

# IDEALES DE LA MODERNIDAD Y CONCIENCIA UTÓPICA\*

GERARDO LÓPEZ SASTRE

*Universidad de Castilla-La Mancha. Toledo*

## ABSTRACT

This paper analyses Mill's contribution to the utopian ideals of the modern world. It attempts to show that Mill's reflections on the ideas of liberty, equality and fraternity are of contemporary political relevance.

Si hubiera que escoger una característica definitoria de nuestra modernidad podría destacarse el que con ella se inaugura la creencia en la felicidad en esta vida. Esto implicará que Occidente va a ser revolucionario<sup>1</sup>. Intentará cambiar esta vida, la única que podemos estar seguros de poseer. Al relegar la verdadera felicidad a otra existencia supuestamente eterna, la religión impulsaba a los hombres a adoptar una postura de resignación ante los males de la vida. Frente a esta postura se alzaría en el siglo XVIII un ideal secularizado que buscará transformar nuestro mundo de tal modo que las recompensas que deseamos se obtengan en el mismo. A partir de la Ilustración, Occidente va a soñar con que la ciencia y la tecnología transformen radicalmente las condiciones de la existencia humana. Por otra parte, y como correlato, aparecerá dominado por la creencia en la capacidad de los hombres para desarrollar formas mejores de organización social. Por consiguiente, una de las diferencias más importantes entre la cultura

\* Este artículo ha sido publicado en la obra *Razón, persona y política. Algunas perspectivas filosóficas*, coordinada por A. Hernández y J. Espinosa, y publicada por la Univ. de Castilla-La Mancha.

<sup>1</sup> Desde un punto de vista cultural Occidente significó Europa y América en un primer momento, pero más tarde ha acabado abarcando también a Oriente, como prueba paradigmáticamente la historia de China en este siglo.

occidental y las demás se encontrará en estas aspiraciones que podemos llamar utópicas. Esto es algo que Richard Rorty ha resumido muy bien: «El Occidente moderno ha creado una cultura de la esperanza social, en cuanto opuesta a una cultura del sufrimiento. Por una cultura del sufrimiento quiero decir aquella en la que se da un consenso sobre que las condiciones de la vida humana son, y serán siempre, frustrantes y difíciles, y la suposición consecuente de que para convertir a la vida en soportable se requiere una afiliación religiosa con un poder no-humano o una aceptación filosófica del orden eterno de las cosas. La alta cultura de una sociedad pacífica que no tiene una utopía futura por la que luchar girará alrededor de sacerdotes o sabios estoicos. Por contraste, la alta cultura de una sociedad permeada por la esperanza utópica girará en torno a sugerencias a favor de un cambio drástico en la manera en que se hacen las cosas –será una cultura de revolución permanente»<sup>2</sup>.

En el ámbito político y social esta revolución permanente ha tenido como motores los conocidos ideales de libertad, igualdad y fraternidad. De acuerdo con esto, las páginas que siguen están dedicadas a reflexionar sobre la fundamentación de los mismos y sobre algunos de los problemas que su realización plantea.

<sup>2</sup> Baslev, Anindita N., *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1991, p. 21. Incluso en el taoísmo, donde hay una visión muy crítica de las desigualdades de clase y una importante esperanza utópica, se insistirá continuamente en la necesidad de la unión con un principio transcendente al hombre. Así, en el *Lao zi* (más conocido en Occidente como *Tao te king*) se dice:

«conocer lo permanente,  
es la iluminación;  
quien no conoce lo permanente,  
se procura en su ceguera la desgracia.  
Quien conoce lo permanente, todo lo abarca;  
quien todo lo abarca, es desinteresado;  
a quien es desinteresado, el mundo le obedece;  
aquel a quien el mundo obedece, se identifica con el cielo;  
quien se identifica con el cielo, se hace uno con el *dao*,  
quien se hace uno con el *dao*, vive largo tiempo.  
Hasta el final de sus días libre permanecerá de todo peligro».

*Lao zi (El libro del Tao)*. Edición bilingüe. Traducción, prólogo y notas de Juan Ignacio Preciado, Ediciones Alfaguara, Madrid, 5.<sup>a</sup> ed., 1986, cap. LX (XVI en las ediciones anteriores al descubrimiento de los textos de Ma wang dui), p. 121. Textos como este permiten apreciar muy bien –a modo de contraste– la importancia en nuestra propia tradición de las ideas de autonomía e independencia humana; otro de los legados de la Ilustración.

