) Lo adelantó LOCKE, quien discutió «el derecho de conquista» aceptado por HOBBS. Cfr. *Ensayo...*, cap. XVI.

do sobre la identidad de los obligados a respetarlo, el recurso al método será capcioso, porque se convierte en recurso a la fuerza. No puede haber garantía de estabilidad si no hay *preacuerdos históricos*. Es posible llegar al acuerdo después. Pero eso no evita que el proceso que conduce a la idea de pacto social sea resultado de la progresiva debilitación de los preacuerdos socialmente establecidos. El problema que se plantea es si es posible que ese proceso de progresiva debilitación puede prescindir de todo preacuerdo historicista que no conduzca a un deterioro de la identidad cultural de los que se ven obligados a pactar.

Para que se entienda mejor esta afirmación se puede poner el siguiente ejemplo: el lenguaje es un preacuerdo y puesto que tal preacuerdo existe puede utilizarse como método para comunicarse, dialogar, discutir, consensuar o disentir. El precio del mercado es un preacuerdo sobre el valor de transacción de los bienes de cambio. Nuestra estructura psicofísica es un preacuerdo en la medida en que aceptemos que somos iguales *todos* porque lo es nuestra composición psicofísica, aunque no sepamos discernir cuál es el referente de la palabra «todos» si se la utiliza de esta manera (y ése es exactamente el núcleo del problema que planteo). Así, pues, hay dos condiciones previas al pacto de las que depende que éste pueda ser útil pero sobre las que, sin embargo, no hay acuerdo. El Estado tiene una historia precedente, pero si no hay un preacuerdo sobre el sentido de esa historia, el procedimiento de resolución de conflictos también estará fundado sobre una base inestable. Sólo aquellos Estados cuyo preacuerdo no es discutido son estables. Este preacuerdo se refiere a la historia y a la cultura previas de la que surge el Estado.

Eso significa que el acuerdo sobre el método es insuficiente si no hay un preacuerdo sobre su historia. Como ni siquiera disponemos, en nuestra época de tolerancia, de ese preacuerdo, que antaño no fue discutido porque no resultaba imaginable que pudiera haber desaveniencia sobre estos aspectos, la intolerancia estalla por doquier. La tolerancia sólo puede avanzar por el rastro de escombros de lo que se va desmantelando durante el camino. Eso ocurre con la historia tanto como con la moral. El acuerdo en el que basar el Estado presente no reposa en un preacuerdo sobre el sentido de la historia que hizo posible la formación del Estado. De aquí que el nacionalismo sea un problema en los Estados en los que lo que se discute es el sentido de sus propios fundamentos históricos.

La sorprendente crisis de los nacionalismos centroeuropeos prueba que el preacuerdo sobre el sentido de la historia es todavía hoy tan importante, para asegurar la paz, como los acuerdos basados en el principio de tolerancia. La suposición habermasiana de que el proceso comunicativo puede por sí mismo confluir en el acuerdo social no tiene en cuenta que los presupuestos históricos no deliberados, que condicionan la actitud y la voluntad de los deliberantes que intervienen en el proceso, están tan presentes en el proceso como los acuerdos explícitos. La teoría de la acción comunicativa se funda, por lo demás, en una falacia lógica consistente en anticipar el contenido de un acuerdo del proceso deliberante mediante el que se pretende llegar al acuerdo. Debería ser obvio que el *contenido* del pacto no puede deducirse de la *forma* mediante la que se pretende llegar a establecerlo.

Pero no se trata sólo de historia o cultura sino también, y más importante en lo que concierne a esta discusión, de antropología. Hace falta un preacuerdo sobre quiénes incondicionalmente han de ser los beneficiarios del pacto, porque si no existe tal acuerdo los pactantes pueden excluir a quienes no les interese que se beneficien del acuerdo. Cuando hablamos de Derechos Humanos y de Tolerancia, el preacuerdo no se refiere a la historia o a la cultura sino a la antropología y a la genética. Además del acuerdo histórico, la idea del «pacto social» se basa en considerar resuelto lo que no lo está: quién es el sujeto incondicional del derecho a ser representado por los que pactan y por qué ha de serlo.

Un pacto no puede ser universal si no puede responder a la pregunta de quiénes están originaria o incondicionalmente obligados a cumplir las decisiones adoptadas por la mayoría, pues si se respondiera que la minoría que rechaza el método está obligada a cumplir las decisiones de la mayoría, entonces el método pactado no sería adoptado mediante un *pacto* originario sobre qué método ha de adoptarse para resolver los conflictos, sino sobre la *fuerza decisoria* de los más numerosos para obligar a la minoría a adoptar el método que conviene a los primeros. La identidad del grupo no procedería del *pacto* sino de la *decisión* de la mayoría. Hace falta, pues, un preacuerdo genético acerca de quiénes históricamente forman la comunidad que pacta.

