

CONTRADICCIONES DEL ESTADO MORALISTA

I

En una conocida observación, el historiador AJP Taylor comentó una vez que antes de 1914 el británico medio respetuoso de la ley no tenía por qué llegar a tener prácticamente ningún contacto directo con el Estado. Es cierto que podía llegar a ver a algún policía que otro a lo lejos pero, por ejemplo, podía viajar al extranjero sin molestarse en llevar pasaporte. En esa época, los Gobiernos tenían la autoridad para dictar leyes y hacer que se cumplieran, pero la conducta moral pertenecía al individuo. En poco más de un siglo, esta situación ha cambiado. Hoy, una gran cantidad de funcionarios tienen derecho a entrar en mi casa; quizá quieran juzgar cómo educó a mis hijos, o si mi casa tiene el aislamiento apropiado. Leyes interminables regulan cuestiones tales como fumar, beber, si se come demasiado y cómo se debe actuar ante las demás personas. En el pasado, el Estado gestionaba el sector público y yo gestionaba mi propia vida. Sin embargo, ahora el Estado reclama implícitamente su condición de guía moral y aumenta su autoridad para que me comporte de forma “correcta”.

Kenneth Minogue es profesor emérito de Ciencia Política en la London School of Economics. Su último libro es *The Servil Mind: How Democracy Erodes the Moral Life* (2010).

Traducción de Estefanía Pipino.

Se podría decir que vivimos en la edad del “Estado moralista”. Es un cambio radical en la forma de gobernar. Es necesario explicar esto, así como muchos otros aspectos de esta nueva situación.

En general, los políticos existen para gobernar, no para predicar. Eso es tarea de curas y moralistas. No obstante, permítanme referirme a la contradicción que me concierne: los Gobiernos se alzan a sí mismos como guías morales y, sin embargo, el propio Estado, al menos en un campo importante, ha exhibido una incompetencia moral que nos deja a fumadores, bebedores y demás tipos de pecadores bien atrás. ¿Cómo es posible que estos paradigmas estatales de moralidad no hayan ejercido la prudencia financiera más básica, y hayan sumido a sus ciudadanos en una enorme deuda pública? Las cifras oficiales de dicha deuda son extraordinarias, pero incluso así no revelan las verdaderas dimensiones del problema. La mayoría de los Estados no incluyen en sus cifras oficiales de deuda pública ciertas obligaciones, como las pensiones, que no han sido “incluidas en los libros”, por decirlo de alguna forma. Así que nos enfrentamos no solo a la inmoralidad de la imprudencia financiera, sino también al engaño utilizado por la mayoría de Estados para ocultarnos algunas de sus dimensiones.

En muchas partes de Europa, por supuesto, estas imprudencias se han visto exacerbadas por la insensatez mostrada por algunos miembros de la Unión Europea al adoptar el euro como divisa común artificial. Y sin embargo el Reino Unido y Estados Unidos, ninguno de los cuales ha padecido el euro, están prácticamente igual de mal. Entonces, ¿por qué los Gobiernos se han imitado unos a otros a la hora de tomar prestado cada vez más dinero, dejando endeudados a nuestros hijos y nietos? Sin duda hay muchas y variadas razones, pero hay una que sobresale del resto: en concreto, el constante aumento de los derechos a prestaciones sociales promulgado por los Estados, especialmente a partir de 1945. Un Gobierno tras otro ha aceptado reconocer un interminable número de categorías de personas vulnerables necesitados de asistencia social. Y, por supuesto, donde va el dinero van los votos.

Pero esto es solo el comienzo del problema al que nos enfrentamos. Ahora todo el mundo reconoce que la deuda pública ha alcanzado nive-

les críticos y la mayoría de los países se han visto obligados a responder tomando medidas drásticas para remediar una situación imposible. No obstante, hablamos de Gobiernos democráticos y, cuando se anuncia que se debe recortar el gasto, la voluntad democrática salta como un resorte. Cada recorte sugerido se convierte en un ataque intolerable a la gente vulnerable, o a servicios de los que no podemos prescindir. Por lo tanto, nuestro problema no es solo la hipocresía de unos Gobiernos moralmente incompetentes que nos imponen sus prejuicios. Resulta que el sentido común de las sociedades democráticas también es parte del problema. Parece que en nuestras instituciones hay una contradicción firmemente arraigada, y las víctimas no solo son nuestros hijos, sino nuestro propio sentido de la realidad. Los detalles varían en el Reino Unido, Italia, España, Estados Unidos y el resto de países, pero el problema básicamente es siempre el mismo.

