

VARIACIONES_ 1

Iñaki Vázquez Larrea

Universidad Pública de Navarra

https://doi.org/10.33676/EMUI_nomads.62.08

- 1.- **Maurice Dobb: La Transición del Feudalismo al Capitalismo**
- 2.- **Mater Dolorosa: Galdós y el mito del carácter nacional en la historiografía española**
- 3.- **Antígonas**
- 4.- **Dickens**
- 5.- **Allen Ginsberg y la contracultura norteamericana**
- 6.- **Recuperar el bien común**

1.- **Maurice Dobb: La Transición del Feudalismo al Capitalismo:**

Maurice Herbert Dobb (1900-1976) formó parte del influyente grupo de historiadores marxistas británicos, siendo una de sus más prominentes figuras, orientó sus estudios al modo de producción feudal. En su clásico *Studies in the Development of Capitalism (1947)* desvela las claves del tránsito del feudalismo al capitalismo.

Dobb resume como sigue la teoría generalmente aceptada de la decadencia del feudalismo: “ A menudo se nos presenta la imagen de una economía más o menos estable que se desintegró debido al impacto del comercio que actúa como una fuerza exterior y se desarrolla fuera del sistema que acaba por abrumar. Se nos da una interpretación de la transición del antiguo orden al nuevo, según la cual, las secuencias causales dominantes se hallan en la esfera del intercambio entre la economía del señor y el mundo exterior. La “economía natural” y “la economía del intercambio” son dos órdenes económicos que no pueden mezclarse, y se nos dice que basta la presencia de la última para que la primera empiece a disolverse” (Dobb, pag. 20).

Dobb reitera la “sobresaliente importancia” de este proceso; pero resultaría insuficiente para explicar la implosión del feudalismo. Dicho en otros términos, según la teoría de Dobb, la causa esencial del derrumbamiento del feudalismo (en ocasiones concepto intercambiable por servidumbre) fue la súper explotación de la fuerza de trabajo: los siervos abandonaron en masa las tierras de los señores y los que permanecieron en ellas eran demasiado pocos y tenían que trabajar demasiado para que el sistema pudiera mantenerse sobre las mismas bases que antes.

Estos acontecimientos, más bien que el auge del comercio, fueron lo que forzó a la clase feudal dominante a adoptar los expedientes- conmutación de las prestaciones de trabajo, conversión de “*terrae in dominicatae*” en “*terra dominicatae*” por arrendamiento a aparceros, etc- que, por último, desembocaron en la transformación de las relaciones de producción en el campo.

Según la cronología de Dobb, que probablemente nadie considerará que hay que poner en tela de juicio, el feudalismo occidental entró en un período de aguda crisis en el siglo XIV , y partir de entonces se fue desintegrando, con más o menos rapidez, en las distintas regiones.

Entre el siglo XIV Y XVI hay un periodo de transición en el que irrumpe, finalmente, con fuerza un capitalismo comercial. En palabras de Dobb: “ *Aunque (escribió Marx) los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la era capitalista sólo data, en realidad del siglo XVI. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido” ...” La circulación de mercancías es el punto de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el comercio, forman las premisas históricas en que surge el capital. La biografía moderna del capital comienza en el siglo XVI, con el comercio y el mercado mundiales” (Dobb, pag. 40).*

BIBLIOGRAFÍA:

DOBB, M.: *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge, London, 1948.

DOBB, M.: *La transición del feudalismo al capitalismo*, Ayuso, Madrid, 1975.

2.- Mater dolorosa: Galdós y el mito del carácter nacional en la historiografía española.

Resumen: En 1970 Julio Caro Baroja publicaba *El Mito del Carácter Nacional*. En él se argumentaba que el carácter nacional español tiene un fundamento mítico, no científico. El presente ensayo es un breve recorrido sobre el uso y el abuso del concepto tanto en la Historiografía liberal como conservadora española, con especial énfasis en los *Episodios Nacionales* de Galdós.

Palabras claves: *ilustrados, Unamuno, Ortega, Galdós, Baroja, Pidal*

Abstract: In 1970 Julio Caro Baroja published *El Mito del Carácter Nacional*. In it is argued that the so called spanish national character has a mythical basis, not a scientific one.

The current essay is a brief path along the use and the abuse of the concept both in the conservative and liberal Spanish historiographical tradition, with an special focus on Galdo's *Episodios Nacionales*.

Key words: Enlightenment, Unamuno, Ortega, Galdós, Baroja, Pidal.