La idea de deducir la convivencia pacífica del pacto entraña una falacia lógica: no hay posibilidad alguna de deducir un acuerdo sustantivo de un acuerdo sobre un método porque el acuerdo sobre la aplicación de un método presupone que hay un preacuerdo sobre quiénes son los legitimados para adoptarlo, los obligados a acatarlo y los beneficiarios incondicionales del acuerdo. Pero son estos asuntos sustantivos, sobre los que debería descansar el pacto, los que se discuten en la sociedad postmoderna, sus principales fuentes de conflicto y de violencia. Para aplicar un pacto es necesario, por tanto, determinar previamente quiénes son sus obligados y sus beneficiarios y sobre eso no se puede pactar porque, siendo un presupuesto de la transacción, queda fuera de ella.

Las ideas de «pacto social» y de tolerancia recíproca presuponen que el interlocutor sea concebido como un «Quién», un «alguien», un «sujeto» con iguales facultades para participar en la discusión y ser «tolerado» por los demás interlocutores. La tolerancia y el pacto se basan en la reciprocidad: la admisión de la igualdad entre los distintos otros. Pero, ¿qué tipo de igualdad es ésa?: ¿quién ha de ser admitido como Otro y cuánto hemos de admitir del otro aunque perjudique nuestro interés?

La respuesta positivista a esta pregunta descubre las carencias del relativismo: el Otro es el que es capaz de expresar una opinión, ya que lo único que positivamente podemos asegurar es que lo que ha de ser respetado o tolerado es la opinión del otro. Si el otro no expresa opiniones o no es capaz de defender por sí mismo intereses (25), ¿cómo podemos saber que es un sujeto digno de ser representado por los

(25) Es la solución de DWORKIN para resolver el problema social del aborto. Cfr. *El dominio de la vida*. Ariel, Barcelona, 1991.

interlocutores? Debería ser obvio que el otro es el otro, pero no lo es. Los engendrados, los recién nacidos, los deficientes mentales, los deprimidos, los enfermos, los moribundos, no son capaces de expresar opiniones: balbucear no es lo mismo que opinar. Se dirá que es una objeción de perogrullo. Más, lejos de ser de perogrullo, es una objeción aristotélica. Algún criterio tiene que haber para discernir *quién* es el sujeto universal de la tolerancia, es decir, de los Derechos Humanos. Y si no hay más criterio que el positivista, los únicos otros son los que expresan opiniones, lo cual es introducir una discriminación en la supuesta universalidad. Aplicando ese procedimiento países como Estados Unidos, Suecia y Austria deciden democráticamente quiénes deben ser esterilizados sin contar con el acuerdo de quienes padecen las consecuencias. Pero si no hay criterio para discernir qué es ser sujeto pasivo de derechos humanos, entonces ignoramos todo lo relativo a lo fundamental: qué es ser un *quién* que merece ser tolerado incondicionalmente.

No se puede evitar que el procedimiento del pacto presuponga un concepto de lo que es el Otro o, al menos, de Quién ha de considerarse como Otro. ¿Cómo hablar de un Quién sin saber qué propiedad ha de reunir el Quién para que pueda ser identificado como interlocutor? El Quién es o bien una conciencia pensante, como dirá Spinoza, una sustancia incorpórea, como dirá Berkeley, o bien, un manojito de afectos y de efectos sintetizados por una propiedad empírica, la memoria, como dirá Hume. Pero ninguna de las respuestas consigue vincular coherentemente en su desarrollo discursivo el espacio que debería quedar abarcado por su pretensión de validez. Sin embargo, desde el punto de vista sustantivo, histórico o cultural, siempre se sabe quién es un Quién. Siempre habrá un conflicto irresoluble, a menos que la ética pública adopte algún criterio que, desde su propia fundamentación, pueda considerarse, a la vez, sustantivo, es decir, trascendente al pacto social, y universal.

Las sociedades hobbesianas y rusionianas, rechazan o critican los preacuerdos sustantivos y cifran la estabilidad social en el acuerdo sobre el método de discusión. No hubo problema sobre estos asuntos mientras existió un consenso claro acerca de quién es el sujeto del derecho y en qué consistía su protección. Pero desde la clonación de la oveja *Dolly* (y, naturalmente, mucho antes, desde que las socialdemocracias y los totalitarismos europeos, y algunos Estados de la democracia norteamericana aplicaron técnicas eugenésicas y se desarrolló la fecundación *in vitro*) los problemas no han hecho más que brotar. La biogenética reclama una bioética, pero el relativismo cultural socava cualquier posibilidad de llegar a un acuerdo sobre la consistencia del ser humano, sobre el alcance que ha de darse a la palabra «manipulación» genética. En tiempos de Hume y Kant había un consenso tácito del «mundo de la vida» sobre valores que las ideas de estos pensadores acabarían disolviendo, aunque ellos no se propusieron disolverlos expresamente.