## 1. LIBERTAD

Con respecto a la libertad hay que destacar que somos herederos de una sensibilidad que surge con el romanticismo. En el romanticismo aparece la idea de que hay una cierta forma de ser que es la propia de cada uno, y que, por tanto, las vidas de los demás, por excelentes que sean, pueden no constituir modelos adecuados para mí. Asistimos de esta manera al reconocimiento del carácter único de cada ser humano, lo que implica de forma necesaria reconocer también la diversidad y el pluralismo como algo bueno en sí. A partir de este momento cada persona verá su individualidad como una conquista y una creación, como un proceso de crecimiento en el que ha de regirse por un criterio de autenticidad, de fidelidad a sus propios impulsos y tendencias<sup>3</sup>. No hay un estilo de vida mejor que otro en términos absolutos, sino que cada persona ha de escoger el suyo atendiendo a los resultados de su propia experiencia. Este proceso de elección es lo que se va a llamar autorrealización. A su vez, este convencimiento de que en nuestra vida hemos de guiarnos por direcciones que emanen de nuestro interior, por mucho que puedan chocar con la moralidad establecida, suponía abrir un importantísimo campo de juego para la libertad. Suponía, en efecto, reclamar lo que bellamente expresó John Stuart Mill: «el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección... la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente... La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Para el estudio de este ideal de autenticidad puede acudir a Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992; y al ensayo de Taylor en Charles Taylor, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf y Amy Gutmann (Ed. e intr.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Traducción de Pablo de Azcárate. Alianza Ed., Madrid, 1970, pp. 65-66. He estudiado con algo más de detalle la

Es cierto, sin duda, que esta libertad completa de cada persona en todo lo que se refiere a su propia vida deja abierta la posibilidad de que muchos individuos se dañen directamente a sí mismos e indirectamente a sus familiares y conocidos, cuando no a la sociedad en su conjunto (y a uno se le ocurren inmediatamente temas tan importantes como el consumo de drogas), pero Mill se preocupa mucho de advertir que estos males indudables son menores que los que provocaría la restricción de la libertad de acción de las personas, y el poner nuestra vida a disposición de las ideas morales de los demás. En este sentido, en Mill no hay ninguna simpatía por el paternalismo. El hecho de que a determinada edad todos debamos ser tratados como niños no justifica que ya adultos otras personas (o el Estado) se arroguen el derecho a obligarnos a hacer lo que consideran que es nuestro bien. Nuestro bien tenemos que descubrirlo nosotros mismos, y en este proceso es cierto que podemos equivocarnos y causarnos mucho daño, pues no somos infalibles, pero tampoco lo son nuestros gobernantes; más bien todo lo contrario, porque, vista la diversidad de la naturaleza humana y el pluralismo de estilos de vida resultante, cuando una persona intenta legislar lo que es adecuado para el conjunto de sociedad inevitablemente propondrá medidas que habrán de parecer represivas para la sensibilidad de muchos de sus miembros.

Por lo tanto, ante la pregunta de cómo tiene que ser el gobierno de una sociedad para que pueda florecer esta libertad, la respuesta sólo puede consistir en subrayar la necesidad de que se muestre neutral ante diferentes concepciones de la vida buena. Su actividad legislativa habrá de circunscribirse a los proyectos que aseguren la convivencia de esos estilos de vida diferentes<sup>5</sup>. Por una razón que vamos a ver dentro de un momento esto requiere de un sistema democrático (aunque veremos también que no es suficiente que una sociedad sea democrática para que esta libertad esté garantizada). Hemos también de hacernos otra

argumentación de Mill sobre este punto en mi «Incitaciones para una concepción normativa del significado de Europa», publicado en Ildefonso Murillo (Ed.), *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Diálogo Filosófico/Nossa y J. Editores, Salamanca, 1995, pp. 151-157. De este ensayo tomo lo que voy a decir a continuación.

<sup>5</sup> Esto significa que en tal sociedad lo que se ha dado en llamar «delitos sin víctimas» no serán tales delitos. El consumo de drogas, la homosexualidad, la pornografía –y, en general, todas las conductas que abarquen a un solo individuo o a adultos que libremente consientan– quedan así dentro del ámbito de su libertad de acción, sin que el Estado tenga derecho a interferirse en las mismas.

pregunta: el ideal de que toda persona ha de tener derecho a realizar sus propios fines (es decir, a ejercer su libertad), ¿no parece exigir una creciente distribución de la riqueza que lo haga posible? ¿No es evidente que tiene que haber un grave conflicto entre la defensa de la igualdad de oportunidades de todas las personas a la hora de perseguir sus propios fines y realizar su vida, y el mantenimiento de un sistema de propiedad privada que se transmite hereditariamente y que proporciona situaciones muy diferentes en cuanto a adquisición de bienes, posibilidades culturales, realización de proyectos, etc.? Estos son los temas que intentaremos aclarar en nuestra siguiente reflexión.

