



La ética y los valores de una sociedad en crisis

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Profesora Titular de Filosofía Política
de la Universidad de Oviedo

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Doctora en Filosofía y Profesora Titular de Filosofía Moral en la Universidad de Oviedo. Investiga en temas relacionados con la igualdad, la razón, el sujeto desgarrado, la globalización, la hermenéutica y el constructivismo en la filosofía contemporánea. Últimamente ha ampliado su campo de investigación hacia la bioética; esencialmente sobre una temática de la llamada macrobioética: la concepción filosófica de los animales.

Entre su actividad investigadora cabe destacar, además de sus diferentes publicaciones de artículos y libros especializados, su participación en diferentes Proyectos de Investigación I+D financiados en convocatorias públicas, su estancia en Universidades extranjeras (Universidad de Turín, Universidad de Frankfurt y Universidad de Northwestern) y sus contribuciones a Congresos Nacionales e Internacionales.

La ética y los valores de una sociedad en crisis*

“Ladrón no es aquél que ha tomado algo que necesita, sino aquél que retiene, sin darlo a los demás, lo que para él no es necesario, y para los otros es imprescindible”

(Tolstoi, Diarios, 1847-1894).

Los períodos sombríos de la Historia siempre han echado mano de dos palabras muy socorridas: la ética y la moral. Los discursos políticos, tanto de la izquierda como de la derecha, utilizan estos vocablos conociendo el gran peso normativo del que disponen. En una crisis como la actual —y matecemos que es una crisis del llamado primer mundo, ya que gran parte de la humanidad está en crisis permanentemente— todos apelan a la ética y/o a la moral como vías óptimas y prudentes para salir cuanto antes del dramático panorama en el que parece imbuirnos una crisis como la vivida en los tiempos presentes. La fórmula parece sencilla: si entramos en un período de crisis, cuanta más ética y más moral podamos añadir a nuestra ecuación, antes saldremos de la oscuridad en la que toda crisis nos introduce.

La fórmula, aunque sencilla, no deja de ser tan falaz como demagógica. La ética y la moral no son dos recetas fáciles de aplicar para salir de un mundo escabroso, no son píldoras de la felicidad y de la justicia, no son garantía de nada. La ética y la moral forman parte de la condición humana y, como tal, no podemos hacer que desaparezcan cuando nos interese y que vuelvan a aparecer cuando las necesitamos. Tanto en los períodos más oscuros de

* Texto proporcionado por la ponente.

la humanidad como en los períodos más deslumbrantes, la ética y la moral han sido una segunda naturaleza humana.

Pongamos un ejemplo, una de las épocas más vergonzantes para la Europa Ilustrada abarca los años treinta hasta finales de los cuarenta del siglo XX. No por ser un tópico deja de ser verdadera tal afirmación. El período de la Segunda Guerra Mundial es un punto de inflexión en la dialéctica de la Ilustración que aparentemente estaba viviendo Europa. La Europa del progreso científico-técnico había hecho gala de un no menos progreso moral. La revolución americana sirvió de acicate a una revolución francesa que hacía ciudadanos allí donde sólo había súbditos. Pero es evidente, que la propia historia enseñó a los europeos que no sólo existe un progreso continuo sino que permanentemente nos amenazan los momentos de regresión. En los años 30 y 40 del siglo pasado se vivió uno de esos momentos.

¿Cuáles fueron las razones de tal regresión? ¿el olvido de la ética y la moral? ¿es que acaso en aquellos tiempos los ciudadanos, los intelectuales y los dirigentes, por citar tres ámbitos sociales, que comulgaban con la visión Nacional-socialista habían podido desprenderse de la ética y de la moral?