La crítica cultural de la modernidad socavó el consenso histórico sobre aspectos que ni podía sospecharse que pudieran llegar a ser conflictivos. El aborto, la eutanasia, la esterilización de los deficientes físicos o mentales, la mercantilización de la pornografía, de la droga, de la pederastia y de la genética, no fueron asuntos que pudieran dividir a nuestros abuelos ilustrados. Pero el principio en que se basaba su

crítica a la tradición contenía implícitamente la actitud que conduce a fundar toda norma moral sobre un acuerdo expreso. Para Aristóteles, sin embargo, el acuerdo social es la base natural sobre la que tiene sentido la discusión de los valores. Pero una vez que se acepta que la moral social no puede tener más fundamento que el consensual, fuera de cualquier otra referencia, todo es posible.

La crítica cultural de la modernidad analiza la *ingenuidad* aristotélica, pero no encuentra ninguna base sobre la que fundar el acuerdo en lo sustantivo, ya sea histórico, ya sea óntico. La separación radical entre naturaleza y cultura convierte a toda norma en artificio y a toda naturaleza en materia inanimada. Todavía los antropólogos pensaban que las diversas variantes de la prohibición universal del incesto serían el puente de comunicación entre la ley de la naturaleza inanimada y la norma de la cultura. Ahora esa creencia ha quedado refutada por una cultura concreta que, por lo demás, aspira a ser universal. Sin embargo, es difícil afirmar que no hay relación entre ambas y que la cultura misma no sea sino una manifestación de una naturaleza específica, la humana.

Stuart Mill se irritaba cuando alguien le proponía que adoptase a la naturaleza como fuente normativa. Y argumentaba que tan natural es la salud como la enfermedad. Pero no comprendió que su argumento consolidaba la antítesis de su tesis. Con McLuhan puede decirse que cualquier invento tiene por función añadir o prolongar la naturaleza del hombre, no sustituirla. Ningún medicamento tiene otro objeto que devolvernos la salud, de modo que la salud es la norma natural que rige todo el arte de la medicina desde el principio de los tiempos. Nadie sustituye un miembro sano por otro artificial, de modo que la corporalidad humana natural sigue siendo el límite de las posibilidades perfectivas del hombre. Tan naturales son la salud como la enfermedad, pero la diferencia entre una y otra es también natural y sólo el estudio de la naturaleza nos permite distinguir entre lo sano y lo enfermo. Hay una norma natural que permite que distingamos lo que es un funcionamiento correcto de nuestro cuerpo de lo que es lo incorrecto, de lo que es el vigor y la debilidad, la energía adolescente de la anciana decrepitud. ¿Cómo es posible que nuestra civilización se empeñe en asegurar que hay una separación tajante entre hecho y valor cuando toda nuestra vida, todas nuestras actividades se basan en convertir nuestra propia salud natural en regla o norma de nuestras inquietudes y aspiraciones más inmediatas?

Un procedimiento de decisión no solamente exige un acuerdo sobre el método, necesita también un preacuerdo sobre el fundamento, sobre lo que podría llamarse *lo irreductible de la condición natural*, o algo así. Lo que sugiero es que la discusión racional no puede eludir el *compromiso cognoscitivo* de indagar qué significa que un ser humano pertenezca a la naturaleza, forme parte de ella, ni el *compromiso moral* de que los teóricos interlocutores de un pacto se dispusieran a respetar lo que quedara delimitado como núcleo sustantivo presupuesto como fundamento del acuerdo que se negocie, preservado como *zona protegida* frente a cualquier pretensión historicista, relativista o culturalista.

El pacto presupone que no hay más acuerdo sobre lo que se pacta que el procedimiento adoptado para pactar. Por eso es originario. No puede serlo, claro está, por-

que presupone que no es necesario pactar las reglas de procedimiento. Pero esto tampoco es posible porque presupone, a su vez, que no es necesario pactar quiénes son los sujetos del pacto. Por eso Hume dice que el pacto social es una «ficción». Habermas trata de salvar estas dificultades presentándolo como *resultado*, y no como *origen*, de un proceso de interacción comunicativa. Pero el proceso de comunicación se basa en el consenso de los significados como instrumento de transacción de los intereses estratégicos de los participantes en el proceso, y Habermas presenta el futuro consenso en los significados como resultado de un proceso cuya génesis fuera algo así como el disenso significativo. Cómo un proceso de disensiones puede generar espontáneamente un consenso sin compartir previamente los significados que permiten entenderse para llegar al acuerdo es un misterio que Habermas no desciende a explicar.