## 2. DEMOCRACIA (E IGUALDAD)

Una vez que se considera que tenemos derecho a gozar de una completa libertad de acción en todo lo que sólo a nosotros concierne, ¿cómo podríamos librarnos del temor a que el poder conferido al Estado para que salvaguarde y haga respetar este derecho no será utilizado por éste para sus propios fines, aunque ello suponga quebrantar o invadir las libertades que era su misión garantizar? Sólo cabe dar una respuesta a esta pregunta. Para poder estar seguros de que el Estado respetará verdaderamente la libertad de los individuos, éstos tienen que apoderarse del mismo y mantenerlo bajo un severo control. Lo que viene a implicar el reconocimiento de la necesidad de elecciones periódicas: es decir, de la democracia.

Los antecedentes remotos de este ideal democrático habría que buscarlos en lo criticable que era la propuesta de Hobbes de que el poder del Estado debía ser absoluto para que así pudiera garantizar la paz social entre unos hombres que son inevitablemente egoístas. Pues, en efecto, ¿qué interés mantendrá al soberano dedicado a cuidar del bienestar de sus súbditos? ¿no es más razonable pensar que, dado que es igual de egoísta que los demás hombres, utilizará el poder de que dispone en su propio provecho? La idea de democracia está llamada precisamente a resolver este problema. Sólo podemos esperar que nuestras libertades estén protegidas cuando su defensa está en nuestras propias manos <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Véase para esta idea de democracia el capítulo II, «Modelo N°1: la democracia como protección», del conocido libro de C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Ed., Madrid, 1982, pp. 35-57.

La libertad está salvaguardada porque cada persona dispone del mismo poder que el resto de los ciudadanos: un voto. Mediante el mismo escogemos y revocamos cada cierto tiempo a nuestros gobernantes, asegurándonos así de que cumplan verdaderamente la función que tienen encomendada.

Sin embargo, las cosas no se resuelven tan fácilmente, porque un mínimo de conocimiento sociológico nos informa de que no puede establecerse una distinción precisa entre el mundo de la política (o del Estado) y el mundo de la economía. La indeterminación de las fronteras es tal que a la extraordinariamente desigual distribución de la riqueza que es propia de nuestras sociedades acaba correspondiendo una desigualdad paralela en la capacidad de influencia política. De esta manera, el principio democrático de «un hombre, un voto» puede acabar siendo tan verdadero en la práctica electoral como inoperante en la determinación de la conducta política de cualquier gobierno, por muy democráticamente que haya sido elegido <sup>7</sup>.

Situados ante esta incómoda constatación, parece que la profundización de la democracia –la mejor realización del ideal de que la toma de decisiones políticas esté únicamente determinada por una ley de las mayorías donde todos cuenten exactamente igual– apuntaría hacia la necesidad de modificar el sistema económico, hacia una sociedad, en suma, donde hubieran desaparecido las desigualdades económicas. Sólo en un contexto de igualdad social –es decir, sin diferencias de clase– podría reflejarse sin distorsiones en la práctica política de los gobiernos la voluntad mayoritaria de sus ciudadanos. Sólo así podrían estos últimos estar verdaderamente protegidos de la posibilidad de que un grupo económicamente prepotente acabe «secuestrando» la voluntad del Estado y utilizándola para sus propios fines.

De acuerdo con esta argumentación sería importante poner inmediatamente en práctica medidas tendentes a producir la igualdad económica. Pero la teoría económica liberal nos previene de ello insistiendo en que el ideal democrático no es el único que plasma las aspiraciones y deseos de nuestra sociedad. También

<sup>7</sup> Véase para este tema el capítulo 7 de Anthony Arblaster, *Democracy*, Open University Press, Milton Keynes, 1987, pp. 74-81. Según esto, parece bastante probable que todo gobierno se vea obligado a pactar con los «poderes» económicos de su propio país, cuando no con las multinacionales de turno. A ello habría que añadir que los propios electores pueden ser muy conscientes de esto que aquí estamos exponiendo, lo que se traduciría en los sectores económicamente más débiles en apatía política y sensación de impotencia.

hay que tener en cuenta la idea del progreso y nuestra preocupación por un nivel de vida siempre creciente. Y en este contexto el liberalismo económico no ha dejado nunca de insistir en la funcionalidad social —es decir, para el conjunto de la sociedad, incluyendo a los que puedan considerarse más desfavorecidos— de las desigualdades económicas, por muy lamentables y tristes que, para un sentido moral cultivado, sean algunos de sus resultados. Necesitamos, por lo tanto, estudiar su argumentación y decidir sobre su carácter concluyente. Pues esta decisión determinará el que sigamos manteniendo el ideal igualitario, o que, por el contrario, nos veamos obligados a rechazarlo.