“Considero, en efecto, que todo lo que sea hablar de “carácter nacional” es una actividad mítica; es decir, que el que habla o charla se ajusta a una tradición más o menos elaborada, sin base que pueda apoyarse en hechos científicamente observados y observables, tradición que tiende a explicar algo de modo popular y que de hecho cambia más de lo que se cree o dice”

Julio Caro Baroja

“La nación era el marco general de la visión historiográfica”

José Antonio Maravall

Desde sus inicios la moderna historiografía española adoleció de un mito iniciático roussonian, de contrato social entre ciudadanos. Los ilustrados prefirieron buscar una *Arcadia* medieval corrompida por males exteriores legitimando legendismos particularistas basados en antañones cronicos (Juaristi).

Tal y como afirma Álvarez Junco:

“Realizaban así los ilustrados una maniobra típica de los nacionalismos, de proyección hacia el exterior del origen de los males propios, liberando al ente nacional de toda responsabilidad por sus infortunios pasados. La responsabilidad por las desgracias colectivas recaía sobre un elemento “extranjero”, en este caso una dinastía germano-flamenca. Aquella interferencia foránea torció el curso “natural” de España hacia la libertad (José Álvarez Junco, pag.218)”.

Jovellanos, a este respecto, ya hacía acopio del mito de *causa comunera* perdida, la causa medieval castellana vencida *“por la intriga y la fuerza”*, pero no por la *“razón”*, pues le avalaría el derecho de *“supremacía”* de una eterna nación ya preexistente.

Se trataría de una forma de justificar no solo la convocatoria de una asamblea representativa de la nación en 1810, sino también los radicales cambios institucionales y legislativos que se planteaban ante aquella asamblea. Se estableció como una verdad inconcusa que un sistema de limitación y control de los poderes y defensa de las libertades ciudadanas no era ninguna novedad en España, sino que respondía a unas formas de convivencia que habían existido en la historia del país en los momentos en que este no había estado sometido a una dominación extranjera; es decir era justamente lo que se adecuaba al carácter y al genio nacional español.

La tradición historiográfica liberal decimonónica fue fiel a este patrón sin excepción. Aparentemente el desencanto liberal de Galdós en *Los Episodios Nacionales* nos acerca al naturalismo de Zola, pero no es sino el canto desesperado de la gesta de un pueblo heroico ahistórico traicionado por su élite dirigente.

En *Trafalgar*, dice Benito Pérez Galdós en boca de Don Alonso: “El honor de nuestra nación está empeñado-contestó don Alonso-, y una vez metidos en la danza sería una mengua volver atrás. Cuando el mes pasado en Cádiz en el bautizo de la hija de mi primo, me decía Churruca: Esta alianza con Francia y el maldito tratado de San Ildefonso, que por la astucia de Bonaparte y la debilidad de Godoy se ha convertido en tratado de subsidios, serán nuestra ruina, serán la ruina de nuestra escuadra, si Dios no lo remedia, y, por tanto, la ruina de nuestras colonias y del comercio español en América. Pero, a pesar de todo, es preciso seguir adelante (Benito Pérez Galdós, pag 10)”.

En el episodio del 19 de marzo y el 2 de mayo, el tono es aún más dramático: “Animo hijas mías. No lloréis. En este día el llanto es indigno aun en las mujeres ¡Viva España! ¿Vosotras sabéis lo que es España?. Pues es nuestra tierra, nuestros hijos, los sepulcros de nuestros padres, nuestras casas, nuestros reyes, nuestros ejércitos, nuestra riqueza, nuestra historia, nuestra grandeza, nuestro nombre, nuestra religión. Pues todo esto nos quieren quitar. ¡Muera Napoleón! (Benito Pérez Galdós, pag.251)”.

Con el trascurso del relato los *Episodios* trazan rasgos esperpénticos (si bien Valle-Inclán nunca se identificó con ellos), hasta llegar a *Misericordia* (1987), testimonio máximo de su desilusión ideológica, donde España se trasmuta definitivamente en *Mater Dolorosa* (de ahí el tono religioso de la misma). Una madre patria, que yace agónica, pendiente de ser redimida y salvada.

A este respecto, *Nina* (protagonista de la obra) representa el *vía crucis nacional*, cuya dignidad mendicante otorga una brizna de esperanza a la resurrección esencialista de España: “Llegué hasta donde pude; lo demás hágalo Dios, si quiere (Benito Pérez Galdós, pag, pag.230)”.