Tenemos ante nosotros, pues, lo que a menudo se denomina una “crisis”, y los críticos no han perdido el tiempo en hablar de una “crisis del capitalismo”. Pero, por supuesto, eso es precisamente lo que no es. El más leve entendimiento de la historia del mundo moderno evidencia que la libertad a menudo genera, en efecto, crisis económicas –y que el sistema capitalista, con el tiempo, encuentra formas de resolverlas–. Es por ello que nuestras sociedades libres continúan atrayendo a millones de inmigrantes desesperados por salir de sus propias sociedades clasistas y enfrentarse a los riesgos del denominado (por sus enemigos) “capitalismo”. A lo largo de muchas generaciones, revolucionarios llenos de esperanza vieron pasar sus vidas a la espera de la “crisis terminal del capitalismo”. Esto es lo que entendían como el significado de la vida. Aunque las crisis capitalistas se suceden una tras otra, el sistema avanza con fortaleza. Nuestra crisis democrática y de deuda actual es de naturaleza bastante diferente. Es un problema de insensatez gubernamental y de racionalidad del *demos*.

¿Cómo se puede resolver este problema? No lo sé. Pero el objetivo de mi argumento es elaborar una matriz que quizá pueda explicar algunas de las asunciones que han conducido a las democracias modernas a este desastre. Una matriz es una estructura de razones –en este caso creencias

sobre el mundo— que son parte de una explicación. Dicha explicación tiene sus límites, por supuesto, pero con el tiempo (ya que todo se va aclarando con el tiempo) dará lugar a un relato más sofisticado por parte de los historiadores. Pero un conjunto de factores plausibles al menos podría arrojar algo de luz a lo que nos está pasando.

El incesante aumento del gasto público en prestaciones sociales es un punto clave en este problema. En las últimas generaciones, la identificación pública de cualquier clase de persona como “vulnerable” ha conducido al subsidio y, a menudo, también a una campaña para reemplazar cualquier prejuicio (en caso de existir) por la aceptación y el respeto. Esto forma parte del motor de un mundo donde todos los individuos se reconocen como iguales. La vida moderna, es decir, una economía moderna con el sobrenombre de capitalismo, depende de una población de personas independientes, autónomas y autorreguladas, guiadas por el interés propio a la hora de gestionar sus asuntos. Y por supuesto, aquí el interés propio no quiere decir el vicio del egoísmo. Quiere decir adquirir a través del trabajo, el emprendimiento, el encanto, o cualquier otra forma legítima, el material necesario para no ser una carga para el resto. Pero generalmente también admitimos poseer, en cantidad nada despreciable, la virtud del altruismo, dirigida tanto a los necesitados de nuestra sociedad como a los millones de personas realmente pobres del resto del mundo. Entendernos de esta forma ha conducido a un aumento constante del gasto en prestaciones sociales, y mucho de ello ha sido “nacionalizado”, por decirlo de alguna forma. El Estado se ha apropiado de parte de nuestro altruismo y ahora utiliza los impuestos para ayudar a los necesitados del extranjero.

Por lo tanto, aquí tenemos una crisis moral de gobierno y quizá de la propia democracia. Propongo su análisis según tres cuestiones: la primera gira alrededor de las causas de la injusticia social; la segunda considera lo que significa la justicia social, y la tercera reflexiona sobre dónde podríamos encontrar las fuentes para hacer más justa nuestra sociedad. Los ejemplos que ofrezco pueden ser deplorablemente anglo-céntricos, ya que soy profundamente ignorante de los detalles en otras partes del mundo. Solo puedo aducir en mi defensa que la insensatez humana es extremadamente contagiosa.