Ya en el siglo XVIII David Hume reconocía que siempre que nos apartamos de la igualdad «robamos al pobre una satisfacción mayor que la que concedemos al rico»<sup>8</sup>; pero esto no le impedía subrayar que las diferencias económicas debían mantenerse, pues la puesta en práctica de una «igualdad perfecta» resultaría extraordinariamente perniciosa para toda la sociedad. Y, así, escribirá: «Haced que las posesiones de los hombres sean iguales; sus diferentes grados de habilidad, cuidado y aplicación destruirán inmediatamente esa igualdad. O, si controláis estas virtudes, reduciréis a la sociedad a la indigencia más extrema, y en vez de evitar la pobreza y la miseria de unos pocos, las haréis inevitables para toda la comunidad»<sup>9</sup>. Tenemos, entonces, que parece razonable que las recompensas económicas que obtengan las personas estén en proporción directa con su habilidad y aplicación. Ahora bien, estas últimas son claramente diferentes, luego las desigualdades económicas serán inevitables. Dada la visión de la naturaleza humana que se forma esta teoría, sólo cabe pensar que es la esperanza del beneficio económico para la propia persona o para sus familiares o allegados lo que sirve de incentivo para la actividad laboral<sup>10</sup>. Por lo tanto, la falta de motivación económica propia de

<sup>8</sup> David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*. Introducción y notas de Gerardo López Sastre, Espasa Calpe, Madrid, 1991, Sección III, Parte II, p. 59.

<sup>9</sup> *Loc. cit.*

<sup>10</sup> Que la recompensa tiene que ser económica es fácil de comprender, porque como ya observara magistralmente Spinoza: «el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda». *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza ed., Madrid, 1987, Parte cuarta, Apéndice, cap. XXVIII, pp. 335-336. Por otra parte, es importante insistir en este contexto en que para el liberalismo clásico el hombre no es completamente egoísta, sino, más

una sociedad donde se redistribuyeran continuamente los resultados desiguales del diferente trabajo de sus miembros sólo podría resultar en la generalización de la apatía para los mejores talentos de la misma.

Es más, según los defensores del liberalismo estas desigualdades provocadas por la propia diversidad de la naturaleza humana acaban a la larga —como decíamos antes— favoreciendo incluso a los que poseen menos energías o capacidad productiva. ¿Cómo se produce este resultado? Uno de los argumentos a los que acude el pensamiento liberal para demostrar esta tesis es la importante diferencia que, con respecto al proceso de toma de decisiones, se da entre una sociedad donde predomina un sistema de propiedad privada y otra donde la propiedad es colectiva. En este último caso, cualquier iniciativa comercial, científica, investigadora, etc., requerirá del acuerdo previo de la mayoría de la comunidad o de sus representantes cualificados, por lo que inevitablemente quedarán excluidas todas aquellas empresas que, para la opinión común, resulten excesivamente arriesgadas o parezcan extravagantes. Por el contrario, en un sistema de propiedad privada, el individuo no está sometido más que a las limitaciones de sus propias posibilidades materiales y de sus deseos y capacidades. Esta libertad le permitirá la inversión de sus esfuerzos y de su riqueza en actividades que muchas veces serán minusvaloradas e incomprendidas por sus contemporáneos, pero que muy bien pueden acabar teniendo éxito y produciendo descubrimientos y mejoras tecnológicas de las que pronto llegará a disfrutar toda la comunidad<sup>11</sup>. El progreso social y tecnológico parece depender en gran medida, por consiguiente, del respeto a un conjunto de libertades, entre las que el respeto hacia la propiedad privada ocupa un puesto fundamental. Admitida esta tesis, no supondrá un gran salto el concluir que es muy probable que los más desfavorecidos de una sociedad tan desigual como rica en su conjunto vivan mejor que cualesquiera miembros de una sociedad igualitaria. De

bien, *parcial* (es decir, capaz de una generosidad *limitada* y de sacrificarse por su familia y sus amistades); pues ello es lo que imposibilita que considere seriamente la abolición de la herencia como forma de garantizar una genuina igualdad de oportunidades. En efecto, es muy consciente de que muchos de los esfuerzos de las personas se dirigen a proporcionar a sus hijos un punto de partida en la vida que les permita afrontar la competitividad reinante en condiciones de clara superioridad. Por lo tanto, la supresión de la posibilidad de transmitir el fruto de sus esfuerzos a sus hijos anularía uno de los incentivos más importantes de la actividad económica.

<sup>11</sup> Para esta argumentación véase John Gray, *Liberalism*, Open University Press, Milton Keynes, 1986, p. 65.

esta forma, el mantenimiento de un sistema de propiedad privada queda utilitariamente legitimado. Si las alternativas son una sociedad tan rica y próspera como políticamente oligárquica o una sociedad igualitaria y verdaderamente democrática, pero dominada por la rutina y el desánimo, no parece que la elección se presente difícil.