Unamuno fue fiel a la tradición liberal en su concepto de *intrahistoria*; el genio nacional traicionado por el supuesto fanatismo y absolutismo de los Habsburgo. Incluso Pidal habla de un espíritu nacional a partir del romancero, “*máxima expresión del alma popular* (Álvarez Junco, pag. 333)”.

La supuesta excepción Orteguiana resulta engañosa. De hecho Ortega partía de la historicidad de la nación, había leído a Renan y hacía suya la idea del plebiscito cotidiano, para caer luego en un esencialismo agónico al considerar que España estaba *constitutivamente enferma* por el imperio de las masas y los particularismos. Lo cual aleja a Ortega de

Renan para acercarlo a Herder o a Fichte los padres del primordialismo nacionalista.

¡ Y Qué decir de la Historiografía conservadora!. El nacional catolicismo canovista de Menéndez Pelayo, para quien en su *Historia de los heterodoxos españoles (1880-1882)*, España era una, monolítica, católica, Imperial e inmutable: “España martillo de herejes, Luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio....esa es nuestra grandeza y nuestra unidad. No tenemos otra”.

De ella se nutrió el clima intelectual que desembocó en el franquismo, que “heredó lo fundamental de la visión católica conservadora de la historia nacional elaborada en la segunda mitad del XIX, antológicamente expuesta por Marcelino Menéndez Pelayo. Conocemos bien su idea central : España era una nación milenaria destinada providencialmente a la defensa de la verdadera fe, catolicismo romano, que había llegado a la hegemonía mundial cuando había sido fiel a esta misión y había decaído al desviarse de ella (José Álvarez Junco, pag 343)”.

Habría que esperar a José Antonio Maravall y Julio Caro Baroja (en la década de los setenta del siglo XX) para que el punto de partida de la historiografía española dejase de ser la identidad nacional .

BIBLIOGRAFÍA:

ÁLVAREZ JUNCO, J., DE LA FUENTE MONGE, G.: *El Relato Nacional (Historia de la Historia de España)*, Taurus, Madrid, 2017

ÁLVAREZ JUNCO, J.: *Mater Dolorosa (La Idea de España en el siglo XIX)*, Taurus, Madrid, 2001.

BAROJA, J. C.: *El Mito del Carácter Nacional*, Caro Raggio, Madrid, 2004.

BHABHA, K. H.: *Nación y narración (entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales)*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

JUARISTI, J.: *Vestigios de Babel (Para una arqueología de los nacionalismos españoles)*, Siglo XXI editores, Madrid, 1992.

NÚÑEZ SEIXAS, XOSÉ M.: *Suspiros de España (el nacionalismo español 1808-2018)*, Crítica, Barcelona, 2018.

PÉREZ GALDÓS, B.: *Misericordia*, Cátedra, Madrid, 1982.

PÉREZ GALDÓS, B.: *Episodios Nacionales*, Ediciones M Aguilar, Madrid, 1941.

3.- Antígona

“Nunca jamás, ni aunque mis hijas e hijos o mi esposo estuvieran muertos y convertidos en polvo hubiera asumido esta responsabilidad, en contra de los ciudadanos. ¿En virtud de qué ley digo esto?. Si mi esposo hubiera fallecido podría tener otro, y tener un hijo o una hija con otro hombre, pero con mi padre y mi madre allá abajo en el Hades, nunca podría tener otro hermano. Fue por esta ley que os hice un honor especial, pero parece que según Creonte lo hice mal y mostré una gran imprudencia, oh hermano mío. Y ahora él me lleva así de sus manos, sin matrimonio, sin enlace nupcial, sin haber participado del matrimonio o de la crianza de hijos”

Antígona

Según George Steiner filosofar, después de Rousseau o Kant, era, ante todo, encontrar un medio conceptual para expresar la condición psíquica, social e histórica del hombre en un pensar *trágico*. De ahí que la imaginación idealista y romántica elevase a Sófocles a la supremacía entre todos los trágicos griegos.

Para Hegel solo *dentro del Staat* y en virtud del conflicto trágico con el Estado, la moralidad externa e interna puede definirse y así ser llevada más cerca de la unidad de *lo absoluto*. La formulación de Rosenzweig es retórica pero acertada: “ *al principio son los dolores de parto de un alma humana, al final surge la filosofía del Estado de Hegel*” (Steiner, pag. 40).