II

Hasta aproximadamente el comienzo del siglo XVIII, la respuesta a la pregunta “¿qué causa los males sociales?” habría sido que se trataba del resultado de la naturaleza pecadora de los seres humanos. La nueva Ilustración crítica, sin embargo, planteaba que la infelicidad social no era tanto el resultado de la insensatez de los pecadores como de la irracionalidad de las sociedades en sí mismas. En concreto, los críticos racionalistas identificaban el egoísmo y el prejuicio como las causas de que se generase injusticia en la sociedad que habíamos heredado del pasado, y tenían la confianza de pensar que podían mejorarla a través de operaciones deliberadas de voluntad política.

La idea fundamental aquí es la justicia, porque en el momento en que reconocemos una injusticia nos comprometemos a eliminarla. Pero la Ilustración, que había crecido en Occidente, proponía un plan mucho más ambicioso. No se trataba de reformar esta o aquella injusticia, sino de transformar la sociedad en sí misma. Bajo esta doctrina, los individuos comenzaron a ser entendidos cada vez más como criaturas de las condiciones sociales en las que habían vivido. Todos éramos víctimas de las ideas y prácticas que habíamos heredado y la solución radicaba en la creación de un nuevo orden social. Se formaba así el caldo de cultivo que agitaría la vida política europea desde ese día hasta hoy.

Dado que la justicia incorpora la estructura completa de la sociedad, el problema que se plantea es si continuamos con la injusticia heredada, o si tratamos de encontrar la voluntad para transformar la forma en que vivimos. El proyecto de crear una sociedad justa, o quizá más justa, es básicamente la definición del radicalismo, en contraposición al conservadurismo. Se trata de una distinción recalcada por Edmund Burke como respuesta a la Revolución Francesa. La cuestión es que heredamos nuestra lengua, cultura, dotación genética, infraestructura técnica y prácticamente todo lo demás. Todo proviene de nuestros ancestros. La cantidad que podemos cambiar, en cada generación, es muy limitada. Los conservadores se preguntan si lo podemos hacer significativamente mejor que nuestros ancestros. En efecto, podríamos señalar que una de las falsas ilusiones de la vida contemporánea es la creencia de que podemos cambiar seriamente el

mundo –o “cambiar la cultura” como dicen en ocasiones aquellos que no saben realmente lo que es la cultura.

De hecho, aquí tenemos una de las diferencias básicas entre radicales y conservadores. El radical contempla nuestra herencia en gran parte como una colección de injusticias, mientras que un conservador la ve, en primer lugar, como un conjunto de pistas importantes sobre cuánto cambio podría ser posible. Lo que buscamos es una mera aspiración, lo que heredamos es lo que somos realmente. Y la palabra “nosotros”, como en “¿qué queremos [nosotros]?”, con su insinuación de democracia y su realidad de despotismo a menudo revolucionario, es la palabra más peligrosa de nuestro idioma. Tras la revolución de 1789 en Francia, todos adoptamos la idea de que la política era un diálogo entre “izquierda” y “derecha”, pero en realidad la distinción, para ser más exactos, es entre formas de radicalismo y formas de conservadurismo.

Así, los radicales se pueden definir como aquellos que comparten cualquier versión de la creencia de que hemos heredado una sociedad injusta, y que ahora, finalmente, tenemos tanto los recursos como la responsabilidad de *hacerla* justa. La injusticia fundamental siempre se ha identificado con la pobreza, pero con infinitas variedades sobre los múltiples tipos de pobreza: material, cultural, de reputación, etc. La injusticia se halla en el hecho de que algunos disfrutaban de un lujo excesivo, a menudo sin trabajar por ello, mientras que los necesitados realizan el trabajo y llevan una vida de estrecheces e indigna para una vida humana. Realmente, la pobreza es una causa multituosa, una condición social que provoca el delito, la envidia, la arrogancia, el servilismo y muchos otros males. La pobreza, entendida como falta de dinero es, en cierto sentido, un problema sencillo de resolver. Únicamente requiere proporcionar el dinero. Así, en este caso, la justicia exige la redistribución de los recursos. La verdadera redistribución en la mayor parte de los Estados no comenzó realmente hasta el siglo XX, ya que antes el poder del voto pertenecía en su mayoría a las clases medias, cuyo dinero era el que estaba en juego. Más tarde, en el siglo XX, se descubrió que la redistribución, pasado un cierto punto, reducía la prosperidad y la eficiencia económica. Variaba según las diferentes culturas de Europa, pero un gasto público de aproximadamente un 40-50% perjudicaba seriamente los incentivos económicos.