Pero, ¿y si la disyuntiva fuera falsa? Es importante resaltar que este argumento es cuando menos paradójico; pues al mismo tiempo que supone que una persona aislada o una empresa privada se lanzarán gustosas a todo tipo de proyectos arriesgados –por mucho que desafíen los conocimientos y las normas prevalecientes en la sociedad–, asume también que ese mismo individuo, en cuanto tenga la oportunidad de dejar oír su voz en el foro público, se convertirá en portavoz del convencionalismo establecido, y que –por consiguiente– las opciones que apoyará serán siempre conservadoras y enemigas de todo proyecto novedoso. Cabría intentar salir de esta aparente contradicción observando que es muy posible que los individuos sean innovadores con respecto a sus propios proyectos –pues estarán convencidos de su carácter razonable y de las probabilidades de su éxito–, pero que, sin embargo, se mostrarán extraordinariamente reticentes cuando son los demás quienes realizan propuestas que se juzgan arriesgadas, y ellos tienen que dar su aprobación. Pero tampoco esto suena muy razonable. Porque nada impide que los miembros de un sistema de propiedad colectiva lleguen a convencerse de la parte de este argumento que afirma que los diferentes tipos de progreso tienen mucho de revolucionarios o rupturistas con las opiniones establecidas, y que por lo tanto decidan consensuadamente adoptar una política investigadora o científica que de forma consciente apueste por el riesgo y la novedad. Hemos de concluir, entonces, que la búsqueda del bienestar mediante el progreso científico y tecnológico no nos compromete con el mantenimiento de esas desigualdades económicas que tanto afectaban al correcto funcionamiento de la democracia.

Aun admitiendo que un importante nivel de igualdad económica contribuye a que el principio «un hombre, un voto» sea más efectivo, y a que los hombres puedan realizar sus diferentes fines en la vida, hay otro peligro para la libertad del que no parece que nos prevenga. La posibilidad de que una mayoría imponga sus ideales y gustos a un grupo que resulta ser minoritario. Bien es verdad que lo hará democráticamente, pero no por ello sus efectos serán menos perversos. Por eso decíamos antes que una sociedad libre por fuerza tiene que ser democrática, pero que esto no basta-

ba. ¿Qué más necesitamos? Creemos que esta pregunta ha de reformularse así: ¿cómo debería ser una democracia para que respetara esa libertad de acción de las personas en todo lo que sólo a ellas concierna que antes hemos mencionado, y no existiera el peligro de que la mayoría impusiera coercitivamente sus decisiones a cualquier minoría? Desde luego, no creemos que este problema tenga una solución perfecta, pero algunas propuestas sí que pueden hacerse. Como en el tema anterior, también aquí el pensamiento de Mill nos va a servir de ayuda.

En sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo* Mill entiende que la defensa de la libertad requiere de forma necesaria que las minorías estén debidamente representadas en el parlamento; y con vistas a lograrlo presenta un plan, elaborado por Thomas Hare, que implica la desaparición de la representación territorial o por circunscripciones. Según este plan deberíamos dividir el número de votantes de una nación por el número de asientos del parlamento; con lo que obtendremos una cuota que es la que calificaría a un candidato para resultar elegido. Los electores podrían votar a cualquier candidato, y así una minoría que en un sistema de circunscripciones no lograría ningún representante podrá obtenerlo mediante este sistema al reunir votos procedentes de toda la nación. Pero no sólo es importante que podamos votar a cualquier candidato, también lo es —sin duda mucho más— que no exista la posibilidad de que nuestro voto se pierda. Esto podría ocurrir de dos maneras. En primer lugar, porque lo hayamos dado a un candidato que dispone de un número de votos superior a esa cuota que le permite acceder al parlamento, o porque, aun sumando nuestro voto, no llegue a la misma. La propuesta de Mill a este respecto es que los electores puedan elaborar en su papeleta de voto una lista de preferencias. Su voto podrá servir para un candidato. Pero si el primero que han propuesto no puede alcanzar esa cuota necesaria, se utilizará su voto para el segundo candidato que hayan puesto en su lista, o si ocurre lo mismo, para el tercero, etc... También puede ocurrir la situación contraria, que el candidato que propone en primer lugar disponga de más votos de los necesarios. En este caso, todos los votos sobrantes se podrán utilizar para los otros candidatos que aparecieran en las papeletas. Mill observa que cuando un candidato disponga de más votos de los que necesita hay varios métodos propuestos por Thomas Hare para determinar qué papeletas se utilizarían para él y cuáles para el segundo o tercer candidato que apareciera en las mismas; pero observa que no va a detallar los mismos; quizás el tema no le preo-

cupaba mucho porque el recurso a un sorteo parece que soluciona bastante bien este problema <sup>12</sup>.