Por supuesto que no. Hasta la persona más perversa que nos podamos imaginar, hasta el sistema político más dictatorial e inhumano que pensemos, posee una ética y unos valores. Por lo tanto, la cuestión no es añadir más ética y más moral, lo importante es saber qué ética y qué moral nos han conducido al mundo en el que vivimos y si percibimos que ese mundo es una caída constante hacia los infiernos, repensar el tipo de ética y de moral que queremos en cada momento.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, esta ponencia constará de dos partes. En una primera intentaré dejar claro de qué estamos hablando cuando utilizamos el vocablo "ética", y de qué estamos hablando al decir "moral" o "valores". En una segunda parte mostraré qué ética y qué moral han dominado el final del siglo XX y comienzos del siglo XXI, hacia dónde nos han conducido esas tipologías y, por último intentaré esbozar, qué tipo de ética debemos exigir, como ciudadanos, para salir de este nuevo período oscuro de la Europa ilustrada.

1.- ESCLARECIMIENTO DE LOS TÉRMINOS ÉTICA, MORAL, VALORES Y NORMAS

Todo el mundo parece saber lo que es la ética. Es una palabra que se remonta a los orígenes del pensamiento occidental: los hombres de todos los tiempos se preocuparon no sólo por el conocimiento teórico sino también por el conocimiento práctico –saber para y desde el obrar. Toda la gran literatura griega –en los poemas de Homero, de Píndaro o en las tragedias griegas- comienza con la pregunta ética “¿cómo debemos vivir?”. *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es el primer manual de ética cívica dirigido a los ciudadanos atenienses, a los *áristoi*. En esta obra se muestran cuáles son las virtudes que debe desplegar o desarrollar un buen ciudadano si quiere alcanzar su *télos*, su fin, la felicidad, la *eudaimonía*. La palabra *ethos* en griego tiene dos acepciones según pongamos acento o no en el vocablo: I) *ethos*: Uso, costumbre, hábito y II) *êthos* (con “e” larga al principio): carácter habitual de la persona. Ambas acepciones son recogidas en un solo vocablo latino “*mos, moris*”, traducido normalmente como moral.

Esto explicaría la confusión en castellano a la hora de utilizar ambos términos, confusión que lleva, incluso, a emplearlos como sinónimos. Es evidente que existe una relación entre ambas palabras y me parece innecesario impugnar su uso como sinónimos dentro del lenguaje cotidiano. Ahora bien, para reflexionar sobre el tema que nos ocupa sí veo necesario acometer semejante separación o distinción.

Cuando hablamos de “moral” nos estamos refiriendo a un conjunto de creencias y valores, a una idea de bien para mí o para mi comunidad, para un nosotros cercano. Pondré un ejemplo bien sencillo, si yo afirmo que la castidad es un valor, estoy hablando desde mi propia idea de bien, desde mi moralidad, que puede o no ser compartida por otro grupo de ciudadanos. Si afirmo que “el incesto es inmoral” estoy refiriéndome a la moral occidental pero no a la idea de moralidad o de bien de otras culturas. Como vemos por los ejemplos que acabo de citar, la moral orienta la acción directamente, prescribe la acción directamente: “No matarás”, es una prescripción o mandato moral. Con mis valores yo construyo mi modelo de vida buena, mi forma de vida, y, como bien podemos constatar en las sociedades actuales hay una pluralidad de formas de vida.

La ética no prescribe ni orienta la acción de una manera directa, se trata de una reflexión filosófica sobre la moral que intentaría prescribir la acción indirectamente. Pretende encontrar un marco formal, un marco común compartido por todos, unas normas lo más universales posibles de justicia. Se supone que construyendo esas normas es como podemos convivir en las sociedades occidentales. ¿Cómo es posible evitar el conflicto en sociedades plurales dónde conviven ideas de bien tan dispares como las del cristiano, el ateo o el musulmán? La respuesta viene de la mano de esa idea universal de justicia.

Por lo tanto ya podemos ver en que universo semántico nos movemos. Moral, valores y creencias forman un marco semántico; ética, normas y justicia constituyen otro marco semántico. Dicho esto, me gustaría insistir en el valor metodológico y heurístico de tal separación, es decir, existe una frontera tenue, ya que existe una comunicación entre ambos espacios como veremos más adelante.