La asunción fundamental que guía a un Estado moralista es que podemos conocer las causas sociales y, por lo tanto, actuar para cambiarlas. Si la pobreza es la causa de los males, la redistribución los curará. Sin embargo, la experiencia del “bienestarismo” del siglo XX muestra una creciente redistribución (llevada a cabo de muchas formas ingeniosas) y un aumento de, por ejemplo, la delincuencia. El hecho no es simplemente que ese abstracto que llamamos “pobreza” no “causa” ese conjunto de cosas complejas denominadas “delincuencia”, sino que muchos de los pobres no delinquen en absoluto mientras que algunos de los prósperos sí. Esto parece conducirnos al umbral del conocido problema filosófico del libre albedrío y el determinismo. Afortunadamente, no tenemos que resolver ese problema. Solo tenemos que observar la realidad básica de que en las relaciones humanas, cualquier acto o expresión verbal en concreto puede generar en otra persona un conjunto impredecible de respuestas. En abstracto, existen correlaciones sugerentes que podrían tentarnos con la posibilidad del entendimiento causal, pero la realidad, como nos enseña cualquier novela, es que las relaciones sociales son contingentes, no causales.

Lógicamente, esta es la razón principal por la que los mejores planes de políticas públicas generan consecuencias no intencionadas y normalmente poco gratas. Los radicales simples asumen que un aumento de los impuestos, por ejemplo, no tiene efectos más allá del aumento de la recaudación. Y dar dinero a los pobres los sacaría fuera del nexo causal que genera la delincuencia. Ambas asunciones, por supuesto, son falsas. [“Nosotros”] no podemos hacer el mundo que [“nosotros”] queremos. Y ese hecho sugiere que ahora deberíamos comenzar a reflexionar sobre qué es aquello que supuestamente queremos.

III

Lo único que sabemos acerca del futuro ideal con algo de seguridad es su nombre: justicia social. ¿Pero qué es eso? Según John Rawls (1971), “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, al igual que la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”. La justicia, como la verdad, añade, es inflexible. Y su visión se podría ver perfectamente apoyada, aunque no

de una forma en que le hubiese complacido, por la manera en que los seres humanos han sido gobernados a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad. Los regímenes del pasado al principio se basaban en la conquista, pero pronto se asentaron en un sistema que llegó a considerarse como la justicia perfecta. Cada individuo –dirigente, guerrero, esclavo, marido, mujer, artesano, cura, etc.– tenía un estatus social dentro de una jerarquía que definía los beneficios y límites de su mundo. La esclavitud era fundamental para sustentar la vida real y aristocrática porque esas culturas no disponían de nuestra capacidad tecnológica. La jerarquía era necesaria en la toma de decisiones, para que las cuestiones en disputa pudieran ser resueltas por el estatus superior de la jerarquía en cuestión; de otra forma, el valor constitutivo de estas sociedades –en concreto, la armonía– se vería amenazado. Superior e inferior dependían de factores como el sexo, la edad, la etnia y, por supuesto, el poder. El orden iba de arriba abajo.

Dado que estos sistemas raramente poseían algo que el Occidente moderno aceptase como sistema jurídico, la costumbre determinaba las realidades de la vida, y la costumbre se sustentaba en la creencia religiosa. Dichos sistemas de justicia ideal podrían ser descritos como sistemas descendentes o “de arriba abajo” y básicamente eran despóticos. El límite a la autoridad del dirigente o soberano (en caso de existir dicho límite) era el límite de su poder. Así eran los regímenes de los sultanes, emperadores, maharajás hindúes, jefes tribales y todos los demás custodios de un sistema de este tipo.