El que, de acuerdo con este sistema, todas las minorías que obtuvieran una determinada cuota pudieran expresar sus opiniones en el parlamento aumentaría sin duda el respeto hacia las mismas y ayudaría a preservar o aumentar los márgenes de libertad que representan.

Hay otra propuesta de Mill –veremos que mucho más discutible– que también merece la pena estudiar aquí. Mill la elabora pensando en el tema de la extensión que debería tener el derecho al sufragio. Para él es muy evidente que si una persona está obligada a pagar impuestos, si se la puede obligar a luchar en caso de guerra, si se requiere que obedezca a las leyes vigentes, debería tener derecho legal a dar su consentimiento a estas medidas, y a que su opinión contara en lo que vale, pero –añade inmediatamente después– no más que en lo que vale (y en estas últimas palabras está la clave del problema que se plantea) <sup>13</sup>. Porque, ¿es igualmente valiosa la opinión de todas las personas? ¿Merecen todas las opiniones la misma consideración? Admitiendo que todos seamos conscientes de que algunos votos son producto de una reflexión cuidadosa y otros provienen del capricho, habremos de contestar «no» a las preguntas anteriores. Pues bien, si tomamos en serio nuestra respuesta –es decir, si estamos dispuestos a sacar alguna consecuencia práctica de este reconocimiento– nos encontraremos con el siguiente problema: ¿qué criterios podrían decirnos que las ideas políticas de unas personas son más valiosas, más dignas de consideración, que las de otras? Hacerse esta pregunta significa en realidad buscar una respuesta a la siguiente: ¿qué criterios de valoración podrían reconocer como justos todas las personas afectadas, incluyendo aquellas cuyas opiniones serán las menos tenidas en cuenta? Porque es evidente que si estos criterios no son aceptados por los ciudadanos a los que más perjudiquen, la percepción social que los mismos tendrán de su situación será que no viven en una democracia, sino en una forma más o menos encubierta de aristocracia, y que injustamente se les está excluyendo del poder político. Y una situación así sólo podrá

<sup>12</sup> Véase para todo lo anterior «Considerations on Representative Government», en J.S. Mill, *Three Essays. On Liberty. Representative Government. The Subjection of Woman*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1975, pp. 254-256.

<sup>13</sup> Véase «Considerations on Representative Government», en *op. cit.*, pp. 277 y 282-283.

mantenerse mediante la represión o la desidia política de los afectados. Situaciones, ciertamente, muy poco deseables.

Pues bien, para Mill este criterio que estamos buscando lo constituye lo que denomina la «superioridad mental», que viene a significar algo así como una mayor cultura (imaginamos que fundamentalmente económica y política) y una mayor amplitud de miras. ¿Cómo se determinarían? Mill propondrá el establecimiento de un sistema de exámenes voluntarios al que cualquier persona pueda presentarse, demostrar en los mismos el nivel de sus conocimientos, y obtener así una pluralidad de votos. Es decir, esa persona pasaría de disponer de un solo voto, a disponer de dos, tres, cuatro, o cualquier otro número no especificado<sup>14</sup>.

Hoy en día constituye una reacción normal el sentirse algo incómodo ante esta propuesta. En relación a la misma es obligado observar, y creo que es una crítica importante, que muchas decisiones políticas no tratan de encontrar soluciones «verdaderas» a los problemas, sino de conciliar intereses; y que por lo tanto el nivel cultural de quienes discuten las mismas puede no ser tan importante como Mill pensaba. Es un error creer, como parece hacerlo Mill, que los debates políticos son análogos a las discusiones en el campo de la ciencia, y que en virtud de esta analogía tiene que haber votos de mayor calidad. De todas formas, también quisiera resaltar la importancia de la función que Mill atribuía a su propuesta. Cuando hablábamos antes del principio de «un hombre, un voto» insistíamos en su relevancia para que las personas pudieran proteger su libertad y sus intereses frente a la tentación de los gobernantes de utilizar el poder estatal en su propio beneficio. Somos demócratas porque queremos defender nuestros intereses y no confiamos en los demás para ello. Esto significaba admitir que los hombres son fundamentalmente egoístas y parciales. De lo que cabe concluir que sería absurdo pensar que el hombre corriente utilizara su voto motivado seriamente por los intereses del conjunto de la sociedad, de la humanidad, o de las generaciones futuras. Habría entonces que buscar alguna manera de recompensar a quienes dieran muestras de una mayor amplitud de miras y de un mayor desarrollo moral. Por ello, Mill, pensando que desarrollo cultural y desarrollo moral van de la mano, creía que al conceder un mayor número de votos a las personas que cumplieran determinados requisitos se estaban favoreciendo los intereses de la humanidad como un todo; y que, por otra parte,