Con lo expuesto hasta el momento a nadie se le escapa que cuando hablamos de ética no tenemos que estar "moralizando" en el sentido peyorativo que, a veces, ha adquirido este término. Reflexionar sobre la ética de nuestras sociedades no consiste en decir a los demás lo que deben hacer. El lenguaje y el discurso ético no se dedica a juzgar las formas de vida diferentes a las nuestras; eso sí, tiene afán de juzgar y revisar las normas, el marco formal y la idea de justicia que impera en nuestra sociedad civil y, por qué no, en nuestra sociedad política. Es cierto que antes de la época Moderna, antes de iniciarse el proceso de secularización en las sociedades occidentales, cualquier universo normativo, como la ética, se cargaba de valores, esencialmente valores religiosos. Esto era así, entre otras razones, porque el único vehículo normativo fuerte era el religioso. Las religiones tienen una moral pero no, necesariamente, tienen que tener una ética. Uno de los giros cruciales de la Modernidad fue, precisamente, intentar desvincular el discurso ético del religioso.

En el espacio público, prioritariamente en el espacio público formal, interpe-lamos, reflexionamos o deliberamos sobre cuestiones éticas pero no sobre cuestiones morales. El espacio público de hoy reclama una ética de la sociedad civil, una ética cívica.

La pregunta que nos podríamos hacer a continuación versaría sobre el tipo de ética que necesitamos desde el espacio público. Hasta ahora he dicho que debe ser un marco formal, que debe recoger unas normas vinculadas a una idea de justicia. Esa ética del espacio público ha de tener en cuenta dos rasgos fundamentales de nuestra sociedad civil a los que no estamos dispuestos a renunciar, me refiero al individualismo y al pluralismo. Cuando hablo de individualismo no me estoy refiriendo al individualismo posesivo o de mercado –propio de la lógica del *homo oeconomicus* que trata de maximizar las ganancias a toda costa- sino que me refiero al individualismo ético unido a la concepción de la libertad que introducen los pensadores modernos.

Me explico, en la época premoderna la libertad estaba al servicio de la polis (ej: Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia porque pone su libertad al servicio del estado ateniense); a partir de la época moderna, por encima de la polis o de cualquier estado está el individuo con sus derechos, los llamados derechos subjetivos modernos. La ética cívica del siglo XXI debe pivotar sobre los derechos subjetivos modernos.

El otro rasgo sobre el que debe pivotar esta ética es, como he dicho, el pluralismo. Para determinar en qué consiste ese pluralismo pondré un ejemplo pictórico muy ilustrativo –cuadro tomado por el filósofo canadiense Kymlicka para ilustrar nuestra época multicultural y plural. El cuadro en cuestión se titula “El reino pacífico”, es de Edward Hicks y está pintado alrededor de 1834. Ilustra la firma de un tratado de 1682 entre un grupo de cuáqueros y tres tribus indias locales de América del Norte. En dicho tratado se acordaba la fundación de una comunidad cuáquera en Pennsylvania (los cuáqueros eran uno de los escasos grupos que respetaron los compromisos adquiridos en sus tratados). Hicks, cuáquero convencido, consideraba que ese tratado fue el inicio del “reino pacífico” que profetizó Isaías: un reino en el que el amor reemplazará a la hostilidad, “donde el león reposará con el cordero”.

Esta pintura, por tanto, retrata el segundo rasgo que no podemos obviar al hablar de sociedad civil, el pluralismo de formas vida, el multiculturalismo. En la época premoderna las comunidades se regían por un código moral único; en la época moderna, las sociedades se rigen por una pluralidad de códigos morales.