En todos los sistemas de justicia integral, por supuesto, las realidades eran muy diferentes del ideal. Dependía mucho de la distinción entre dirigentes ilustrados y no ilustrados, en contraste con los Estados occidentales que, en mayor o menor medida, se estructuran con la idea de limitar el daño que puedan hacer gobernantes malos o incompetentes. Sin embargo, en los sistemas de justicia integral, el dirigente estaba rodeado por asesores y cortesanos que le adulaban y filtraban la información que recibía sobre las realidades sociales. Al estar aislados de esta forma, los dirigentes a menudo eran arrogantes y testarudos. La famosa historia de Harun Al Rashid, califa de la dinastía abasí de Bagdad, que se disfrazó y se mezcló con los plebeyos para descubrir las condiciones de vida de sus súbditos, dra-

matiza esta situación. Los confucianos pensaron que la “rectificación de nombres”, término con el que se referían a la rectificación de realidades, era importante, pero las corrupciones de orgullo y poder se debían tolerar en todas partes –hasta que se volvieron tan opresivas que se desencadenó la revuelta–. El aceite que engrasaba esta maquinaria y permitía su funcionamiento era, por supuesto, la corrupción. La gente vivía para complacer a sus superiores.

En Occidente, nosotros contemplamos la mayoría de estos sistemas, y las ideas en que se basan, con cierto desdén. ¿Qué podría ser más justo que un sistema de castas donde el estatus es el resultado de la valía moral de cada uno, y no solo para una vida, sino para muchas? Como muchos sistemas de este tipo, combina la justicia más admirable con el absurdo total. El determinante principal de lo que se considera justicia es la costumbre, y la injusticia a menudo es una mera desviación de lo que la gente espera.

Nuestro propio sistema occidental es muy diferente y, en cierto sentido, ciertamente menos justo. Valoramos la independencia personal y la libre individualidad. Nuestra civilización se retrotrae a los griegos, y una sucesión de diferentes pueblos y culturas se han construido sobre los logros de nuestros predecesores. El moderno Occidente ha tomado algo de la filosofía de los griegos, del derecho de los romanos, de la espiritualidad de los judíos, y quizá de la libertad en el proceder de las tribus bárbaras que invadieron Europa procedentes de Oriente en época romana. Todo régimen es descendente, es decir, va de arriba abajo, pero nuestra tradición ha exhibido una secuencia de prácticas que podrían describirse como mecanismos ascendentes o de “abajo arriba” para limitar el alcance y el ámbito del poder. A partir de los griegos, ha existido cierta preocupación por equilibrar el poder a través de la participación popular. Así era la democracia en Grecia, el republicanismo en Roma, la separación entre Iglesia y Estado en el medioevo y, con el tiempo, la democracia liberal como forma de expresar los juicios de una asociación de individualistas modernos. A lo largo de este largo proceso histórico, descubrimos que habíamos creado sociedades libres, a menudo sin ser conscientes realmente de que habíamos desarrollado este nuevo modelo. La libertad era un estado que asociaba un conjunto de individualistas, todos iguales en este sentido, deseosos de explotar diversos

emprendimientos. Eran habitantes urbanos seguros (y con cierta instrucción) que vivían según la ley. Estas prácticas y su reconocimiento explícito constituyen nuestro mundo moderno. Y son exclusivas de nuestro mundo, por la sencilla razón de que en los sistemas de justicia integral que anteriormente predominaban en todas las demás sociedades, la libertad solo podía significar alteración del orden público, discordia y, por lo tanto, una amenaza a las creencias imperantes sobre la justicia.

Y es por ello, por supuesto, que nuestra visión de la justicia –llamémosla “justicia civil” en contraste con la “justicia integral”– es en cierto sentido meramente instrumental para otros valores y, en concreto, para la individualidad y libertad que a menudo aceptamos como fundamentales para nuestra civilización. La justicia civil es el conjunto de leyes que debe ser aceptado para que los miembros del Estado moderno puedan vivir en un mundo predecible y apacible. Tampoco nuestra justicia civil es meramente consuetudinaria. Es, más bien, un conjunto muy técnico de leyes más o menos precisas, independientes del poder del Estado y bajo la custodia de profesionales que podrían entrar en conflicto con el poder. La ley es esencial para nuestra experiencia de la libertad, pero es bastante diferente de la libertad en sí misma.