En su *Fenomenología*, Hegel proclama que Antígona representa la ley de los Dioses del hogar y que Creonte representa la ley del Estado. Hegel insiste en que, en el conflicto entre ellos, el parentesco debe ceder el paso a un Estado autoritario, como árbitro final de justicia.

La antropóloga Judith Butler demuestra que este presupuesto no es cierto. Antígona está dispuesta a desafiar la ley por su hermano, pero no *por todos sus parientes*. La filósofa Martha Nussbaum, hace lo propio, al remarcar los escasos vínculos de Antígona con Creonte.

Si Hegel empuja a Antígona fuera del dominio público y la entierra en vida, es porque funciona como un quiasmo dentro del vocabulario de las normas políticas. En términos arendtianos *Antígona* es un nuevo campo de *lo humano* logrado a través de la catacresis política. El que se da cuando el menos humano, habla como humano.

BIBLIOGRAFÍA:

ARENDDT, H; *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

BUTLER, J; *EL grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, 2001.

NUSSBAUM, M.C.; *la fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1195.

STEINER, G; *Antígenas (una poética y una filosofía de la lectura)*, Gedisa, Barcelona, 1991.

SÓFOCLES,; *Antígona*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

4.- Dickens

“La base del problema industrial se encuentra en el hecho de que se ha forzado a que toda la energía humana se dedique a competir por la mera adquisición de bienes. El gran crimen que las clases adineradas y los promotores de la industria cometieron en los gloriosos días de la época victoriana fue el de condenar a los trabajadores a la fealdad, a la fealdad, a la fealdad: un ambiente desprovisto de significado, de forma y de belleza; feos ideales; una fea religión; una fea esperanza; un amor feo..feas relaciones entre los trabajadores y quienes los empleaban”.

D.H. Lawrence

Tanto la creación literaria D.H. Lawrence como la de Charles Dickens proyectan un alma escindida producto del tránsito de la sociedad victoriana del *laissez-faire* a una sociedad capitalista industrial corporativa. A caballo de esa *Larga Revolución* definida por el sociólogo Raymond Williams se situaban ambos novelistas, y ambos la experimentaron de forma traumática.

Si Dickens aborrecía, y denunciaba, la hipocresía de la moral victoriana sin comprender, del todo, la naturaleza del nuevo orden social capitalista, D.H Lawrence terminó por abrazar un individualismo anarquizante más consciente de las consecuencias sociales de dicha transformación económica. No en vano, Raymond Williams define la creación literaria de Lawrence como la de un *campesino* que, de forma obsesiva, pretendía retornar a su sociedad tradicional de origen.

Se ha señalado que Dickens comenzó su carrera como literato en una época pickwickiana, en que todavía existían diligencias y posadas rurales, y la concluyó en una Inglaterra victoriana, en la que ocupaban un lugar preeminente la industria pesada, la burocracia estatal, los sindicatos, los grandes bancos, la educación pública y una red de ferrocarriles que se encontraba en franco proceso de expansión.

Varias de las cuestiones que se han discutido anteriormente concurren en uno de los temas predilectos de Dickens: la infancia. Dickens es el primer novelista inglés, y de hecho, uno de los primeros ingleses, que sitúa

a los niños en el centro de su narrativa. En la novela del siglo XVIII raramente aparecen niños. En Dickens, constituyen un símbolo de los sentimientos naturales y despiertan con facilidad una respuesta sentimental en el lector; en lo que podría denominarse como el *inconsciente* de sus novelas, los niños aparecen relacionados frecuentemente con la naturaleza, con la muerte y con la huida de la ciudad. Sin embargo, desde *Oliver Twist* y *Paul Dombey* hasta *David Copperfield* y *Amy Dorrit*, los niños son también las maltratadas víctimas de la opresión social.

De este modo, el niño reúne en sí naturaleza y sociedad, combinando exclusivamente la pureza de la primera con la brutalidad de la segunda. Dickens detesta la opinión evangélica victoriana de que los niños son malvados y habla en su nombre de un modo que resulta conmovedor. Desde los Murdstone en *David Copperfield*, hasta el señor Podsnap en *Nuestro común amigo*, demuestran tener un oído extraordinario para detectar la afectación y la hipocresía evangélicas y un ojo clínico para descubrir la sádica violencia que ocultan. Incluso para el propio Dickens sería difícil mejorar el retrato, de una malignidad magnífica, que hace el servil reverendo Chadband en *Casa Desolada*.