Se puede argüir que sería preferible que el acuerdo fuese meramente procedimental. Pero eso no es posible. No puede serlo porque el Estado no es un mero procedimiento, sino un procedimiento que, como último recurso, dispone de la garantía de la fuerza. Un consenso que, en última instancia, incluye como última garantía de cumplimiento la aplicación de la fuerza puede ser cualquier cosa menos un consenso en última instancia racional. Naturalmente Spinoza no lo creía así, pero es que entre Spinoza y Max Weber hay unos cuantos siglos de experiencia, de sociología y de historia.

Del pacto social originario debería surgir el Estado neutral, pero el Estado no es originario sino resultado de un proceso histórico. El problema que se plantea es que este observador neutral, que abstractamente hablando habría de ser el Estado, no es el agente externo, que, por exigencias del propio principio lógico en que su presunta neutralidad se funda, debería ser. El Estado es el conjunto de individuos que se lo disputan. Lo dijo Max Weber, combinando el planteamiento de Hobbes con el de Locke, y tenía razón. El Estado es el ámbito de la coacción legítimamente aplicable a los miembros de una comunidad política de convivencia. ¿Por qué legítima? La legitimidad emana de la voluntad racionalmente concordante de los sometidos al Estado de aceptar un procedimiento de resolución de conflictos. Ésta era, más o menos, la idea subyacente a la concepción que Spinoza se hizo del Estado según la cual la necesidad hace virtud.

La idea moderna del Estado puede que sea esa. Pero la realidad del Estado como fenómeno histórico nunca lo es. De hecho, el Estado o se basa en una tradición de hábitos y costumbres compartidos irreflexivamente, o sea sin que haya necesidad de reflexionar sobre el hecho de que se comparten, o bien se impone mediante la fuerza a quienes no comparten esas tradiciones. No es que el Estado no sea una última instancia en nombre de la cual se aplique una fuerza que se ha decidido por algún procedimiento establecer como legítima, es que el Estado, si se prescinde de que el consenso histórico ha de ser compartido previamente, puede tener su origen en *un acto de fuerza que ha de justificarse a posteriori*.

El Estado moderno es otra cosa diferente de lo que Aristóteles consideró y describió como comunidad política de convivencia, porque la comunidad aristotélica se

basaba en el acuerdo sobre valores comunes compartidos, mientras que el Estado moderno es un procedimiento para decidir los conflictos que surgen entre valores inconciliables. Y no hay más que extender la vista sobre los problemas que plantean los nacionalismos en el seno de algunos Estados modernos europeos y asiáticos para comprender que el motivo de esos conflictos procede de que el Estado nunca es lo que *debe ser* según el juicio de la razón. Ocurre exactamente lo contrario de lo que Spinoza presumía en su *Tractatus*: «muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón» (26). Las «supremas potestades» no son seres angélicos, racionales, imparciales y justos. Son «supremas» porque han conseguido hacer valer su «potestad», en última ratio, su fuerza, pero justo porque su potestad es su fuerza están en condiciones de invadir la voluntad ajena y de imponer un pacto a quienes no deseen pactar. El problema es que el conflicto contra el Estado no se encamina a aminorar esa «suprema potestad» sino a sustituirla por otra no menos suprema.

Hay, pues, un aspecto importante en lo relativo a este planteamiento que tiene que ver con una noción de fondo sobre qué significa ser racional. Lo que realmente discutimos es si ser racional significa algo más que llegar a un acuerdo sobre cómo resolver los conflictos entre valores que los seres racionales están prestos a defender incluso con sus vidas cuando, a veces, están dispuestos a sacrificarlas y, otras, cuando alguien que tiene poder para hacerlo, les conduce o les obliga al sacrificio. Cuando se habla del «fin de la modernidad» se alude, a mi entender, a que ya no es posible sostener la idea de que el uso de la razón como procedimiento para dirimir conflictos sea la expresión suprema de la racionalidad.

Tal criterio de racionalidad encuentra su límite al verse obligada a reconocer que la aplicación de los principios en que se funda tropieza con conflictos irresolubles que sólo pueden resolverse negando el principio que habría de aplicarse para resolver el conflicto. Esto ocurre, por ejemplo, cuando, partiendo de un determinado concepto de la libertad humana, resulta que sólo es posible resolver la controversia cercenando en la práctica la libertad que se predica en teoría. Que conste que esta paradoja ya la advirtió Kant en su opúsculo sobre la *La paz perpetua* cuando critica la idea rusioniana de contrato social. Pero la paradoja se acentúa cuando se advierte que, a pesar de esta decepción sobre la racionalidad que se expresa en la profesión de un «pensamiento débil», un pensamiento que claudica del imperativo racional de basar la racionalidad en algún fundamento que trascienda el proceso deliberativo, no es fácil encontrar quien manifieste su desconfianza sobre los acuerdos adoptados en nombre de esa incapacidad de la razón.

(26) SPINOZA: *Tractatus theologico-politicus*, XVI, 194, 10, Alianza, Madrid, 1986.