<sup>14</sup> Para esta propuesta véanse las pp. 283-290 de «Considerations on Representative Government».

esto serviría de estímulo a las demás personas para que se desarrollaran en la misma dirección <sup>15</sup>. Puede que la solución que diseñó resulte bastante cuestionable, entre otras cosas por la razón que ya hemos mencionado y porque no tenemos ninguna seguridad de que el desarrollo cultural y el moral corran paralelos: pero aquí habría que preguntar, ¿qué podemos ofrecer nosotros como respuesta a un problema que es genuino? Dicho de otra forma, ¿podemos conformarnos con que la democracia sea una mera protección de nuestras libertades e intereses? ¿No deberíamos aspirar a que la misma favoreciera nuestro desarrollo moral? Y, si rechazamos la propuesta de Mill a tal efecto, ¿qué otra alternativa estamos en condiciones de sugerir? De momentos sólo puedo dejar planteado el problema y confesar mi incapacidad de ofrecer una respuesta al mismo.

### 3. FRATERNIDAD

Hoy en día el ideal de la fraternidad suele expresarse a través de la preocupación por la solidaridad, y uno de los grandes temas que la exigencia de solidaridad plantea es el de la ayuda a los países del llamado tercer mundo. Puede, por tanto, que empezando por el mismo logremos una buena aproximación al fundamento de la fraternidad. En efecto, siempre que se habla de esta ayuda es normal que surja la pregunta de por qué deberíamos contribuir al desarrollo de los países pobres y bajo qué condiciones habríamos de ofrecer una tal ayuda. En este contexto es frecuente encontrar su justificación en dos razones que trataré de mostrar, sin embargo, que son insuficientes. En primer lugar se suele recurrir a lo que podríamos llamar el egoísmo ilustrado de las naciones más desarrolladas. Se insiste así en que ayudar a otros países

<sup>15</sup> Puesto que los resultados de la propuesta de Mill no son igualitarios, al menos en cuanto a sus resultados (nuestra capacidad de influencia política mediante un mayor o menor número de votos), es fácil darse cuenta que si añadimos a su argumentación nuestro razonamiento anterior a favor de la igualdad económica obtendremos una situación directamente contrapuesta a la existente hoy en día. Así frente a la igualdad de voto acompañada de desigualdades económicas nos aparece un modelo utópico caracterizado por la igualdad económica y la desigualdad en la capacidad de voto. No me atrevo a pronunciarme sobre el carácter deseable o no de ese modelo, pero sí me parece interesante en tanto que nos permite tomar conciencia de los problemas e imperfecciones de las sociedades actuales.

va a favor de nuestros intereses a medio o largo plazo. Al fin y al cabo, si queremos vender nuestros productos habremos de asegurarnos antes de que nuestros clientes tengan la posibilidad económica de comprarlos. Por otra parte, siempre de acuerdo con este argumento, también habría que tomar en consideración la idea de que favorecer el desarrollo de los países pobres es una forma de evitar los problemas de integración cultural y social que crean los movimientos migratorios de quienes centran su esperanza de una vida mejor en encontrar trabajo en Occidente.

La segunda justificación se centra, por su parte, en la idea de justicia. Ayudar a determinados países sería una forma de devolverles algo de lo que se les privó en su momento. Se trataría, por tanto, del pago de una deuda. Aquí entraría en juego la historia del colonialismo y del imperialismo.

Pues bien, el problema de estas defensas de la ayuda al desarrollo económico de otros países es que la hace depender de una serie de presupuestos que si, por una parte, a veces son indudablemente ciertos, por otra, en multitud de ocasiones pueden ser falsos. ¿Y si llegáramos a estar seguros de que el desarrollo de tales países perjudica nuestros intereses económicos? ¿Qué ocurriría si nos convenciéramos de que su pobreza es la que permite nuestro nivel actual de consumo? ¿Habríamos de hacer entonces todo lo posible para impedir su desarrollo y, por ejemplo, su acceso a determinadas tecnologías? Por otra parte, los países que no tienen tras de sí una historia colonial, ¿quedarían por ello exentos de una supuesta obligación de contribuir a la erradicación de la pobreza mundial? Las dificultades que subyacen a estas preguntas son las que indican que parece mejor insistir desde el primer momento en que la ayuda externa ha de tener un componente importante de *gratuidad*, por muy justificada que en determinados casos pueda estar acudiendo a las razones anteriores. Insistir en esto es destacar que en última instancia tal ayuda ha de concebirse como el resultado de una postura vital que no tiene una justificación posterior (pero que sí puede explicarse). Se trataría de recurrir a la vieja idea de que si soy verdaderamente humano, nada humano puede serme ajeno, y que queda muy bien expresada en las palabras de John Donne que Ernest Hemingway puso al comienzo de su *Por quién doblan las campanas*: «Nadie es una isla, completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo del continente, una parte de la tierra; si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy ligado a la huma-