¿Por qué este cambio tan importante? Podríamos esbozar varias razones y todas ellas contribuirían a explicar la transición a un mundo plural, pero me interesa una explicación, la dada por Ferdinand Tönnies (1855-1936). Para tal autor, las sociedades modernas son asociaciones (Gesellschaft) frente a las sociedades antiguas que se organizan como comunidades (Gemeinschaft). Los seres humanos se agruparon primero en comunidades, grupos en los que los lazos de unión eran, sobre todo, afectivos (la familia, el matrimonio, el clan son ejemplos de comunidades). Las asociaciones aparecieron más tarde, cuando por encima del vínculo afectivo se encuentra el interés económico (un banco o una factoría industrial son ejemplos de asociaciones). Hemos asistido a lo largo de siglos a la proliferación de asociaciones en detrimento de las comunidades. Las comunidades unidas por lazos afectivos podían proclamar un código moral único. Las colonizaciones, las conquistas, los movimientos migratorios y la actual globalización resquebrajan la unidad y el monismo de las comunidades. Las nuevas sociedades son plurales y ya no podemos ni queremos regirnos por un único código moral para todos por igual.

¿Cómo afecta este pluralismo, que hemos de verlo evidentemente como un logro, a la ética y a la moral? Por un lado, teniendo en cuenta la distinción con la que comencé mi charla, convivimos con una pluralidad de formas de vida, de códigos morales; por otro lado, junto a ese pluralismo desputa el otro logro de nuestra época, el respeto a los derechos individuales. Cuando hablamos hoy, en pleno siglo XXI, de una ética estamos pensando en una sociedad justa donde se respeta el pluralismo de las formas de vida y los derechos subjetivos modernos.

Para alcanzar este objetivo es necesario compartir unos mínimos éticos, al conjunto de esos mínimos lo etiquetamos como ética cívica o ética de la sociedad civil. Se trata de compartir unos mínimos de justicia.

La fórmula clave de nuestras actuales sociedades ha de compaginar, constelar o vincular unos mínimos de justicia, que compartiremos todos, con unos máximos de felicidad con los que podremos discrepar. ¿Intentamos acaso convencer sobre la idea de felicidad que debemos tener cada cuál? ¿Intentamos convencer sobre una idea de justicia? Las actitudes que adoptamos en uno y otro caso son bien dispares. En cuestiones de justicia somos intransigentes, en cuestiones de felicidad o valores somos tolerantes. Eso sí,

somos tolerantes siempre y cuando esos máximos de felicidad no choquen con los mínimos de justicia. Ejemplos: la cuaresma o el Ramadán (máximos de felicidad) no chocan con los mínimos de justicia; la ablación sí choca.

Dos últimas preguntas antes de dar por terminada esta primera parte de la charla: ¿Quiénes deciden los contenidos de esa ética de la sociedad civil? ¿Cuáles son esos contenidos? Ante la primera pregunta sólo cabe, dentro de una sociedad democrática, una respuesta: los ciudadanos occidentales han internalizado, históricamente y evolutivamente, una serie de normas que consideran justas y quieren que se recojan en sus constituciones. En cuanto a los contenidos de esos mínimos de justicia, cada día tienen más peso en las diferentes Cartas Magnas, los llamados DDHH de primera, segunda y tercera generación. Explicar lo que son cada tipo de derechos y mostrar cómo desde la política neoliberal, potenciada de manera exacerbada desde los años ochenta, se ha hecho hincapié en los DDHH de primera generación; para muchos neoliberales son los únicos mínimos de justicia que podemos reconocer. Cuanto más social y progresista es una política más interés tiene en reconocer la importancia de incluir a los DDHH de segunda y tercera generación dentro de esos mínimos de justicia.

Esta última cuestión nos va a permitir enlazar con el segundo apartado.