Sin embargo, el ideal de justicia civil nos desafía a enfrentarnos a las desigualdades de nuestra sociedad y a transformarla en algo racional. La complicación es que todos los modelos de justicia integral que conocemos son jerárquicos, y nosotros somos demócratas. Queremos un tipo de justicia que podamos aclamar, y eso quiere decir justicia igualitaria. He aquí el ideal, podríamos incluso decir el sueño, que atormenta a nuestra civilización. El camino que conduce a ello está obstruido por los defectos de la naturaleza humana. Pero si esos defectos fueran en sí mismos el resultado de injusticias sociales existentes, entonces el camino a seguir estaría claro: eliminaríamos las injusticias –las desigualdades, los conflictos, el dogmatismo y el prejuicio, el apego irracional a cosas como la riqueza y la preeminencia, y otras– y comenzaríamos a ver una sociedad decentemente justa. Evidentemente, la tarea no es nimia. Implica resolver el problema de la pobreza, desapegar a los individuos de valores falsos como el materialismo, enseñarles el tipo de benevolencia que pueda promover la coopera-

ción más que la competición. Ciertamente, algunas personas están discapacitadas, enajenadas o precisan de cuidados especiales continuos, pero incluso en estos casos, la posibilidad de lograr que el compromiso fundamental en el futuro sea con la comunidad más que con uno mismo y con el beneficio, podría ser posible.

Pero este ideal necesita algo de sustancia. ¿Dónde podríamos encontrar una salvación así? Necesitamos, sin embargo, algún modelo, algún poder que pueda guiarnos en esta dirección. Y eso significa que además debemos preguntar: ¿quién impulsará esta evolución hacia la justicia?

IV

En cierto sentido, debería ser el Estado, porque solo el Estado puede disponer de los recursos y (posiblemente) de la autoridad para dirigir el camino. Pero como hemos visto, el Estado como guía no tiene un buen historial. El problema es que los políticos, cuando están en una democracia, como los políticos en cualquier lado, hablan de justicia pero piensan en poder. Y esa podría ser la razón de por qué los avances hacia el “bienestarismo” en el Estado moderno, sinceramente bastante pequeños (como dirían los radicales) en el largo camino que conduce a la justicia social, corresponden a lo que el Estado entiende como un aumento de su poder. ¿Dónde podemos encontrar entonces inspiración moral?

Antiguamente, los propios críticos eran un tipo de filósofos y creían (como Platón) que los filósofos tenían en su poder la llave de la justicia. Hoy tenemos una floreciente rama de filosofía normativa que se limita a reflexionar sobre el concepto de justicia. Los críticos de nuestra sociedad lamentan a menudo que no se les preste más atención. Pero nuevamente, nuestro apego por la democracia nos sugiere ser cautos. Los filósofos como guías hacia la justicia están “por encima de la sociedad” y perfectamente podrían convertirse en una élite dominante. Este problema, y las ilusiones que generaba en los intelectuales, era perfectamente evidente para Marx, que encontraba el modelo requerido en la naturaleza del proletariado oprimido, cuyo destino era desarrollar un sentido de comunidad que acabara con su opre-

sión bajo el capitalismo. A principios del siglo XX, revolucionarios como Lenin o Mussolini se impacientaban ante una clase obrera que se dejaba alejar muy fácilmente de su destino revolucionario a cambio de mejoras en sus condiciones. Estos magistrales conspiradores alcanzaron el poder a principios del siglo XX, y mucha gente sencilla pensó que al fin habían encontrado regímenes justos. Con la combinación, tal y como ellos hicieron, de un análisis del mundo con un poco de seguimiento popular –un poco de filosofía (podría decirse) y un poco de democracia–, estas audaces personalidades crearon ideologías como el nacionalismo, el bolchevismo, el nazismo, el fascismo, el tercermundismo y sus diversas imitaciones. En la actualidad, poca gente duda de que estas aventuras de transformación social fueran un fracaso, normalmente de un tipo terrible. En el cénit de las crisis económicas que siguieron a 2010, aquellos que se oponían al capitalismo, al elitismo, a la modernidad y a muchas cosas más, llegaron a ocupar espacios públicos y a organizar manifestaciones de protesta, pero realmente ninguno tenía idea de cómo hacer que los Estados modernos fueran más justos. Sin embargo, el vacío de las versiones revolucionarias del radicalismo no significaba que los radicales hubieran abandonado por completo la idea de encontrar una esperanza de salvación.