Los niños, inocentes y desprotegidos, constituyen el símbolo más terrible de la opresión; pero por la misma razón ofrecen una plataforma insegura si lo que se pretende es lanzar una crítica que alcance a la sociedad en general. La razón de ello es que un niño es tan incapaz como el propio Dickens, en sus primera obras, de llegar a comprender la lógica interna que subyace a un orden como ese.

En palabras de Terry Eagleton: "*Si el niño representa en Dickens una crítica silenciosa del sistema que lo oprime, también es alguien que acaba perdonando a dicho sistema sin darse cuenta. Es muy poco probable que la mera circunstancia de pedir un poco más de incomestibles gachas contribuya a eliminar las condiciones que explican la necesidad de hospicios*".

BIBLIOGRAFÍA:

- EAGLETON., T: *La novela inglesa (una introducción)*, Akal, Madrid, 2009.
WILLIAMS., R: *La Larga Revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

5.- Allen Ginsberg y la Contracultura Norteamericana

*Los capos del petróleo en Texas-las estelas de los jets entre las nubes-
Escritores del cielo mentirosos en el rostro de la Divinidad-*

*Carniceros de sombreros y zapatos con colmillos, ¡todos Propietarios!
¡Propietarios! ¡Propietarios! ¡Propietarios! ¡Obsesionados con la propiedad
y la Identidad desaparecida!*

*¡y sus largas editoriales en el cerco negro que grita atacado por hormigas
que se escurren en la primera plana!*

*¡Maquinaria de un sueño eléctrico en masa! ¡Una puta de Babilonia
creadora de guerras vociferando sobre Capitolios y Academias!*

*¡Dinero! ¡Dinero! ¡Dinero! ¡El gritón demente celestial dinero de la ilusión!
¡Dinero hecho con nada, hambruna, suicidio! ¡El dinero del fracaso! ¡El
dinero de la muerte!.*

*¡El dinero contra la Eternidad! ¡Y los sólidos molinos de la eternidad emiten
con dificultad el gran papel de la ilusión!.*

Allen Ginsberg, París, 1958.

Ya desde los tiempos de los *beatniks*, la cultura juvenil norteamericana de posguerra presentó una característica singular muy acusada: un gusto ecléctico por los fenómenos místicos, ocultos y mágicos. Allen Ginsberg, uno de los creadores del estilo, profesaba la búsqueda de Dios en muchos de sus primeros poemas, mucho antes de que él mismo descubriese el zen y las tradiciones místicas de Oriente.

En su poesía de finales del decenio de los cuarenta, hay una indudable sensibilidad por la experiencia visionaria, que ya incluso entonces dejaba sospechar que el disentimiento cultural de la nueva generación no llegaría jamás a acomodarse con el molde secular de la Vieja Izquierda. A este respecto, Ginsberg hablaba de ver

Todas las imágenes de nuestra mente

Imágenes de los años treinta,

Depresión y consciencia de clase

Transfiguradas por encima de la política

Henchidas de fuego

Ante la aparición de Dios.

Estos tempranos poemas contrastan estilísticamente muchísimo con la obra posterior de Ginsberg, más conocida también. Hasta 1949, con el poema *Paterson*, no encontramos el familiar verso de Ginsberg, deslavazado y torpe. Pero la religiosidad ya está ahí, dando a su poesía un aire muy diferente de la poesía social de los años treinta. Desde el principio, Ginsberg es un poeta de protesta. Pero su protesta no se inspira en Marx, sino que coincide con el radicalismo del éxtasis de Blake. La cuestión no se reduce nunca a algo tan simple como la justicia social; las

palabras y las imágenes clave son, más bien, las de tiempo y eternidad, locura y revelación, cielo y espíritu.

De *Aullido*, Ginsberg dice: “Yo había tenido una visión beatífica años atrás durante la cual escuché la vieja voz de Blake, y vi el universo desplegado en mi cerebro”. Ginsberg descubrió de esta forma qué era lo que el dios burgués Moloch quería enterrar vivo con más ansia: el poder curativo de la imaginación visionaria.

Sin embargo, el impulso visionario de la generación *beat*, era más immanente que trascendente. Su misticismo no es escapista, ni ascético. No busca el jardín etéreo de T. S. Eliot. En uno de sus poemas Ginsberg afirma:

El mundo es una montaña

De mierda: si queremos moverlo, hemos

De cogerla a puñados.