2.- CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA Y LA MORAL DOMINANTES A FINALES DEL SIGLO XX Y EN NUESTRO SIGLO XXI

El hecho de defender que solamente los DDHH de primera generación son los que deben formar parte de los mínimos de justicia ha tenido unas consecuencias para la vida de todos los seres humanos del planeta, no sólo para los ciudadanos del llamado primer mundo. Digamos que nuestra ética del siglo XX y XXI ha asumido una lectura minimalista de los DDHH y ha arrinconado la posibilidad de una lectura maximalista.

En la lógica neoliberal parece funcionar la siguiente premisa: preocupémonos por los derechos políticos de nuestros ciudadanos, en cuanto a los derechos sociales y económicos esto es otro cantar. Una vez garantizados los derechos políticos, los ciudadanos deben desarrollar todas sus capacidades

a su alcance, deben esforzarse por conseguir los demás derechos (sociales y económicos).

¿Se esconde alguna falacia tras esta argumentación? Por supuesto que sí. La premisa anterior no parece tener en cuenta que no todos nacemos con las mismas posibilidades para desarrollar nuestras capacidades. No me estoy refiriendo a nuestros diferentes talentos y cualidades naturales, esta es una cuestión azarosa que nadie puede controlar (por lo menos hasta ahora, el nuevo debate sobre manipulación genética nos alerta de un posible cambio en esta lotería biológica), sino que me refiero a las diferencias socio-económicas con las que tenemos que bregar desde nuestro nacimiento y que se deben no a nuestra elección y esfuerzo sino al azar y a nuestra suerte “cósmica”.

¿De que le sirve a un empobrecido ciudadano occidental el derecho a la libertad si no tiene capacidad social para usarla?, ¿de qué le sirve a un empobrecido ciudadano tener libertad para escoger un trabajo digno si sus paupérrimas condiciones socio-económicas le obligan a trabajar de cualquier manera con tal de sobrevivir?

Las políticas neoliberales consideran que la libertad es meramente “ausencia de interferencia”; por lo tanto, una vez garantizada esta ausencia de interferencia todos los ciudadanos de un Estado de Derecho pueden considerarse libres. Nuestra tradición política no es sólo liberal, los países y las democracias occidentales se han forjado tanto del espíritu de la teoría política liberal (Locke) como de la teoría política republicana (Rousseau-Marx). Para esta segunda tradición política la libertad no es mera ausencia de interferencia sino ausencia de interferencia arbitraria, o lo que es lo mismo, para esta tradición republicana no podemos hablar de ciudadanos libres allí donde estos se sienten dominados. Con dominación es imposible hablar de libertad. Para evitar la dominación —de los poderosos sobre los que no tienen poder— es preciso compensar con unos mínimos socio-económicos a esos ciudadanos que por su lotería social pertenecen al montón de los empobrecidos.

Debemos compensar en el punto de partida las condiciones socio-económicas, si no lo hacemos, no podemos hablar en términos de libertad real para todos. Esto sólo se puede conseguir con una lectura maximalista de los

DDHH que incluya los derechos de segunda generación, derechos sociales y económicos. Es decir, adelantándose a la tercera parte de la ponencia, nuestro actual entramado socio-político parece olvidar esta interpretación maximalista que incluiría una ética de la justicia social. Insistiré en este punto más adelante.

Llegados a este punto cabe hacerse una reflexión: ¿Cuál es el origen de esta lectura minimalista de los DDHH? Evidentemente esta lectura no es novedosa. A partir de la Segunda Guerra Mundial, los pensadores e intelectuales europeos reflexionaron sobre la expansión de un tipo de sociedad donde lo prioritario no era el individuo y sus derechos sino la idea de dominio. La Primera Generación de la Escuela de Frankfurt es un ejemplo de tal reflexión. Las páginas de las obras de Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno o Max Horkheimer son emblemáticas. Adorno y Horkheimer escribieron conjuntamente *Dialéctica de la Ilustración* (1944-1947), una reflexión apesadumbrada, irónica y crítica sobre los avatares de la Ilustración. Me gustaría someramente recordar el espíritu de la obra, porque creo que sintoniza de una manera muy profunda con el espíritu de nuestros tiempos.