La encontraron en el internacionalismo o cosmopolitismo. La creación de las Naciones Unidas en 1946 fue la continuación de un movimiento que se generó durante la Segunda Guerra Mundial para trascender el interés propio (en este caso, generalmente identificado con la intolerancia egoísta) de los Estados nacionales. Cada vez más gente influyente se involucró con la ONU o con alguna de las agencias que generó con el fin de difundir su trabajo armonizador. Entre otras cosas, la ONU era un proyecto para abordar una de las mayores causas de miseria e injusticia en el mundo: concretamente, la guerra y los conflictos étnicos. Se estructuraba como un Parlamento internacional, dividido en una Comisión ejecutiva, cuyos miembros permanentes habían formado parte de la victoria sobre el nazismo, y una Asamblea representante que daba voz a los pueblos del mundo. Además, emitía a su vez declaraciones de derechos para varios tipos de personas y cosas: refugiados, mujeres, niños, lugares históricos, seres humanos, etc. Los derechos ya conocidos en los Estados democráticos liberales se proclamaron como derechos humanos por encima de la legislación nacio-

nal de cualquier país. La Unión Europea, que se originó a partir de diversas organizaciones paneuropeas, en teoría estaba dirigida al mismo objetivo: evitar la guerra, en concreto cualquier posibilidad futura de que se pudiera producir otro conflicto entre Francia y Alemania. Y en la periferia de estas organizaciones se encontraba el enorme aparato de organizaciones benéficas voluntarias dirigidas a satisfacer necesidades de todo tipo, desde los pobres que no tienen agua limpia a la explotación de burros y otros animales en países subdesarrollados.

V

Hemos comenzado este artículo con el desplome moral de los Estados que trataban de hacerse cargo, en nuestro lugar, del poder moral, mientras que al mismo tiempo dejaban al descubierto su propia incompetencia moral por la imprudencia con que condujeron sus finanzas públicas. Un desplome de este tipo se puede entender como la consecuencia de aceptar la justicia social como la pauta integral de conducta que todos, en última instancia, debemos respetar. Este proyecto requería tanto de orientación moral directa de los gobernantes, como de interminables subsidios a los necesitados. La justicia integral es, como ya he argumentado, un proyecto tan popular que se volvió, de muchas formas extrañas, casi universal más allá de los Estados occidentales. Es un sueño de perfección en el cual las compasivas virtudes de la cooperación, decencia, consideración, empatía, etc., se han universalizado hasta la exclusión total de lo que se ha denominado “virtudes vigorosas” (Letwin, 1992) como el honor, la integridad, la independencia y la iniciativa. Este sueño puede que prometa un mundo seguro, pero es radicalmente incompatible con nuestra libertad. Porque la libertad se puede regular, pero desaparece por completo si se somete a una única pauta de conducta fundamental. Siempre que los individualistas libres han seguido emprendimientos propios, ciertamente han aparecido desigualdades (que los idealistas identifican con injusticias). La justicia social a menudo es el ideal elegido por aquellos que se hacen llamar “progresistas”, pero pocas cosas podrían ser más estáticas y reaccionarias que esta visión de dócil perfección.

¿Por qué, entonces, hay tanto modernista apasionado por una forma de justicia tan integral que viene a ser esclavitud? Solo sería posible si una población fuera tan dócil como para permitir que le dijeran lo que hacer: en una palabra, ser esclavizada. Aquellos que han sido gobernados de esta forma seguro que tenían una valiosa sensación de seguridad, pero la libertad, al estar abierta al cambio, excluye a la seguridad. No podemos hacer realidad ambas. A menudo proclamamos que todos los seres humanos desean libertad, como nosotros, pero no es cierto. Lo que de verdad quieren es acabar con la incertidumbre.

El estático ideal de la justicia social jamás podría construirse a partir de nuestra tosca madera humana, pero eso no significa que los proyectos “bienestaristas” no hayan tenido éxito. Al interpretar que los individuos son víctimas de las condiciones sociales y proporcionarles subsidios, los Estados ciertamente han cambiado nuestras vidas. Un cambio ha consistido en hacer que mucha gente dependa de las limosnas, algo que queda evidenciado en el aumento constante de los presupuestos sociales en todos los países. Otro resultado es que los individuos a menudo están distanciados de las familias de las que antiguamente dependían. Cada vez más personas viven solas: “solterones”, como suelen ser llamados.