La manera de salir de este callejón sin salida, era alcanzar una visión de la sordidez y la inutilidad, que hiciera de ellos *hechos espirituales*. De esta manera, el poeta que decía tener lágrimas de compasión para los poderosos, se va, paulatinamente, desplazando a una poesía dulce, que vuelve del revés el dicho de Wordsworth: “En nuestra juventud, nosotros los poetas empezamos con alegría, terminamos en el desaliento y la locura”

BIBLIOGRAFÍA:

GINSBERG, A; *Las mejores mentes de mi generación. Historia Literaria de la Generación Beat*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2021.

GINSBERG, A; *Kaddish*, Anagrama, Barcelona, 2014.

GINSBERG, A; *Aullido y otros poemas*, Anagrama, Barcelona, 2006.

GINSBERG, A; *Ginsberg esencial*, Anagrama, Barcelona, 2018

ROSZAK, T; *El nacimiento de una contracultura*, Kairos, Barcelona, 2018.

6.- Recuperar el bien común

“Mientras algunos hombres conocen ya el arte de concentrar en las manos de un reducido número, junto a la riqueza y el poder, la casi totalidad de los goces intelectuales y materiales que puede presentar la existencia, la muchedumbre semi salvaje aún ignora el secreto de expandir el bienestar y la libertad de otros”

Alexis de Tocqueville

Democracia y pobreza (memorias sobre el pauperismo)

Desde 1971 la izquierda liberal se ha dejado guiar por los principios de Justicia esbozados por John Rawls en 1971. Esto es, las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que:

- a) Se espere razonablemente que sean ventajosos para todos.
- b) Se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Tras la crisis financiera de 2008 hablar de ello resulta fútil y engañoso, y en la práctica se reduce a condenar a los más desfavorecidos a las *leyes de pobres* o a las *workhouses* victorianas del siglo XIX.

Michael J. Sandel argumenta que el gran error de los liberales de izquierda ha sido el pretender hacer converger la ética meritocrática con un capitalismo global desigual, de movilidad ascendente nula o escasa, generando un coctel explosivo de híper inflación nacionalista y populismo. Su consecuencia política más inmediata sería el *Brexit* y la irrupción de Donald Trump en la arena política americana.

Las élites son presa de una soberbia humillante para los más desfavorecidos, que, resentidos, no ven que el talento meritocrático sea correspondido en la era del capitalismo global.

Como reitera Sandel: “*El sueño americano exalta la idea de que en Estados Unidos cualquiera que se lo proponga puede pasar de mendigo a millonario, pero lo cierto es que la movilidad ascendente es menos habitual en esta nación que en muchos países europeos, y no hay indicios de que eso haya mejorado en décadas recientes*” (Sandel, pag. 212).

Frente al igualitarismo liberal Sandel proclama la necesidad de razonar juntos el sentido aristotélico de la *vida buena* y crear una cultura pública que, en la discrepancia, nos guíe hacia una sociedad justa.

¿Cómo sería una nueva política del *bien común*?

A este respecto, Sandel articula una serie de puntos:

1.- Ciudadanía, sacrificio, respeto:

Si una sociedad justa requiere un intenso sentimiento comunitario, tendrá que encontrar una forma de cultivar en los ciudadanos una preocupación por el conjunto, una dedicación al bien común. Debe encontrar una forma de apartarse de las nociones puramente privadas de la vida buena y cultivar la virtud cívica.

2.- Los límites morales de los mercados:

Llevar una actividad social al mercado puede corromper o degradar las normas que lo definen, tenemos que preguntarnos qué normas ajenas al mercado queremos proteger de la intromisión de este. A no ser que queramos que el mercado reescriba las normas que gobiernan las instituciones sociales, necesitaremos un debate público sobre los límites morales del mercado.

3.- Desigualdad, solidaridad y virtudes cívicas:

John Rawls defiende un principio *hipotético* de justicia distributiva (bajo consentimiento). No obstante, existe un precepto moral más poderoso para su legitimación política. La desigualdad socava la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere.

4.- Una política de compromiso moral:

Se refiere a una decidida implicación pública en nuestras discrepancias morales, que estimule el respeto mutuo, frente a la tradicional *elusión* liberal.

BIBLIOGRAFÍA:

Hayek, F. A; *Camino de Servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2020.

Nozick, R; *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México, 1988.

Rawls, J; *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1982.

Sandel, M. J; *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona, 2016.

Sandel, M. J; *La Tiranía del mérito ¿Qué ha sido del bien común?*, Debate, Barcelona, 2020.

Tocqueville, A; *Democracia y pobreza (memorias sobre el pauperismo)*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.