Comienzan los autores examinando el concepto de Ilustración, para concluir, tras el examen, con una sentencia tan aterradora como visionaria: la ilustración que ha perseguido desde siempre "el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores" (Horkheimer, Adorno, 1994, p. 59), ha fracasado en su intento. "La tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad" (Horkheimer, Adorno, 1994, p. 59): la ilustración es totalitaria, es sinónimo de dominio.

¿Por qué este diagnóstico? Una respuesta evidente para su época y la nuestra: la razón ilustrada que nace para emancipar y expandir los derechos del hombre y del ciudadano, prontamente pervierte su fin e intentará con su racionalidad instrumental y estratégica el dominio de todo lo que le es extraño y desconocido. Ante lo desconocido, y por miedo a lo desconocido, lo mejor es dominarlo. Llámese a este desconocido *naturaleza, mujer o pueblo judío*. El miedo a lo desconocido, a lo otro, a lo extraño, nos lleva a querer dominarlo; y para ello, nada mejor que utilizar una racionalidad medios-fines.

No debemos olvidar que este uso de la razón es evidentemente legítimo, ahora bien, si lo convertimos en el uso preponderante de la razón, por encima de cualquier otro uso, y si además, hacemos que funcione en todas las esferas como una apisonadora, entonces, evidentemente, ya tenemos el caldo de cultivo para una sociedad preocupada exclusivamente por controlar al otro, por el dominio. ¿Cuál es la mejor manera de controlar? Teniendo el poder. El poder no es algo borroso y etéreo, es algo palpable y vivible. Tenemos el poder cuando somos capaces de controlar los tres medios a través de los que se integran las sociedades contemporáneas: el medio poder (político con su estado burocrático), el medio dinero (donde domina la economía turbocapitalista) y el medio entendimiento (formación de consenso y papel de la sociedad civil). Nuestra constitución política ha de sintonizar y dar forma entre sí a estos tres medios. Siguiendo con la lógica frankfurtiana, a lo que estamos asistiendo es a una "sintonización" consistente en el dominio del medio dinero sobre los otros medios, o con otras palabras, la lógica turbocapitalista, la lógica instrumental, la lógica del homo economicus, que trata de maximizar las ganancias a toda costa, se impone al poder político y a la búsqueda de entendimiento y consenso de la sociedad civil.

El turbocapitalismo, definido muy someramente como la conjunción del mercado con la producción privada de los medios de producción, conlleva, desde siempre, unas consecuencias distributivas y de poder marcadas por un rasgo motivacional hobbesiano-humeano: el egoísmo. La única y exclusiva fuente de motivación para la actuación es el egoísmo. Unido este último al mercado y a la privatización de los medios de producción configuran una sociedad de poderosos y dominados, en definitiva, una sociedad sin justa distribución de la riqueza.

La economía global liberal sigue marcada por las injusticias de un sistema que promueve la separación entre ricos y pobres hasta extremos inimaginables, la mayor parte del mundo está excluida del mercado global como así lo corrobora la existencia de tres grandes bloques de capital "cada uno con su centro y su periferia" (Held y McGrew, 2003): Europa, el Pacífico asiático y las Américas.

La desigualdad local y global –glocal- es la fuente mayor de miseria humana. Los datos hablan por sí solos: en los países en vías de desarrollo casi 30.000 niños menores de cinco años mueren cada día a causa de enfer-

medades evitables que han sido completamente erradicadas de occidente; según Thomas Pogge (2007) desde el final de la guerra fría, hace ya veinte años, alrededor de 300 millones de seres humanos han muerto prematuramente de pobreza y de las consecuencias que esta trae consigo.

A pesar del desacuerdo los datos son tan demoledores que pocos pueden negar que la pobreza y la desigualdad a escala global está creciendo. La economía neoliberal sin paliativos genera dentro de los territorios nacionales pobreza y desamparo para gran parte de sus ciudadanos. Pensemos en uno de los países más fieles a este esquema económico: Estados Unidos.