Aquí, por supuesto, nos topamos con una más de las paradojas sorprendentes que infestan todo el proyecto de justicia integral: en concreto, el hecho de que los críticos nos dicen que el “capitalismo” es un sistema que opone a los individuos entre sí en un pulso hobbesiano por la preeminencia. Sin embargo, la sorprendente verdad es que las sociedades modernas, con toda su competitividad, han demostrado tener las formas más espectaculares de solidaridad (como hicieron, por ejemplo, en 1914) cada vez que han tenido que enfrentarse a una amenaza que exigía una respuesta unida. En contraposición, el internacionalismo, que actualmente es la forma que sustenta mucho del “bienestarismo” imperante, debilita las emociones patrióticas y deshace los lazos sociales que previamente sostenían nuestro sentimiento de compañerismo.

El Estado moralista, por tanto, es un ataque directo a la modernidad occidental. Peor que eso, es un extraño sueño basado en los fracasos de socie-

dades pasadas e ilustra perfectamente el proverbio que dice que se debería tener mucho cuidado con lo que se desea. Somos sentimentalistas con los ideales, pero en nuestro mundo individualista todos tenemos ideales propios, y pocos de nosotros desearían verse sometidos a los ideales de los demás.

PALABRAS CLAVE

Valores occidentales • Derechos fundamentales y libertades públicas • Democracia • Formas actuales de pensamiento antiliberal

RESUMEN

Durante las últimas décadas, muchos Estados occidentales han tratado de implantar un modelo de justicia social que se ha mostrado fallido en el ámbito moral e ineficiente en la gestión de las finanzas públicas. Esta deriva del "bienestarismo" ha llevado a los Estados a un aumento de su gasto público y a la situación de crisis en la que actualmente nos encontramos. Este Estado moralista, señala Kenneth Minogue, no solo nos ofrece un ideal incompatible con nuestra libertad, como ha quedado demostrado en muchas ocasiones, sino que supone un freno para el avance de la sociedad.

ABSTRACT

In recent decades, many Western States have tried to implement a social justice model which has failed in the moral field and proved to be inefficient in the management of public finances. This leeway of "welfarism" has led States to increase public spending and to the crisis we are now facing. This moralising State, Kenneth Minogue states, not only offers an ideal incompatible with our freedom, as has been proved time and time again, but also actually hinders the development of Society.

BIBLIOGRAFÍA

Rawls, John (1971):

A Theory of Justice, Oxford University Press, p. 3.

Letwin, Shirley Robin (1992):

The Anatomy of Thatcherism, Fontana, Londres, cap. 2.

REVISTA HISPANO CUBANA HC

Las nuevas tecnologías
y la comunicación en Cuba

Freedom House, Sanja Kelly, Sarah Cook,
Martha Beatriz Roque, Armando Añel,
Yoani Sánchez

Lorca en La Habana

Pío E. Serrano

Supervivencia, adaptación e
incertidumbre: El caso de Cuba

Eusebio Mujal-León

Derechos Humanos, Documentos,
Cultura y Arte

Número 42
€ 2012



Director

Javier Martínez-Corbalán

Consejo editorial

Cristina Álvarez Barthe

Elías Amor

Luis Arranz

María Elena Cruz Varela

Jorge Dávila

Manuel Díaz Martínez

Ángel Esteban del Campo

Alina Fernández

María Victoria Fernández-Ávila

Celia Ferrero Romero

Carlos Franqui

José Luis González Quirós

Mario Guillot

Guillermo Gortázar

Jesús Huerta de Soto

Felipe Lázaro

Jacobo Machover

José María Marco

Begoña Martínez

Julio San Francisco

Eusebio Mujal-León

Fabio Murrieta

José Luis Prieto Benavent

Tania Quintero

Alberto Recarte

Raúl Rivero

Ángel Rodríguez Abad

José Antonio San Gil

José Sanmartín

Pío Serrano

Daniel Silva

Álvaro Vargas Llosa

Alejo Vidal-Quadras

Redacción

Orlando Fondevila

Rocío Martínez

www.revistahc.org

PÍDALA EN SU QUIOSCO HABITUAL

Información y pedidos:

REVISTA HISPANO CUBANA HC

C/ Orfila, 8, 1º A. 28010 Madrid

Teléfonos: 91 319 63 13 - 91 319 70 48 Fax: 91 319 70 08