nidad; y por consiguiente, nunca hagas preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti». Siempre he pensado que quien comprenda y *sienta* estas palabras aprobará sin más todo esfuerzo encaminado a disminuir las terribles desigualdades que afectan a nuestro mundo, por mucho que luego quiera matizar las condiciones de su ayuda —cambiarla por una decidida voluntad democrática o de respeto al medio ambiente de los países receptores, por ejemplo—; y que, por el contrario, muy poco podría dialogarse o discutir con quienes confesaran que esas frases no les llaman la atención lo más mínimo. La conclusión que obtengo del desarrollo anterior es que nuestra disposición a la solidaridad tiene que ver con una determinada sensibilidad. Lo que debe llevar a preguntarnos cómo puede educarse una tal sensibilidad y qué tipo de ambiente le permitirá florecer. Aquí también creo que, una vez más, las ideas de Mill pueden proporcionarnos sugerencias interesantes.

Mill escribió en 1848: «Confieso que no me agrada el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar; y que el pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante, que son característicos del tipo actual de vida social, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana»<sup>16</sup>. Y unas páginas más adelante observará que tampoco produce mucha satisfacción «contemplar un mundo en el que no queda nada de la actividad espontánea de la naturaleza; en el que se ha puesto en cultivo hasta el más minúsculo pedazo de terreno que es susceptible de dar alimentos para seres humanos; en el que han desaparecido los pastizales floridos devorados por el arado; se ha exterminado, como rivales que disputan los alimentos, a los cuadrúpedos y los pájaros; los setos y los árboles superfluos arrancados de raíz, y en el que casi no queda un sitio donde pueda crecer una flor o un arbusto silvestre sin que se les destruya como una mala hierba en nombre del progreso agrícola». En estos textos Mill aparece como muy consciente de los efectos negativos sobre el carácter humano de la competencia provocada por la persecución incesante de posesiones materiales, y muy preocupado por la posible desaparición de la capacidad de relacionarnos con la naturaleza en términos distintos del mero dominio técnico de la misma, por ejemplo a través de la contemplación estética y la poesía. La alternativa que va a ofrecer consistirá en destacar que

<sup>16</sup> J.S. Mill, *Principios de economía política*. Traducción de Teodoro Ruiz, revisada por C. Lara Beantell, F.C.F., México, 1985, Libro IV, cap. 6, secc. 2, p. 641.

no tiene ninguna importancia el que se dupliquen los medios de consumo de cosas que no producen otro placer que el de permitirnos sobresalir sobre los demás. El convencimiento de esto nos permitiría ver como deseable un estado estacionario de la economía. Nos permitiría desembarazarnos –diríamos hoy– del ideal de un progreso económico que tiene mucho de despilfarro y de grave amenaza para el medio ambiente, y no tanto de calidad de vida. Entraríamos entonces en una situación donde la preocupación central de las personas no estaría en el mundo de la producción, sino en el arte de vivir<sup>17</sup>. Sería en este tipo de situación donde podría alcanzar importancia social lo que Mill denominaba la verdadera religión de la humanidad: la difusión de un sentido de unidad del género humano y de un profundo sentimiento por el bien común<sup>18</sup>. Este es su ideal de fraternidad. Creo que todavía podemos aprender mucho reflexionando sobre el mismo. En todo caso, y en tanto que parece que refleja muy bien muchas de las preocupaciones de nuestro fin de siglo, nos indica con seguridad que aunque hayamos entrado en una época definitivamente postrevolucionaria, no por eso hemos perdido la conciencia utópica.

<sup>17</sup> Lo que para Mill, con un espíritu verdaderamente clásico, implica el desarrollo de la capacidad de las personas para estar con frecuencia a solas. Así, escribirá: «La soledad..., es esencial para lograr una meditación y un carácter: la soledad es presencia de las bellezas naturales y de sus grandezas, es cuna de pensamientos y de aspiraciones que no sólo son buenos para el individuo, sino que la sociedad no puede prescindir de ellos». *Loc. cit.*

<sup>18</sup> Para el sentido que tiene en Mill la idea de una religión de la humanidad hay que acudir a J. S. Mill, *La utilidad de la religión*. Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, Alianza Ed., Madrid, 1986; y véase especialmente la p. 81.