Si hiciésemos un rastreo sociológico de los ciudadanos de este país nos encontraríamos con una nueva jerarquía social: elites, burguesía, empobrecidos (*Working poors*) y marginados. Cada vez hay una mayor separación entre la elite y la burguesía, por un lado, y, por otro, los empobrecidos, los *working poors*, aumentan. En un artículo de 1992, titulado "Cosmopolitismo y soberanía", Thomas W. Pogge escribía estas palabras:

"Para nosotros, el mundo está bastante bien. Habitamos un entorno limpio y saludable, económica y físicamente seguro al abrigo de una alianza de gobiernos que han ganado la `guerra fría`. Tenemos plena razón para sentirnos satisfechos con el orden global que hemos configurado. Pero este contento manifiesta una doble miopía. Ignora que nosotros sólo somos el 15% de la humanidad [...] En vista de las privaciones masivas y desigualdades sin precedentes, sólo podemos comportarnos decentemente si no evitamos reflexionar sobre una reforma institucional global. Contentarse con el statu quo también ignora el futuro. Cada vez más, la imposición transnacional de riesgos y externalidades se está convirtiendo en una calle de doble dirección"
(Pogge, 2005, p. 247).

Veinte años después podemos afirmar sin titubeos que el mundo global no ha salido de una crisis unida a la mayor pobreza imaginable, más aún, ha ocurrido todo lo contrario, el 15% de la humanidad ya no se siente tan satisfecha con el modelo auspiciado por la modernización. Parece que ha sido

necesario que una parte de ese 15% lo pase mal para que nos replanteemos que el modelo económico imperante no es ni ética ni políticamente defendible.

“Toda cosificación es un olvido” sentenciaba Adorno allá por los años cuarenta del siglo pasado. ¿Qué es lo que realmente olvida la cosificación, la instrumentalización de nuestras vidas, el predominio absoluto del medio económico neoliberal? La respuesta es la misma que dieran los miembros de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt: el sufrimiento. Cuando la maquinaria nazi instrumentalizaba y cosificaba a millones de seres humanos, olvidaba justamente su humanidad. Desde una ética materialista, la humanidad, la condición humana tiene un rasgo significativo que se repite en cada una de sus criaturas: cada ser humano es capaz de sentir placer y dolor. Las sociedades neoliberales han olvidado el sufrimiento que todo proceso de cosificación provoca. No sólo se olvidó el sufrimiento de millones de seres humanos en la Segunda Guerra Mundial, años después, hemos estado olvidando el sufrimiento de millones de seres humanos del llamado tercer mundo. Siendo realistas y consecuentes, hemos de pensar que la maquinaria siga en marcha con más o menos la misma lógica y que, por lo tanto, no escuche el sufrimiento de nuevos ciudadanos del llamado primer mundo, los nuevos empobrecidos, los nuevos *working poors*. Antes de acabar esta ponencia me gustaría leer una reflexión adorniana:

“¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastocado. El que se adapta cuidadosamente a él, por lo mismo se hace partícipe de la locura, mientras que sólo el excéntrico puede mantenerse firme y poner algún freno al desvarío. Sólo él podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la `irrealidad de la desesperación` y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida”

(Adorno, 1987, p. 201).

Literatura sobre la posibilidad real de implantar modelos diferentes al turbocapitalismo existe. Podemos leer artículos que examinan los pro y los contra e incluso algunos hacen números sobre su aplicación real en determinados estados¹. La cuestión primordial es si las no tan boyantes sociedades del bienestar están preparadas para un cambio en sus prioridades políticas, éticas y sociales. Es evidente que el turbocapitalismo actual no lo está.

Desde una modernidad y una globalidad no neoliberal, no descarrilada, sí se está exigiendo ese cambio.

(1) Véase Raventós, D. (1999), *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel.