



Z-466

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Otoño 1992

49

II Epoca

UN NUEVO IMPULSO
SOCIALISTA

Michel Rocard

EL DESAFIO DE
EUROPA

Felipe González

ALEC NOVE:
SOCIALISMO DIFERENTE

Carmen Claudín

EL SOCIALISMO EN
OCCIDENTE

Alec Nove

FRAGILIDAD DEL
LIBERALISMO

Christopher Lasch

NI CON COMUNISTAS
NI SIN ELLOS

Norberto Bobbio

REFLEXION SOBRE EL
ESTADO DEMOCRATICO

Norbert Lechner

EL CENTENARIO
DE NEGRIN

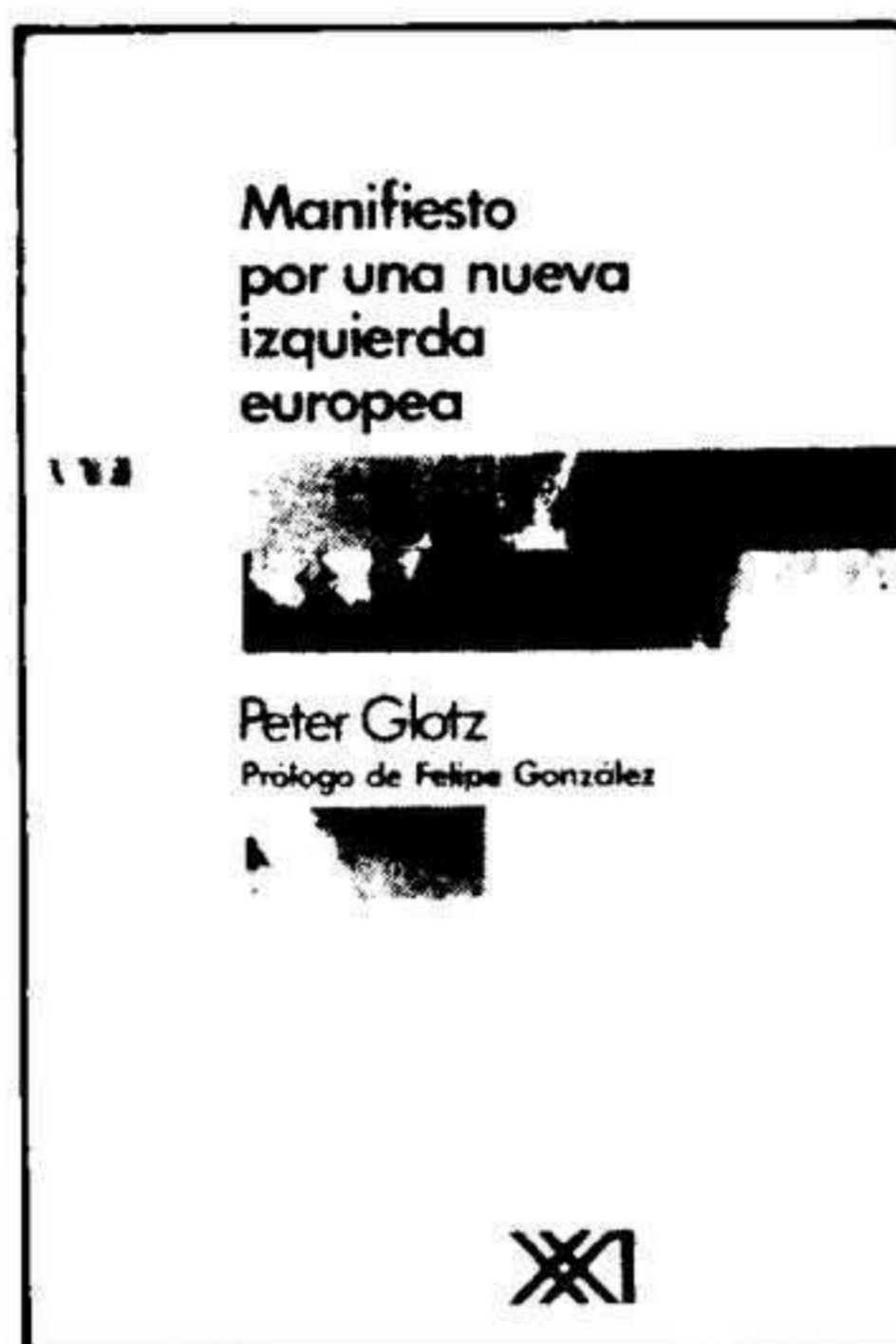
Feliciano Páez-Camino

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



Siglo veintiuno
de España
Editores, sa



MANIFIESTO POR UNA NUEVA IZQUIERDA EUROPEA

Peter Glotz

Prólogo de Felipe González

91 págs.

540 ptas. (IVA)

«Este *Manifiesto* es un folleto publicístico que entronca bien con la vieja tradición de la agitación (de ideas) de la izquierda. No sería tan raro que con la perspectiva de algunos años descubriéramos que el pensamiento progresista, tras largos años de dogmatismo y parálisis, fue capaz de ponerse a la cabeza de la investigación y de las nuevas ideas en los años setenta, precisamente cuando se nos hacía creer que la ideología neoliberal (conservadora a secas, si hemos de ser precisos) estaba enterrando los valores de la izquierda en todo el mundo. Si así fuera, y yo creo que así es, con manifiestos como éste las ideas de progreso podrían comenzar a regresar del limbo de la investigación de vanguardia al mundo de la vida real. Y reconquistar la calle.»

FELIPE GONZALEZ

Pedidos:

Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
Tels. 410 46 96 y 410 47 98

Forma de pago: talón bancario
o giro postal



Leviatán

Revista de hechos e ideas

El desafío de Europa, Felipe González	5
Un nuevo impulso socialista, Michel Rocard	11
Checoslovaquia en la encrucijada, Vaclav Valenta	17
Rabín: elecciones y cambio en Israel, Igor Man	27
Negrín: centenario en la sombra, <i>Feliciano Páez-Camino Arias</i>	33
¿Tiene futuro el socialismo en Occidente?, <i>Alec Nove</i>	45
Alec Noce, socialismo diferente, Carmen Claudín	57
Fragilidad del liberalismo, Christopher Lasch	61
Los comunistas: ni con ellos, ni sin ellos, <i>Norberto Bobbio</i>	75
Reflexión acerca del Estado democrático, <i>Nobert Lechner</i>	87
Ética cívica y sociedad pluralista, Jorge Novella	95

LIBROS

El fin de la historia, Francis Fukuyama (Miguel Porta Perales)	103
Ética sin moral, Adela Cortina (Esperanza Guisán)	105
Los frutos de la adversidad, Timothy Garton Ash; La desaparición del muro, Cees Noteboom (Miguel Porta Perales)	108

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Fundada en 1934 por Luis Araquistain

Director:

Salvador Clotas

Coordinador:

Manuel Ortuño Armas

Comité de Dirección:

Andrés de Blas
Antonio G. Santesmases
Julio Rodríguez
Ludolfo Paramio
M. Reyes Mate
Miguel Satrústegui
Ramón Vargas-Machuca

Comité Asesor:

Pedro Altares
Joaquín Arango
Carlota Bustelo
J. María Castellet
Elías Díaz
M. A. Fernández Ordóñez
X. Rubert de Ventós
F. Fernández Santos
Salvador Giner
Enrique Gomáriz
J. A. González Casanova
E. Haro Tecglen
Francisco Laporta
Marta Mata
J. Martínez Reverte

Secretaria de Redacción:

Mary Carbone

Editada por la Fundación Pablo Iglesias.

Las ideas vertidas en cada artículo son responsabilidad de sus autores. LEVIATAN no se identifica necesariamente con sus contenidos. LEVIATAN no se compromete a devolver los artículos que no hayan sido solicitados, ni a mantener correspondencia sobre los mismos.

Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30.

28010 Madrid. Tel.: 310 46 96.

D. Legal: SE. 446-1978. I.S.S.N. 0210-6337.

Distribución:

En España: Librerías, Siglo XXI; Tel. 759 49 18, Madrid.

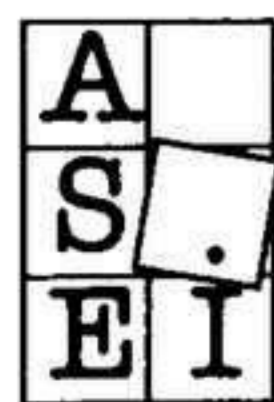
En Argentina: Riverside Agency; Tel.: 97 85 27, Buenos Aires.

En Chile: Editorial Contrapunto; Tel.: 223 30 08, Santiago de Chile.

En Uruguay: Ediciones Trecho; Tel.: 98 36 06, Montevideo.

En Venezuela: Fundación Kuai-Mare del Libro; Tel.: 92 65 34, Caracas.

Realización Gráfica: Carácter, S.A. - C/. Fernández de la Hoz, 60 - 28010 Madrid.



Esta revista es miembro de
ASEI (Asociación de Revistas
Culturales Españolas)



EL DESAFIO DE EUROPA

Felipe GONZALEZ

Me encuentro entre los responsables políticos gubernamentales que han negociado y aplicado el Acta Unica y que han negociado y aprobado el Tratado de la Unión Europea. Por consiguiente, no sólo los ciudadanos españoles, sino los ciudadanos franceses, alemanes, británicos o italianos tienen perfecto derecho a preguntarse cuáles son las razones que nos han llevado, como responsables políticos nacionales y europeos, a dar este paso en el desarrollo de nuestra Comunidad hacia la Unión.

Debo confesar que soy un convencido europeísta, que durante años de dictadura, de aislamiento político y económico, la bandera de la Europa comunitaria se identificó para nosotros, demócratas españoles, con la libertad, con ruptura del aislamiento, con desarrollo y con bienestar. Por tanto, a nadie puede extrañar que, iniciada la etapa democrática en la segunda parte de los años setenta, nuestro objetivo fuera participar en el destino de Europa, in-

tegrándonos primero en la Comunidad e impulsando su desarrollo después.

La Comunidad ha sido el instrumento fundamental para la superación de los nacionalismos que llevaron a Europa a dos guerras durante este siglo. La Comunidad ha garantizado el desarrollo económico y el bienestar en un mundo dividido en bloques, temeroso de la «guerra fría», sacudido por conflictos regionales en prácticamente to-

dos los continentes. La Comunidad ha enseñado a cooperar a los países europeos: primero a seis, después a nueve, a diez y a doce, y mañana puede que a quince o a veinte. Y esa cooperación ha permitido a sus componentes jugar un papel que aislados no habrían podido realizar en este mundo en rápido cambio, en el que se han ido configurando áreas de integración más amplias que los Estados nacionales.

La Comunidad, producida la superación de los bloques y la crisis del comunismo, se ha convertido en la pieza clave para la estabilidad europea. Lo mismo que ayer para los españoles, es hoy el referente y el centro de atracción para países muy desarrollados, como Suecia o Austria, y para países que quieren superar los graves traumas del totalitarismo, como Polonia o Hungría.

Ahora que parece que vivimos un nuevo momento de «europesimismo», de esos que de vez en cuando la Comunidad padece, sería bueno preguntarse cómo es posible que los países que no integran la Comunidad y que pertenecen a nuestra área, quieran incorporarse sin excepción a la construcción europea y a la Unión Europea, y nosotros, países participantes en ese proceso de construcción europea, nos estemos cuestionando la oportunidad de un nuevo paso hacia adelante para el desarrollo de nuestra Comunidad.

En este mundo en rápida mutación, esta Comunidad tiene que decidir ahora si per-

manece quieta, como si no fuera con ella lo que ocurre en su entorno, soportando los riesgos de una vuelta a nacionalismos trasnochados y exacerbados, o si asume el desafío de la Historia y sigue dando pasos hacia adelante, para desempeñar el papel que le corresponde en el concierto mundial.

Con frecuencia se dice de los políticos que no tenemos en cuenta el estado de opinión de nuestros conciudadanos. Yo pienso que sería más certero acusarnos o criticarnos por no ejercer con decisión la función de liderazgo que se nos encarga, conscientes de que esto significa a veces nadar contra la corriente de la demagogia, del populismo o del localismo. Imagínense si aquellos que fundaron la Comunidad se hubieran dejado arrastrar, tras la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial, por los sentimientos entonces dominantes; si eso hubiera ocurrido, Europa no habría conocido el período más largo de estabilidad, de libertad y de progreso de toda su Historia. Lo digo desde España, que estuvo ausente durante décadas de esa construcción europea.

De nuevo tenemos que decir claramente a nuestros conciudadanos de Europa, alemanes, franceses, italianos, británicos, más o menos reticentes, que esta Europa que se construye paso a paso, manteniendo y reforzando nuestras identidades propias, es la mejor solución posible para nuestros países y para los desafíos que enfrentamos.

Desde mi juventud he seguido con atención el debate político en Francia. Entonces, en aquellos tiempos de juventud, porque me servía de oxígeno democrático, desde un país sometido a una dictadura, y ahora, por mis responsabilidades políticas. Lo he seguido directamente con los responsables políticos y, también, con pasión a través de los medios de comunicación. Hoy también lo hago con otros países de la Comunidad. El gran argumento de los críticos del Tratado

La Comunidad ha sido el instrumento fundamental para la superación de los nacionalismos que llevaron a Europa a dos guerras durante este siglo.

de la Unión, en los diversos rincones de Europa, es —expreso, además, mi pleno respeto democrático por esos críticos— la pérdida de soberanía nacional que comporta el Tratado.

Permítanme un desafío que no va dirigido a nadie, sino al esfuerzo intelectual de cualquier persona de buena fe: que se busque una sola línea del Tratado de la Unión que suponga una pérdida de soberanía sobre la situación actual, en materia política, en materia económica o en cualquiera de los derechos cívicos de nuestros compatriotas. Es verdad que queremos compartir soberanía; es falso que cedamos a supuestos centros de decisión, ajenos a nuestros países o a los Estados que conforman la Comunidad, ni un ápice de soberanía. Es verdad que queremos una estabilidad monetaria y cambiaria a través de una institución, de todos y para todos, que nos permita superar dependencias, que hoy sí existen, de unas monedas respecto de otras.

Es verdad que queremos que cualquier ciudadano —un estudiante, un empresario, un trabajador, un intelectual o un artista— se sienta libre en el espacio que compartimos, sin someterse a cambios de monedas, a trabas fronterizas, y empezando a tener, junto a sus derechos como ciudadano francés o británico o alemán o español o italiano, un conjunto de derechos como ciudadano de Europa. Y es falso que haya quien pierda su identidad por ello. Al contrario: no sólo mantenemos nuestra identidad como ciudadanos de nuestros países, sino que reforzamos esa identidad ampliando nuestros derechos como ciudadanos europeos.

Es verdad que queremos mejorar nuestra cooperación en materia de política exterior y de seguridad para ir configurando entre todos, libre y soberanamente, una política exterior y de seguridad común. No es posible reprochar a la Comunidad que no sea eficaz para resolver un problema, como el

***Esta Europa que se construye
paso a paso, manteniendo y
reforzando nuestras
identidades propias, es la mejor
solución posible.***

de Yugoslavia, y no darle siquiera la posibilidad y los medios de actuar en una crisis como la yugoslava. Es necesario superar esa contradicción que vivimos día a día en nuestros países. Es falso que esta facultad, la facultad de decidir en nuestra política exterior o de seguridad, vayan a tenerla otros, supuestos burócratas de un centro ajeno a nuestros Estados nacionales.

¿Alguien piensa, seriamente, hoy día, que podemos hacer un papel relevante en el concierto mundial actuando cada uno por nuestra cuenta? ¿Tenemos que aceptar, resignadamente, que sean otros los que tomen las decisiones que afectan a Europa y al mundo, porque no somos capaces de coordinar nuestras políticas nacionales y nuestros esfuerzos en una política exterior y de seguridad común?

El signo de los tiempos que vivimos es el de la creación de espacios más amplios que los espacios nacionales para responder a los problemas y a los desafíos de la interdependencia. Hoy, ni la economía, ni la ecología, ni la seguridad se resuelven exclusivamente dentro de las fronteras de un país, aunque este país sea poderoso.

La Europa comunitaria ha sido pionera en el mundo, tal vez por su dura experiencia histórica, de esta fórmula de integración supranacional, si quieren regional, en el sentido amplio que hoy se ensaya en todos los rincones del mundo: en América Latina, en América del Norte, como primeros pasos del ensayo de integración, más allá de sus

***¿Tenemos que aceptar,
resignadamente, que sean otros
los que tomen las decisiones
que afectan a Europa y
al mundo?***

fronteras, de Estados tan poderosos como Estados Unidos. Europa debe seguir siendo pionera en beneficio de nuestros pueblos, de esta experiencia de integración.

Hablemos ahora del principio de subsidiariedad. Es complicado trasladar a la opinión pública un principio jurídico de difícilísima explicación entre los propios especialistas. ¿Qué es lo que hemos pretendido con el Tratado de Maastricht? —un Tratado imperfecto, como toda obra humana compleja; la perfección es sólo para la extrema derecha y para la extrema izquierda, para las tentaciones totalitarias—. Hemos pretendido algo muy simple: hacer posible que lo que se haga mejor en Bruselas entre todos, lo hagamos entre todos; que lo que se haga mejor a nivel nacional, lo hagamos a nivel nacional; y lo que se haga mejor a nivel regional o local, lo hagamos a nivel regional o local.

Eso es lo que hemos pretendido con el Tratado, ese es el principio de subsidiariedad: que no se invadan los campos donde se ejerce mejor, al servicio de los ciudadanos, una competencia concreta. Las grandes redes transeuropeas no podrá resolverlas un ayuntamiento, ni siquiera Francia o España, por su cuenta; tendrán que resolverse a nivel europeo. Podemos atacar algunos problemas medioambientales, como la limpieza de las aguas residuales de la ciudad, en el ámbito municipal, pero la lluvia ácida no se va a parar ni va a respetar una frontera nacional, por mucho apego que sintamos a ella.

Por consiguiente, intentemos hacer un esfuerzo de repartir responsabilidades, con la vista puesta, simplemente, en el mayor grado de eficacia al servicio de nuestros conciudadanos.

Son frecuentes los golpes contra la llamada burocracia de Bruselas. Yo creo que es una gran falacia. Yo no he pertenecido nunca al aparato burocrático de mi país, no soy funcionario, vengo de fuera. A veces me irrita la lentitud de la burocracia, pero digamos la verdad: Bruselas, es decir, la Comunidad Europea, tiene el mismo número de funcionarios que cualquier ciudad media-grande de la Comunidad Europea —digo ciudad—, es decir, pocos más funcionarios que Marsella, muchos menos que Madrid o que París, aproximadamente 17.000 funcionarios para 320 millones de europeos. Esa es la gran burocracia que nos va a abrasar. Se oyen esas críticas en muchos rincones de Europa.

Bruselas gasta el 1,2 por 100 del presupuesto comunitario en pagar a ese «monstruo» burocrático, es decir, de cada 100 ecus, paga poco más que uno en funcionarios; pero es que de cada 100 ecus de Producto Bruto comunitario, toda la operación de la Comunidad gasta 1,2.

Hablar de la burocracia de Bruselas como algo que agobia a nuestros países, simplemente no es justo y no es razonable, y esto no significa que no haya que seguir combatiendo cualquier esquema de burocratización. Simplemente hay que tener la medida exacta de lo que está ocurriendo.

Esta Europa que atrae a suecos, a austriacos, a polacos, a checos, a húngaros, a rumanos, a todos los países del entorno de la Comunidad, sean del Este, del Sureste o del Norte, más ricos o menos desarrollados, con gran experiencia democrática o con poca o ninguna experiencia democrática; esta Europa se gestiona con el 1,2 por 100 del Pro-

ducto Bruto de la Comunidad. Todas sus políticas se hacen con esa cantidad de dinero. Se ha conseguido un grado de eficacia que, probablemente, ninguno de nuestros Estados nacionales tiene en función de las políticas de desarrollo. Por consiguiente, las críticas habría que ponerlas en una medida justa.

Soy de los que asumen el Tratado de la Unión como lo mejor para el futuro de nuestros países, y para el presente de nuestros países, porque sólo la Europa comunitaria tiene un sólido proyecto de integración en un mundo en que los problemas se resuelven mejor unidos que separados. El éxito de la Comunidad lo avalan todos esos países que están llamando a sus puertas y con los que tendremos que ser generosos y abiertos para darles cabida en el proyecto de la Europa grande, de una Europa para todos.

En segundo lugar, asumo la responsabilidad del Tratado porque aporta a nuestros países los mecanismos para afrontar sus responsabilidades internacionales. Solos tampoco podríamos hacerlo. Decía bien Michel Rocard: no da la solución, no hay ningún Tratado, ninguna Constitución que ofrezca la solución; da el instrumento: dependerá de la voluntad política y de la capacidad de hacer política de los países miembros el que esos instrumentos sean eficaces para encontrarlas.

En tercer lugar, porque aumenta la democracia interna de la Comunidad: más poder al Parlamento europeo, sin mermar los poderes de los parlamentos nacionales, y ofreciendo, por primera vez en Europa, a los ciudadanos de todos nuestros países, un esquema, una base de ciudadanía europea. Es un paso relativamente tímido. Podríamos haber ido más lejos. Pero cuando un ciudadano de cualquiera de nuestros países se encuentre en Katmandú, cualquier Embajada, cualquier Consulado comunitario tendrá que atenderlo, sea cual sea su nacionalidad de

origen. Por consiguiente, estamos extendiendo un derecho ciudadano allí donde los Estados nacionales, por cualquier circunstancia (tradicción histórica o cualquier otra dificultad), no llegan. Cualquier otro Estado nacional miembro de la Comunidad tendrá la obligación de atender consularmente a los ciudadanos del conjunto de Europa.

Asumo la responsabilidad de este Tratado porque aumenta la eficacia en la toma de decisiones del Consejo respetando la soberanía de todos nuestros países; lo asumo porque es la mejor vía para garantizar el bienestar y la solidez de la Comunidad, dotándola de una Unión Económica y Monetaria que haga simplemente operativo el Mercado interior. Alguien ha puesto ya este ejemplo, y es tan gráfico que no resisto la tentación de recordarlo: ¿imaginan ustedes un ciudadano de Estados Unidos viajando desde California a Washington y teniendo que cambiar en cada uno de los Estados sus monedas, perdiendo dinero inútilmente, porque no hemos tomado los políticos la decisión de que se pueda circular con una moneda única entre todos nuestros países? ¿Imaginan la libertad de movimiento de mercancías o de cualquier otra cosa, sin limitaciones a esa libertad básica de comprar en cualquier sitio o moverse, sin tener que pasar por los trámites y los controles burocráticos que existen hoy?

Asumo el Tratado de la Unión porque refuerza la solidaridad entre nosotros frente a los egoísmos localistas de corto alcance. La

***La Comunidad Europea
tiene el mismo número
de funcionarios que
cualquier ciudad media-grande
de Europa.***

***El Tratado aumenta la eficiencia
en la toma de decisiones del
Consejo respetando
la soberanía de nuestros
países.***

cohesión económica y social se convierte en una pieza fundamental del desarrollo futuro de nuestra Comunidad. Y aquí, si alguien cree que la factura es muy cara, que piense cuánto cuestan las barreras nacionales y las soluciones aisladas. Nosotros, los españoles, hemos vivido las soluciones de aislamiento y las barreras nacionales durante décadas, y sabemos cuál es su precio. Y si tiene alguna duda el ciudadano europeo en general, yo le rogaría que mirase en su entorno, o hacia el Este o hacia el Sur, para que pudieran identificar nuestra propia experiencia vital como Comunidad y nuestro proyecto de unidad.

En definitiva, si alguien tiene mejores soluciones para garantizar la prosperidad y la estabilidad, lo razonable es que las presente. Siempre ha sido más difícil construir que criticar a los constructores. Las críticas son saludables, son bienvenidas, pero hay un viejo refrán en mi tierra que dice: «Una

cosa es predicar y otra dar trigo». A los que predicán contra Maastricht habría que decirles qué trigo pueden ofrecer alternativamente al Tratado de la Unión.

Quiero afirmar mi confianza en la Unión Europea, porque apoyar este Tratado es apoyar la estabilidad y la seguridad de nuestro futuro; es apoyar el mayor peso y el mayor prestigio de la Comunidad y de cada uno de sus Estados miembros, es apoyar la mayor solidaridad interna e internacional, y es apoyar el despegue de nuestras economías con crecimientos estables. Cuatro décadas después de que los fundadores iniciaran este gran proyecto, apoyar a Maastricht es también un acto de lealtad histórica a ese gran impulso que superó el caos y el enfrentamiento interno en Europa.

Hoy, por convicción, debemos hacer de la Unión Europea el eje básico de la construcción de la nueva Europa tras la liquidación de la política de bloques. Si perdemos esta oportunidad nos costará, al menos, una generación recuperarla, si es que no nos cuesta un retroceso irreversible en el horizonte que uno es capaz de ver en política.

*Discurso pronunciado en Estrasburgo
(Francia), el 2 de septiembre de 1992, con
motivo del referéndum francés sobre el
Tratado de Maastricht.*



UN NUEVO IMPULSO SOCIALISTA

Michel ROCARD

De Congreso en Congreso, después de unos cuantos años, nos hemos visto obligados a interrogarnos sobre nuestra identidad, maltrecha por la desaparición de referencias antiguas y trasnochadas. De Congreso en Congreso, después de unos cuantos años, nos hemos visto conducidos a interrogarnos sobre los cambios acelerados del mundo que nos rodea.

Hemos elaborado respuestas. Estamos aquí para debatirlas. Las consideramos adaptadas a la realidad de nuestro país y a los desafíos de los tiempos que se aproximan. Aunque estas respuestas hoy en día parecen no interesarnos más que a nosotros y ni siquiera a todos... No parecen suficientes para volver a situar a nuestro partido en el camino del avance.

Entonces, expongamos estas cuestiones de otra forma, observando la realidad de frente aunque sea penosa y a veces provocadora. Preguntémonos en el fondo de nosotros mismos, y haciendo abstracción de cualquier otra consideración: ¿qué razón tendría para votarnos un joven o una joven de veinte años?

El que hoy tiene veinte años, en 1981 tenía nueve. Nuestros veintitrés años de opo-

sición no han formado nunca parte de su paisaje. Nos ve, mucho más de lo que nos podemos ver nosotros, como los responsables gubernamentales constantemente en el poder y utilizados por él.

El que hoy tiene veinte años teme engrosar la nómina de los parados. Nos considera responsables de no garantizarle que evitará esa experiencia.

El que hoy tiene veinte años considera evidente el hecho de que el dinero estaba del lado de los socialistas, que detrás de todo cargo electo hay un procesado en potencia, y detrás de todo procesado hay un prevaricador.

El que hoy tiene veinte años duda de la eficacia de la política misma, y el hecho de que englobe a la derecha en este descrédito no nos supone ni un remedio ni un consuelo.

Me detendré aquí. Esta enumeración es profundamente injusta. Nos es odiosa y esta constancia me hace tanto daño como a vosotros. Pero, en conciencia, ninguno de nosotros puede negar que gran parte de la juventud del país nos ve así. Particularmente, no me gusta la autoflagelación más que a cualquiera de vosotros. Pero aún me gusta menos la política del avestruz que consistiría en pasar estas evidencias por alto con un pudoroso silencio. Sería tanto más ciego puesto que tenemos respuestas que proponer, si sabemos reencontrar el sentido del compromiso militante, el gusto por el tra-

La duración del trabajo es el único factor de equilibrio que permite reestructurar el empleo de forma duradera.

bajo directo, el entusiasmo por la fraternidad para hacer compartir estas respuestas.

Empecemos por el asunto principal: el paro. Los esfuerzos de los sucesivos gobiernos han sido y son importantes. Pero ya no podemos seguir apelando al crecimiento más elevado posible, el más rico en empleos, a costa, mientras tanto, de volver a la protección social. Este discurso ya no es creíble. Para reducir significativamente el paro habría que crear por los menos 300.000 puestos de trabajo anuales durante diez años. No lo hemos conseguido de forma constante durante los veinte años transcurridos, y las tendencias espontáneas de la economía no conducen a ello.

¿Entonces? Sin renegar en absoluto de todo lo que hemos hecho hasta ahora, está claro que la duración del trabajo es el único factor de equilibrio que permite reestructurar el empleo de forma duradera y en profundidad. Ahora bien, esto es exactamente lo que está bloqueado teniendo en cuenta que estamos en un ritmo de crecimiento del orden del 2% anual, menos que en los «gloriosos treinta» y aún menos que durante el resto del siglo.

Hay dos pistas falsas que debemos evitar: la de una sociedad a la americana que multiplicaría las chapuzas mal pagadas y se instalaría en una sociedad dramáticamente dual, y la de una sociedad de asistencia que penalizaría la economía y obstaculizaría el futuro. De este doble rechazo hay que sacar consecuencias políticas. Hacer de la reorganización del tiempo de trabajo el eje de nuestra voluntad, significa administrar de otra forma los innegables crecimientos de productividad. Esto, en concreto, significa una reducción del tiempo de trabajo unido a la organización del trabajo mismo. Esto significa otra concepción del tiempo de formación, en un reparto diferente entre formación inicial y formación profesional con derechos de reconversión a lo largo de toda

la vida activa. Esto significa la penalización, mediante cotizaciones con impuestos diferenciados, de jornadas laborales abusivas. En resumen, se trata de alentar, con medidas valientes en el terreno social, la creación de empleos en condiciones económicas serias.

Después de diez años, nuestras ganancias por productividad han sido superiores a las de Alemania; y, sin embargo, después de diez años, Alemania ha creado más puestos de trabajo. ¿Por qué? Simplemente, porque nuestros vecinos alemanes han efectuado un arbitraje distinto entre trabajo y paro, han asignado las ganancias de la productividad a la creación de puestos de trabajo más que al aumento de salarios. Nosotros todavía tenemos pendiente esta elección y hay que tener la lucidez y el valor de hacerla. Si no, sin esta solidaridad, ya no nos mereceríamos el nombre de socialistas.

Para este asunto fundamental como para todos los demás —la ciudad, la educación, la seguridad, la justicia, la jubilación, por no citar más que unos cuantos— no hay otra respuesta posible más que la voluntad política. Sólo ella, basada en la intervención necesaria del Estado y en las grandes tradiciones republicanas, puede trascender la suma de los egoísmos y la multiplicación de los corporativismos.

Sin duda, se califica con facilidad de corporativistas las reivindicaciones de los demás. El médico, que por otra parte se rebela con vehemencia contra la administración de los gastos de sanidad, protesta contra el piloto de Air Inter cuya huelga le impide partir de vacaciones en la fecha prevista. El piloto clama contra el camionero cuya barricada bloquea el acceso al aeropuerto, mientras que el camionero por su parte se indigna contra las barricadas de la carretera cuando las hacen los agricultores, y así sucesivamente. Cuando todos los corporativismos se dan la mano, a quien ahogan es a Francia.

***Si el Este tiene sus nacionalismos,
el Oeste tiene sus corporativismos,
y tanto los unos como los
otros son factores de
desmembramiento.***

Además, yo creo que simplemente es el miedo al futuro el que crispa a todo el mundo sobre los bienes adquiridos y el *statu quo*. La búsqueda de seguridad es comprensible, pero la seguridad jamás ha nacido del inmovilismo o del conservadurismo. Y seamos conscientes de que si el Este tiene sus nacionalismos, el Oeste tiene sus corporativismos, y que tanto los unos como los otros son factores de desmembramiento.

Y para coronar estos interrogantes, añadir a estas incertidumbres y hacerlas más complejas, resulta que Maastricht hace mover las líneas. Sin embargo, todo el mundo se dice europeo; incluso los que en realidad son hostiles a Europa no se atreven a admitir que lo son. Entre éstos se encuentran al menos dos categorías. Unos, los que confunden patriotismo y nacionalismo, son demasiado frioleros para abrir nuestras ventanas y quieren encerrarse en una Francia transformada en bunker. Los otros pretenden ser, en este punto, tan generosos que quieren dar al mundo entero y olvidan en el camino los medios para hacerlo.

Por el contrario, los verdaderos europeos saben dónde está nuestro futuro. Saben que Maastricht es un paso considerable hacia adelante. También saben que este Tratado aportará un mejor control político sobre lo que los órganos europeos tienen de hecho de demasiado lejano y de demasiado tecnocrático. Por último, saben que la moneda común puede aportar más crecimiento y, por tanto, más empleo y una mayor esperanza.

***Comprometerse con Maastricht
es comprometerse con una
Europa mejor integrada,
mejor controlada y más
democrática.***

No todos los verdaderos europeos son de izquierdas. Es cierto y es mejor así. Aunque hay que comprenderlo. Europa trasciende ciertas discrepancias, no las hace desaparecer. Europa garantiza la paz y crea las condiciones de la prosperidad. Sobre estos dos temas, yo no tengo ninguna predisposición, ningún escrúpulo en encontrar a nuestro lado gentes de todas las partes. El ideal de paz y la sed de prosperidad, afortunadamente, no son monopolio nuestro.

Pero cuando se va más allá de estos dos temas, cuando se abordan otras cuestiones igualmente importantes, como los instrumentos europeos de crecimiento, la emergencia de una voluntad política y de una conducción pública europea, la voluntad europea por lo social, entonces las discrepancias entre derecha e izquierda vuelven a tomar toda su fuerza, entonces la Europa que nosotros queremos deja de ser la misma que la que quieren los ultraliberales europeos.

Yo sé muy bien por qué quiero una Europa fuerte. Por supuesto que no es porque me guste la fuerza por la fuerza, el poder por el poder. Sino porque esta fuerza, este poder, nos darán al mismo tiempo el medio de defender y de extender nuestro modelo de protección social, pero también el medio de aportar a la humanidad que sufre toda la ayuda que necesite para su desarrollo y que sabe bien que no puede esperarla verdaderamente más que de nosotros, los europeos.

Ahora bien, al tratar de la voluntad política, de la solidaridad o de la ciudadanía,

nuestro combate no se acaba con Maastricht: no hace más que empezar. Comprometerse con Maastricht es comprometerse con una Europa mejor integrada, mejor controlada y más democrática.

Sin embargo, todo esto que a mí me parece muy claro, ha agitado muchos fantasmas. Se ha visto en tal o en cual reunión pública, en tal o cual convergencia, las premisas de una recomposición política, el esbozo de alianzas que no querrían manifestarse todavía. Seamos claros también en este asunto. El futuro de nuestras alianzas se rigen, a mi modo de ver, por una ley que incluye tres artículos. Artículo 1.º: la mejor alianza es la que tiene la fuerza de querer y no la obligación de sufrir. Artículo 2.º: actualmente somos minoritarios y necesitamos aliarnos con otros con los que estaríamos dispuestos a trabajar. Artículo 3.º: toda estrategia de alianzas reposa en unos principios y en un calendario.

Los principios son sencillos. No pedimos a los demás que dejen de ser ellos mismos, sino que tengan valores compatibles con los nuestros. Hoy en día hay tres asuntos que me parece que constituyen las discrepancias principales y, por tanto, los criterios de alianza: Europa, claro está, pero también la solidaridad y, finalmente, el papel del Estado. A mi modo de ver, por estos tres puntos pasan la frontera del futuro y la de las alianzas. Es en estos tres puntos donde creo que hay posibilidad de acercamiento con los defensores del realismo con los que cuenta el movimiento ecologista, con los fieles a una tradición social con los que cuenta el movimiento centrista, y con los verdaderos renovadores con los que cuenta el movimiento comunista.

E insisto, por lo que a mí respecta, en el hecho de que yo concibo esta estrategia de alianzas futuras como una marcha colectiva y no como una suma de pasos individuales. Pero a estos principios hay que añadir un

calendario. No nos equivoquemos: no es una casualidad que todas las recomposiciones que se han llevado a cabo hasta el presente siempre se han hecho con ocasión de una elección presidencial y jamás en otro momento. En las legislativas hay demasiadas situaciones personales en juego, demasiadas torpezas obstaculizan las verdaderas discusiones, demasiados interrogantes oscurecen lo fundamental. Por el contrario, la rigurosa simplicidad de la segunda vuelta de la elección presidencial, el carácter rígido de la elección alternativa coloca a cada uno ante unas responsabilidades que en otras ocasiones podría eludir.

Ahora bien, yo simplemente diría: ¡calma, calma! Todo lo que se pudiera decir de aquí a las legislativas sería forzosamente limitado y quizá discutible. Sí, tenemos que ampliar nuestras alianzas. No debemos realizarlas de cualquier manera. No, no podemos negociar una recomposición llevada a cabo para las legislativas. Sí, la cuestión de la recomposición se dilucidará, en el sentido que sea, con ocasión de la próxima elección presidencial.

Así lo quieren las instituciones. Así lo quiere la claridad de los principios. Y yo estoy seguro de que podemos alcanzar la unanimidad sobre estos diferentes puntos que considero claros y realistas. Eso nos será tanto menos difícil cuando, sobre los criterios fundamentales que he citado, el gobierno de Pierre Bérégovoy actúe con seriedad y eficacia. Los franceses saben agradecerse y su nivel legítimamente elevado en los sondeos no podrá más que beneficiar a los socialistas.

Tenemos la oportunidad de tener en nuestro seno militantes y cargos electos activos y queridos, responsables competentes y personalidades populares. Quizás demasiado incluso para el gusto de nuestros adversarios, que ya especulan sobre luchas fratricidas. ¡Qué mal nos conocen! Nos juzgan a su

imagen y semejanza. Como si nosotros, que nos conocemos después de tantos años, que hemos vivido tantos combates juntos y estamos unidos por una historia común que siempre nos ha permitido superar los desacuerdos momentáneos, pudiéramos comportarnos como unos Chirac y Giscard cualquiera.

No, esta cultura no es la nuestra y puedo decir desde ahora mismo a nuestros adversarios de derecha que pueden dejar de fantasear: cuando llegue el momento de vencerlos en 1995 tengo la tranquila seguridad de que todos nosotros estaremos unidos.

Ahora bien, nuestro porvenir inmediato quizá no sea demasiado halagüeño. Pero el futuro se nos abrirá a poco que nosotros también estemos abiertos. La moda es el conservadurismo. Pero la moda es cambiante. El socialismo ya no cuenta las pruebas históricas que ha tenido que superar y ha triunfado en todas. No porque seamos por esencia más inteligentes o más sabios que los demás, sino porque somos más solidarios y porque las victorias del egoísmo son siempre pasajeras.

Y esto forma parte de los mensajes que tenemos que dirigir al joven o a la joven de veinte años que yo evocaba al principio. A ese joven de veinte años le quiero recordar que tiene la oportunidad, que no tuvieron sus padres, de vivir en un país en paz y en libertad. Acordaos, amigos, hace exactamente cincuenta años, ocurrió la innoble redada del Vél d'hiv, 8.800 adultos y, por su-

Tenemos la oportunidad de tener en nuestro seno militantes y cargos electos activos y queridos, responsables competentes y personalidades populares.

***Los jóvenes tienen la oportunidad,
que no tuvieron sus padres,
de vivir en un país
en paz y libertad.***

gerencia francesa, 4.051 niños detenidos por funcionarios franceses. 4.051 niños deportados y asesinados todos, sin excepción. Y el que permitió esta redada no fue juzgado por ello. Nuestro país necesita ser lúcido en su memoria. Eso está más allá de las palabras y exige actos, y todos vosotros desearéis, igual que yo, que la justicia se pronuncie lo antes posible, no tanto para juzgar a un hombre como para ver a la Nación exorcizar, como es debido, los demonios del pasado.

Así pues, le digo a este joven de veinte años que los problemas que tiene pueden ser difíciles, pero que son mucho menores que si viviese en otra parte, tanto histórica como geográficamente.

A este joven de veinte años le digo también que el mundo de mañana no será mejor a menos que tome parte en el esfuerzo colectivo, como nosotros mismos lo hicimos y como lo hicieron nuestros antepasados.

A este joven de veinte años le digo diciendo que todo lo bueno que ha podido producir la historia de la humanidad ha llegado por un continuo combate en la larga cadena de generaciones a favor de la libertad, de la justicia y de la solidaridad.

A este joven de veinte años le digo, finalmente, que dependerá de él, más allá de enfados pasajeros contra todo gobierno, que el próximo siglo sea el del integrismo y de la violencia o el de la tolerancia y la paz. Dependerá de él que este siglo vea extenderse de nuevo los estragos del liberalismo económico o vea desarrollarse una sociedad solidaria en economía de mercado. Dependerá de él que Francia se muestre encastillada en sus egoísmos o resplandeciente en su generosidad.

En resumen, de este joven de veinte años, pero también de sus mayores y de todos nosotros, depende que la Francia y la Europa de mañana no sean solamente islotes de una prosperidad constantemente amenazada sino que se conviertan en lo que todos nosotros debemos exigir: la prefiguración de un mundo mejor organizado, más solidario, más justo, más libre y más próspero.

*Intervención ante del Congreso del
Partido Socialista Francés.
Julio, 1992.*



CHECOSLOVAQUIA EN LA ENCRUCIJADA

Václav VALENTA

La revolución democrática que tuvo lugar en Checoslovaquia en noviembre de 1989 liquidó en poco tiempo el poder político del Partido Comunista, así como el régimen totalitario, creando un amplio espacio para las actividades políticas. El entusiasmo general que produjo la libertad desapareció tras unos meses a causa de diversos problemas y contradicciones propios del régimen democrático.

Los Estados poscomunistas iniciaron un período de transformación económica, social y política, al pasar de una economía dirigida y planificada desde el centro a una economía de mercado; de una sociedad rigurosamente dirigida y dominada por el partido comunista a una comunidad basada en principios democráticos donde se admite la pluralidad de opiniones políticas, económicas y sociales, y donde es necesario

buscar un consenso, contando, además, con la libertad de la prensa y el resto de los medios de comunicación. Este proceso resulta extremadamente complejo en todos los países que pertenecieron al bloque comunista, incluyendo a Checoslovaquia, mucho más difícil de lo que la población y la mayoría de los representantes políticos recién elegidos habían creído. El apoyo general a la nueva representación política por parte de

todas las capas de la sociedad checoslovaca se debió no sólo al descontento general con el régimen anterior, sino también a la esperanza de que el cambio político acarrearía una mejora general de las condiciones sociales, económicas y de vida en un plazo relativamente breve. En plena euforia tras la caída del régimen totalitario, varios políticos ambiciosos fomentaron las expectativas de la población, explicando que en su país «la verdad y el amor triunfarían sobre la mentira y el odio», uno de los lemas del presidente de Checoslovaquia, Václav Havel. Con la generosa ayuda del Oeste se superaría el retraso económico, y por medio de la privatización se daría un nuevo dinamismo a la economía del país. Sin embargo, la evolución de Checoslovaquia en los últimos tres años es muy distinta y las esperanzas románticas parecen ahora falsas ilusiones.

A continuación analizaremos tres problemas esenciales de la Checoslovaquia de 1992: la transformación de la economía y la situación social de la población; la evolución política hacia la democracia; y la cuestión de la cohabitación de checos y eslovacos, el principal problema del país.

Estas dificultades se revelaron desde los primeros días de la «revolución de terciopelo», así como una relación muy estrecha entre ellos, a pesar de que en ciertos períodos uno prevalezca sobre los demás. Estudiaremos varias soluciones propuestas por diversos partidos o movimientos políticos, soluciones que suelen reflejar sus intereses con respecto a los tres problemas. Sin tener

Existía la esperanza de que el cambio político acarrearía una mejora general de las condiciones sociales, económicas y de vida.

en cuenta esta relación no podríamos comprender los «grandes saltos» que dan ciertos políticos y partidos en un asunto tan esencial como es la conservación o la partición de la unidad checoslovaca.

Transformación de la economía checoslovaca y situación social de la población

Una de las tareas fundamentales del Gobierno democrático fue iniciar un proceso de transformación de la economía anterior, socializada en su práctica totalidad, con empresas estatales y cooperativas socialistas, para llegar a una economía de mercado. En la primavera de 1990 se presentaron varios planes de transición. La Asamblea Federal aceptó un plan que suponía una terapia de choque presentado por el ministro de Economía Václav Klaus, que durante el régimen comunista había sido investigador científico en el Instituto de Previsión de la Academia de Ciencias Checoslovaca, ingresando en la vida política en noviembre de 1989 como coordinador del Foro Cívico. Su proyecto se basaba en la receta que hoy en día suelen propugnar el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y, en general, los economistas neoliberales. Exige una reforma rápida y profunda mediante medidas monetarias, la liberalización de los precios, la devaluación de la corona checoslovaca, la privatización total de la industria, la agricultura, el comercio y otros servicios, en suma, una reestructuración total de la economía con todas las dificultades que suele entrañar. En relación con los índices de principios de 1990, continúa el descenso de la producción industrial y agrícola, la demanda interior también ha bajado, y se ha producido un aumento radical de los precios que ha debilitado el poder adquisitivo de la mayoría de la población.

La excesiva nivelación de los salarios bajo el régimen comunista, que se reflejaba

en una nivelación social —pocos ricos y pocos pobres—, ha dado paso a grandes diferencias sociales. La reforma basada en el proyecto de Klaus, unida a la privatización total y la restitución de los bienes nacionalizados durante el régimen anterior, ofrece grandes posibilidades de enriquecimiento a unos pocos, pero conlleva el empobrecimiento de muchos. El modelo social que caracterizaba a la Checoslovaquia comunista respondía a una elipse. En la actualidad puede representarse como un triángulo, pero habría que saber si éste responde al modelo de los países más avanzados donde reina el Estado de bienestar, o al de los subdesarrollados. Al mismo tiempo, las consecuencias sociales de la transformación económica varían mucho de una región a otra y tienen un carácter mucho más negativo en Eslovaquia que en la República Checa (Bohemia, Moravia y Silesia).

Entre los críticos del proyecto de reforma económica de Klaus se encuentran varios teóricos, economistas, sociólogos y políticos que rechazan la necesidad de semejantes sacrificios por parte de la población y la exigencia de una recesión profunda para la reactivación, y que hacen hincapié en las consecuencias de índole social del cambio. Para asegurar el cumplimiento de su proyecto, Václav Klaus decidió desempeñar un papel más importante en la vida política checoslovaca poniéndose a la cabeza del partido conservador.

La evolución política de Checoslovaquia

La Checoslovaquia de antes de la guerra (1918-1938) era un Estado democrático. Poseía una democracia parlamentaria, en el gobierno alternaban los partidos de centroizquierda (Partido Socialdemócrata y Partido Socialista Nacional) con los de centroderecha (Partido Agrario). Después de la Segunda Guerra Mundial parecía que Checoslovaquia prolongaría su tradición demo-

Continúa el descenso de la producción industrial y agrícola, de la demanda interior, así como un aumento radical de los precios.

crática y que, dada la nueva situación geopolítica, se convertiría en un «puente entre el Este y el Oeste» (como propugnara su presidente Edvard Benes, 1935-38 y 1945-48). El golpe de Estado que se produjo en febrero de 1948 acabó con la democracia parlamentaria e instauró un régimen totalitario dirigido por el Partido Comunista que reprodujo los horrores del estalinismo. El intento del ala progresista del Partido Comunista de construir un nuevo modelo de socialismo, el socialismo democrático, aceptado con gran simpatía por la práctica totalidad de la sociedad checoslovaca, se vio frustrado con la intervención soviética de agosto de 1968. El desfase económico que sufrió el país a partir de mediados de los años 70, la violación de las libertades y los derechos humanos, el fracaso de la «*perestroika*» que, en lugar de favorecer el desarrollo del socialismo, aceleró su crisis económica, social y política, provocaron un descontento latente entre el pueblo checoslovaco, incluidos los comunistas (el Partido Comunista contaba, antes de noviembre de 1989, con 1.750.000 afiliados). Los líderes comunistas estaban aislados, y por ello la «revolución de terciopelo» triunfó sin dificultades. El poder político cayó en manos del Foro Cívico (en la República Checa) y de los ciudadanos contra la Violencia (en Eslovaquia), movimientos que se crearon durante la revolución de noviembre de 1989, encargados de encauzar las aspiraciones políticas del pueblo. Los principales cargos de estos movimientos han sido ocupados por disidentes del anterior régimen, los firmantes de la Carta 77, y algunos artis-

La excesiva nivelación de los salarios bajo el régimen comunista ha dado paso a grandes diferencias sociales.

tas e intelectuales. Gracias a una importante campaña organizada por sus partidarios, la persona más popular del país pasó a ser Václav Havel, escritor y dramaturgo perseguido por la Seguridad Estatal, encarcelado en las décadas 70 y 80 y uno de los autores de la Carta 77. A resultas de la presión popular, el Parlamento, en cuyos escaños aún abundaban los comunistas, eligió en diciembre de 1989 y por unanimidad a Havel como Presidente de la República.

Ambos movimientos ciudadanos triunfaron en las elecciones parlamentarias (a la Asamblea Federal, el Consejo Nacional Checo, y el Consejo Nacional Eslovaco), y sus representaciones fortalecieron luego sus posiciones en todos los órganos estatales. Los resultados de las elecciones parlamentarias de 1990 han creado unas condiciones muy favorables para el proceso de cambio, ya que la oposición comunista era relativamente débil. Pero en el otoño de 1990 se constató que el único vínculo que unía a ambos movimientos era la destrucción del sistema político comunista y que se daban importantes diferencias de opinión entre los representantes de los diversos grupos en cuanto a la construcción de un nuevo sistema político, social y económico. A finales de 1990 se inició el proceso de desintegración del Foro Cívico y más adelante se disolvió Ciudadanos contra la Violencia. En un primer momento surgió del Foro Cívico un pequeño grupo de diputados derechistas que constituyó la Alianza Democrática Cívica. En enero de 1991, Václav Klaus fue elegido presidente del Foro Cívico, e in-

tentó convertirlo en un partido de derechas que defendía el restablecimiento del capitalismo en el país, rechazaba el ideario socialista y toda forma de socialismo, exigiendo a sus miembros que apoyasen su propuesta de reforma radical. Estas ideas no fueron aceptadas por los centristas y el Foro Cívico se dividió en dos grupos que fundaron, por un lado, el Partido Democrático Cívico (la derecha, encabezada por Václav Klaus), y el Movimiento Cívico (centro derecha, liderado por el ministro de Asuntos Exteriores Jirí Dienstbier). La mayor parte de los diputados de los órganos legislativos elegidos como candidatos del Foro Cívico se incorporaron al partido de Klaus o a otra agrupación derechista, mientras que la mayoría de los ministros pertenecía al Movimiento Cívico. En términos generales, hasta las elecciones de junio de 1992 prevalecía entre ambos grupos un espíritu de colaboración, aunque no faltaban las tensiones. Ciertos proyectos de ley presentados al Parlamento por el Gobierno Federal resultaban excesivamente moderados a ojos de los diputados derechistas, que durante el desmembramiento del régimen anterior habían adoptado un papel conciliador. Un ejemplo típico es la Ley de purificación aprobada por la Asamblea Federal en octubre de 1991, que en varios aspectos sobrepasó a la propuesta gubernamental y que, según algunos políticos de izquierda y centristas, supone la violación de la Carta de los Derechos Ciudadanos. Esta ley declara la incompatibilidad del desempeño de ciertos cargos en los órganos estatales, el ejército, las empresas públicas, bancos, medios de comunicación, instituciones científicas y culturales, con ciertas actividades previas referidas al período que va desde febrero de 1948 a noviembre de 1989. Se refiere, por tanto, a los empleados y colaboradores de la Seguridad Estatal (policía secreta), a ciertos funcionarios y activistas del Partido Comunista, y a los afiliados a las Milicias Populares (tropas armadas del Partido Comunista).

Dicha ley excluye a una parte de la población checoslovaca de la vida pública, contraviniendo los principios de la Proclamación de la Carta 77. Otro ejemplo es la Ley Penal que considera la propaganda comunista, así como fascista, como actitudes punibles. Las negociaciones sobre ambos proyectos de ley fueron objeto de una dura lucha política. Su aprobación suponía el triunfo de la nueva derecha agrupada en torno al Partido Democrático Cívico y la derrota de los grupos moderados que formaban el Movimiento Cívico. Sin embargo, estos éxitos de la derecha, alcanzados bajo los lemas de «desbolchevización» y «depuración de la vida política, social y económica de las antiguas estructuras», es decir, de las personas vinculadas en mayor o menor grado con el régimen comunista, dieron pie a la formación de un grupo de oposición en la Asamblea Federal lo bastante fuerte como para impedir la aprobación de aquellas leyes constitucionales que requerían el acuerdo de tres quintas partes de los diputados de las dos cámaras parlamentarias. Buena prueba de su actuación es el destino de los proyectos de ley constitucional presentados por el Presidente Havel que, a pesar de la importante campaña política para secundarlos, no fueron aceptados por la Asamblea Federal.

Más adelante, y con mayor algarabía aún, se produjo la desintegración del movimiento Ciudadanos contra la Violencia. La reforma económica que impulsó el Gobierno Federal en todo el territorio checoslovaco tuvo unas consecuencias especialmente negativas en Eslovaquia, al cerrar algunas de las fábricas menos productivas, limitarse la producción armamentística y aumentar el paro. El presidente del Gobierno Eslovaco, Vladimir Mechiar, exigía de un modo cada vez más enérgico que los órganos federales respetasen la situación específica de Eslovaquia. Sus exigencias fueron rechazadas por «populistas» y «nacionalistas» y, con el apoyo del *Castillo* y del

Gobierno Federal, los federalistas eslovacos (pertenecientes a Ciudadanos contra la Violencia y al Partido Democrático) y los representantes del Movimiento Cristiano Demócrata de Ján Charnogursky crearon un grupo que se oponía al presidente. Mechiar perdió su cargo como Primer Ministro del Gobierno Eslovaco y dejó de dirigir el movimiento Ciudadanos contra la Violencia. Con sus partidarios fundó el Movimiento por una Eslovaquia Democrática, que en poco tiempo logró obtener un amplio apoyo popular en Eslovaquia. Si en la República Checa existía una cierta colaboración entre el Partido Democrático Cívico, la Alianza Democrática Cívica y el Movimiento Cívico, en la República Eslovaca, en cambio, el movimiento por una Eslovaquia Democrática pasó a la oposición.

A continuación se consolidaron en el país tres orientaciones políticas que responden al esquema clásico: la derecha, el centro —con sus grupos a izquierda y derecha—, y la izquierda, todos ellos con ideas y programas distintos. En las elecciones parlamentarias de la República Checa celebradas en junio de 1992 ganaron los partidos de la derecha: el Partido Democrático Cívico, que formó coalición con el Partido Cristiano Demócrata, el Partido Popular y la Alianza Democrática Cívica. El centro-derecha —el Movimiento Cívico— fracasó, y los otros representantes en los órganos legislativos son, además de los comunistas —el Bloque de Izquierda—, los partidos de centro-izquierda (Partido Social Demócrata, Unión Liberal Social) y de extrema

Los resultados de las elecciones parlamentarias de 1990 han creado unas condiciones muy favorables para el proceso de cambio.

La reforma económica que impulsó el Gobierno en todo el territorio checoslovaco tuvo consecuencias especialmente negativas en Eslovaquia.

derecha (Partido Republicano de Checoslovaquia). En la República Eslovaca triunfó el Movimiento por una Eslovaquia Democrática, de ideología de centro-izquierda y que forma coalición con el Partido de la Izquierda Democrática y el Partido Nacional Eslovaco. Los resultados electorales aseguran a los dos partidos ganadores una influencia decisiva sobre los órganos nacionales de las dos repúblicas y cierta superioridad en los consejos nacionales, así como cargos en los gobiernos nacionales, cuyos presidentes son los líderes de ambos partidos, Klaus en la República Checa y Mečiar en la Eslovaca; pero exigen el consenso y la colaboración mutua en los órganos federales comunes de la República Federativa Checa y Eslovaca.

Los problemas nacionales de Checoslovaquia

El nacionalismo moderno ha desempeñado, en su vertiente más rigurosa, un papel muy negativo en la historia europea de la primera mitad del siglo XX, sobre todo en sus dos guerras. Parecía que en la segunda mitad de este siglo había perdido importancia e influencia como fenómeno social. En el mundo socialista se acentuaba el internacionalismo como una nueva cualidad de las relaciones entre las naciones —recordemos los lemas de la unidad del pueblo soviético o yugoslavo, o sobre la fraternidad entre checos y eslovacos— y el nacionalismo se consideraba como un anacronismo.

La caída de los regímenes totalitarios demostró que los problemas nacionales de los países del Este de Europa habían sido sólo sofocados bajo el régimen comunista. En la actualidad nos encontramos con el renacimiento de un nacionalismo que crea situaciones muy difíciles y complica enormemente el proceso de transición hacia la democracia. En algunas regiones está llegando a provocar violentas enemistades entre las diversas etnias. Sin embargo, los intereses nacionales y el deseo de las naciones de alcanzar soberanía e independencia nacionales se convierten a menudo, tanto hoy como en el pasado, en «estandar-tes» que esgrimen políticos ambiciosos que abusan del patriotismo y del nacionalismo para realizar sus aspiraciones personales y llevar a la práctica sus propias concepciones políticas, sociales y económicas sin respetar los auténticos intereses y necesidades de «sus» naciones.

Para comprender los problemas actuales de la relación entre checos y eslovacos es necesario conocer su historia. Tanto checos como eslovacos son eslavos occidentales y sus lenguas son muy parecidas. La duración del Estado que los aunó fue relativamente breve. La República Checoslovaca se constituyó en el año 1918, dejó de existir durante la Segunda Guerra Mundial (1939-45) y fue restaurada en 1945. Los checos de la Edad Media contaron con un Estado independiente (entre los siglos X y XVI) y en el imperio austriaco gozaron de cierta autonomía, muy mermada tras la derrota de los checos en la batalla de la Montaña Blanca en 1620, y prácticamente liquidada en la segunda mitad del siglo XVIII por las reformas centralistas. Por su parte, los eslovacos vivieron bajo la monarquía húngara siempre como una nación dominada. El renacimiento nacional de la primera mitad del siglo XIX resucitó los sentimientos nacionales de los checos y eslovacos sometidos a la opresión ejercida por alemanes (de Austria y de los Sudetes) y húngaros, y la idea de la colabo-

ración entre todos los eslavos fortaleció las relaciones políticas y culturales entre checos y eslovacos. La incapacidad de los círculos gubernamentales del Imperio Austro-Húngaro de respetar las exigencias de las naciones fue una de las causas del desmoronamiento de aquél en 1918.

Entre los nuevos Estados de la Europa Central se contaba la República Checoslovaca, en la que convivían varias naciones: checos, eslovacos, alemanes, húngaros, polacos, rusos. Se trataba, por tanto, de un Estado multinacional. Con el pragmático fin de fortalecer la base nacional del nuevo Estado, los representantes políticos del país formularon la idea de una única nación checoslovaca que incluía a la población checa y eslovaca. La República Checoslovaca se constituyó como un Estado unitario, pero el «checoslovaquismo» no podía encubrir el hecho de que, en realidad, el poder político, social y económico permanecía en manos de los checos y que se estaba favoreciendo a las regiones occidentales de la República frente a la oriental. Los representantes de Checoslovaquia no querían conceder autonomía a Eslovaquia. Esta la obtuvo tras el Pacto de Munich, durante un breve período entre octubre de 1938 y marzo de 1939. Hitler aprovechó la tensión existente entre checos y eslovacos, obligando a los representantes de Eslovaquia a declarar su independencia. En aquel momento, la mayoría de los checos percibió este gesto como una traición. Sin embargo, sólo una parte de la nación eslovaca se identificó con una independencia que dependía de la colaboración con la Alemania fascista. En el transcurso de la Segunda Guerra Mundial se fue fortaleciendo la idea de restaurar una Checoslovaquia que fue un Estado común de dos naciones iguales en derechos. Durante la sublevación nacional de 1944 muchos eslovacos demócratas lucharon por este ideal. El programa del nuevo Gobierno checoslovaco formado en abril de 1945 incluía el principio de amis-

***Las negociaciones en torno
a la nueva Constitución
checoslovaca fracasaron por falta
de voluntad de llegar a
un consenso.***

tad y fraternidad entre las naciones checa y eslovaca, su igualdad de derechos, y el anhelo de compartir un Estado común. No obstante, tampoco la Checoslovaquia de posguerra pasó de ser un Estado unitario en el que se aprobó un sistema poco equilibrado, con unos órganos nacionales eslovacos limitados que tuvieron que ceder cada vez más competencias en favor de los órganos centrales. Algunos eslovacos consideraron que esta solución perpetuaba el paternalismo checo y el centralismo praguense, y no es de extrañar que la apertura que trajo la Primavera de Praga de 1968 reviviese la exigencia de una transformación del sistema estatal que diera paso a un Estado federal. En octubre de 1968 se aprobó la ley que permitió este cambio y que entró en vigor en el año 1969. A partir de ese momento se constituyeron los órganos federales comunes para toda la República (la Asamblea Federal, el Gobierno Federal, el Presidente de la República) y los órganos nacionales (Consejo Nacional y Gobierno Nacional Checo y Eslovaco). Las competencias de los órganos nacionales se limitaron considerablemente en favor de los centrales, y a menudo aquéllos se vieron impotentes. Pero, a la postre, bajo el régimen comunistas el poder real no lo tenían tampoco los órganos estatales sino los del Partido Comunista.

Tras el derrocamiento de dicho régimen, surgió de nuevo el problema de la federación checoslovaca, de las competencias de los órganos centrales (federales), frente a los nacionales, en suma, el problema de la

***Las encuestas demuestran
que la mayor parte de los
ciudadanos, tanto checos como
eslovacos, prefieren un Estado
común.***

cohabitación de checos y eslovacos. Era evidente que con el cambio político debía modificarse el nombre del Estado. La población checa opinaba que bastaría con excluir la palabra «socialista» y volver a la tradicional designación de República checoslovaca, usada en los períodos de 1918-1938 y 1945-1960. Sin embargo, los representantes eslovacos de casi todas las orientaciones políticas se opusieron a esta denominación, y solicitaron que se expresase el carácter federal del Estado y la existencia de dos Repúblicas. Tras arduas discusiones y ante el peligro de una crisis parlamentaria, se llegó a una solución por la que se aprobaba el complicado nombre de República Federativa Checa y Eslovaca.

Los representantes surgidos de las elecciones parlamentarias de 1990 no lograron solucionar la cuestión de las competencias de los órganos federales y nacionales, y de la nueva forma estatal que adoptaría el país. Todas las negociaciones sobre dichas competencias y sobre la nueva Constitución checoslovaca, en las que con frecuencia participaba el Presidente Havel, que intentaba desempeñar el papel de árbitro, parecían abocadas a desencadenar una crisis política. Los representantes eslovacos trataban de presionar en favor de la transferencia de competencias propias de los órganos federales a los nacionales, y la tensión llegó a un punto álgido en el otoño de 1990. Ciertos centralistas checos consideraron que la expulsión de Mečiar del cargo de Primer Ministro del Gobierno eslovaco era una

buena ocasión para conservar una federación checoslovaca centralista en mayor o menor grado. A pesar de su relativa moderación, los representantes del Movimiento Cristiano Demócrata no cedieron a las reivindicaciones centralistas de los representantes de los órganos federales, apoyadas por los representantes de los órganos nacionales checos. Las negociaciones en torno a la nueva Constitución checoslovaca fracasaron por la falta de voluntad de ambas representaciones de llegar a un consenso. La propaganda oficial checa declaraba a los eslovacos culpables de fomentar una ruptura, y solicitaba la celebración de un referéndum en favor de la conservación del Estado. Las elecciones parlamentarias de junio de 1992 modificaron radicalmente esta situación. Únicamente el Partido Nacional Eslovaco incluyó expresamente en su programa electoral la reivindicación de la separación de ambas repúblicas. El Movimiento por la Eslovaquia Democrática reclamaba la creación de una confederación, el Partido de la Izquierda Democrática una federación libre, el Partido Democrático Cívico una federación funcional. Los resultados de las elecciones permitieron que en la República Checa los partidos de derecha controlasen los órganos nacionales, y en Eslovaquia los partidos orientados hacia la izquierda. En cuanto a los órganos federales, las posiciones de la derecha y la izquierda están equilibradas, y su funcionamiento requiere el acuerdo de ambas partes. A partir de ese momento nos encontramos con que la derecha checa trata de presionar en favor de la ruptura de Checoslovaquia, de una separación de ambas repúblicas en el plazo más breve posible. Tras ver rechazado un modelo de reforma económica en Eslovaquia, Václav Klaus desea realizar su proyecto «del único camino posible para la transformación económica» en la República Checa. Considera que la coalición y la colaboración entre la izquierda eslovaca y la checa amenaza seriamente sus planes. Está tratando de coordinar el avance de la dere-

cha checa, y que los que le son fieles, tanto en su propio partido como en otros grupos parlamentarios y extraparlamentarios, dominen todos los cargos importantes del país. Algunos de los acérrimos defensores de la unidad de Checoslovaquia durante el período electoral han pasado a ser resueltos partidarios de la separación.

Un nuevo rasgo de la política checoslovaca lo constituyen las negociaciones entre los dos partidos ganadores en las elecciones de 1992, el Partido Democrático Cívico (Klaus) y el Movimiento por una Eslovaquia Democrática, para coordinar la transformación política, es decir, la asignación de cargos en los órganos federales, y los pasos que conducirán a la separación de ambas repúblicas, ya que, en opinión de Klaus, la federación checoslovaca no tiene futuro.

Sin embargo, en términos generales la población no acepta la idea de la ruptura del Estado checoslovaco. Hasta el momento los resultados de las encuestas demuestran que, a pesar de la propaganda, la mayor parte de los ciudadanos tanto checos como eslovacos prefieren la existencia del Estado común, aunque difieran en cuanto a la forma que debe adoptar —unitario, federal, confederal— y rechazan la separación de las repúblicas. Los partidarios de la federación checoslovaca exigen la celebración de un referéndum conjunto para que la población exprese su voluntad. Apoyan esta propuesta los partidos de izquierda y de centro-izquierda, varios movimientos centristas de intelectuales, así como el Partido Republicano de Checoslovaquia. Aducen que los

partidos que ganaron las elecciones no expresaron en sus programas la idea de la liquidación del Estado común, y que la cuestión sólo puede resolverse mediante un referéndum. Según ellos, la separación agravaría las dificultades económicas y complicaría el proceso de la incorporación del país a la Comunidad Europea. Pero, ¿qué papel desempeña en esta cuestión Václav Havel, el héroe de la revolución de terciopelo? Durante los dos años que permaneció en la presidencia perdió gran parte de su popularidad y autoridad. Junto con sus numerosos asesores, manifestó en diversas ocasiones poca experiencia y madurez política, así como cierta inclinación al exhibicionismo. En las elecciones presidenciales fue rechazado por la mayoría de los diputados eslovacos y gran parte de los de izquierda y republicanos. Decidió abdicar del cargo de Presidente de Checoslovaquia con la esperanza de ser elegido Presidente de la República Checa, por lo que perdió la simpatía de parte de sus admiradores, partidarios de la unidad de Checoslovaquia.

La República Federativa Checa y Eslovaca se encuentra hoy en una encrucijada. Las probabilidades de que este Estado centro-europeo desaparezca son muy altas. Sin embargo, en mi opinión, la causa de la posible ruptura no es de origen nacional, sino que procede de la disparidad de ideas acerca de la transformación económica, social y política. Los dirigentes de ambas repúblicas parecen preferir la extinción del Estado común y la formación de dos repúblicas independientes antes que buscar un consenso aceptable.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

**INTERESES
INDIVIDUALES
Y ACCION
COLECTIVA**

Fernando Aguiar (Comp.)

**Fernando Aguiar, Jon Elster, Mark Granovetter
Michael Taylor, Charles Tilly, Diego Gambetta**

216 págs.

2.100 ptas.

El empleo de la teoría de juegos ha sido el auténtico motor de un cambio radical en la aproximación al estudio de la lógica de la acción colectiva, poniendo en evidencia cómo los intereses de los individuos, en su interacción estratégica, influyen a la hora de decidir si se toma parte o no en acciones colectivas. Los ensayos que aquí se publican ponen a prueba satisfactoriamente la capacidad de los modelos, la elección racional y la teoría de juegos para dotar de microfundamentos a los ejemplos más variados de acciones colectivas: desde el caso estrepitoso y extremo de las revoluciones triunfantes hasta la complicidad cotidiana con el crimen organizado, pasando por huelgas, revueltas, grupos de interés, etcétera. Lejos, pues, de bloquear el camino de las ciencias sociales, el reto procedente de los métodos económicos nos permite comprender mejor ciertos fenómenos despreciados o malentendidos hasta ahora: tal es el caso de la intrincada relación entre los intereses individuales y la acción colectiva.

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



RABIN

elecciones y cambio en Israel

Igor MAN

La victoria electoral de los laboristas puede traer consigo un cambio. Rabin sabe que Israel debe elegir entre los intereses coloniales —continuar la política de los asentamientos— y el interés nacional: contenerlos en los límites de lo necesario para la seguridad del país. De ahí la posibilidad, finalmente, de construir la paz.

La victoria de Rabin tiene un nombre que es, al tiempo, una explicación: *sachel*. En hebreo antiguo *sachel* quiere decir comprensión, pero en *yiddish* la palabra tiene un significado más pragmático y a la vez complejo: el buen sentido conjugado con la intuición. En su mítico *Common Sense*, Thomas Paine escribía (en 1776) que un país, para ser fuerte y sereno, no tiene necesidad de héroes sino de hombres de buen sentido. Rabin es un héroe

porque los planes de la guerra de los seis días se deben a él, que la dirigió en primera persona (Dayan fue, de aquella guerra-mito, sólo el *testimonial*), aunque es un *sabra* pragmático. No sé si Rabin, «hombre áspero, introvertido, intelectualmente honesto» (este juicio sobre él lo recogí de Uri Avnery en 1976), leyó *Common Sense*, pero sé que cuando era embajador en Washington leyó muchos libros para documentarse sobre Estados Unidos, buscando compren-

der a ese país-continente; entre otros leyó *The Age of Reason*, el libro que Paine escribió poco después de haber salido de la cárcel a donde lo había enviado Robespierre. (*The Age of Reason* es un título que desde el comienzo designa el período ilustrado de la literatura política americana). En el libro, Paine ataca el lado supersticioso de las religiones y sobre todo la injerencia de la religión en la política.

Obviamente, hay varios modos de mezclar la religión con la política. En el momento en que un laico, como es en efecto Shamir, centra su política en el dogma de *Eretz Isreal* afirmando que los límites del Estado de Israel son y deben ser los fijados por la Biblia, no hace otra cosa que mezclar la religión con la política. Así, pues, si bien se mira, la importancia de las elecciones israelíes no reside tanto en la victoria de Rabin, en el retorno en muchos aspectos «triumfal» de los laboristas al poder después de quince largos años de eclipse, como en la derrota de Shamir. Casi todos han hablado de duelo entre los «dos Isaac», entre «el general triste» y «el nabo enano», es decir, han centrado el aspecto folclórico de una campaña electoral aparentemente *soft* pero en realidad dramática, dura, sin exclusión de conflictos. Dramática porque estaba en juego la identidad misma de Israel.

Por cierto, en apariencia la disputa se daba entre quien —Shamir— desde el comienzo considera a los territorios ocupados «zona sagrada», y quien —Rabin— destaca desde el comienzo la necesidad de «un

compromiso territorial». El voto del 23 de junio de 1992, *Sivan* 22-5752 según el calendario judío, ha sido mucho más que una ritual consulta legislativa: traducía, en efecto, en términos de batalla democrática, la disputa eterna y tormentosa sobre el carácter del sionismo y sobre la misma esencia del destino judío. Ponía en juego el futuro de Israel, de Medio Oriente.

Como justamente observa Amos Oz en su espléndido *En tierra de Israel*, el pecado de soberbia no consiste en el hecho de que un creyente esté convencido de la existencia de un designio divino. Al contrario, uno es creyente en cuanto cree en la existencia de tal designio. El pecado de soberbia consiste en la presunción de comprender este designio «mejor» que los otros, de ser su intérprete autorizado, de ser su vicario (no importa si laico) terrestre.

Shamir ha pecado de soberbia y no sólo eso: no ha comprendido que los tiempos han cambiado. Que después de la guerra del Golfo, había que replantear en otros términos la importancia estratégica de Israel. No sólo porque la URSS se ha disgregado y, por tanto, los árabes radicales ya no cuentan con su gran aliado y han perdido el inmenso santuario representado por la Europa del Este, sino sobre todo porque los Estados Unidos, generosos protectores acrílicos de Israel, se han «dado cuenta» finalmente de lo importante que es el mundo árabe, de lo útil que resulta tener buenas relaciones con los llamados «moderados», quienes, por otra parte, poseen la reserva energética del mundo.

***La importancia de
las elecciones israelíes no
reside tanto en la victoria de
Rabin como en la derrota
de Shamir.***

La guerra del Golfo se ha hecho en nombre de los sagrados principios, en defensa del derecho internacional: de acuerdo, pero reservemos todo ello para los libros de historia y miremos una realidad más prosaica pero no por ello menos importante. América ya no es la máxima potencia financiera del mundo (lo es Alemania), así que «debía»

garantizarse la potencia restante, la que proviene del control de las fuentes energéticas. Con la guerra del Golfo, los Estados Unidos se aseguraron ese control —*de facto*, no *de iure*. Nadie ha soñado nunca, en América, con «plantar» a Israel, pero a ningún gobernante de Estados Unidos se le ocurriría perder la confianza del mundo árabe que cuenta, para someterse a los caprichos arrogantes de un Shamir: de un primer ministro que, cada vez que Baker llegaba a Jerusalén, desplegaba ante sus ojos un nuevo asentamiento en los territorios ocupados. Se ha dicho, y yo mismo he escrito, que ningún presidente americano, de Truman a Reagan, se ha permitido jamás plantarle cara a Israel, especialmente en momento de elecciones. El embajador Mondello escribió en *Tempo presente*, hace ya diez años, que la política mediorientista de los Estados Unidos se hacía en Jerusalén, no en Washington, y ningún periódico protestó en Estados Unidos, salvo el embajador americano, que telefoneó a Mondello diciéndole: «¿no le parece que ha exagerado un poco?»; «ojalá que los hechos me desmientan», respondió. La «desmentida» llegó finalmente pero ya estaba en el aire, sólo que Shamir no lo advirtió o quiso ocultar la realidad de los hechos no dando peso, entre otras cosas, a las relaciones de su embajador en Washington, mientras Rabin se había dado cuenta de que la guerra del Golfo había cambiado, como suele decirse, los datos en Medio Oriente (o *del Medio Oriente*).

Aún más: en febrero de 1988, Zbigniew Brzezinski realizó un largo viaje-encuesta a Israel, al término del cual escribió un artículo del que no pocos periódicos israelíes citaron fragmentos. Rabin, en cambio, quiso tener el texto completo de ese artículo. Lo leyó atentamente —según me dicen—, apuntó sus comentarios con bolígrafo azul y destacó, en amarillo, algunos párrafos. Como quien me contó todo esto es un laborista muy cercano a Rabin, puedo aventurar que éste subrayó el fragmento siguiente del

***Israel se ha arriesgado,
en la última fase de Shamir,
a perder su más vivo tesoro:
la amistad de Estados
Unidos.***

artículo de Brzezinski (que es, conviene recordar, un demócrata y no un republicano; como se sabe, los demócratas americanos están especialmente ligados a Israel): «El compromiso de Estados Unidos con Israel es sobre todo de naturaleza moral. Deriva, en efecto, de la profunda convicción americana de que la existencia del Estado de Israel corrige una injusticia histórica fundamental, a la cual ha sido indiferente en el pasado gran parte del mundo, incluida América. Este vínculo que une a los Estados Unidos con Israel crea un absoluto y único compromiso moral para el futuro y para la seguridad de Israel. En razón de esto, cualquier cosa que empañe esta vital dimensión moral perjudica, en última instancia, a la seguridad israelí».

A partir de la imprevista expedición «paz en Galilea», es decir, después de la quinta guerra árabe-israelí, la expedición a Líbano de 1982, oscurecida por el desastre de Sabra y Shatila, Israel ha desgastado, año tras año, un inmenso capital de simpatía depositado en el corazón y en la mente del mundo occidental; se ha arriesgado incluso, en la última fase de la gestión Shamir, a perder su más rico tesoro: la amistad de Estados Unidos. Quince años de sionismo trastornado culturalmente por los últimos epígonos de Jabotinsky, es decir, por los revisionistas Begin y Shamir, han acabado provocando una neurosis, la neurosis de la seguridad, que ha estrechado a amplios estratos, también importantes, de la sociedad israelí, en el abrazo narcotizante de los ortodoxos y de los nacionalistas.

***Rabin es un «sabrá»,
un jurídico nacido en Palestina,
es un héroe pero también
un hombre de buen
sentido.***

La fuerza de éstos, por otra parte, ha consistido en dar «respuestas sencillas», fáciles de captar por la gente. De ahí la preocupación de que el mensaje «necesariamente complejo» de los progresistas en general, de los laboristas en particular, no llegase a destino. El mérito mayor de Rabin ha sido el de simplificar —no trivializar, simplificar— los datos de la puesta en juego: «Los beligerantes creen que desalojar los territorios, aunque sea en parte, representaría el fin de Israel. Los pacifistas advierten que mantenerlos a toda costa significaría el suicidio de Israel». ¿Quién tiene razón y por qué, y cómo salir del túnel? Rabin ha llegado a demoler el catastrofismo chamirista desplegando bajo los ojos de todos las consecuencias de una política, la del Likud, peligrosamente «superada» en lo que concierne a las relaciones con USA, ciegamente anclada en el misticismo armado de *Eretz Israel*. Consecuencias devastadoras: desequilibrio económico, degradación social, pérdida de identidad, aislamiento internacional. Cuando, en las elecciones, le preguntaban: ¿cuánto de grande querría que fuese Israel?, él respondía: de París a Nueva Delhi, pero eso es imposible; veamos, pues, qué es posible.

Además, Rabin fue a los feudos de Shamir a decir, con su brusca sencillez de *sabrá* auténtico: nosotros y el Likud consideramos los problemas internos casi del mismo modo, salvo que el Likud está dividido en su interior y no sabe bien qué hacer; nosotros, en cambio, somos un bloque y podemos, por lo tanto, resolver los pro-

blemas. Para dar alojamiento, instrucción, trabajo a quien no lo tiene, nos hacen falta de 2 a 5 mil millones de dólares. Podemos encontrarlos en casa. ¿Cómo? Congelando los asentamientos «políticos», es decir, que no sólo no garantizan la opinable seguridad sino que irritan a nuestros amigos, ante todo a los americanos, eternizan la *intifadah*, engordan a los parásitos, donde «parásitos» alude a ciertos colonos. El «mensaje complejo» ha sido comprendido por los sefarditas sin casa, perjudicados por la política de asentamientos y asimismo por los inmigrantes rusos. Su voto ha sido determinante; haberlo ganado es la obra maestra de Rabin.

Ahora le espera una tarea difícil al ex-general: refundar el país.

Al contrario de los shamiristas, que han terminado por plagiarse a sí mismos, Rabin sabe bien que el problema principal de Israel ya no es la llamada «ilegitimidad de la existencia», sino la capacidad de distinguir entre «intereses vitales e intereses coloniales». La guerra del Golfo ha reducido, es verdad, el valor estratégico de Israel («avanzada de Occidente *in terra infidelium*»), pero Irak ya no representa un peligro serio. La población de Israel ha superado los cinco millones, es decir, el umbral bajo el cual no hay, para un Estado moderno, efectivas posibilidades de desarrollo. Israel puede al fin tratar la paz directamente con el enemigo, después de setenta años de guerras por los primeros asentamientos judíos en Palestina (después del final de la ocupación turca).

«Israel necesita un De Gaulle y Shamir no lo es; no es siquiera un De Klerk», ha dicho siempre Yasser Arafat. «La diferencia entre Shamir y Peres es absolutamente formal, pues son las dos caras de la misma moneda. Peres habla bien en los foros internacionales cautivando a la Internacional socialista, pero en Israel hace mal porque está

más a la derecha de Shamir, quien, si no otra cosa, tiene el valor de decirles no a los palestinos. La paz vendrá cuando Israel tenga su De Gaulle, pero temo que ocurra lo mismo que con el mesías, que no llega nunca a redimir a los judíos». Después de la convincente victoria laborista, la pregunta es ahora ésta: ¿es Rabin el De Gaulle israelí? ¿Tiene la autoridad moral y política para imponer al país la restitución de los territorios ocupados en 1967?

En ese año fatal, según uno de los tantos mitos alimentados por el *establishment* israelí y avalados por cierta acrítica publicidad americana (pero no sólo americana), poco después de la fulgurante victoria en la guerra de los seis días, Israel estaba dispuesto a la paz a cambio de la tierra. Los árabes, en cambio, con los tres famosos *no* de Khartum, diluyeron cualquier posibilidad de entendimiento, así que después de la guerra de resistencia con Nasser fue la guerra del Kippur y, finalmente, la infausta guerra del Líbano. (Quienes pagaron el pato una vez más fueron los *underdogs* del Medio Oriente: los palestinos). En realidad, Israel ha rechazado obstinadamente toda mediación, cualquier hipótesis de negociación abierta; siempre ha pretendido elegir a sus interlocutores mostrando claramente que prefiere los territorios a la paz. Dayan, por otra parte, proclamaba: mejor los territorios que dan seguridad que una paz aleatoria signada por la renuncia territorial (cfr. *The Birth of Israel. Myths and Realities*, Pantheon Books, New York, 1987).

Rabin no es un De Gaulle pero tampoco es un sionista a lo Jabotinsky. Shamir es la expresión política más extrema del llamado sionismo revisionista, que considera al *Eretz Israel* como fin último y salvador del pueblo hebreo. Para los sionistas revisionistas el *otro*, es decir, el palestino, *yok*, no existe (como mandó decir con una paloma mensajera aquel almirante turco enviado por el sultán en busca de Malta: *Malta-yok*).

Last but not least: los límites de Israel los ha trazado la Biblia.

Rabin es un *sabra*, un judío nacido en Palestina, es un héroe pero también un hombre de buen sentido. Sabe que no podría desalojar los territorios, todos los territorios, ni hoy ni mañana: significaría precipitar a Israel en una especie de libanización bíblica, ya que el ejército de los colonos del *Gush Emunin* (el bloque de la fe) considera a los territorios mismos, donde se ha establecido armado de la Biblia y de fusiles, la tierra de los padres asignada por el Señor a los elegidos. Al mismo tiempo, Rabin sabe que Israel, ahora que nadie pone en duda la legitimidad de su existencia, debe elegir entre los «intereses coloniales» y los «intereses nacionales». Puede hacerlo serenamente. La autonomía a los palestinos, pero una autonomía verdadera, concreta, no genérica, vacía como la que pensaba Shamir, significará el abandono de los «intereses coloniales».

Pero atención: la autonomía a los palestinos será sólo el prelude de la sinfonía de la paz. De paz en buena y debida forma se podrá tal vez comenzar a discutir dentro de cinco años, después del que casi todos en Israel llaman un período de prueba. He escrito siempre, he dicho siempre y repetido en televisión, que la paz no es para mañana ni tampoco para pasado mañana. Hará falta tal vez una generación. El problema es vivir la larga antesala bajo el sol de la convivencia tranquila, fuera de las tensiones oscuras que han caracterizado los últimos quince años.

Las elecciones no han marcado el abismo entre la vieja y la nueva historia de Israel, sino que han abierto una historia diferente.

Querría repetir que sería trivial decir que ha habido un duelo entre dos Isaac y que ha vencido el mejor. Por cierto, los dos Isaac encarnan diferentes filosofías políticas: la del misticismo armado, del sionismo revisionista exasperadamente expansionista y nacionalista, colonialista si no sin más racista; y la que se identifica desde siempre con lo que ya escribía en 1931 aquel medio Garibaldi y medio Cavour que fue Ben Gurion: «El sionismo se traicionaría a sí mismo si descuidase los derechos de los palestinos árabes» (los israelíes son los palestinos judíos).

El 23 de junio, Israel fue llamado a una opción dramática en su sencillez; eternizarse en un gueto en el corazón del mundo árabe, aun poderosamente armado, para exacerbar así la cultura del odio, o bien tra-

bajar para convertirse en un Estado medio-oriental con todo lo que ello comporta: insidias, peligros, riesgos calculados, pero también un posible futuro de paz para los *sabra* de mañana. Me parece, pues, que premiando a Rabin los israelíes han elegido «normalizar el sionismo», como dice Amos Oz. El voto no ha marcado el abismo entre la vieja y la nueva historia de Israel, sino que ha abierto una historia diferente.

Hace quince años, Golda Meier comentó así la derrota electoral laborista: «Israel ha perdido el alma». Yo no sé si con la victoria laborista Israel ha recobrado el alma pero, sin duda, ha encontrado a un líder. Rico en *sachel*.

Traducción de Mario Merlino



NEGRIN: CENTENARIO EN LA SOMBRA

Feliciano PAEZ-CAMINO ARIAS

*Negrín mueve la cabeza. «¡Ah! ¡El día que pueda escribirse la historia!», exclama.
(Manuel Azaña: Cuaderno de la Pobleña, 29-10-1937)*

Hace cien años nacieron, en lugares de la geografía española bien distantes entre sí, dos personas que llegarían a desempeñar papeles significativos en la historia de España del siglo XX: Juan Negrín (1892-1956) y Francisco Franco (1892-1975). Por una especie de paradoja geohistórica, el que, andando el tiempo, se consagraría como modelo de militar *africanista* nació en tierras gallegas, mientras que Negrín, considerado como ejemplo de científico *uropeísta*, vio la luz no lejos de las costas africanas, en el archipiélago canario. Ambos alcanzaron, con cierta brusquedad, el primer plano de la vida pública española en el fragor de la guerra

civil; claro es que, tras ella, el *caudillo* administró largamente los efectos de su victoria, mientras la imagen del *doctor* quedaba casi borrada por los derrubios de la derrota. Ninguno de los dos brilló especialmente por la originalidad de su pensamiento político, pero eso no impide apreciar sus perfiles ideológicos netamente contrastados: Franco fue ese hombre *de orden*, sumariamente reaccionario y de mezquinos horizontes intelectuales, en el que depositó su confianza lo más granado de las derechas españolas; Negrín fue ese personaje vitalista, genéricamente progresista y de muy vasta formación cultural, que por un tiempo encarnó las esperanzas de muchos defensores de la España republicana.

En el año que concluye, esmaltado de quintocentenarios, ni el primer centenario del nacimiento de Franco ni el de Negrín parecen haber llamado mucho la atención. Hay fundadas sospechas de que Franco (su persona, no la época de la historia de España asociada a su nombre) no da en realidad mucho más de sí. Los historiadores que de él se ocupan han mostrado su desazón tanto por la nimiedad humana del generalísimo, cuya roma personalidad resulta capaz de desalentar a esforzados biógrafos, como por el uso patrimonialista que de documentos relativos a su figura hace un reducto de hagiógrafos. En cuanto a Negrín, el centenario ha transcurrido en un discreto silencio sólo roto por alguna evocación inspirada por el deseo de despejar las brumas que con frecuencia han ocultado, o caricaturizado, la dimensión histórica del personaje (1).

Esa situación es bastante distinta de la que se produjo en 1990 con ocasión del cincuentenario de la muerte de Manuel Azaña (1880-1940), que constituyó una nueva oportunidad para apreciar el calado intelectual y moral del que fuera presidente de la República, y permitió que ese aprecio se hiciera desde diversas posiciones ideológicas. Las diferencias con Franco son, obviamente, abismales; pero ¿habría motivos para dirigir a Azaña y a Negrín una mirada que, siendo cordial sin renunciar a ser crítica, los valorara positivamente a ambos sin incurrir en incoherencia? Entiéndase que no se trata de forzar paralelismos entre figuras que presentan, en varios aspectos, rasgos no ya distintos sino polarmente opuestos. Para el historiador, existe un marcado contraste entre el obsesivo testimonio de sí mismo que, desde el poder, elabora casi cotidianamente Azaña, y ese carácter huidizo y un tanto ágrafo de Negrín que hace que sean tan escasas las fotografías y las páginas suyas. Bien sabidas son, por otra parte, las diferencias de actitud del presidente de la República y del presidente del Consejo con respecto a la marcha de la guerra. De la dureza del enfrentamiento entre ambas posiciones hay rotundas muestras en el diario de Azaña, aunque en él también queda huella de su confianza inicial en «aprovechar en la presidencia la tranquila energía de Negrín».

Y, sin embargo, cabe percibir, junto al contraste, puntos de contacto entre ambos personajes. En primer lugar, en cuanto a la traza de su acceso a la vida pública: ambos atraviesan primero una fase larga en la que la inquietud política se mezcla con actividades de signo netamente intelectual, mientras son conocidos y apreciados en círculos reducidos; luego hay una etapa breve, y resonante, de participación en actividades gubernamentales en un momento de conmociones políticas (el período entre abril y octubre de 1931 para Azaña, y entre septiembre de 1936 y mayo de 1937 para Negrín); y, finalmente, se produce el acceso a la dirección del Gobierno que es fruto, desde luego, de un determinado equilibrio de las fuerzas políticas pero también de la capacidad manifestada para infundir confianza, adoptar formas nuevas y sintonizar con expectativas populares al margen incluso de las organizaciones partidarias.

Podemos apreciar asimismo, tanto en Azaña como en Negrín, una voluntad de combinar el tesón con la racionalidad, y una capacidad para tener una visión global de los asuntos de España y para insertarlos en un contexto más amplio. En ambos personajes existen, en suma, esos elementos que confieren a determinados políticos la textura de hombres de Estado. Algo más les une: parece difícil encontrar dos protagonistas de la vida pública española de los años treinta sobre los que se hayan vertido mayores cantidades de odios y calumnias. Los que se vertieron contra Azaña, desde el mismo año 1931, procedían sobre todo del surtido arsenal de la derecha, si bien ésta ha intentado recientemente —no sin alguna tosca salida de tono (2)— respetar, y hasta *recuperar*, al personaje. En el caso de Negrín el asunto es más complejo porque los rencores, a veces acompañados de insistentes tópicos, proceden también de diversos sectores de la izquierda y, envenenados por el amargor de la derrota, no han encontrado, como en el caso de Azaña, el antídoto del testimonio escrito.

A falta todavía de una biografía sólida y pormenorizada de Negrín a la que remitir al lector, conviene esbozar algunos trazos biográficos, que pueden ser agrupados en cuatro etapas, correspondientes a la Monarquía, la República, la guerra y el exilio. La primera de ellas, de formación y de actividad profesional, se inicia con su nacimiento, en el seno de una familia acomodada y conservadora, en Las Palmas el 13 de febrero de 1892 y tiene hitos cronológicos tales como la adquisición del doctorado en Medicina en Leipzig en 1912, de la cátedra de Fisiología de la Universidad de Madrid en 1922, y su condición de secretario de la Junta Constructora de la Ciudad Universitaria desde 1927. En esa etapa Negrín adquiere una considerable formación científica forjada en Alemania y que, desde los años de la primera guerra mundial, empieza a desarrollar en España en el campo de la Fisiología y al amparo de la Residencia de Estudiantes. Se manifiesta también su espíritu cosmopolita, su

capacidad de gestión y sus dotes como políglota. Algunos de quienes fueron entonces sus alumnos, como Grande Covián, lo recuerdan como un profesor emprendedor y estimulante que recomendaba el estudio de idiomas, la lectura de libros que no tenían que ver directamente con su asignatura pero sí con la actitud ante la ciencia (Descartes, Claude Bernard, Ramón y Cajal figuraban entre los autores) y que consideraba que ningún libro de texto podía suplir las ventajas de una información bibliográfica actualizada. Durante los años veinte Negrín, que no milita en ningún partido, aparece como un republicano de ideas avanzadas, comprometido con la modernización de España, en particular a través de la enseñanza y del desarrollo cultural, y dispuesto a apoyar con su fortuna personal empeños publicísticos de amigos socialistas como Alvarez del Vayo y Araquistain, tal cual lo haría más tarde con la revista *Leviatán*.

Es un Negrín próximo a la cuarentena el que en 1929, en las postrimerías de la Dictadura de Primo de Rivera, ingresa en las filas del PSOE. Publica entonces un artículo en *El Socialista* sobre La democratización de la Universidad en el que subraya la dimensión social y renovadora que corresponde a los estudios superiores y advierte contra «el narcisismo infecundo» que pueda atenzarlos. Proclamada la República, Negrín forma parte, en la estela de Indalecio Prieto, de la corriente socialista más dispuesta a contribuir al fortalecimiento de la democracia española. Fue diputado durante toda la vigencia del régimen republicano, representando a Las Palmas en la primera y en la tercera legislaturas y a Madrid en la segunda, ya que perdió el acta por su ciudad natal en el retroceso electoral de noviembre de 1933. Careciendo de grandes dotes oratorias, no tuvo intervenciones parlamentarias resonantes pero desempeñó un trabajo eficaz en la Comisión de presupuestos, en la que aprovechó su experiencia como gestor universitario y prefiguró su posterior responsabilidad ministerial. También puso en juego su capacidad para las relaciones internacionales como miembro de delegaciones españolas ante la Organización Internacional del Trabajo y la Unión Interparlamentaria Europea. Absorbido por estas actividades, hubo de apartarse de las labores investigadoras y docentes, siéndole concedida en 1934 la excedencia como catedrático, aunque conservó, hasta la guerra civil, su condición de secretario de la Junta Constructora de la Ciudad Universitaria. En 1936 figuró entre los socialistas que pretendían encauzar la presión popular, apaciguar los ánimos y prevenir el golpe de Estado; y desde el 18 de julio se integró en las filas de quienes estaban dispuestos a defender, con resolución y eficacia, a la República. En palabras de Juan Marichal —que es en este tema referencia magistral—, «el doctor Negrín al iniciarse el conflicto de 1936 se encontraba así en un estado de ánimo casi contradictorio: el de participar con toda su energía y toda su imaginación ejecutiva en una guerra que él había querido evitar» (3).

La entrada de Negrín en la esfera más visible de la actividad política tuvo lugar con la formación del Gobierno presidido por Largo Caballero, el 5 de septiembre de 1936. Se trata de una más de las paradojas del personaje ya que Negrín consideraba que ni la dirección ni la composición de ese Gobierno eran las más adecuadas para poner orden en la España republicana ni para suscitar el apoyo a ésta de las democracias occidentales. Con todo, asumió, a instancias de Prieto, la cartera de Hacienda y, tomando como colaboradores a algunos de sus antiguos discípulos (Blas Cabrera, Rafael Méndez), alcanzó un notable éxito en la organización financiera de la República en guerra. Convirtió el cuerpo de *carabineros* en una apreciable fuerza combatiente (en la que, por cierto, encontraron acomodo muchos antifascistas distantes del comunismo y del anarquismo), procuró un control efectivo de las fronteras, y llevó a cabo, con la anuencia del presidente del Gobierno, el traslado a la URSS de buena parte de los depósitos de oro del Banco de España, medida que ha constituido hasta hace unos años —en que el asunto ha podido ser estudiado con desmitificadora ponderación— una de las piezas esenciales de las diatribas contra Negrín.

Al producirse la crisis del Gobierno de Largo en mayo de 1937, el presidente Azaña tomó la decisión de encargar la formación de Gobierno a Juan Negrín. En esa decisión influyó el prestigio intelectual de éste y su gestión al frente del Ministerio de Hacienda, pero también el hecho de no figurar Negrín a la cabeza de ninguno de los grupos que en el seno de la España republicana pugnaban por ampliar sus cotas de poder, lo que no era óbice para su vinculación personal a Prieto, que asumía en el nuevo Gobierno la decisiva cartera de Defensa. Negrín dirigió desde entonces el Gobierno de la República en guerra, responsabilidad a la que, a partir de la remodelación gubernamental del 5 de abril de 1938, añadió la gestión directa del Ministerio de Defensa, tras hacerse patente el distanciamiento de Prieto con respecto a la política negrinista.

Los ejes de esa política fueron la reorganización interior de la España republicana y una decidida voluntad de resistencia frente al enemigo. Por un lado se trataba de restaurar, en lo posible, la normalidad de la vida civil y restablecer la vigencia del Estado republicano, sacudido por la sublevación facciosa y por la oleada revolucionaria que se desató en respuesta a ella. Tal había de ser además la base para la puesta en pie de un ejército disciplinado, capaz de plantar cara al de Franco. El conjunto de la acción política estaba inspirado por la decisión de resistir, entendiendo que sólo tal voluntad política podía forzar una negociación con un enemigo implacable. Paralelamente, se pretendía suscitar un cambio de actitud de las potencias democráticas para que éstas asumieran sus responsabilidades en la internacionalización de la guerra de España haciendo frente al expansionismo fascista al sur de los Pirineos. En

este punto, los acuerdos de Munich de septiembre de 1938 supusieron un rudo golpe para la supervivencia de la República española y ahogaron el renovado impulso manifestado a finales de julio con el inicio de la batalla del Ebro. Aún así, Negrín personificó la voluntad de evitar una desordenada rendición sin condiciones, pero la rebelión encabezada por el coronel Casado ahogó esas expectativas. La definitiva salida del presidente del Gobierno del territorio nacional se produjo el 6 de marzo de 1939.

Se inició entonces la última etapa de la vida de Negrín, que presidió el Gobierno de la República en el exilio hasta que en 1945 fue sustituido en ese cargo por José Giral. Tras su salida de España se estableció en París, donde puso su energía al servicio de la asistencia y el traslado de los refugiados españoles. Al producirse el avance alemán sobre Francia, se desplazó a Londres (tras ofrecer a Azaña la posibilidad de que lo acompañara) y allí intentó seguramente desempeñar un papel análogo al que otras circunstancias permitieron jugar a De Gaulle. Desde su salida de España escribió Negrín algunos textos de carácter privado pero de interés histórico, como los que conforman la ácida polémica epistolar con Prieto, mantenida en México en junio de 1939. En Londres presentó, con el título de *Ciencia y Gobierno*, una reveladora ponencia en el congreso anual de la Asociación Británica para el progreso de las Ciencias habido en septiembre de 1941, en plena guerra. Al concluirse ésta, se trasladó a México, donde vivió de 1945 a 1948, retornando luego a París.

En abril de 1948 publicó tres artículos en la edición europea del *New York Herald Tribune*, en los que abordaba el tema de la reconstrucción de Europa, afirmando que la integración económica habría de ser la base del acercamiento político; pero el aspecto más llamativo era un alegato en favor de la inclusión de España en el programa de ayuda a la reconstrucción europea conocido como *plan Marshall*. El argumento de Negrín era que los españoles no debían ser condenados a la miseria por el hecho de padecer un régimen que, por lo demás, muchos de ellos habían intentado evitar, y que el desarrollo social que de la ayuda económica pudiera derivarse no iba a consolidar más al régimen de Franco sino que podría ir creando nuevas condiciones para su disolución. En cambio, España debía ser mantenida, hasta que hubiera recuperado la democracia, al margen de proyectos políticos como la Unión Europea. Como se ve, no faltaba lucidez en los análisis y propuestas de Negrín que, en aquel momento, fueron acogidos con sorpresa y le valieron fuertes críticas incluso entre sus propios partidarios. También realizó gestiones para la entrega al Gobierno de Franco de la documentación relativa a los depósitos del Banco de España en la URSS. El 12 de noviembre de 1956 Juan Negrín murió súbitamente en París, víctima de una afección cardíaca.

Son varios los aspectos de la significación histórica de Negrín susceptibles de provocar interés y polémica. Comentemos brevemente tres de ellos: la naturaleza de su relación con los comunistas; las razones de su política de resistencia; y la propia peculiaridad de su presencia en la vida pública. El primero es un lugar común en cuanto surge el tema de Negrín. El que éste fue durante la guerra un instrumento, más o menos consciente, del Partido Comunista es un sambenito que no solamente le colocaron los franquistas (al fin y al cabo, hasta el más tibio liberal era para ellos un aliado del comunismo) sino también diversos sectores de la España republicana, incluidos varios de sus compañeros socialistas: Besteiro con particular énfasis, pero también Largo Caballero y el propio Prieto a raíz de su salida del Ministerio de Defensa en abril de 1938. El *Negrín criptocomunista* tiene un largo eco en la historiografía y ha llegado a constituir un cliché publicístico (4). Se basa, como buen tópico, en una combinación de certezas y de conjeturas y en una sesgada presentación de hechos en sí mismos ciertos. Se aducen, por ejemplo, obviedades como el aumento de influencia del PCE bajo los Gobiernos de Negrín (aunque también es cierto que el proceso se había iniciado antes) o el apoyo que la política negrinista de resistencia encontró entre los comunistas. Y a ello se añaden interpretaciones torcidas o simplemente anacrónicas: porque ya era *el hombre de Moscú* ocupó la cartera de Hacienda (en un Gobierno de Largo Caballero al que Prieto lo llevó poco menos que a rastras) y envió el oro del Banco de España a la Unión Soviética; y por esas mismas razones accedió a la Presidencia del Consejo (para la que lo nombró Azaña, tan riguroso con sus propias competencias como poco inclinado al comunismo) y se aprestó a someterse a los designios de Stalin. Por si faltara un detalle más personal, hasta estaba casado con una «soviética» (aunque en realidad el origen familiar de María Mijáilovich fuera la alta burguesía rusa prerrevolucionaria).

Sin embargo, no resulta difícil comprender por qué, brumas conspirativas al margen, existían razones objetivas para una convergencia táctica entre los propósitos de Negrín y la línea política que en aquel momento tenía marcada el PCE, y ello a pesar de la independencia de criterio de Negrín y de las considerables distancias ideológicas y socioculturales que lo separaban del comunismo. En primer lugar, la defensa de la República estaba condicionada por un contexto internacional en el que, ante la abstención de Francia y Gran Bretaña, sólo la URSS suministraba un apoyo sustancial a la República. Probablemente nadie hizo más esfuerzos que Negrín para suscitar un cambio de actitud en París, Londres o Ginebra y diversificar por ende los apoyos exteriores a la República, lo que hubiera reducido el poder mediatizador de la ayuda soviética. En cualquier caso, aceptar la condicionante alianza de Stalin para combatir el fascismo no iba a resultar una actitud excepcional: la practicarían poco después personajes de tan dudoso filocomunismo

como Churchill, Roosevelt o De Gaulle. Es de esperar, además, que al comunismo se le sigan pidiendo explicaciones por haber conducido muchas esperanzas humanas a un sombrío callejón sin salida, pero no por haber contribuido a la derrota del nazismo.

No fue sólo la significación de apoyo soviético lo que determinó la confluencia de los esfuerzos de Negrín con los del PCE: era que este partido encarnaba —no en exclusiva pero sí destacadamente— la voluntad de conseguir en las filas republicanas el orden y la eficacia necesarios para ganar la guerra. El que esa política estuviera acompañada de una voluntad de expansión del propio PCE o sometida al albur de un cambio de estrategia de la Internacional Comunista, no es óbice para que fuera percibida por amplios sectores como la posición más sensata en ese momento y constituyera una razón fundamental para el acercamiento al PCE de muchos combatientes antifascistas. Esa es una buena razón para que los comunistas —pero no sólo ellos: también muchos republicanos, socialistas y hasta algún anarquista— apoyaran la política de organización y resistencia que Negrín formuló y personificó.

Los fundamentos de tal política pueden reducirse básicamente a dos: la evolución de los acontecimientos internacionales, por un lado; el carácter y los objetivos del enemigo, por otro. No viene al caso debatir aquí en qué medida es exacto que la guerra de España fue el prólogo, o el primer acto, de la segunda guerra mundial. Lo cierto es que se inscribe, como la propia andadura de la República en paz, en un contexto exterior condicionante de la evolución de los acontecimientos españoles. En 1938 quien, como Negrín, conocía bien los grandes asuntos internacionales, tenía razones para pensar que la política de apaciguamiento de las grandes potencias democráticas frente a Hitler no podía durar mucho tiempo y que, para cuando concluyera, la República española debía seguir en pie, controlando una parte, siquiera minoritaria, del territorio nacional. La actividad desplegada por Negrín, particularmente ante el Gobierno francés y ante la Sociedad de Naciones, pretendía, además de aliviar la hipoteca soviética, unir la suerte de la República a la de los Estados democráticos de Europa.

Esas gestiones fueron llevadas a cabo por caminos poco habituales y que, para algunos, resultaban poco convenientes o sospechosos (a Largo Caballero le alarmaba incluso que Negrín fuera «acompañado de señoras con quienes no tenía ningún parentesco»). Jules Moch, que fue estrecho colaborador de Léon Blum y que mantuvo una relación de amistad con Negrín hasta la muerte de éste, recuerda que el presidente del Gobierno español «vino varias veces en secreto a París en avión de caza para ver a los mejores defensores de la causa española. Me avisaba de su llegada, sin que lo supiera su embajador, mediante telegramas firmados con un pseudónimo: *Navarro...*» (5).

Claro es que el objetivo político que, formulado a posteriori, podría enunciarse como «aguantar hasta la segunda guerra mundial», cabe oponerle la duda de si Hitler se habría embarcado en ésta de no haber dejado previamente cerrado el *asunto español*. A formularlo como duda, y no como certeza, contribuye el hecho de que, dos años después, Hitler no aguardó a dejar resuelto el *asunto británico* para embarcarse en la agresión a la URSS.

Pero no eran sólo razones de política internacional las que animaban a la resistencia. El horror de la represión desatada una vez que Franco cautivó y desarmó a los defensores de la República superó seguramente todas las previsiones, pero no podía ser una sorpresa para quien tuviera noticia de lo que ya estaba pasando en la zona controlada por los sublevados y conociera el carácter y los objetivos del caudillo. La España republicana no podía confiarse inerte a la piedad de sus enemigos; y no podía hacerlo por las mismas razones de humanidad que invocaban los partidarios de la rendición: para ahorrar sufrimientos y vidas, y para intentar garantizar un futuro de convivencia. El problema de los adversarios de Negrín, dejando aparte cuestiones personales y responsabilidades transferidas, es que difícilmente podían formular una política de guerra distinta de la suya que no consistiera en la rendición sin condiciones.

Es verdad que el cansancio por la guerra, las privaciones y los retrocesos era patente en la España republicana, y que se habían quebrado muchos entusiasmos revolucionarios de los primeros tiempos de la contienda. Pero es verdad también que la idea de que había que resistir, que la resistencia era ya una victoria y que para construirla hacía falta organización, estaba arraigada en muchos hombres y mujeres, dentro y fuera de las formaciones políticas. Negrín vino a formular con claridad ese sentimiento y a encarnarlo con entereza. Así se entiende la atribución popular de poderes casi taumatúrgicos de la que fue objeto y de la que existen huellas verbales: las lentejas de la menguada dieta de la España republicana convertidas, con una mezcla de ironía y esperanza, en las *píldoras del doctor Negrín*. Vázquez Montalbán lo ha evocado en estos términos: «Que un doctor dominador de cinco o seis lenguas asumiera la papeleta de dirigir la resistencia de un pueblo conmovía a las masas, dispuestas a dejarse impresionar por los poseedores de la cultura. Había algo de prometeico en la actitud de Negrín, robándole el fuego o el saber a los dioses para dárselo a aquella España desgarrada y desescolarizada. Esa fue mi primera valoración infantil y de Negrín, corregida y aumentada años después por el conocimiento de la historia y sobre todo por los retratos indirectos del personaje...» (6).

La personalidad de Negrín resulta, en fin, tanto más llamativa cuanto que encuentra difícil parangón con la de otros líderes políticos de la España contemporánea. La amplitud de su cultura y del ámbito de sus

curiosidades, su capacidad para alternar con fluidez media docena de lenguas, y su propio talante vitalista, lo sitúan bastante al margen de las tradiciones, un tanto estrechas y adustas, dominantes en la vida política española. Negrín fue más tenaz en la acción constructiva que en la inquina, su indiscutible fortaleza de espíritu se hizo más patente en el combate que en el odio y, a la hora de ajustar cuentas sobre las responsabilidades de la tragedia, optó a menudo, con un fondo de orgullo, por el silencio frente a la algarabía. Eso ha contribuido seguramente a convertirlo en una *rara avis* a la que se aplican etiquetas simplificadoras pero que, en rigor, resulta difícil de etiquetar.

El franquismo lo honró, por supuesto, con su fobia pero sobre todo procuró borrarlo de la memoria, como se olvida un mal sueño. También encuentran razones para no guardar buena imagen de él los nacionalismos catalán y vasco y el anarcosindicalismo, aunque a ese respecto hay matices y alguna excepción. El que fue su partido, el PSOE, donde puede resultar herético poner en duda la santidad de Besteiro, no parece capaz (como lo muestra este centenario transcurrido en la sombra) de recuperar decorosamente la memoria histórica acerca del que fue el último socialista presidente del Gobierno español antes de Felipe González. Y, sin embargo, el interés y la admiración por la figura de Negrín existen desde diversas posiciones políticas —algunos socialistas incluidos— y permiten establecer una especie de sintonía, o de complicidad intelectual, entre quienes los profesan. Además, aquí y allá, se pueden espigar referencias positivas hacia Negrín por parte de gentes que vivieron su propia circunstancia histórica con una lealtad y una claridad de miras que no siempre tuvieron los que habían hecho profesión de la política. Véase un ejemplo, tomado de las memorias de Francisco Ayala (y que nos remite otra vez a la comparación con Azaña): «Demasiado tarde, pues, permitió el destino que entrara en juego una personalidad de tan altas prendas de gobierno como era don Juan Negrín, y una vez más se impone aquí la reflexión acerca del papel, quizá decisivo, que el azar desempeña en el curso de la historia. Si un hombre con [sus] cualidades (...) se hubiese hallado en posición de poder cuando todavía las cosas tenían remedio (y no digamos si hubiera sido él con su fabulosa capacidad ejecutiva, y no don Manuel Azaña, la figura dominante tras las elecciones de febrero del 36), otro gallo nos hubiera cantado...» (7).

Este hombre, en suma, que, a pesar de su condición personal excepcional —o tal vez precisamente por ella— encarnó y encauzó afanes populares muy amplios en tiempos tan decisivos como sombríos y que, como otros muchos españoles, estuvo dispuesto a no perder una guerra que antes había querido evitar es, a los cien años de su nacimiento, acreedor del homenaje de la historia. Un homenaje que, en consonancia con su figura, no puede ser el de la beata veneración, sino el del muy laico conocimiento.

(1) Recuerdo, particularmente, un brioso artículo de Santos Juliá titulado «La doble derrota de Juan Negrín» en el diario *El País* del 26-2-1992, p. 11; y la iniciativa de José María Marín conducente a la celebración de un par de conferencias en el Ateneo de Madrid, bajo la presidencia de José Prat.

(2) Valga un ejemplo, que nos consta personalmente: en noviembre de 1990, en Madrid, el concejal presidente de la Junta Municipal de Arganzuela, miembro del PP, prohibió, sin aducir más razón que su personal fobia al personaje, la celebración de dos conferencias sobre Azaña ya programadas, que habían de celebrarse en el Centro Cultural Casa del Reloj dependiente de esa Junta. Mientras tanto, el presidente de la Corporación municipal madrileña, a la sazón Agustín Rodríguez Sahagún, participaba en actos organizados por el Ayuntamiento en recuerdo del político alcalaíno, y el propio José María Aznar se esforzaba por adornar alguna de sus declaraciones públicas citando graciosamente a Azaña.

(3) Marichal, Juan: *El intelectual y la política*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990, pp. 92-93.

(4) Hace siete años *Historia-16* publicó un artículo de Burnett Bolloten en el que abundan las referencias que presentan a Negrín como instrumento de los comunistas. El artículo tiene un título sugestivo: «El extraño caso del doctor Juan Negrín»; pero en la portada de la revista se opta por un titular más contundente y consabido: «Negrín. El hombre de Moscú». *Historia-16*, año XI, n.º 117, enero de 1986, pp. 11-24.

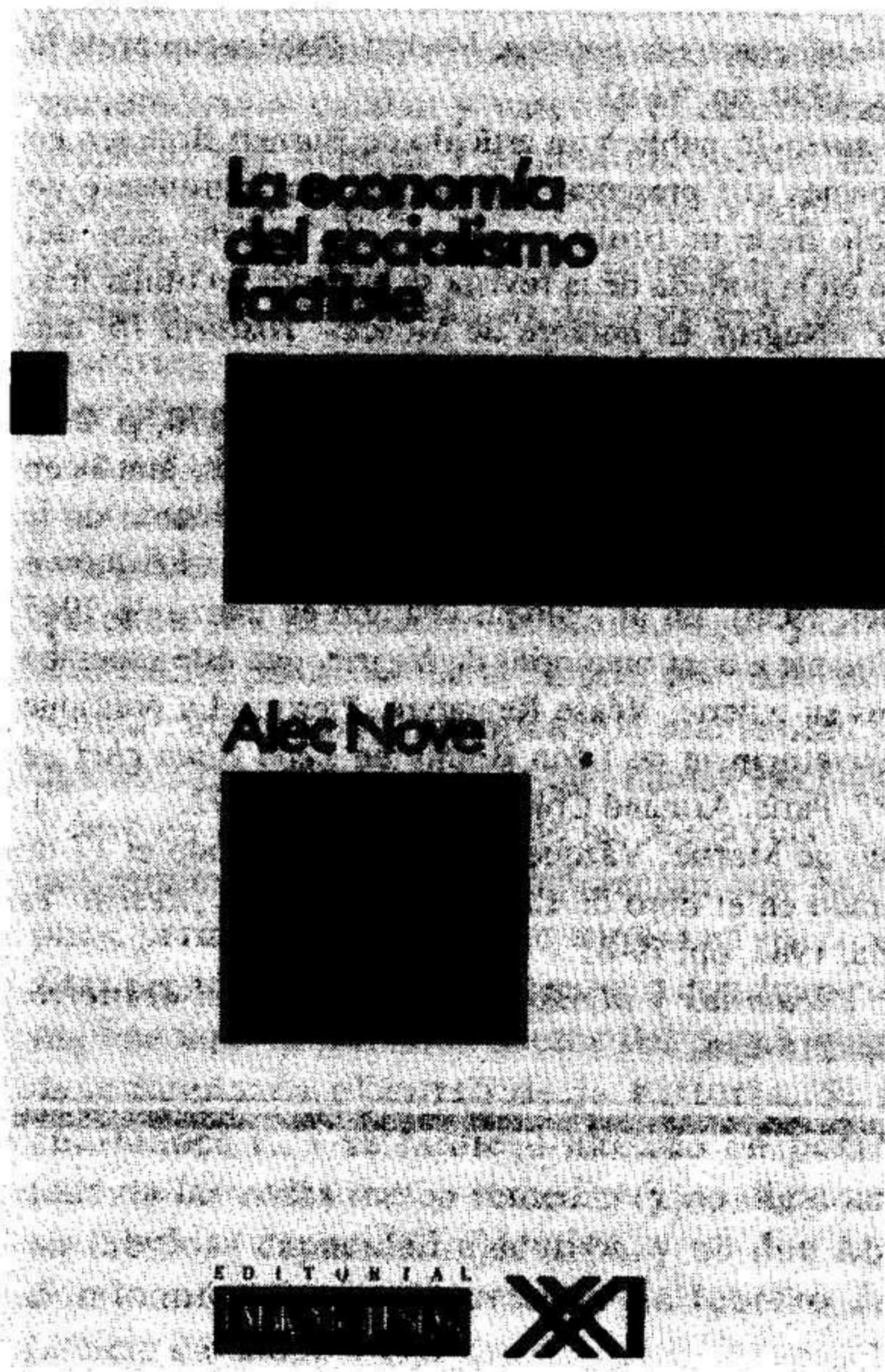
(5) Moch, Jules: *Rencontres avec Léon Blum*, París, Plon, 1970, p. 213. Moch era, de antiguo, un amigo de la República española, autor, junto con Germaine Picard-Moch, de un temprano libro sobre el primer bienio de la experiencia republicana española (*L'oeuvre d'une Révolution: l'Espagne républicaine*, París, Rieder, 1933). En un coloquio habido en marzo de 1965 hizo referencia incidentalmente a unas memorias de Negrín, que éste esperaba que fueran publicadas tras su muerte. Véase Renouvin, Pierre: «La politique extérieure du premier gouvernement de Léon Blum» en *León Blum chef de Gouvernement, 1936-1937*, París, Armand Colin, 1967, pp. 371-372.

(6) El agudo testimonio de Manuel Vázquez Montalbán, fechado el 17 de julio de 1984, está integrado en el libro de Llarch, Joan: *Negrín ¡Resistir es vencer!* Barcelona, Planeta, 1985, pp. 79-81.

(7) Ayala, Francisco: *Recuerdos y olvidos 1. Del paraíso al destierro*. Madrid, Alianza, 1984, pp. 215-216.

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS



377 Páginas
1.900 Pesetas

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



¿TIENE FUTURO EL SOCIALISMO EN OCCIDENTE?

Alec NOVE

En *La economía del socialismo factible** he argumentado que las ideas de Marx sobre el socialismo eran utópicas o erróneas, cuando no ambas cosas. Las presunciones sobre la conducta humana, ligadas a una abundancia inalcanzable, eran ilusorias, como también lo era la idea de «superar» la división del trabajo. La concepción del «proletariado» como «sujeto colectivo de la emancipación de la humanidad en general» debe tacharse de romántica, en tanto que la «dictadura del proletariado» no es sino un imposible.

Pero aún es más importante el hecho de que ni Marx ni sus seguidores consiguieran comprender la inevitable complejidad de la economía moderna y creyeran, como lo expresó Engels con una frase célebre, que «todo será sencillo sin este supuesto valor»; como por arte de magia, los «productores asociados» reemplazarían el mercado por un debate entre camaradas, donde el trabajo sería «directamente social» y

no se produciría en función del mercado sino de unas necesidades conocidas de antemano.

Sin duda, Marx no imaginó nada semejante al estalinismo ni al modelo de planificación central que desarrolló la Unión Soviética. Se cuenta que un miembro de la policía secreta estalinista le dijo a un compañero: «Si Marx cayera en nuestras manos, en una semana le haríamos confesar que era agente de Bismarck». No es éste el lugar para recapitular los muchos defectos, de sobra conocidos, del sistema económico soviético, defectos que le han llevado a la quiebra absoluta en los últimos tiempos. Muchos de ellos están ligados de algún modo a lo que podría denominarse *deseconomías de escala*. Las expectativas de Marx y Lenin se vieron defraudadas, pues sustituir el mercado por la planificación resultó ser una tarea en extremo complicada, que requirió crear una enorme burocracia. La falta de un sistema de precios racional impedía a los burócratas-planificadores realizar elecciones económicas. Elaborar un plan desagregado y verificado en todos sus aspectos habría sido, según el académico Fedorenko, una labor de 30.000 años, y eso con ayuda de la informática. La planificación basada en toneladas, metros, unidades y rublos resultaba en una producción que ni siquiera satisfacía a los planificadores y en la que se estimulaba el derroche intencionado de materiales de producción. Un sistema productivo de esta índole es una solución razonable en una economía de guerra, cuando las prioridades del momento imponen la necesidad de prescindir del mercado y concentrar el control de los recursos en manos del gobierno. Sin embargo, en épocas de normalidad, cuando las prioridades son variadas, la eficacia es un factor insoslayable. La realidad era, no obstante, que con harta frecuencia el sistema centralizado de distribución de recursos se basaba en la influencia relativa de burócratas que perseguían sus propios intereses. Por otro lado, buena parte del poder se concentró en manos del aparato del Estado y del Partido, lo que, como es lógico, fomentó el abuso de poder. Durante el prolongado mandato de Brézhnev se aceleró la decadencia del sistema y los organismos de coordinación centrales se debilitaron; los ministerios y otros grupos burocráticos de interés se convirtieron en una suerte de «principados feudales». Se descuidaron las necesidades de los consumidores, el proceso de innovación se ralentizó, y el estancamiento y la corrupción originaron una crisis de confianza en el sistema. Gorbachov, consciente de toda esta problemática, se lanzó a realizar reformas radicales.

El fracaso de la reforma. ¿No existe la «tercera vía»?

Pero las reformas de Gorbachov no han alcanzado el éxito, y ahora se cierne sobre la antigua Unión Soviética la amenaza de un caos total. No sería difícil enumerar muchos de los motivos del fracaso y analizar los errores cometidos, aunque no me detendré a hacerlo en este artículo. Sí quiero subrayar, sin embargo, que este fracaso ha llevado a que en Europa Occidental y Oriental muchos se apresuraran a

extraer la conclusión de que no existe la tercera vía y de que el socialismo de mercado (incluida la versión que esboqué hace ocho años en *La economía del socialismo factible*) no es una alternativa viable. Aunque el año pasado un titular del *Boston Globe* expresara la idea de que «para rechazar a Lenin no es necesario aceptar a Milton Friedman», eso es exactamente lo que está sucediendo. El último número de la publicación económica mensual de Novosibirsk, *EKO*, entona un canto de alabanza a Friedman, aceptando incluso su argumento de que la Gran Depresión de 1929-1933 debe atribuirse a un error de la política económica gubernamental y fue motivada por la contracción de la oferta monetaria. Margaret Thatcher sigue siendo la mujer más popular de Rusia, muy por encima de Madonna. Y son muchos los que han realizado la transición de la economía política marxiana a la de la escuela de Chicago con una celeridad portentosa; para ellos, el objetivo es llegar al capitalismo por el camino más corto.

Antes que en la Unión Soviética, ya había ocurrido algo muy semejante en la Europa del Este. Un factor importante fue el fracaso de las «nuevas técnicas económicas» húngaras, cuya orientación era explícitamente la de un socialismo de mercado. Tampoco se analizarán en este artículo las complejas causas de ese fracaso. Me limitaré a hacer constar el hecho de que en la Polonia de Balcerowicz, en la Checoslovaquia de Klaus, y también en Hungría, no sólo se ha rechazado por completo el socialismo de mercado en todas sus formas, sino que ni siquiera se ha optado por un capitalismo del bienestar semejante al de Escandinavia o, incluso, al de Alemania. En Praga pude ver cómo se despreciaba el concepto de un *soziale marktwirtschaft* («economía social de mercado») debido a las suspicacias que despierta el término *social*. En todos los países del Este se está dando prioridad a la privatización, pues se considera que el mercado y la competencia sólo resultan efectivos en una situación de predominio de la propiedad privada. Ya nadie defiende las antiguas ideas favorables a la autogestión de los trabajadores y a la propiedad cooperativa. Pero la «mercantilización» adoptada como terapia de choque ha sido un proceso costoso, en especial en Polonia, donde el PNB y el nivel de vida han caído en picado. El objetivo parece ser una especie de «capitalismo sin capital ni capitalistas», que intenta alcanzarse mediante un proceso de recorte de las funciones estatales, que incluso afecta a áreas como el control de la contaminación y la creación de la infraestructura necesaria. A la par que el desempleo crece a grandes pasos, se confía a las fuerzas del mercado la apremiante tarea de reestructurar el capital, sin arbitrar ninguna estrategia de inversiones, pues la mera mención de este término conjura imágenes del desacreditado sistema de planificación central. Sin embargo, la evidencia demuestra que la intervención estatal en la política de inversiones puede ser muy valiosa, como lo ha sido, por ejemplo, en Corea del Sur y en la Europa Occidental de las primeras décadas de la posguerra. Esto no impide que el *laissez-faire* esté en boga y que la palabra «socialismo» haya caído en el

mayor descrédito por estar asociada a la planificación de tipo soviético.

El socialismo occidental se bate en retirada. La ascensión del neoliberalismo

La palabra «socialismo» tampoco está de moda en las democracias occidentales. El hundimiento de la variedad marxista-leninista del «socialismo» no debería haber afectado a los socialdemócratas de Occidente, la mayoría de los cuales venían criticando severamente el socialismo soviético desde hacía largo tiempo. Sin embargo, la desintegración de la Unión Soviética ha tenido profundos efectos en los partidos comunistas occidentales; algunos, como el italiano, han optado por ofrecer una nueva imagen con un nombre totalmente diferente, en tanto que otros, como el de Francia, están hundiéndose sin arriar la bandera roja. Sea como fuere, la inspiración y las ideas originales de los partidos socialistas de muchos países occidentales habían estado sujetas a fuertes críticas desde mucho antes del colapso del comunismo «del Este». Aunque en Francia y España —y más recientemente en Australia y Nueva Zelanda— los partidos que se autodenominan «socialistas» hayan conseguido formar gobierno, su actuación difiere poco de la de otros partidos. Para empezar, han renunciado al propósito de seguir una política de nacionalizaciones exhaustiva, hasta el punto de que en algunos sectores la tendencia ha sido la opuesta. En Gran Bretaña, el Partido Laborista no consiguió beneficiarse de las oportunidades creadas por el extremismo thatcheriano, porque tardó demasiado en desembarazarse de los elementos impopulares de su ideología cuasi-socialista. Ahora, se encuentra en buena posición para enfrentarse a los conservadores, pero sólo podrá hacerlo después de haber librado una batalla con su propio sector izquierdista.

Entretanto, el neoliberalismo ha conseguido notables conquistas. Los partidos de esta tendencia varían mucho de un país a otro. Los democristianos alemanes, y sus homólogos de Escandinavia y Holanda, aceptan los principios del Estado del bienestar. Merece la pena recordar que las grandes mejoras de los servicios sociales y la seguridad social de, por ejemplo, Francia y Alemania, no se debieron tanto a los gobiernos de izquierdas como a los de Erhard y Adenauer, De Gaulle y Pompidou. En el continente no se conoce un extremismo comparable al del gobierno de Thatcher, que ha llegado a privatizar monopolios naturales como el del agua y a dismantelar el sistema público de transporte urbano con maniobras ideológicas. Sería de enorme interés sociológico analizar por qué el extremismo ha tenido tal impacto en Gran Bretaña. El conservadurismo thatcheriano tiene dificultades a la hora de encontrar un lenguaje común con, por ejemplo, los democristianos alemanes, quienes nunca soñarían con dismantelar el transporte público de Munich o Dusseldorf.

No puede negarse que el pensamiento neoliberal ha desplegado una gran ofensiva en un momento en que la izquierda estaba sumida en la incertidumbre y a la defensiva. ¿A qué puede atribuirse este hecho?

Uno de los motivos es el desencanto provocado por las nacionalizaciones, que se efectuaron de un modo ineficaz, sin participación real de los trabajadores y sin prestar la debida atención a las necesidades de los consumidores. En Gran Bretaña, cuando menos, los sindicatos del sector público —como los del privado— han tendido a defender sistemas de trabajo obsoletos y que requieren un exceso de mano de obra. Esta estrategia sólo ha servido para perjudicar a la industria nacional y desacreditar al Partido Laborista, muy ligado a los sindicatos. Las viviendas sociales, por ejemplo, se administraban en general de una manera excesivamente burocrática, recurriendo a una normativa fastidiosa y sin sentido («Prohibido tener perros y gatos», «Se prohíbe pintar las puertas de rojo»). Ante la evidente y apremiante necesidad de modernizarse, el laborismo ha sufrido diversas escisiones (por ej., la formación de un partido socialdemócrata), lo que ha contribuido al desprestigio de la izquierda ante los votantes.

Los neoliberales, por el contrario, tenían una ideología en la que creían fervientemente: las fuerzas del mercado deben dejarse en libertad, y no hay razón para que el Estado interfiriera en los procesos económicos naturales que, por sí solos, generarán el equilibrio y la situación óptima de la que habla Pareto y los libros de texto inspirados en la escuela de Chicago. Margaret Thatcher y sus asesores estaban convencidos de la bondad de sus ideas cuando la izquierda todavía andaba a la busca de nuevas fuentes de inspiración. El monetarismo parecía ser la solución para la inflación crónica. El desempleo desaparecería en caso de que se mantuviera una política salarial flexible y con contención de los costes. La economía política «neoclásica» defendía la doctrina de la ineficacia económica de la actuación estatal, Friedman postulaba que la acción gubernamental acarrea más problemas que beneficios, y la teoría de la «elección pública» de Buchanan afirmaba que los funcionarios públicos casi siempre sirven a sus propios intereses o a los de alguna camarilla poderosa. Todas estas tendencias se inspiraban en el individualismo metodológico, cuya esencia fue resumida por Thatcher en estos términos: «La sociedad no existe». En Estados Unidos los pensadores neoliberales fueron aún más lejos. Tal como lo expresó uno de ellos —con indudable sentido del humor—, están convencidos de que el papel del Estado debe limitarse a la defensa nacional y a la construcción de carreteras, aunque algunos tengan sus dudas en lo que se refiere a las carreteras. Existe también una especie de liberales-anarquistas, con quienes incluso es necesario negociar la instalación de alumbrado público por cuenta del sector público.

El reaganismo-thatcherismo resulta atrayente a una proporción considerable de las capas mejor situadas de la clase trabajadora. Por

un lado, los trabajadores de «cuello blanco» están superando numéricamente a los de «cuello azul» en la mayoría de los países occidentales. Por otro, tal como Joan Robinson comentó en una ocasión, el «nada tenéis que perder salvo vuestras cadenas» funciona mejor como eslógan revolucionario que «nada tenéis que perder salvo vuestra casa, vuestro coche, vuestras vacaciones anuales en la Costa Blanca...». Miles de *trabajadores* pasan dos semanas de vacaciones en Florida (los vuelos de Manchester a Disneylandia siempre están completos). Rebajar los impuestos, recortar los servicios públicos y no prestar atención a las necesidades de la clase desfavorecida, todavía numerosa aunque minoritaria, son elementos de un programa inherentemente anti-socialista pero de algún modo «populista» e interesante desde el punto de vista electoral. Cabe decir otro tanto del racismo, en un momento en que los pobres del Tercer Mundo y de los antiguos países comunistas están intentando trasladarse al próspero Occidente.

Los valores socialistas tradicionales, que en Gran Bretaña cuentan con defensores como Tony Benn, son un lastre electoral; Kinnock así lo ha comprobado. Pero, ¿dónde queda el «socialismo» en el programa de Kinnock y en los programas «socialistas» de otros muchos países? ¿Qué puede considerarse «socialismo» a fines del siglo XX?

En mi libro intentaba definir el socialismo como una sociedad donde la mayoría de los medios de producción son de propiedad pública o social, y donde, a la vez, existe un sector privado importante, y el mercado y la competencia desempeñan una función básica en todas las esferas donde su actuación no resulta poco deseable (por ej., la medicina) o imposible (por ej., los «monopolios naturales» y las actividades sujetas a fuertes influencias de factores externos).

Pero, ¿qué proporción de la población de cualquier país occidental estaría dispuesta a apoyar la creación de una sociedad socialista de este tipo? Dado que un «socialismo» impuesto y antidemocrático representa una contradicción terminológica, es obvio que el apoyo popular es un elemento primordial. Pero incluso los socialdemócratas suecos, a quienes se debe en parte el Estado del bienestar y el pleno empleo, han perdido recientemente la mayoría electoral. De hecho, ni siquiera yo mismo apoyaría plenamente una política encaminada a implantar el «socialismo» tal como lo he definido. Por eso, en la introducción de mi libro decía que debe considerárseme un «abogado» del socialismo en la acepción jurídica de la palabra «abogado», es decir, alguien dispuesto a defender a su cliente aunque no esté totalmente convencido de su inocencia.

¿Cuál es, entonces, el futuro del socialismo, definido como lo he hecho más arriba, o redefinido de cualquier otro modo?

Ante todo, para cualquier persona que viva en Gran Bretaña, es importante diferenciar la defensa de las ideas socialistas de la crítica a los excesos del thatcherismo. Estos pueden también atacarse desde una perspectiva favorable a una sociedad saneada con libertad de mercado. La idea, tan generalizada en la Europa del Este, de que la década de Thatcher frenó o incluso invirtió el declive industrial de Gran Bretaña es un mito, un punto de vista totalmente infundado. El «reinado» de Thatcher se caracterizó por el descuido de la infraestructura, los recortes en las ayudas a la investigación científica y a la formación técnica, unos tipos de interés reales tan elevados como nunca se habían conocido y unas inversiones productivas excepcionalmente bajas. Lo que ha dado en denominarse el *boom* de la segunda mitad de la década de los 80 fue un alza del consumo, los servicios financieros, el comercio al por menor y la construcción de edificios de oficinas, que provocó un aumento inflacionista de los créditos y el mayor déficit comercial de la historia británica. Los asesores de Thatcher combinaban la firme creencia en el *laissez-faire* con un individualismo metodológico exacerbado. Para ellos, el todo no es sino la suma de las diferentes partes. Así, por ejemplo, a su juicio el *sistema* de transportes no existe, pues el autobús n.º 22 y la línea de metro n.º 5 se conciben como empresas separadas orientadas a la obtención de beneficios. Incluso con respecto a la universidad el planteamiento es el mismo, pues los diferentes departamentos se evalúan por separado en tanto que «centros de costes», lo que destruye la coherencia del sistema universitario. La sanidad y la educación, como la producción de energía eléctrica, también responden a un modelo fragmentario, donde ya nadie se hace responsable de atender la demanda futura. Este tipo de miopía no ha afectado a Francia ni a Alemania, y confío en que tampoco a España. Adam Smith es uno de los pilares del pensamiento de la derecha, pero su ideología no le impedía ser consciente de lo que ahora se llaman «externalidades». Así pues, escribía en *La riqueza de las naciones*: Las autoridades públicas deben intervenir en la «construcción y mantenimiento de determinadas obras e instituciones públicas que en ninguna circunstancia podría interesar construir ni mantener a un individuo o a un pequeño grupo de individuos, porque los beneficios nunca llegarían a compensar los gastos, aunque muchas veces compensarán con creces a la sociedad».

Puede parecer extraño que se cite a Adam Smith para defender la idea de que no sólo debe prestarse atención a los intereses individuales, sino también a los sociales. Será extraño, pero no original. Alec Macfie, que fuera profesor de economía política en Glasgow, señaló en su día que muchas de las ideas de Adam Smith coincidían con el fabianismo. La otra gran obra de Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, analiza con gran detenimiento las normas de la conducta so-

cial, en cuyo marco se desarrolla la actividad de los empresarios orientada a obtener beneficios. Sin duda, Smith habría respaldado la opinión de Schumpeter de que «ningún sistema social puede funcionar si se basa exclusivamente en una red de contratos establecidos libremente entre partes jurídicamente iguales y en la que el único objetivo que guía a todos son los intereses utilitarios a corto plazo». Friedman afirma que cualquier contrato establecido libremente debe beneficiar a ambas partes contratantes. No cabe duda, pero es fácil pensar en mecanismos institucionales que incluso Friedman consideraría injustos. Supongamos que existiera el *jus primae noctis*, y que un vasallo que aspirase a casarse tuviera que obligarse mediante contrato a pagar una cantidad a su señor para que éste renunciara a su derecho; hay que rizar el rizo para llegar a la conclusión de que un contrato en esos términos beneficia a ambas partes. Poniendo un ejemplo más común, imaginemos que la mayor parte de las tierras de una comarca pertenecen a latifundistas absentistas que las heredaron de sus antepasados, y que cualquiera que desee utilizar las tierras para cualquier propósito debe pagar a los latifundistas. Una vez más, ambas partes se benefician, según los mecanismos institucionales y de propiedad establecidos. Con todo, no dejan de ser mecanismos muy cuestionables.

El ideario socialista evitaría los abusos del sistema hereditario, así como las desigualdades de renta exageradas, a la vez que reconocería la necesidad de que existan incentivos materiales para el trabajo y para la actividad empresarial. En realidad, algunos de los ejemplos más notorios del exceso de rentas nada tienen que ver con la actividad empresarial. Por ejemplo, *The Times* (23 de abril de 1991) citaba el caso de un alto ejecutivo de United Airlines que se había concedido a sí mismo un sueldo de 18 millones de dólares en 1990, año en que los beneficios de la empresa descendieron en un 73%; ese sueldo era 1.300 veces superior al de las azafatas de la compañía, cuyos salarios llevaban congelados cinco años. Incluso «los accionistas con mayores participaciones en las empresas americanas están preocupados por los sueldos de los ejecutivos». Este abuso no benefició a los propietarios, múltiples y anónimos, sino a un representante que debería haberse dedicado a «maximizar» los *beneficios* de la empresa. También resulta curioso que los directivos de las empresas públicas británicas que se han privatizado se concedieran enormes aumentos salariales en cuanto se realizó la privatización. Esta conducta no concuerda con los postulados de Buchanan y de los teóricos de la «elección pública», en cuya opinión los directivos dispondrían de mayores ventajas en el sector público.

El siguiente punto de mi lista de preocupaciones socialistas sería el área de las externalidades. Me refiero a las áreas y actividades, donde la evaluación separada de las cuentas de pérdidas y ganancias lleva a crearse una imagen falsa de la situación. En este campo, el intervencionismo estatal sería beneficioso tanto para la economía como para

la sociedad (aunque deba reconocerse que la intervención siempre tiene costes; en especial, la falta de flexibilidad de la burocracia y, en algunas sociedades, la corrupción). En primer lugar, habría que encarar el problema creciente de la contaminación, de la ecología. El individualismo metodológico es un paradigma totalmente irrelevante cuando la destrucción de las selvas de Brasil puede afectar al clima mundial, las emisiones nucleares de Chernobil afectan a la cría de ovejas en Gales, y las emisiones de las centrales eléctricas británicas destruyen los bosques de Escandinavia. En estos casos, se impone la necesidad de una acción conjunta por parte de las autoridades públicas en defensa de la *sociedad*. Aunque también deba reconocerse que parte de los problemas de contaminación más alarmantes han sido el resultado de las acciones de los Estados comunistas, el *laissez-faire* no contribuirá a mejorar la situación. Y aún debe plantearse un problema de alcance más amplio, que podría dar lugar a una especie de «socialismo verde». Me refiero al hecho de que una sociedad individualista consagrada a estimular las necesidades mediante la publicidad, tal vez no tarde en verse enfrentada a la disminución de los recursos básicos, incluidos el aire y el agua.

El tercer punto sería el papel de las autoridades en tanto que proveedoras de infraestructura: carreteras, puertos, aeropuertos, ferrocarriles, alcantarillado. La mayoría de estos servicios son responsabilidad del sector público incluso en Estados Unidos, aunque no estén libres de la amenaza del individualismo a ultranza, contrario al sistema impositivo, es decir, del espíritu de Reagan. No es necesario comulgar con la ideología socialista para defender la infraestructura pública. Un puerto adecuado revierte en beneficio de los productores y comerciantes del sector privado y un buen sistema de transporte urbano revaloriza la propiedad del suelo a la vez que mejora la circulación. Tal vez los extremistas thatcherianos son los únicos en no aceptar lo que resulta obvio. La cita de *La riqueza de las naciones* mencionada más arriba no requiere mayores comentarios.

En cuarto lugar, sería necesario ocuparse de temas como la calidad de vida y la planificación urbanística. Una vez más, hay que reconocer que la labor de muchos urbanistas ha resultado más perjudicial que beneficiosa. Pero la libertad absoluta de acción nunca podría ser una alternativa válida. En este área se incluyen los parques, las instalaciones deportivas, los auditorios, la restauración de monumentos y un largo etcétera.

En quinto lugar, hay que hablar de los servicios sociales. En este punto conviene recordar que, por ejemplo, fue Bismark quien los introdujo en Alemania, presionado por los socialdemócratas. Quizá los historiadores del futuro atribuyan el notable desarrollo de los servicios sociales en la posguerra a una respuesta ante la amenaza real o imaginaria del marxismo y del comunismo soviético. Un colega soviético lo

expresó así en el curso de una conversación: «La amenaza potencial de nuestra existencia ha sido la causa de que surgiera el capitalismo con rostro humano». Tal vez haya que buscar en la desaparición de esa amenaza el motivo de que la derecha haya comenzado a atacar el Estado del bienestar. La educación, la sanidad, las pensiones y otros servicios sociales deben proporcionarse porque son necesarios, y no porque ofrezcan la posibilidad de obtener beneficios. No hay duda de que en ocasiones la mejor forma de proporcionarlos puede ser a través de contratas privadas. Así, por ejemplo, la construcción de una escuela pública puede encargarse a una empresa privada, del mismo modo que el municipio de París utiliza fondos públicos para pagar a una empresa privada que se encarga de la limpieza de la ciudad. El punto esencial es que todos estos aspectos son de responsabilidad pública y que debe dejarse a la iniciativa local la forma de organizarlos. Los thatcherianos, sin embargo, pretenden obligar a todas las ciudades británicas a organizar sus servicios a través del sector privado, sin prestar atención a la opinión local ni a la calidad y dedicación de los empleados actuales.

Otra cuestión importante es lo que los economistas denominan el problema del «jugador de futuros». Por citar un ejemplo, las empresas privadas tenderán a no proporcionar una formación técnica suficiente a sus empleados ante el peligro de que, una vez preparados, otra empresa se los «robe».

Asimismo, hay que considerar el tema de los «monopolios naturales» —agua, electricidad, gas, y en la mayoría de los países el sistema de correos y teléfonos, así como el transporte público urbano— donde la competencia no es funcional ni deseable, pues para aumentar los beneficios sólo puede recurrirse a un aumento de los precios o a una disminución de la calidad del servicio. Estos sectores, aun siendo de propiedad privada, siempre han estado sujetos al control de un organismo público; por ejemplo, en Estados Unidos, al de la U.S. Interstate Commerce Commission. Puede argumentarse que estos sectores deben considerarse afines a la infraestructura, pues su ámbito de influencia es muy amplio y sirven a un interés público o social definible que debe trascender la mera rentabilidad. Las oficinas de correos rurales no dan dinero, como tampoco lo da el metro de Nueva York.

Por todo lo expuesto, considero esencial que los socialdemócratas actuales sepan reconocer que el mercado y la competencia deben predominar en la producción de la mayoría de los bienes y servicios. ¿Equivale esto a promover la privatización de todos los sectores competitivos orientados al mercado? No puede responderse a esta pregunta sin una reflexión previa. Por ello, vamos a examinar ejemplos existentes de empresas públicas eficaces e ineficaces y analizar los motivos de su buen o mal funcionamiento. Es obvio que, en unas condiciones de escasez crónica como las que existían en el «Este», los

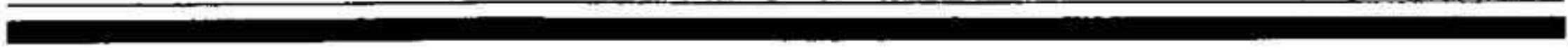
monopolios estatales carecerían de incentivos para funcionar con eficacia y servir al cliente. Pero si se declara la libertad de precios —salvo en el caso de los monopolios naturales, donde siempre están regulados— y se permite la libre competencia, ¿por qué iba a haber escasez? Creo que nada impediría que las empresas de propiedad pública o cooperativa (o autogestionadas) compitieran libremente y el cliente tuviera libertad de elección.

Por último, es necesario ocuparse del problema del equilibrio global y del desempleo. Los economistas occidentales pueden agruparse en dos categorías: los que creen que el sistema posee mecanismos internos de equilibrio que funcionan siempre que el Estado no interviene, y los que creen que el sistema no puede equilibrarse por sí solo. La mayoría de los socialdemócratas, como también los keynesianos, pertenecen a la segunda categoría. Rechazan la explicación de Friedman de la Gran Depresión (a la que él llama «la gran contracción», de la oferta monetaria) y sostienen que los mercados laborales no se «sanean» simplemente permitiendo que bajen los salarios. La creación de puestos de trabajo requiere realizar inversiones, y el mero hecho de que haya demanda de empleo no es incentivo suficiente para movilizar las inversiones privadas. Gran Bretaña nos ofrece un ejemplo reciente; ha habido un *boom* en la construcción de edificios de oficinas, pues muchos especuladores del suelo tenían la «expectativa racional» de obtener beneficios; pero la competencia fue excesiva y no se consiguieron beneficios; muchos se arruinaron, las constructoras despidieron a buena parte de sus plantillas. Podría pensarse que ésta era una ocasión adecuada para realizar inversiones públicas compensatorias, para emplear parte de esa mano de obra y de ese equipo fuera de servicio. Sin embargo, el gobierno británico ha prohibido que las autoridades locales utilicen el dinero proveniente de la venta (obligatoria) de las viviendas sociales para construir nuevas viviendas, pese al creciente problema de «los desahuciados». Esta estrategia política tiene en parte una fundamentación ideológica y en parte responde a la idea conservadora de la política anti-inflacionaria, uno de cuyos puntos es restringir las inversiones del sector público. Sería razonable pensar que el área de la vivienda requiere un esfuerzo público y privado conjunto, pues la libertad de mercado aplicada a los precios de la vivienda eleva éstos a un nivel inalcanzable para la tercera parte de la clase trabajadora, por no hablar de los pensionistas, en la mayoría de las grandes ciudades, desde Nueva York y París a Estocolmo y Budapest. El Estado debería tomar cartas en el asunto para influir en la política de inversiones y en la política regional.

Los ejemplos citados hasta ahora sirven para ilustrar el reformismo del Estado del «bienestar». Y es este tipo de reformismo el único que consigue y conseguirá un buen respaldo electoral... *a no ser que se produzca una crisis de grandes dimensiones, comparable a la Gran Depresión de comienzos de los 30. Sólo una grave crisis, o un desastre*

ecológico, llevarían a la ciudadanía a plantearse la necesidad de buscar una alternativa al sistema que conocen y que tantos beneficios materiales ha reportado a la mayoría. No es mi deseo vaticinar acontecimientos tan negativos, pero en estas áreas, como en la del futuro desarrollo de la revolución científico-tecnológica (y sus efectos en el empleo y en tantos otros campos), sólo cabe esperar lo inesperado.

* Alec Nove, *La economía del socialismo factible*. Editorial Pablo Iglesias. Madrid, 1987.





ALEC NOVE: UN SOCIALISMO DIFERENTE

Carmen CLAUDIN

Ya en su libro *La economía del socialismo factible*, publicado por primera vez en 1983 en Londres (1), Alec Nove subraya, como en la ponencia aquí presentada (*¿Tiene futuro el socialismo en Occidente?*), que su intento es hacer para el socialismo lo que un abogado para su cliente: defenderlo lo mejor posible sin creer necesariamente en su inocencia. Es evidente, sin embargo, que resulta mucho más fácil defender al cliente si se cree en ésta. Y la inocencia aquí, tal como lo expone Nove, hay que entenderla como factibilidad diferente o como diferencia factible, es decir, es posible una «tercera vía»; es factible, en Occidente, un socialismo diferente.

Es interesante observar cómo, entre el libro de 1983 y el presente texto, se desplaza el acento en la argumentación de Alec Nove. En el

(1) *La economía del socialismo factible*. Editorial Pablo Iglesias. Madrid, 1987

primero intenta demostrar, en última instancia, que el mercado es compatible con el socialismo y que su combinación es deseable para que el socialismo sea factible; en el segundo, que el socialismo es compatible con el mercado y que su combinación es factible para que el mercado sea deseable. Entre los dos, el fracaso de la *perestroika*, que Nove presenta como un intento de tercera vía, el derrumbamiento del sistema soviético y la evolución que han seguido las sociedades sometidas a éste, todo ello sumado a la crisis de identidad en la que la caída del sistema soviético parece arrasar incluso a aquellas fuerzas de izquierda, como los socialistas y socialdemócratas europeos, que lo han rechazado hace tiempo.

Pero si bien, tanto en un texto como en otro, se aprecia claramente la enorme distancia que separa la concepción de Nove de la realidad del modelo soviético, el propio autor reconoce que todos los ejemplos que da de un socialismo factible no son, en el fondo, sino planteamientos del reformismo socialdemócrata, defensor del Estado del bienestar, cuyo mejor exponente es el caso sueco. No se trata, pues, como lo subraya Alec Nove, de una alternativa fundamental al sistema existente. Parece hacer en esta conclusión una cierta nostalgia de que no pueda ser más que esto, porque —añade— «cualquier cosa más» no conseguiría el respaldo del electorado, una de las condiciones para que el socialismo propuesto sea socialista y sea factible. Al menos que, añade Alec Nove, se produzca un hundimiento del alcance del 29 o desastres ambientales de envergadura.

Pero resulta que, en estos dos aspectos, los que están servidos son precisamente los pueblos que salen de la experiencia del «socialismo real». Para ellos, la alternativa está clara, ya existe en Occidente, no hay nada que *inventar*: no quieren seguir siendo por más tiempo el objeto de un experimento que ha contribuido a forjar falsas ilusiones en otras partes del mundo. Y no se ve por qué los pueblos europeos occidentales —que son de los que viven mejor en el mundo— querrían escoger un sistema «realmente alternativo» pero absolutamente indefinido, como el propio Nove explica en su libro, cuando el único que haya existido en tanto que tal ha dado los resultados ahora conocidos y, sobre todo, reconocidos en toda su magnitud. En esta óptica, la cuestión de la alternativa fundamental parece remitir más, como lo sugiere en algún momento Alec Nove, al tipo de civilización industrial en el que izquierda y derecha se han reconocido tradicionalmente.

La cuestión de la alternativa, tal como la plantea Alec Nove y que ha dominado en el pensamiento de la izquierda en general, no sólo la marxista, está subordinada a la noción de sistema y de ruptura; el socialismo sería, tendría que ser, un sistema alternativo que rompa con el existente, el sistema capitalista. Y la ruptura sistémica fundamental de esta nueva organización social es la abolición —a corto o largo plazo— de la propiedad privada de los medios de producción y de las

relaciones de mercado. Planteado así, el sistema soviético, efectivamente, ha sido el único sistema alternativo en el mundo. Y no por ello ha sido mejor ni más deseable. Si no hay mercado, sólo queda la planificación centralizada que los pueblos del Este europeo han padecido durante decenios, cuya factura deberán pagar durante muchos otros y cuyos efectos perversos Alec Nove y otros economistas ya habían descrito mucho antes de la *perestroika*. Desde este punto de vista de la alternativa radical, cualquier otro planteamiento que, como el de Alec Nove, admita la necesidad de las relaciones de mercado, incluso subordinadas a la acción del Estado, se queda pues en el marco del sistema existente y lo que propone es una variante de éste, la mejor posible y siempre mejorable, como podría ser la sueca. De ahí que, en su defensa del socialismo, Alec Nove se encuentra defendiendo el Estado (aquél que debía extinguirse, ¿recuerdan?), el sector público, la democracia participativa, etc., remitiéndose no a modelos alternativos por alcanzar sino a prácticas ya probadas y evaluables. Y, a la vista de la experiencia vivida, no hay por qué sentir que sea así. Como apuntaba Paolo Flores d'Arcais, «el derrumbamiento de los comunistas no hace de Occidente el mejor de los mundos posibles, pero lo reconoce como tal, precisamente y sólo porque es mejorable. Por tanto, re-formar lo existente es un deber actual e inagotable y la *ratio essendi* específica de la izquierda».

En el fondo, la preocupación que se encuentra en la base del texto de Alec Nove son los planteamientos políticos y económicos que dominan la evolución de las sociedades salidas del sistema soviético y que se concentran fundamentalmente en un rechazo, a veces casi visceral, del papel del Estado, muy particularmente en la economía. Por razonables que sean el análisis de Nove y otros análogos, el peso de la experiencia vivida en el llamado «socialismo real» o «socialismo realmente existente» lastrará durante tiempo los valores comunes que la tradición comunista y la socialista han compartido aunque de modo distinto. Y, por empezar, la idea misma de socialismo queda hipotecada con el nombre. Resultará muy difícil convencer a los ciudadanos del Este que lo que han vivido no es socialismo y que puede haber un socialismo, entendido como sistema, que no sería como el que han vivido.

En este sentido, es interesante observar que las expresiones «socialismo real» o «socialismo realmente existente», han sido acuñadas en Occidente y aceptadas por la izquierda occidental para designar lo que para la gente de allí era simplemente socialismo. Hay una terrible ambigüedad en estas expresiones, terrible por el precio humano que recubre y por la responsabilidad que hace recaer sobre la izquierda en el mundo, sobre todo la europea. En la combinación de sus términos, no se sabe cuál relativiza qué: si «socialismo» lo «realmente existente» para que esa realidad se vea *malgré tout* como socialista en algo, o lo «realmente existente» el socialismo para que no parezca que esa realidad agota todo lo socialista.

Pero, en cualquier caso, no por nada se le ha llamado así y su apariencia de factibilidad (apariencia que, para la gran mayoría, sólo ahora es vista como tal) ha sido precisamente un poderoso factor de legitimidad. No era sólo un compromiso semántico para ahorrarse entrar cada vez en el debate teórico de cómo designar «eso» (Estado obrero degenerado, capitalismo de Estado, etc.). Había allí, en esa parte del mundo, algo que «existía realmente», o sea, que «funcionaba» y que funcionaba como modelo de sistema social alternativo, y su vertiginosa caída en pocos años no debe hacernos olvidar que ese algo ha sido «factible» durante tres cuartos de siglo. Muy probablemente, la autopresentación como socialista por parte de este sistema no hubiera resultado suficiente, por sí sola, para convencer a tantos millones de personas en el mundo, de no haber sido por esa prueba de factibilidad que se medía en tiempo y en poder.

Es palpable la irritación que despierta en la izquierda occidental las ideas y actitudes que dominan entre los nuevos dirigentes del Este europeo; aquellas les parecen a éstos ingenuas y simplistas, cuando no puramente retrógradas. Y, en muchos aspectos, así es, aunque tampoco ello basta para descalificarlas de entrada. Pero lo que, en última instancia, molesta profundamente a la izquierda occidental es comprobar el total escepticismo de los ciudadanos del «socialismo real» frente a la posibilidad de una «tercera vía» y el hecho de no encontrar un *lenguaje común* con ellos. Ambos fenómenos han de ser analizados muy atentamente por la izquierda europea y me parece que, en estos momentos, más bien en un sentido autocrítico que crítico. Y, desde el punto de vista de la definición política del socialismo europeo, más preocupante y significativo es la recuperación sistemática del término «socialista» por parte de los antiguos funcionarios del régimen anterior para asegurarse una nueva identidad y conseguir su reconocimiento internacional. Sea como sea, es importantísimo para la izquierda europea occidental saber *escuchar* a la «otra Europa», por su propio interés y para que, al menos, esa trágica experiencia no haya sido por nada. Es lo que Václav Havel repite incansablemente y, creo yo, con toda razón. Como recientemente, con la perspectiva inminente de ver su país autodividido: «He afirmado en numerosas ocasiones que los decenios del sistema totalitarios no significaban sólo años perdidos de nuestra vida, sino también una experiencia espiritual específica que puede ser aprovechada, que puede ser estudiada y que puede enriquecer el autoconocimiento humano. No creo que nosotros tengamos que ser siempre los que pidan ayuda al mundo desarrollado, sino que tendríamos que poder ser también capaces de ofrecer al mundo algo específico. (...) No sé por qué debería ser así. Pero, al mismo tiempo, tampoco sé por qué deberíamos descartar categóricamente y de antemano semejante posibilidad».



FRAGILIDAD DEL LIBERALISMO

Christopher LASCH

La desaparición del comunismo como rival serio del capitalismo liberal ha generado entre los liberales del centro y de derechas un estado de euforia atenuado tan sólo por la reflexión de que el «fin de la historia», en las célebres palabras de Francis Fukuyama, será una «época muy triste» para aquellos que valoran «la audacia, el coraje, la imaginación y el idealismo». La «indudable victoria del liberalismo económico y político» significa para Fukuyama el gobierno universal del derecho, la globalización de la «sociedad sin clases» que ya se ha implantado en Estados Unidos, la expansión sostenida de la oferta de bienes de consumo, el advenimiento de un «Estado universal y homogéneo» y de la «conciencia poshistórica» en la que «la lucha de clases... será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos y cuestiones medioambientales y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores».

El artículo de Fukuyama trae a la memoria predicciones del fin de la ideología hechas hace ya tiempo por otros pensadores liberales. Pero a la vez también nos recuerda curiosamente al hombre unidimensional

de Marcuse y la espeluznante visión que la escuela de Francfort tenía sobre una sociedad perfectamente administrada y sin contradicciones y que, en consecuencia, sería totalmente resistente al cambio. Dado que Fukuyama, como Marcuse y sus amigos, se inspira en Hegel, no es sorprendente que sus diferentes versiones del fin de la historia tengan tanto en común. En este sentido, la convergencia del optimismo tecnológico con la desesperación cultural, la adoración del progreso unida a la nostalgia, han conformado una corriente constante del pensamiento moderno desde la Ilustración. El triunfo de la razón parece la tierra prometida de la armonía y la libertad hasta que nos recordamos a nosotros mismos que los hombres han aprendido a valorar la libertad a través de la competencia y del conflicto. Llegados a este punto, la «jaula de hierro» de la racionalidad de Max Weber parecería una descripción más adecuada del futuro. Fukuyama, después de detenerse en las maravillas del liberalismo y en la debilidad de las fuerzas que actualmente se le oponen, inesperadamente predice que nos esperan «siglos de aburrimiento». El nuevo orden, afirma, suscita «sentimientos en extremo ambiguos»; por un lado, la satisfacción de saber que el liberalismo ya no se enfrenta a un reto ideológico de importancia; por otro, una «gran nostalgia por la época en que la historia existía».

Pero el orden liberal dista mucho de estar asegurado. En el momento de su aparente triunfo, su fragilidad se manifiesta con mayor claridad que nunca, y en ningún lugar tanto como en Estados Unidos. Después de derrotar a sus adversarios totalitarios, el liberalismo se resquebraja internamente. La inexistencia de amenazas externas dificulta la tarea de ignorar su decadencia. La guerra del Golfo sirvió para desviar la atención, pero sólo momentáneamente; y aunque quepa esperar que en el futuro se produzcan otros acontecimientos que proporcionen vías de escape similares, a la larga, el día en que habrá que reconocer la decadencia del liberalismo llegará ineludiblemente.

Los signos de un colapso inminente ya son inconfundibles. Las drogas, la delincuencia y los enfrentamientos entre bandas están haciendo inhabitables nuestras ciudades. Nuestro sistema escolar está en franca decadencia. Nuestros partidos políticos son incapaces de conseguir que las masas de electores potenciales participen en el proceso político. La circulación global de mercancías, información y población, lejos de llevar la riqueza a todos los lugares del globo (como los teóricos de la modernización solían predecir con tanta seguridad), ha ahondado las diferencias entre los países ricos y los pobres y generado una emigración masiva hacia Occidente, y hacia Estados Unidos en particular, donde los recién llegados engrosan las filas, ya numerosas, de los sin casa, los desempleados, los analfabetos, los drogadictos, los desheredados y los que en la práctica carecen de todo derecho. Su presencia crea una presión sobre los recursos existentes que los lleva al borde del agotamiento. Los sistemas sanitario y educativo, los organismos encargados de mantener la legalidad y la oferta disponible de bienes —por

no mencionar la oferta de buena voluntad racial, que nunca ha sido abundante— parecen inadecuados para la ingente tarea de asimilar a lo que esencialmente constituye un excedente poblacional.

La cultura del liberalismo ni siquiera asimila ya a los hijos del privilegio. Uno tras otro, los estudios demuestran que los estudiantes universitarios ya ni siquiera poseen los rudimentos de la historia occidental, la literatura y la filosofía. Desde hace tiempo viene produciéndose una especie de deculturación, un proceso de pérdida de conocimientos sin precedente histórico (lo que explica que no poseamos un término mejor para describirlo). Lo que E. D. Hirsch denomina analfabetismo cultural constituye probablemente un peligro mayor que los ataques ideológicos más obvios contra la cultura liberal. La derecha repudia el «humanismo secular», mientras la izquierda tacha de imperialismo cultural cualquier intento de defender unos valores comunes mínimos y exige igualdad para las minorías. La «modernización» del mundo, tal como se entendía cuando los liberales dominaban el panorama, implicaba la creación no sólo de un mercado global, sino también de una cultura global en la que los valores liberales —libertad individual, libertad de investigación, tolerancia religiosa, dignidad humana— fueran respetados universalmente. Ahora tenemos una cultura global, pero es la cultura de Hollywood, del *rock & roll* y de Madison Avenue, no una cultura liberal sino una cultura del hedonismo, la crueldad, el desprecio y el cinismo.

Carece de sentido especular sobre lo que debe hacerse —si deberíamos intentar rescatar el liberalismo, sustituirlo por otra cosa o resignarnos a la decadencia no sólo del liberalismo sino también de toda nuestra experiencia como país— hasta que comprendamos mejor qué les está ocurriendo exactamente a nuestras tradiciones políticas y por qué. Si el liberalismo conserva su capacidad de crecimiento y desarrollo en nuevas direcciones, sería insensato dar de lado a nuestra tradición dominante. Si, por el contrario, ha alcanzado sus límites máximos de crecimiento, probablemente deberíamos recurrir a otras tradiciones sumergidas en la vida americana que han sido eclipsadas, pero no eliminadas por completo, por el credo político reinante.

Hablar de cualquier tipo de límites es una manera de hablar de la crisis del liberalismo, una tradición política que ha predicado la expansión económica ilimitada. En su forma más persuasiva, el liberalismo se basa en la creencia depurada en el progreso, una creencia que no presupone ninguna ilusión inocente sobre la perfectabilidad de la naturaleza humana, sino que se limita a suponer que el crecimiento estable de la demanda de bienes de consumo —la revolución de las expectativas crecientes— sostendrá la expansión económica indefinidamente. El liberalismo se ha identificado a sí mismo con la política encaminada a garantizar el pleno empleo como medio de expandir la capacidad de consumo. La promesa de la abundancia universal con-

tiene unas implicaciones de igualitarismo sin las que habría tenido escasa autoridad moral. Esas implicaciones, como es lógico, estaban abiertas a una serie de interpretaciones opuestas. Había quien argumentaba que era suficiente aumentar las reservas generales de bienes y servicios para que, en consecuencia, aumentara el nivel de vida de toda la población. Otros exigían medidas más radicales orientadas a distribuir de un modo más equitativo la riqueza y no simplemente a aumentarla. Pero todos los que compartían la fe en el progreso coincidían en creer que, en conjunto, la capacidad productiva era ilimitada. Nadie predecía un retorno a una existencia más frugal. Esas ideas no encajaban en el consenso progresista.

El tardío descubrimiento de que la ecología terrestre no puede sostener una expansión indefinida de las fuerzas productivas ha asestado el golpe de gracia a la creencia en el progreso. Una distribución más equitativa de la riqueza requiere que se reduzca el nivel de vida de los países ricos y de las clases privilegiadas. El intento de exportar los niveles de vida occidentales al resto del mundo provocaría la rápida extinción de recursos no renovables, la contaminación irreversible de la atmósfera terrestre, cambios drásticos del clima y la destrucción del sistema ecológico del que depende la vida humana. «Imaginemos —escribe Rudolf Bahro— lo que significaría que el consumo de materias primas y de energía de nuestra sociedad se expandiera a los 4.500 millones de habitantes del mundo actual, o a los 10.000 ó 15.000 millones de habitantes que probablemente tendrá el mundo futuro. Enseguida se hace evidente que el planeta sólo puede soportar tales volúmenes de producción... durante un corto período de tiempo.» Imaginemos también lo que supondría que en la India todas las familias tuvieran un par de coches y todas las casas tuvieran aire acondicionado, equipos estereofónicos, vídeos y cocinas totalmente equipadas con los últimos adelantos.

La importancia creciente de los problemas medioambientales es la señal más dramática, pero en modo alguno la única, de que hemos entrado en una nueva época de límites, límites que no sólo afectan al desarrollo económico, sino de un modo más general al control humano de la naturaleza y la sociedad. No se dice nada nuevo al afirmar que las innovaciones tecnológicas tienen consecuencias imprevisibles que a menudo las inutilizan, pues crean los mismos problemas que pretendían resolver. El uso generalizado de antibióticos lleva a la proliferación de bacterias resistentes a los antibióticos. Las tecnologías médicas que prolongan la vida crean otras clases de dependencia: la de las personas superfluas que desbordan la capacidad de las instituciones dedicadas a ocuparse de ellas. Los automóviles, supuestamente un medio de transporte rápido, barato y eficaz, simplemente disfrazan el coste de trasladarse de un lugar a otro. Considerando el tiempo dedicado al mantenimiento y al pago de los coches, a conducirlos y aparcarlos, y a ganar dinero con que pagar el combustible, los seguros y

las reparaciones, Ivan Illich calculó que el conductor medio sólo alcanzaba una velocidad media de 7,6 kilómetros por hora, no muy superior a la que se desarrolla caminando.

David Ehrenfeld, tras citar otros muchos ejemplos de tecnologías que se inutilizan a sí mismas en *Arrogance of Humanism*, argumenta que ya no es posible eludir la conclusión de que nuestra incapacidad de hacer predicciones precisas a largo plazo, de controlar las innumerables complejidades que forman parte de esos cálculos, o de asumir los efectos no predichos provocados por nuestros propios procedimientos de diagnóstico y de medición, imponen severos límites a nuestra capacidad de control. En un artículo reciente, todavía inédito, Ehrenfeld prosigue con su análisis de nuestra «equivocada fe en el control», demostrando cómo un exceso de gestión en los sectores privado y público vuelven nuestra sociedad cada vez menos gestionable. El enorme volumen de las tareas administrativas absorbe unas energías que podrían utilizarse de un modo más constructivo. La obsesión por registrar todo dificulta más y más la labor de distinguir la información útil de la inútil y de encontrar la información adecuada en el momento en que se necesita. La supervisión obsesiva socava la capacidad de enjuiciamiento, la competencia y la autoconfianza de los supervisados y crea la necesidad de reforzar la supervisión. El coste de mantener elaboradas estructuras de gestión desvía los recursos de inversiones más productivas. La sociedad administrada parece ser inherentemente inestable. Hay unos límites más allá de los cuales no puede operar sin hundirse bajo su propio peso; límites a los que nos aproximamos a gran velocidad.

En su versión clásica, el liberalismo reducía las funciones de gobierno al mínimo indispensable. La diplomacia, la guerra, el orden público y la educación agotaban las responsabilidades del Estado tal como lo concebían los liberales de los siglos XVIII y XIX. Esta drástica simplificación del gobierno constituía uno de los mayores atractivos del liberalismo, junto con la promoción de la tolerancia religiosa y la libertad de expresión. Sin embargo, el Estado liberal ha terminado por convertirse en un Leviatán, e incluso el erróneamente llamado sector privado está dominado por enormes burocracias que ejercen un poder casi gubernamental y, pese a ser reacias a la reglamentación, están muy vinculadas a la burocracia pública. ¿Cómo explicar esta curiosa evolución histórica, por la que el liberalismo se ha llegado a asociar a un orden social que habría repelido a los fundadores del liberalismo? ¿Se trata simplemente de que los liberales han traicionado su propio legado, como argumentan los críticos de derechas cuando intentan hacer regresar al liberalismo a su etapa inicial de defensa de la libertad de mercado? ¿O hay algo en la propia esencia del liberalismo —alguna contradicción interna, como solíamos decir— que dé lugar a la necesidad de elaborar estructuras de gestión, supervisión y control?

En el transcurso de las permutaciones y transformaciones de la ideología liberal, dos de sus rasgos básicos han persistido a lo largo de los años: su apuesta por el progreso y su creencia en que el Estado liberal podría prescindir de las virtudes cívicas. La apuesta por el progreso ha generado muchas de las dificultades que hoy amenazan con enterrar al Estado liberal, dado que el progreso se tradujo en una producción a gran escala y en la centralización del poder económico y político. La fe en el progreso también fomentó la ilusión de que una sociedad con abundancia material podría prescindir de la participación activa de los ciudadanos ordinarios en el proceso de gobierno, lo que nos lleva al segundo punto, la clave de la cuestión. En las postrimerías de la revolución americana, los liberales comenzaron a argumentar, contradiciendo las ideas antiguas, que la «virtud pública es el único fundamento de las repúblicas», en palabras de John Adams, y que un sistema constitucional con los contrapesos y equilibrios necesarios podría «hacer que incluso a los hombres malos les resultara ventajoso actuar en favor del bien público», tal como lo expresó James Wilson. Según John Taylor, «una sociedad avariciosa puede formar un gobierno capaz de defenderse contra la avaricia de sus miembros» al alinear «los intereses del vicio... en el bando de la virtud». La virtud radica en los «principios de gobierno», argumentaba Taylor, no en las «efímeras cualidades de los individuos». Las instituciones y «principios de una sociedad pueden ser virtuosos pese a que los individuos que la componen sean viciosos».

El problema de esta agradable paradoja sobre una sociedad virtuosa basada en individuos viciosos es que, en realidad, los liberales no creían en ella. En lo que se refiere a la virtud privada, daban por hecho mucho más de lo que estaban dispuestos a aceptar. Incluso hoy día, los liberales que apoyan esta visión mínima de la ciudadanía, cuelan de rondón algunas virtudes cívicas en su ideología de la libertad de mercado. Milton Friedman admite que una sociedad liberal requiere «un mínimo grado de alfabetización y de conocimiento», además de una «aceptación generalizada de un conjunto común de valores». En la situación actual, no puede afirmarse rotundamente que nuestra sociedad cumpla siquiera estas condiciones mínimas; pero lo que sí puede afirmarse sin lugar a dudas es que una sociedad liberal precisa un grado mayor de virtud que el que reconoce Friedman. Un sistema que tiene como piedra angular el concepto de los derechos presupone la existencia de individuos que respetan los derechos de los demás, aunque sólo sea porque de ese modo esperan conseguir que los demás respeten sus propios derechos.

El mercado, la institución central de la sociedad liberal, presupone cuando menos la existencia de individuos perspicaces, calculadores y con las ideas claras, el equivalente humano de la elección racional; individuos cuyas motivaciones no radiquen sólo en sus propios intereses, sino en unos intereses iluminados por la razón. Este es el motivo

de que los liberales del siglo XIX concediesen tanta importancia a la familia. La obligación de mantener a la esposa y a los hijos, desde su punto de vista, serviría para coartar al individualismo posesivo y transformar en cocienzudo trabajador al que por inclinación se convertiría en jugador, especulador, dandi o estafador. Tras abandonar el antiguo ideal republicano de la ciudadanía a la vez que el rechazo republicano del lujo, los liberales se quedaron sin fundamentos para convencer a los individuos de que debían subordinar sus intereses privados al bien público. Pero al menos podían apelar al egoísmo elevado del matrimonio y la paternidad. Podían pedir, si no que se suprimiera el interés personal, que al menos se elevase y refinase. La elevación de las expectativas llevaría a hombres y mujeres a invertir sus ambiciones en sus hijos. La apelación que no podía recibirse con cinismo ni con indiferencia es la que queda resumida en el eslogan de nuestros días: «Nuestros hijos son el futuro», eslogan que sólo hace su aparición cuando su efectividad ya no puede tomarse como algo dado. Sin esta apelación al futuro inmediato, la creencia en el progreso nunca podría haber servido de mito social unificador, de mito que mantuvo vivo un persistente sentimiento de obligación para con la sociedad y concedió a la perfección de uno mismo —concepto cuidadosamente diferenciado de la autosatisfacción— el estatuto de imperativo moral.

Thomas Hopkins Gallaudet, eminente pedagogo y representante del humanitarismo (pionero de la educación para sordos, entre otras cosas), expresó una idea ampliamente compartida por los liberales al escribir, en 1837, que el «buen orden y el bienestar de la sociedad» tenían que apoyarse en «ese indescriptible apego que los padres sienten por sus hijos y que garantiza que el niño dispondrá de toda la atención particular, constante y cariñosa que requiera su peculiar condición». Ni las «disposiciones legislativas», ni la cárcel, ni un gran cuerpo policial podían garantizar el orden social. Ni siquiera la escuela, a la que los liberales siempre atribuyen una gran responsabilidad con respecto al control social y a la mejora de la sociedad, podría cumplir sus objetivos sin tener en cuenta que su actuación consistía en «cooperar con la (familia y)... prestarle una gran ayuda en sus funciones».

Ahora que el papel educativo de la familia ha disminuido tanto, hasta el punto de que las escuelas dedican la mayor parte de su esfuerzo a enseñar cosas que deberían aprenderse en casa, podemos apreciar la sabiduría de estos lugares comunes decimonónicos sobre la dependencia de la escuela con respecto a la familia. Los educadores del siglo XX han intentado convencernos de que una escuela bien administrada puede sustituir a la familia. La versión de John Dewey de este nuevo consenso era más moderada que la mayoría. Dado que la industria moderna había «prácticamente eliminado las ocupaciones de la familia y del barrio», argumentaba Dewey, la escuela tendría que «ofrecer ese factor de aprendizaje del que antes se ocupaba la fami-

lia»; el aprendizaje de las «realidades materiales de la vida». Abraham Flexner y Frank Bachman fueron aún más lejos: «Los cambios sociales, políticos e industriales —escribían en 1918— han obligado a la escuela a atribuirse unas responsabilidades que antes eran de la familia. En otros tiempos, la escuela debía ocuparse básicamente de enseñar los elementos del conocimiento, ahora también carga con la formación física, mental y social del niño». En nuestros tiempos, además de todo ello, la escuela tiene la carga adicional de desempeñar la abrumadora tarea de inculcar el orgullo racial y étnico a las minorías desfavorecidas, y ello a costa de la educación básica que es realmente necesaria. Pero la constatación de que la escuela no puede enseñar nada si el aprendizaje no está reforzado por la familia, cada vez gana mayor aceptación, incluso entre los educadores. Sin una subestructura sólida de conocimientos básicos sobre la que edificar, será imposible frenar el deterioro del sistema escolar.

La historia de la educación ofrece un ejemplo contundente de un principio general, a saber, que sustituir los tipos informales de asociación por sistemas formales de socialización y control debilita la confianza social, socava el deseo de asumir la responsabilidad de las propias acciones y de hacer responsables a los demás de las suyas, destruye el respeto a la autoridad y, de ese modo, se convierte en una medida que da al traste con sus propios objetivos. Entre las asociaciones informales a las que se ha dejado decaer (salvo en los casos en que han sido deliberada y sistemáticamente destruidas por experimentos de ingeniería social mal concebidos) no sólo está la familia, sino también el barrio, que actúa con mucha mayor eficacia que la escuela como intermediario entre la familia y el resto del mundo.

Jane Jacobs habla de «la mano de obra normal e informal para el cuidado de los niños» que se desperdicia cuando los que planifican las ciudades y otros reformadores bien intencionados intentan alejar a los niños de las calles y reunirlos en parques, guarderías y escuelas donde pueden ser objeto de una supervisión profesional. La tendencia de la política liberal siempre ha sido, desde las primeras cruzadas contra el trabajo infantil, transferir el cuidado de los niños de los ambientes informales a instituciones específicamente diseñadas para desempeñar esa función. Esta tendencia se manifiesta en nuestros días en el movimiento a favor de las guarderías, que se justifica aludiendo no sólo a la necesidad que de ellas tienen las madres que trabajan, sino también al hecho de que las guarderías pueden beneficiarse de las últimas innovaciones de la pedagogía y la psicología infantil.

Esta política orientada a segregar a los niños en instituciones subdivididas en grupos de edad y con supervisión profesional ha sido un fracaso rotundo, por razones apuntadas por Jane Jacobs en *Muerte y vida de las grandes ciudades*, obra cuyo ataque contra la planificación de las ciudades puede aplicarse a la ingeniería social en general. «El

mito de que los parques infantiles y el césped, y los guardianes y supervisores contratados son por naturaleza buenos para los niños, en tanto que las calles de la ciudad, llenas de gente corriente, son por naturaleza malas para los niños, se reduce a un profundo desprecio hacia la gente corriente.» Desde su desdén, los planificadores pierden de vista el hecho de que las calles de la ciudad, si funcionan como deberían hacerlo, enseñan a los niños una lección que ni los educadores ni los cuidadores profesionales pueden enseñarles: que «las personas deben asumir un mínimo de responsabilidad pública ante los demás aun cuando no haya ningún vínculo que les una a ellos». Cuando el tendero de la esquina o el cerrajero regaña a un niño por salir corriendo a la calzada, el niño aprende algo que no aprendería simplemente con decírselo. Lo que aprende el niño es que los adultos que no tienen otra relación entre sí que la accidental de la proximidad, respetan determinados valores y se sienten responsables de su barrio. Con toda razón, Jacobs denomina a este hecho el «primer fundamento de una vida urbana saludable», una vida que «las personas contratadas para cuidar a los niños no pueden enseñar, porque la esencia de esa responsabilidad radica en el hecho de que se asume sin haber sido contratado para ello».

Sin ese fundamento, la ciudad tiene que depender de organismos formales encargados de mantener la ley y el orden. En Los Angeles, una ciudad que ha dado la espalda a la calle, observamos este modelo en su forma más desarrollada: la «militarización de la vida urbana», como Mike Davis lo ha denominado en *City of Quartz*. Las fuerzas policiales, enormemente ampliadas, equipadas con la tecnología y, cada vez más, también con la mentalidad de un Estado policial, no son capaces de garantizar la seguridad y el orden, por lo que tienen que ser reforzadas por un ejército privado de policías. Según Davis, el sector privado está especializado en el ramo del mantenimiento del orden con utilización intensiva de mano de obra, el sector público en vigilancia aérea, operaciones paramilitares, intervención de líneas telefónicas y en tener al día sus elaborados archivos de delincuentes. «La fortaleza de Los Angeles», como Davis la llama, está convirtiéndose en una ciudad de «comunidades cercadas», de «recintos cerrados y muy protegidos, preparados para expulsar a cualquier intruso a la mínima señal de peligro».

Los Angeles, el triunfo de la anti-urbanización, es la encarnación del triunfo del liberalismo, y también de su derrota. Es literalmente el final del camino, a la vez que el último refugio del sueño liberal y de la pesadilla que siempre estuvo implícita en ese sueño. El liberalismo prometía progreso, abundancia y, sobre todo, protección para la vida privada. La libertad de vivir como uno quiera, de pensar y adorar como a uno le agrade; esta privatización de la buena vida era el mayor atractivo del liberalismo. Después de establecer unos límites definidos para los poderes del Estado, y de liberar a los individuos de la mayoría de sus

obligaciones cívicas, los liberales suponían que habían despejado los principales obstáculos del camino que conduce a la felicidad. Lo que se permitieron olvidar fue que el orden público no es sólo una función del Estado, algo que el sistema educativo y las fuerzas de orden público puedan garantizar mientras los ciudadanos se dedican a sus asuntos.

Una sociedad que funcione bien tiene que ser ante todo su propia policía y también, en buena medida, su propia escuela. Las calles de la ciudad, como Jacobs nos recuerda, mantienen la paz e instruyen a los jóvenes en los principios de la existencia cívica. Los barrios recrean muchos de los rasgos de la vida en los pueblos celebrada en el folclore estadounidense, pese a que los estadounidenses rechacen la promiscua sociabilidad de los pueblos en favor de «reductos de estilos de vida», como Robert Bellah los denomina, en los que pueden relacionarse exclusivamente con personas que comparten sus gustos y sus puntos de vista. Los barrios proporcionan la subestructura informal del orden social, sin la que el control del transcurso cotidiano de la vida debe ponerse en manos de burócratas profesionales. En Los Angeles, ciudad deliberadamente planificada para maximizar la privacidad, vemos cómo la hiperextensión del sector organizativo es la consecuencia necesaria de la desaparición de la vida de barrio. Pero Los Angeles sólo representa un caso excepcional en cuanto a su decidida dedicación a crear una versión profundamente antisocial del sueño americano, y por las dimensiones de los problemas sociales resultantes. El mismo modelo puede observarse en todas las ciudades estadounidenses, donde la policía, la burocracia de la enseñanza y las burocracias de la sanidad y del bienestar libran sin éxito una batalla contra la delincuencia, la enfermedad y la ignorancia.

Veamos un ejemplo más del principio de que la atrofia de los controles informales lleva irresistiblemente a la expansión de los controles burocráticos. Me refiero a la creciente exigencia de censura contra la pornografía, la obscenidad y otras formas de expresión inaceptables, para no hablar de las protestas contra los «ultrajes a la bandera». Es otro caso en que el liberalismo parece haber llegado a sus límites: aquí, los límites de las garantías más o menos incondicionadas de la libertad de palabra. Es significativo que los argumentos más fuertes a favor de la censura no provengan hoy de los patriotas de oficio y de una derecha defensora del conformismo ideológico: es decir, del tipo de gente que nunca ha comprendido la importancia de la libertad de palabra. Proviene, en cambio, del tipo de gente que antes defendía la Primera Enmienda contra sus críticos: de gente de izquierda, en especial de las feministas, quienes sostienen que la pornografía explota a las mujeres y debería someterse a algún tipo de reglamentación pública.

No hace falta compartir su tesis de que la pornografía constituye una violación de los derechos civiles de las mujeres (una tesis que trastorna el significado originario del concepto de derechos civiles),

para ver la justicia de su oposición a la pornografía. Pero la pornografía no es sólo un problema femenino, y el mejor argumento contra ella no es que envilece a las mujeres, corrompe a los niños o es nociva para alguna otra categoría de víctimas, sino que nos «ofrece un espejo inaceptable de nosotros mismos como pueblo», según las palabras de Elizabeth Fox-Genovese. Como el lenguaje soez, corrompe nuestra cultura pública. El aluvión de imágenes y discursos obscenos, no sólo en los *media* sino también en la conversación cotidiana, nos recuerda que la moralidad es un asunto público, no una pura cuestión de gustos privados (excepto cuando alguien puede declararse ultrajado), y que la vuelve pública la necesidad de cánones comunes, no sólo la posibilidad de que pornografía y obscenidad violen los derechos de las mujeres o las degraden de alguna otra manera. «Una sociedad que no quiere o no puede fiarse de su instinto para fijar un criterio de decencia», —observa Fox-Genovese—, «no merece sobrevivir y probablemente no sobrevivirá».

Toda sociedad debe, en cierto modo, restringir el arco de las opciones, por más arbitrarios que puedan parecer tales límites. Sin duda, debe también hacer que sus controles no intervengan de modo excesivo en la vida privada. Pero si permite la libre expresión de cualquier impulso —si declara abiertamente que «se prohíbe prohibir», según la consigna revolucionaria del sesenta y ocho—, no sólo invita a la anarquía sino que anula las distinciones de las que depende en última instancia también la categoría de la verdad. Cuando toda expresión es igualmente lícita, nada es verdadero.

El corazón de una cultura, como justamente insiste Philip Rieff, está en sus «interdicciones». La cultura es una serie de exigencias morales, de «prohibiciones profundamente impresas», grabadas en grandes caracteres. Por ello Rieff define a los Estados Unidos de hoy como una «sociedad sin cultura». Es una sociedad en la que nada es sagrado, y nada puede por ello ser eficazmente prohibido. Un antropólogo dirá que una sociedad sin cultura es una contradicción en los términos, pero Rieff se opone a esa reducción, realizada por los científicos sociales, del concepto de cultura a «modo de vida». Para él la cultura es un modo de vida sostenido por la voluntad de condenar y castigar a aquellos que desafían a sus mandamientos. El «modo de vida» no basta. El modo de vida de un pueblo debe apoyarse en un «orden sagrado»: o sea, en una concepción del universo, una concepción en última instancia religiosa, que nos dice «lo que no se debe hacer».

Si Rieff y Fox-Genovese tienen razón en creer que la cultura se basa en la voluntad de defender ciertos cánones públicos y de hacerlos respetar, es presumible que la cultura «remisoria» del liberalismo no pueda sobrevivir indefinidamente. En el pasado, los liberales podían permitirse entender la libertad de palabra en el sentido más amplio, porque para ellos se daba por descontada la existencia de sanciones

informales contra su abuso. La Primera Enmienda no estaba destinada a proteger la obscenidad y la pornografía, que las convenciones del siglo XVIII relegaban a una circulación estrictamente privada. Aquí, como en otras partes, el liberalismo suponía una moralidad heredada del pasado pre-iluminista. La persistencia de esa moralidad, sostenida por la familia, por la Iglesia, por un código de decencia común aceptado de manera tan general que no necesitaba articulación, ocultaba las contradicciones implícitas en el liberalismo, las cuales comienzan a aflorar hoy que cierta reticencia y decencia ya no pueden darse por descontadas. Existe el riesgo de que una tardía toma de conciencia de la importancia de cánones comunes genere la exigencia de una represión organizada, que pondría en peligro derechos de libertad de expresión conquistados a un alto costo. Lo vemos no sólo en los movimientos que reclaman la censura contra la pornografía, o (en el extremo opuesto del espectro político) en las presiones a favor de una enmienda contra los ultrajes a la bandera, y también en las desconsideradas medidas adoptadas por las universidades contra las «molestias verbales» y más en general en los intentos de imponer reglas rigurosas para generar un lenguaje políticamente correcto.

La búsqueda de controles organizados allí donde los controles informales no parecen ya operantes, amenaza con destruir precisamente la *privacy* tan cara siempre a los liberales. Además ésta impone al sector organizativo, como hemos visto, cargas que no está en condiciones de soportar.

La crisis de los recursos financieros públicos es la manifestación más clara de la debilidad de un Estado que ya no cuenta con mecanismos informales y cotidianos de confianza y control social. La revuelta de los contribuyentes, aunque guiada por una ideología de la privatización resistente a cualquier tipo de apelaciones al civismo, también nace de la sospecha bien fundada de que el dinero de los impuestos sólo sirve para que la burocracia siga expandiéndose. El Estado soporta demasiadas cargas, y nadie tiene excesiva confianza en su capacidad para resolver los problemas que precisan una solución. Desde luego, el desencanto con el Estado del bienestar no implica en sí mismo una posición favorable a cualquier otro tipo de soluciones. Puede traducirse en mera indiferencia, cinismo o resignación. Aunque casi todo el mundo coincide en pensar que en nuestro país algo ha funcionado garrafalmente mal, nadie tiene la clave para resolver la situación. El recrudecimiento del debate público refleja sin duda esta escasez de ideas y la frustración a que da lugar.

A medida que las organizaciones formales entren en quiebra, las personas tendrán que improvisar medios de satisfacer sus necesidades inmediatas: proteger sus barrios, sacar a sus hijos de las escuelas públicas para educarlos en casa. De tal modo, la falta de instituciones estatales contribuirá al restablecimiento de mecanismos informales de

auto-ayuda. Pero es difícil creer que puedan llegar a restablecerse los cimientos de la vida cívica si esta tarea no se convierte en uno de los objetivos prioritarios de la política pública. Se oye hablar mucho de la reparación de nuestra infraestructura material, pero nuestra infraestructura cultural, por así llamarla, también precisa atención, y una atención que vaya más allá de la simple retórica de los políticos que alaban los «valores familiares» al propio tiempo que fomentan una política económica que los socava. Es ingenuo o cínico llevar a los ciudadanos a pensar que desmantelar el Estado del bienestar es una medida suficiente para asegurar la recuperación de la cooperación informal —«miles de luminosos». Las personas que han perdido la costumbre de ayudarse a sí mismas, que viven en ciudades y áreas residenciales donde los centros comerciales han reemplazado al barrio, y que prefieren la compañía de sus amigos íntimos (o simplemente de la televisión) a la sociabilidad informal de la calle, el café o la taberna, no tendrán seguramente la capacidad de reinventar la comunidad por el mero hecho de que el Estado haya demostrado ser un sustituto muy insatisfactorio. Todavía necesitan la ayuda del Estado, una ayuda que se plasme en una política encaminada a fortalecer la familia, por ejemplo, y a capacitar a las familias para ejercer un control mayor sobre los profesionales de los que necesariamente dependen, o al menos a dar a las familias mayor libertad de elección entre los profesionales. Un sistema de participación en la gestión de la escuela de cheques escolares es la reforma que respondería a esta necesidad, y el mismo principio también podría aplicarse a otros servicios profesionales.

Reformas semejantes no serán de por sí suficientes para restablecer las estructuras del autogobierno informal en una sociedad hiperorganizada. Pero también estos modestos inicios requieren una energía y una imaginación mucho mayores que las demostradas por nuestros gobernantes en los últimos tiempos. La idea de que las sociedades liberales han alcanzado un estado de equilibrio casi perfecto —la fe en la estabilidad de las conquistas liberales profesada por un admirador de Fukuyama, Stephen Sestanovich—, no hace más que extender la lista de las razones que parecen justificar una política inmovilista, de pasividad inerte. El «final de la historia» refuerza la resistencia a echar mano a cambios de fondo. Pero la estabilidad de los Estados liberales es una ilusión, y cuanto antes nos demos cuenta de ello, antes podremos confiar en que se movilice «la audacia, el valor, la imaginación y el idealismo» —cualidades prematuramente tiradas por Fukuyama al cesto de los desechos de la historia—, que nos permitirán afrontar los problemas aún no resueltos. De otro modo, acabaremos vencidos por ellos.

Traducción de María Corniero

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

VIOLENCIA Y SOCIEDAD PATRIARCAL

Virginia Maquieira y Cristina Sánchez (comp.)

Celia Amorós, Concepción Fernández, Blanca Fernández Viguera,

María Teresa Gallego, Purificación Gutiérrez, Perla Haimovich,

Lourdes Ortiz, Carmen Sáez, Teresa del Valle

154 págs.

Este volumen recoge los nueve textos de las ponencias que constituyeron el curso *Violencia y Sociedad Patriarcal* auspiciado por la Fundación Pablo Iglesias. El curso surgió ante la necesidad de dar respuestas teóricas a los diversos fenómenos de violencia que sufren las mujeres en nuestra sociedad. Desde la perspectiva de la Antropología, el Derecho, la Filosofía, la Literatura, la Psicología Social, la Psiquiatría, la Sociología y la Teoría Política, las autoras analizan las causas y los modos en que se estructura la violencia bajo la hegemonía patriarcal. La investigación teórica y la empírica se conjugan también para dar cuenta de los procesos de cambio y las fuerzas que los obstaculian. Asimismo, los trabajos nos muestran la capacidad transformadora del discurso crítico feminista que alienta el necesario desarrollo de futuras investigaciones.

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



LOS COMUNISTAS

Ni con ellos, ni sin ellos

Norberto BOBBIO

Incluso para alguien como yo que jamás fue comunista, y que tampoco tuvo la tentación de serlo; es más, habiendo dedicado la mayor parte de sus escritos de crítica política a discutir con los comunistas sobre temas fundamentales como la libertad y la democracia; que nunca fue anticomunista y siempre consideró a los comunistas, o por lo menos a los italianos simpatizantes de esa doctrina, no como enemigos contra los cuales luchar sino como interlocutores en un diálogo sobre las razones de la izquierda, el derrumbe catastrófico del universo soviético no puede dejar de motivar alguna reflexión.

Se está difundiendo e incrementando la acusación indiscriminada contra los intelectuales que no entendieron o, peor, que traicionaron; para retomar el título de un conocido libro de Raymond Aron, si la religión es, según Marx, el opio de los pueblos, el comunismo sería el opio de los intelectuales. En este caso el uso genérico del término «intelectuales», con una no disimulada reverencia despectiva, es evidente. Pero no se puede negar que numerosos hombres de cultura y de

ciencia, reconocidos en sus campos de estudio, abrazaron la causa del comunismo con profunda convicción y con absoluto desinterés, y la defendieron contra los ataques de sus adversarios con argumentos propios del hombre no de fe sino de razón. ¿Por qué? ¿No debería haber sido clara desde un inicio la perversión del comunismo que, de acuerdo con los críticos de siempre y de última hora (cada vez más numerosos), estaba inscrita en la misma doctrina de la que el comunismo derivó? ¿Había necesidad de una confirmación histórica, como la que se presentó después de años y años de horrores materiales y morales? Y, ¿qué decir si luego de esta prueba irrefutable el ideal de una sociedad comunista no ha cesado del todo? ¿No deberían plantearse también la misma pregunta los que, repito, aunque nunca fueron comunistas, no opusieron al comunismo el mismo rechazo radical presentado al fascismo? En estos últimos años, frente a la precipitación de los acontecimientos, no he podido pasar por alto el intento de dar una respuesta a esta segunda pregunta, para aclararme antes que nada a mí mismo las razones de un error, si lo hubo, o de un engaño de la mente o de una culpable ceguera.

Quien participó en la lucha antifascista y en la guerra de liberación tuvo la oportunidad de admirar el coraje, el apego incondicional a la causa, el espíritu de sacrificio de los combatientes comunistas que, por lo demás, para liberar a Italia de los nazis y de sus aliados locales, se reunieron en los grupos guerrilleros (*partigiani*) mucho más numerosos que los simpatizantes de otros movimientos y partidos, en particular de los católicos y democristianos; durante el fascismo la oposición clandestina que derivaba inevitablemente en el arresto, la prisión o el destierro, fue llevada a cabo, además de por los seguidores de «Justicia y Libertad», por los comunistas, y con mucha mayor y eficaz organización. Pocos fueron los socialistas; aún menos los católicos. Es un hecho histórico incontrovertible que los comunistas representaron la parte sobresaliente del antifascismo. En todo caso, es una prueba del cambio de ambiente político que la casi completa identificación del comunismo con el antifascismo pueda haber sido considerada durante un tiempo como un mérito de los comunistas y ahora, cada vez más, por el contrario, como un desacierto del antifascismo.

Quienes entonces militaban en el Partido de Acción (1), aun sin tener dudas sobre la distancia que separaba la revolución democrática, por la que propugnaban, de la revolución clasista, que contemplaba la instauración de un régimen de democracia popular, como entonces se decía, que era en los hechos una dictadura bajo el mando del Partido Comunista, estaban convencidos de que en la futura condición constitucional no se hubiese podido pasar por alto la alianza con los comunistas luego de la ignominiosa derrota de nuestro ejército y de nuestra vieja clase dirigente. Inmediatamente después de la liberación se publicó el libro de Augusto Monti, *Realidad del Partido de Acción*, dedicado, no por casualidad, a Giancarlo Pajetta, en el que el Partido de

Acción era definido como un partido liberal que como tal debió ser la conciencia del Partido Comunista. Cuenta Mila que frente a los intentos de Pajetta, compañero de escuela en bachillerato, de convertirlo al comunismo, le replicaba preguntándole: «¿Y cómo hacemos con la libertad?». Muchos años después, habiendo olvidado completamente estos antecedentes, en un intercambio de ideas con Giorgio Amendola sobre el partido único de la clase obrera, le escribí, provocando su reacción, más divertida que escandalizada: «Nosotros tenemos necesidad de su fuerza, pero ustedes tienen necesidad de nuestros principios».

La idea de que el comunismo contenía una gran energía moral que no debía desperdiciarse sino en todo caso transformarse, se mostró, por lo menos en lo que se refiere al comunismo soviético, como una ilusión. La inspiración venía de lejos, de Piero Gobetti (2), pero habían cambiado los tiempos y las situaciones. El mismo Gobetti, por lo demás, que si bien acogió con entusiasmo la Revolución de Octubre, después de algunos años reconsideró la posibilidad real de una alianza con los comunistas. Ilusión inquebrantable, pero luego, quizá demasiado tarde, definitivamente abandonada. No porque el Partido Comunista Italiano, con el cual sólo se abrió el diálogo, no hubiera jugado el rol de partido democrático en nuestro país, comenzando por la contribución brindada en la elaboración de la Constitución, sino porque el comunismo real, el del partido-guía, se había mostrado cada vez más irredimible (y despiadado).

La verdad es que jamás tuvimos dudas de la «cara demoníaca» del poder soviético. En el artículo «Nosotros y los comunistas», publicado en el periódico clandestino del Partido de Acción, *Italia libre*, Tristano Codignola decía claramente, a propósito de un posible frente único entre los comunistas y los accionistas, que el problema de la libertad estaba antes de la conquista del poder, no después, y sostenía que era imposible llegar a la libertad a través de la dictadura. Sin embargo, creíamos en la regeneración de los comunistas, que no hubieran podido gobernar por sí solos mediante la dura experiencia de la lucha por la liberación de las dictaduras fascistas. ¿Combatir una dictadura para instaurar otra? Incluso por lo que se refiere a la «cara demoníaca», no era infrecuente el propósito de buscar justificaciones, a fin de cuentas, atenuantes: la necesidad de acabar con un régimen anterior infame, que no se podría abatir más que por medio de la violencia; luego, el cerco de las naciones capitalistas, y el desafío del fascismo y del nazismo, que habían constreñido a un país todavía en gran parte campesino a una industrialización forzosa, la que, por otra parte, permitió la construcción de un poderoso ejército que habría dado una aportación decisiva a la victoria contra el nazismo; y, todavía más, la necesidad de la reconstrucción después de la terrible devastación producida por un conflicto escenificado en casa; y, en fin, la Guerra Fría, otra y no menos grave amenaza mortal al ejército de la revolución comunista

que provenía de la otra potencia vencedora. A fuerza de encontrar justificaciones, quienes seguían creyendo en la liberación de la humanidad a través del comunismo terminaron por justificar tanto la toma violenta del poder en Checoslovaquia como la brutal represión de la revuelta húngara. Cuando se habían dado cuenta de la maldad de los medios, se recurrió, para continuar creyendo en la bondad de la causa y estar en paz con la propia conciencia, a lo elevado del objetivo: la creación de una sociedad jamás vista donde finalmente habría cesado toda forma de explotación del hombre por el hombre. Si la máxima «el fin justifica los medios» se formuló en todos los tiempos para la salvación de la patria (*salus rei publicae suprema lex*), ¿qué decir cuando está en juego la salvación de la humanidad entera? Al final, agotados todos los argumentos racionales basados en la frase «si, entonces», es decir, tanto más alto es el fin tanto más inevitable recurrir incluso a los medios más reprobables, penetra entonces la pura y desnuda voluntad de creer, que es la última en morir, como la esperanza.

Todo juicio sobre el comunismo, filo-comunismo, anticomunismo no es posible, y es al mismo tiempo éticamente incorrecto, fuera del contexto histórico en el que surgieron tales pasiones: esas convicciones se formaron, esos juicios y prejuicios se originaron en un régimen de terror como el hitleriano, apoyado en la idea de una raza superior llamada a dominar el mundo por un destino ineluctable. Al mismo tiempo este régimen desencadena una guerra total y absoluta, con la necesidad de responder a la violencia de la misma forma, esto es, con la violencia reparadora frente a la dominadora. Hay quien desde el principio tuvo una certeza dogmática en lo justo de la causa de la revolución comunista y de su difusión en el mundo y no se detuvo frente a la mágica evidencia de los hechos, justificándolos o haciéndolos a un lado; hay quien desde el principio tuvo la convicción contraria y actuó en consecuencia, estimando que se tenía que combatir al comunismo con la misma intransigencia con la que se luchó contra el fascismo; también hay quien luego de desgarramientos profundos pasó de una certeza dogmática a una convicción opuesta asumida también dogmáticamente. Hay, en fin, quien, aun no teniendo dudas sobre la inacceptabilidad del comunismo histórico, continuó preguntándose sobre las razones del fracaso de una revolución que encendió las esperanzas y animó la acción de hombres con una alta conciencia moral, con los que frecuentemente contrastan la mediocridad intelectual y la bajeza moral de tanto anticomunismo triunfante. Y se pregunta con un cierto sentido de angustia y sin dar una respuesta adecuada, para retomar el título de un reciente libro de André Gorz: *Und jetzt wohin? (¿Y ahora a dónde?)*.

La pasión y la acción de los comunistas se inspiraron en el ideal de la emancipación humana contra la explotación y la alienación; un ideal universalista antitético al del fascismo, nacionalista, y al nazista, incluso racista. Como laico no tengo dificultad en considerarlo un ideal religioso, y reconozco que es completamente extraño al *ethos*

democrático. Es en esta idea del rescate del hombre de la miseria y de la infelicidad terrenal, de la esclavitud económica y de la opresión política, donde radica la atracción que el comunismo ejerció sobre los desheredados, sobre los que estando en los niveles más bajos de la escala social vieron en un salto cualitativo, en un hecho revolucionario, en una transformación radical de la sociedad, la posibilidad de ascender un escalón más alto. Con la revolución rusa y la toma del poder por los bolcheviques, que tenían a sus espaldas una doctrina filosófica y económica que había efectuado una crítica radical a la sociedad burguesa existente en los países cultural y económicamente más avanzados, parecía que se iniciaba un proceso de transformación total sin precedentes en la historia, un proceso que, detenido en Europa, continuó con una serie de victorias fulgurantes durante la Segunda Guerra Mundial en China.

En la furia del olvido y del darse golpes de pecho por los errores de cálculo y previsión, tratemos de recordar lo que representó, para todos los que se batieron por el renacimiento de una vida civil después de la derrota del fascismo, la aparición de un régimen comunista en el fabuloso e inmenso país del sol naciente. ¿No era lícito preguntarse si de allí en adelante el advenimiento del comunismo estaría inscrito en el devenir de la historia del mundo?

Hoy me planteo esta pregunta porque sólo después de lo que sucedió en la plaza de Tien An Men de Pekín, algunos meses antes de la caída del muro de Berlín, creí saldar las cuentas definitivamente con el comunismo histórico. Pero ahora comienza la búsqueda de las razones por las cuales el propósito de realizar en la historia la utopía de una sociedad libre de la miseria y de la opresión, derivó en su opuesto, en un sistema de poder despótico que cada vez se fue asemejando más al reino del Gran Hermano descrito por Orwell.

La respuesta más común es que la utopía debe permanecer en el cielo de las ideas, porque el hombre está afectado *ab origine*, y no puede salvarse por sí mismo y, la naturaleza humana siendo lo que es, la idea de una salvación total, del hombre nuevo, es *contra natura*. La historia del hombre es una serie ininterrumpida de pruebas y errores, de ascensos y caídas, de reascensos y recaídas, sin una meta final, y si alguna redención existe, no es de este mundo. Pero ahora en perspectiva se puede inferir a partir de quien creyó en eso y, en las condiciones miserables en las que el nacimiento lo llevó a vivir, esperó; de quien no tenía certeza alguna y sin hacerse demasiadas ilusiones, frente a los sufrimientos que parecían insalvables, ante la muerte por inanición que se mostraba inevitable, frente a una historia que parecía destinada desde siempre a estar dominada por la pura voluntad de potencia, prefirió apostar, como el jugador de Pascal, al resultado de la prueba, difícil y nunca antes intentada, en vez de al fracaso; de quien aun desconfiando de la suerte benévola, porque la

apuesta implica un acto de confianza y una esperanza, aunque muy incierta, no ha podido dejar de preguntarse: «¿y si el intento tuviese éxito?».

Menciono a propósito a China, no sólo porque en ese país el comunismo, guste o no, por lo menos como sistema de poder, y como doctrina, a pesar de todas las revisiones, existe aún, sino también debido a que por lo menos para mi generación fue la nación en la que, de un lado, la conquista del poder por parte de Mao y del ejército popular guiado por él, fue el momento culminante de la fuerza expansiva, que parecía irresistible, del comunismo; y, por otro, la masacre de los estudiantes en la plaza Tien An Men, después de tan sólo cuarenta años, fue para muchos, y también para mí —como indiqué—, la señal del fin. Precisamente al destino del comunismo en China me remiten las reflexiones que apunté al inicio sobre la posición, no exenta de ambigüedades, de quien, como yo, asumió el dicho «ni con ellos, ni sin ellos».

Nunca estuve en la Unión Soviética; jamás tuve el deseo. En cambio formé parte de la primera delegación cultural italiana invitada por el gobierno chino para visitar ese país (del 24 de septiembre al 24 de octubre de 1956). La guerra civil terminó en 1949, Mao fue elegido Presidente de la República y Chou En Lai fue designado ministro de Relaciones Exteriores el mismo año. El 1 de marzo de 1953 fue promulgada la nueva Constitución y se inició el primer plan quinquenal. La alianza con la Unión Soviética era muy estrecha, basada en el acuerdo de amistad de febrero de 1950. El inmenso país al que habíamos sido invitados se estaba industrializando con el decisivo aporte de los aliados soviéticos. Era la nueva China pacificada y movida hacia la transformación en república popular y socialista. La delegación estaba compuesta por comunistas, compañeros de viaje, no comunistas y también algún anticomunista; estaba encabezada por Piero Calamandrei, que luego de haber sido miembro de la Asamblea Constituyente como representante del Partido de Acción, había formado parte de pequeños grupos socialistas independientes y de la Unidad Popular durante las elecciones de 1953. Entre las personas más conocidas del grupo estaban los escritores Cassola, Bernari, Fortini, Antonicelli, Trombadori, el pintor Treccani. Pasamos gran parte del tiempo en Pekín, pero viajamos al norte, a Manchuria, hacia el sur recorrimos todo el país hasta Cantón. Llegamos a través de Siberia y la Mongolia Exterior y salimos por Hong Kong. Visitamos lo visitable: fábricas y museos, casas de cultura y escuelas, comunidades agrícolas y locales populares, casas de readaptación de prostitutas y palacios imperiales. Asistimos a espectáculos teatrales antiguos y modernos; llegamos hasta la gran muralla. Desde las gradas de la plaza Tien An Men, donde se reunieron las delegaciones extranjeras llegadas de todo el mundo, presenciamos el gran desfile de la fiesta nacional el 1 de octubre.

Desafiando el riesgo de ser acusado de «tonto útil», estoy dispuesto a corroborar, todavía hoy, el haber visto el más extraordinario espectáculo que jamás haya presenciado. Una parada militar brevísima, a diferencia de lo que sucedía en la Plaza Roja de Moscú, a la que siguió «un espectáculo de gozo, plasticidad, fiesta y espontaneidad» del que salimos entusiasmados preguntándonos: «¿Veremos en alguna otra ocasión algo similar?».

No éramos unos legos ni mucho menos fanáticos; a cada momento ejercíamos nuestro espíritu crítico. Cada día nos resignábamos a escuchar dos o tres discursos oficiales, rituales, siempre idénticos, previos a las visitas en las que el funcionario de turno repetía la lección aprendida de memoria, como el guía de un museo, ilustrando la milenaria historia de China con un antes de Mao o después de él, donde el «antes» abarcaba muchos siglos, y el «después» los pocos años posteriores a la Gran Marcha. Pero es cierto que no había más que pocas ancianas con los pies deformados; también lo es que todos, mujeres y hombres, estaban vestidos de la misma forma con chaquetas y pantalones azules; que las prostitutas habían sido retiradas de la vía pública; que en pocos años se construyeron casas para los obreros (poco atractivas, para ser sinceros). Que la masa que llenaba los jardines y visitaba los palacios imperiales se mostrase serena, muy civilizada en su comportamiento, tranquila y sonriente, ¿era sólo una ilusión? A pesar de la desconfianza con la que algunos de nosotros tomamos el viaje, diciendo a hurtadillas «a mí no me engañan», a raíz de lo que sabíamos que acontecía en travesías semejantes a la Unión Soviética, preparados para resistir las seducciones de la propaganda, no puedo negar, con la distancia del tiempo, que fue enorme la atracción que despertó en la mayoría de nosotros, comunistas y no comunistas, esa sociedad en profunda transformación que buscaba sepultar no la gran tradición cultural, que antes al contrario era continuamente evocada y exaltada, sino el pasado reciente de miseria y corrupción de la vieja China. El viaje no proporcionó certezas absolutas a quien tenía dudas. Pero era evidente la grandeza de la misión que el Partido, el noble Príncipe (y al partido de Mao parecía que no podía quedarle mejor el nombre), había asumido; nadie entonces se atrevía a pensar que fallaría ni, creo, lo esperó.

Hubo momentos difíciles, lo reconozco, en los que nos encontramos frente a malignas reticencias, a falta de sinceridad, a intentos de eludir argumentos embarazosos, a respuestas preconcebidas carentes de chispa, a cosas aprendidas en escuelas de partido, al típico recurso al principio de autoridad; era evidente que los métodos del comunismo soviético habían sentado sus reales. Muchos delegados escribieron libros sobre el viaje, Cassola, Bernari, Antonicelli, Fortini. A mi parecer, el más rico en sugerencias para el lector de hoy es el de Fortini, *Asia mayor* (Einaudi, 1956). Los momentos difíciles son descritos sin medias tintas o piadosas justificaciones, sin corteses silen-

cios o hipócritas adulaciones. Recuerdo el párrafo en el que se describe «un diálogo entre profesores de filosofía» (el título es irónico), en el que me tocó hacer la pregunta sobre la situación de la filosofía en China. Comentario: «Las respuestas se dan en pocas palabras, sin gestos de cordialidad, sin sostén. No se sabe cómo concluir el coloquio». Cuando preguntamos el número de estudiantes de filosofía de Pekín y pedimos referencias sobre el mayor filósofo nacional, Fun Yu-lan, apreciamos «las furtivas sonrisas de entendimiento que de tanto en tanto se dejaban entrever en los labios de ellos». Conclusión: «Una sensación desagradable».

Otro episodio: al partir de Pekín para Italia se acercaron a mí dos intérpretes a los que les había encargado el envío de algunos libros. Me dijeron que uno de los textos no podía ser expedido porque era de un traidor. Se trataba de un volumen, que adquirí en Italia, de un autor chino, miembro del comité central del partido, Kao Kang, publicado en inglés por las ediciones estatales chinas. Resalto: el libro fue editado por ellos. Fueron inamovibles, el libro me fue confiscado. Cuando se lo conté a Fortini me reclamó por no haber insistido y agregó: «No había motivo para que cedieras tan fácilmente y perdieras una espléndida ocasión para hacerles entender lo que pensamos sobre ciertas cosas». No sé lo que hubiera podido hacer, arrebatárselos el texto de las manos; pero la observación de Fortini me pareció plenamente justificada.

Creo que la interpretación más exacta de nuestro estado de ánimo, entre admiración y desconfianza, y al mismo tiempo la aclaración más justa a las dudas que nos surgieron, y que todavía hoy me planteo, se encuentra en una breve respuesta que Fortini dio a la interrogante sobre lo que fuimos a buscar a China: «Una nueva relación entre los hombres». De parte de personas—continúa Fortini—habitadas a vivir en una sociedad que «nos ha acostumbrado perfectamente a ignorar la humanidad del que está junto a nosotros, del campesino tocando las puertas de la ciudad, del obrero». Todos estábamos más o menos desilusionados por una transformación de la sociedad italiana que se deseaba ardientemente y que no se había dado. Concluía: «La revolución italiana tiene que aprender de la china no tanto la flexibilidad que entre nosotros corre el riesgo de llamarse eclecticismo y oportunismo, sino la confianza en la posibilidad de cambiar realmente las relaciones entre los hombres y de romper definitivamente con los espectadores de desilusiones, de compromisos, con la barrera del 'siempre lo mismo' que ha atrapado ya a tres generaciones» (¡ojalá fueran solamente tres!).

Precisamente en los días en que partía nuestra delegación estallaba el caso Hu Feng, un escritor conocido en Occidente que, prohibida la circulación de sus escritos, fue arrestado por conspiración política. El Congreso para la libertad de la cultura denunció el caso abiertamente; viajamos con el propósito de discutirlo con nuestros anfitriones. For-

mulamos una serie de cuestionamientos sobre la manera en que el gobierno chino concebía las relaciones entre la política y la cultura, y sobre la libertad de prensa del nuevo régimen. Las respuestas amplias y argumentadas que se nos proporcionaron no llegaron a disipar nuestras dudas: naturalmente la persecución se debía al hecho de que el autor incriminado había participado en un complot político, no por sus escritos. Al joven intérprete que defendía la tesis oficial, sosteniendo que Hu Feng debía ser condenado porque andaba predicando que los poetas no deben necesariamente interesarse en las luchas políticas y pueden hacerse lindos versos contemplando la luna, Calamandrei le explicó pacientemente, sin convencerlo, que un gran vate italiano había escrito una poesía a la luna y que hay problemas en el mundo que no sólo se refieren a la relación entre opresores y oprimidos sino a todos los hombres, al misterio de la vida, a los motivos del dolor, al amor, a la muerte.

Por iniciativa del propio Calamandrei, *El Puente*, la revista fundada y dirigida por él, publicó a los pocos meses un volumen compuesto por más de setecientas páginas, *La China actual*, como número extraordinario del mes de abril. En él colaboran casi todos los miembros de la delegación, pero el mayor número de páginas lo escribió el propio Calamandrei, describiendo las cosas que vio. Fueron invitados a colaborar escritores chinos, italianos y extranjeros. El texto estaba ilustrado con muchas fotografías. Una de éstas presentaba a Calamandrei mientras escribía en el pizarrón de una fábrica de acero de Sceng Yang un mensaje de saludo de los obreros italianos a los trabajadores chinos.

El volumen fue inmediatamente comentado en una reseña acre y malévol, que alternó sarcasmos e insultos, de Nicola Chiaromonte en la revista *Tiempo presente*, dirigida por él mismo y por Silone. En ella se leía que desde hacía más de cuarenta años el ingenio de muchos intelectuales había servido para justificar y exaltar todas las tiranías modernas y se calificaba al número especial de *El Puente* sobre China como un ejemplo típico de este añejo vicio. Los dardos estaban dirigidos particularmente contra Calamandrei, acusado de haber querido ensalzar al régimen de Mao después de haber permanecido en aquel inmenso país durante pocos días, y haber visto lo que los anfitriones le habían querido mostrar. Bastaba mirar la fotografía del profesor que escribía el mensaje sobre el pizarrón para concluir: «Falso el gesto, falsa la frase, falsa la situación, falso el hombre en esa condición. Son cosas que se hacen por constricción y por artificio; no en el aire fresco de la libertad». («Aire fresco de la libertad» era una expresión de Robert Guillard que describía la sensación experimentada al dejar China, donde la falta de libertad casi le había provocado un malestar físico). Calamandrei respondió con el artículo «El tiempo de la mala fe» (en el que retomaba un título del mismo Chiaromonte), publicado poco antes de su muerte en septiembre del mismo año. La-

mentando los insultos, observó que la delegación no fue a China con los ojos vendados, como se podía apreciar por algunos artículos del libro promovido por él mismo, y defendió la posición de quienes para contribuir a la evolución del comunismo hacia la libertad estimaban que la mejor vía era la de mantener abierto el diálogo con los chinos en lugar de marginarlos de la humanidad. No se trataba de decir si en abstracto era mejor el régimen popular chino o el sistema democrático occidental, sino de tratar de entender «si tal régimen representa para ese pueblo un progreso real hacia la justicia y la libertad en comparación con los gobiernos que había tenido».

Yo entonces me reconocí completamente en esas observaciones de Calamandrei. Poco antes de nuestra salida publiqué el libro *Política y cultura*, que contenía varios escritos en los que mostraba con profunda convicción la confianza en la vía del diálogo con algunos reconocidos comunistas italianos, manteniendo firme el principio de la libertad, que estaba tan cerca del corazón de Chiaromonte, un principio que no olvidamos en nuestro recorrido por aquel Estado comunista. Mi contribución al volumen consistió en un artículo sobre las «Líneas fundamentales de la Constitución china». Lo concluí resaltando la diferencia, que estaba en los cimientos de mi discusión con los comunistas italianos, entre la mentalidad liberal que, teniendo una concepción relativista de la verdad, estima que los contrastes de opinión no pueden ser resueltos sino mediante la comprensión y la tolerancia recíproca, y el marxismo que, considerando que hay leyes universales de la historia, de la que él sólo es el intérprete, califica a su verdad como la única, y actúa en consecuencia. Dejaba abierta la cuestión de quién tendría razón, aunque yo me había ubicado siempre en la otra parte. Pero el dilema era claro. Tuve siempre la convicción de que en una sociedad «saturada de cargas de valores muy arraigados», como decía entonces, la alternativa entre los dos polos del dilema no fuese tan simple, como le parecía tanto a los fanáticos como a las almas simples, de una parte y de otra.

Ahora la alternativa parece más fácil. Ya no tiene caso plantearse por temor o por esperanza, según el caso, la pregunta: «¿Y si el intento tuviese éxito?». El propósito no fructificó. La diferencia radica en el sentido que se le ha querido dar a esta conclusión catastrófica: o el inevitable alcance del proyecto perverso de exterminar una clase, la burguesa, como dijo todavía recientemente Ernst Nolte; o el fracaso igualmente inevitable de un gran diseño de transformación del curso histórico, en el que creyeron o que desearon millones de hombres. La justa derrota de un crimen espantoso o la utopía puesta de cabeza. De las dos posibles conclusiones, la más trágica es, sin lugar a dudas, la segunda.

(1) Organización antifascista fundada en 1943 que enarbó la ideología del socialismo liberal. De esta agrupación formó parte Norberto Bobbio. A diferencia de lo que muchos de los militantes del PdeA esperaron en el sentido de que con la victoria la organización se acrecentara y tomara fuerza en

la sociedad italiana, la verdad es que al poco tiempo de la derrota fascista el PdeA desapareció. Esta dolorosa experiencia ha sido analizada y comentada por Bobbio en algunos de sus escritos. (N. del T.)

Norberto Bobbio

(2) Escritor y periodista turinés. Director de la revista *Revolución liberal* asesinado a temprana edad por los fascistas. El liberalismo que profesaba era radical y comprometido con los problemas sociales. Incluso llegó a sostener que sus convicciones doctrinarias estaban cercanas al socialismo. Gobetti ha pasado a la historia como un símbolo del compromiso con las libertades y con la justicia. Se dice que fue amigo de Gramsci y que éste mismo dijo que de haber vivido más se hubiera convertido en el «Marx de los liberales». (N. del T.)

Este ensayo apareció originalmente en la revista italiana Nuvole, y posteriormente en la revista mexicana Nexos. Traducción de José Fernández Santillán.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

SOCIALISMO LIBERAL

Carlo Rosselli

Introducción de Norberto Bobbio

168 págs.

1.475 ptas.

«Socialismo liberal» abarca una parte crítica —crítica del marxismo y de las distintas formas de revisionismo que pretenden corregirle— y una parte constructiva, la propuesta de un socialismo no marxista y, al contrario, liberal, incluso antimarxista por su carácter liberal... En estos últimos años de renovado debate, por un lado sobre la crisis del marxismo, por el otro sobre el nexo indisoluble entre democracia y socialismo, las ideas de Rosselli han resurgido, aunque no siempre se haya reconocido. Pasados cincuenta años, por otra parte, ya no hay tiempo de anatemas ni de apologías. Y esta reimpresión no pretende simplemente exhumarlo de nuevo ni tampoco reivindicarlo. Quiere ofrecer este texto, conocido pero inhallable, a una nueva lectura y, se entiende, a una lectura crítica que, sin dejar de tener en cuenta la época y las circunstancias en las que fue escrito, se libere de las ideas preconcebidas con las que lo leyeron entonces algunos, así como del pretexto polémico con que otros podrían leerlo ahora.

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



REFLEXION ACERCA DEL ESTADO DEMOCRATICO

Norbert LECHNER

Actualidad de una reforma del Estado

Uno de los temas sobresalientes en los próximos años será la reforma del Estado, pues en ella convergen algunas de las principales tendencias sociales. La cuestión del Estado se encuentra involucrada de manera más o menos directa en (1) la reestructuración del desarrollo económico vinculado a la globalización de los mercados y procesos productivos; (2) la prioridad de las políticas sociales para contrarrestar los procesos de segmentación e incluso desintegración de la sociedad; (3) las iniciativas de democratización para fortalecer la legitimación ciudadana; y (4) la búsqueda de nuevas expresiones culturales y formas simbólicas que representen las identidades colectivas.

Estos procesos, presentes en todas las partes, plantean mayores desafíos en América Latina. Aquí el Estado ha sido tradicionalmente la

principal instancia organizadora de la vida social que, a su vez, está sometida a transformaciones particularmente drásticas. No sorprende entonces que en América Latina exista un amplio acuerdo sobre la necesidad de reformar el Estado.

Las proposiciones de reforma abordan diversos aspectos. Algunas privilegian el proceso de descentralización para entregar mayores competencias y recursos a los gobiernos locales. Otras destacan la transformación del rol económico del Estado, privatizando las empresas públicas y/o mejorando la recaudación tributaria. Para algunas tiene prioridad la modernización de una burocracia pública sobredimensionada, corrupta e ineficaz. Otras finalmente hacen hincapié en el cambio del régimen político presidencialista. Por cierto, hay buenos argumentos en favor de éstas y otras reformas y no pretendo aquí discutir la prioridad de una u otra. Mi propósito es señalar un problema de fondo: la ausencia de una perspectiva que oriente tales reformas. Enfocamos las diversas funciones del Estado, pero nos falta un concepto del Estado. Este déficit distorsiona el debate y deja a los proyectos sin horizonte.

Apenas existe una reflexión teórica acerca del Estado en América Latina. El gran debate sobre el Estado autoritario en los años 70, provocado por los golpes militares, fue desplazado durante los años 80 —sin un balance siquiera provisorio— por la discusión acerca de la democracia. A pesar de sus buenas contribuciones, ésta presta poca atención al Estado. No es el caso analizar ahora la sorprendente despreocupación por la cuestión del Estado en una democracia. Probablemente ella refleja tanto el impacto del discurso antiestatista del neoliberalismo, como el derrumbe estrepitoso del Estado totalitario en Europa del Este. También influye la teoría política predominante en los Estados Unidos, donde el tema del Estado suele ser sustituido por el del gobierno y —en clave neoconservadora— por el tema de la gobernabilidad. Todo ello ha frenado los estudios sobre el Estado de modo tal que hoy en día, en la medida en que avanza el ajuste económico y se estabiliza el gobierno democrático, no sabemos qué hacer con el Estado. El Estado resulta ser indispensable, pero ¿qué Estado?

El contexto histórico

El interrogante exige una breve revisión del contexto histórico en que se encuentra América Latina. Al precio de terribles simplificaciones, destacaré cuatro elementos:

1. Un primer elemento a retener es de orden metodológico. A pesar del «clima posmoderno» todavía tendemos a establecer verdades —juicios absolutos— sin considerar el contexto histórico. Me refiero

a la falacia de explicaciones retrospectivas. Un ejemplo es la reciente demonización del Estado en el pensamiento neoliberal. Una crítica acertada a la burocratización y la descontrolada expansión del gasto fiscal en los años setenta se transforma sin justificación en una denuncia general y absoluta de toda intervención estatal. Tal tipo de juicio olvida que en América Latina no existe una sociedad capitalista con anterioridad al desarrollo del Estado; es el Estado quien asume la tarea de instaurar una sociedad moderna. Vale decir, la intervención del Estado no es tanto un «correctivo» del mercado como un esfuerzo deliberado por organizar el conjunto de los procesos sociales. Que un «modelo de desarrollo» ya no sea adecuado al contexto actual, no significa que no pueda haber sido válido en su momento e incluso antecedente imprescindible para el actual estado de cosas. Conviene pues cuidarnos de generalizaciones indebidas —hacia el pasado y hacia el futuro.

2. En relación al contexto actual, la situación de los países latinoamericanos se encuentra condicionada por el vertiginoso proceso de globalización que hace ilusoria una estrategia de desarrollo al margen del capitalismo mundial. Se ha cerrado un ciclo del desarrollo económico, de los actores sociales y, por ende, del orden estatal en América Latina. La nueva constelación obliga a asumir (a) el crecimiento económico como un criterio prioritario del desarrollo social y, por consiguiente, buscar (b) la inserción competitiva en los mercados mundiales. Aparecen entonces los nuevos límites de la acción estatal. La integración transnacional desborda la organización del Estado nacional mediante instancias supranacionales, transformando instrumentos anteriormente en manos del Estado (política arancelaria, monetaria, tributaria, etc.) en determinantes externos de la iniciativa estatal.

3. Tal vez el elemento más sobresaliente que ofrece la experiencia latinoamericana sea la creciente desintegración social. De hecho, el proceso de globalización económica acentúa la segmentación social. También en Europa tiene lugar una dualización de la sociedad, pero en América Latina las desigualdades se están agravando de manera explosiva. Basta comparar la distribución del ingreso en América Latina con Europa o el Sudeste Asiático. Según datos del Banco Mundial, en los países OCDE el 20% más rico de la población tiene, en promedio, un ingreso seis veces mayor que el quintil más pobre; en los países asiáticos el grupo más rico tiene ingresos siete veces superiores. Pues bien, en los países de América Latina el quintil más rico de la población tiene un ingreso casi 19 veces mayor que el 20% más pobre. En los casos de Brasil y Perú esta desigualdad aumenta a tasas de 26 y 32 puntos. Tales circunstancias no impiden determinado tipo de democracia y de desarrollo, pero cabe preguntarse si los deseamos. En todo caso, resulta difícil asegurar aquella cohesión social mínima que presupone una sociedad en tanto orden colectivo.

4. Las democracias emergentes enfrentan pues un doble desafío: integración económica a los mercados mundiales e integración social de la comunidad nacional. En relación a este doble desafío las experiencias neoliberales en América Latina constituyen un fracaso. Por cierto, las políticas neoliberales producen un ajuste importante al nuevo contexto internacional; la liberalización de los precios, la apertura comercial, la reducción del déficit fiscal son medidas indispensables —pero insuficientes. La estrategia neoliberal no resuelve la integración social y, por el contrario, incrementa las tendencias de disgregación y fragmentación. Con lo cual, en definitiva, tampoco logra la integración económica internacional, que queda restringida a una inserción sectorial (al nivel de empresas) en lugar de una inserción sistémica, o sea, de la sociedad en su conjunto. Todo ello no invalida el importante rol del mercado, pero demuestra sus límites. Hace ya décadas, Karl Polanyi señaló cuán ilusorio es tomar el mercado por el principio constitutivo de la organización social. La experiencia latinoamericana entrega una lección nítida: el mercado por sí solo no genera ni sustenta un orden social. El caso de Chile bajo Pinochet es ilustrativo; a pesar de un buen desempeño de acuerdo a los indicadores macroeconómicos, el gobierno militar pierde el juicio electoral en la medida en que no logra legitimar políticamente el costo social de sus medidas. Es decir, el mercado no se legitima exclusivamente por su funcionamiento; el desempeño económico es evaluado en relación a las ideas predominantes de orden y éstas son, en un grado importante, una elaboración política. En resumidas cuentas, el mercado se inscribe en una institucionalidad social, política, cultural, moral, y no puede ser desvinculado de este marco regulatorio. A esta necesidad de regulación normativa alude, a mi entender, el notable «estatismo» que reflejan las encuestas de opinión pública.

Las experiencias dolorosas de los años ochenta han permitido madurar un consenso básico en torno al futuro que enfrentan los países latinoamericanos. El gran desafío consiste en armonizar democracia política con crecimiento económico y equidad social. El hecho que diversos sectores —a pesar de todas las diferencias— compartan objetivos similares es una novedad en América Latina, aunque la tarea no suene novedosa. En realidad, ella retoma las aspiraciones socialdemócratas de los años veinte y treinta. Hoy como entonces nos encontramos en una época de profunda reestructuración de la vida social. Precisamente porque los diferentes aspectos de la sociedad están fragmentados, cada uno sometido a rápidas mutaciones, reformas sectoriales y enfoques parciales se muestran insuficientes. A mi entender, nos encontramos en uno de esos momentos históricos que obligan a repensar y reorganizar formas de articulación social. Pues bien, estimo que una forma privilegiada de articulación sigue siendo el Estado. ¿Qué forma de Estado representa y sintetiza las transformaciones que están ocurriendo en las estructuras y los procesos socioeconómicos, en los ámbitos culturales y en la misma política?

Volvemos al tema de fondo: nos hemos quedado sin un concepto adecuado del Estado. La globalización económico-financiera cuestiona el *Welfare State* keynesiano o, en el caso latinoamericano, el Estado desarrollista. En el nuevo contexto, el Estado deja de ser el principal agente del desarrollo social y económico. Pero también la noción neoliberal del Estado subsidiario resulta insatisfactoria. El mercado está inserto en una compleja institucionalidad social y presupone la regulación estatal. El problema no es «más Estado» o «menos Estado», como si existiera una relación «suma cero» entre Estado y mercado. Dado el carácter social del mercado, el ordenamiento de la sociedad resulta ser un factor determinante de la eficiencia económica. Vale decir, el fortalecimiento de una economía social de mercado descansa en la legitimidad del orden social. Por eso, la construcción —colectiva y conflictiva— del orden social resulta ser, en definitiva, la cuestión fundamental de la reforma del Estado.

Propongo enfocar tal reforma en la perspectiva de un Estado democrático. El término implica un punto de vista: una idea del Estado a partir del ciudadano. La ciudadanía se define por la pertenencia a un Estado. Tal pertenencia puede ser determinada según diversos criterios, lo que nos plantea el problema tan actual del Estado nacional. No obstante, incluso empleando criterios universalistas, tal enfoque tiende a visualizar al Estado acorde al principio monárquico como una estructura piramidal de poder. ¿Por qué no preguntarse, a la inversa, acerca de la pertenencia del Estado a los ciudadanos? Es decir, por su representatividad.

Las democracias emergentes ofrecen una situación paradójica en que el triunfalismo por la libertad conquistada convive con una creciente desafección ciudadana. Tenemos a la vez más democracia y menos política. Quiero decir: existe una mayor conciencia de la dignidad y los derechos ciudadanos mientras que, por otra parte, el sistema político —necesariamente más y más especializado y profesionalizado— tiene dificultades en dar cuenta de esa realidad. No es fácil identificar el fenómeno y precisar los temas en cuestión. El desapego se manifiesta precisamente en que el orden democrático no encuentra ni rechazo abierto ni arraigo efectivo. Todo parece diluirse en un vacío inasible, rápidamente tapado por fáciles alusiones a una «cultura posmoderna». El hecho es que tiene lugar una erosión generalizada de la credibilidad de todas las instituciones. La pérdida de confianza es más visible en el ámbito político, pero toca igualmente otras instancias establecidas, surgiendo la impresión que nos encontramos en un vasto *no man's land*.

El malestar con la política, al igual que cualquier situación difícil de nombrar, produce incomodidad: acudimos entonces a las explicaciones fáciles. Se denuncia la crisis de los partidos políticos, de los lide-

razgos y de los discursos políticos; en fin, sería la culpa de un sistema político incapaz de contactarse con la vida social. O bien, se denuncia la privatización de la gente y la pérdida de las virtudes públicas. La responsabilidad recaería en los ciudadanos que no están dispuestos a invertir tiempo y energía en los asuntos públicos, prefiriendo un uso cínico de las oportunidades. También podemos consolarnos invocando una apatía normal e incluso necesaria para el buen funcionamiento de la democracia. Hay algo de todo eso y, por consiguiente, cada explicación por sí sola es insatisfactoria.

Esta situación motiva a recurrir a la filosofía política para pensar una teoría del Estado democrático en nuestra época. Bosquejaré una posible indagación a partir de las contribuciones recientes de Habermas, Charles Taylor, Michael Walzer y otros. En ellas la relación entre ciudadanos y Estado suele ser interpretada acorde a dos tradiciones. En la tradición republicana de Aristóteles, la ciudadanía se define por la pertenencia a una comunidad y es ejercida mediante la autodeterminación colectiva; los ciudadanos son partes de un todo, de modo que sólo pueden formar su identidad personal y social por medio de tradiciones e instituciones comunes. En la tradición liberal-individualista de Locke, el ciudadano es concebido en tanto individuo externo al Estado; la pertenencia se funda en un contrato mediante el cual el ciudadano apoya al Estado en intercambio por determinados servicios.

El ideal aristotélico de la *polis* es ilusorio de cara a las exigencias de la política moderna, pero expresa bien una demanda que tampoco la democracia moderna puede ignorar: *la pertenencia a una comunidad*. Hoy en día, la búsqueda de comunidad es más y más angustiante en la medida en que la fragmentación de los espacios y tiempos diluye las identidades colectivas. El referente espacial deviene precario cuando las distancias geográficas se acortan, los espacios étnicos y culturales se entrecruzan y, simultáneamente, las distancias sociales se incrementan. Otra vivencia cotidiana es la disolución de las continuidades temporales; el tiempo ya no dura. Las tradiciones heredadas, los valores consagrados, los sentidos de orden y las pautas de conducta, todo se halla en movimiento permanente y nada cristaliza en referentes durables, capaces de estructurar nuevos mapas cognitivos. En tal situación, cuando el sentimiento de desamparo es más apremiante que las promesas de liberación, muchos prefieren refugiarse en certezas absolutas e identidades cerradas. A esta dialéctica de la modernización, a la vez innovadora y disgregadora, ha de responder el nuevo concepto de Estado. Dicho en otras palabras: la reforma del Estado restaura una noción actualizada de comunidad, o bien, nuestras sociedades reaccionarán mediante movimientos populistas y/o fundamentalistas.

Me temo que la alternativa planteada no es una construcción académica. Octavio Paz ha señalado con razón que la democracia no está amenazada por enemigos externos, sino por sus tensiones internas. Una de

las tensiones mayores de la democracia en una sociedad secularizada es la tensión entre lo relativo y lo absoluto o, usando los famosos términos de Rousseau, entre la «voluntad de todos» y la «voluntad general». En el cuadro de esta tensión irreducible, deviene crucial la pregunta: ¿cómo fundar una comunidad de ciudadanos en las condiciones actuales?

Al hablar de las condiciones actuales estoy ampliando expresamente la problemática habitual de la teoría democrática. La cuestión del Estado democrático en tanto comunidad no se refiere solamente a la pluralidad de sujetos autónomos, sino también a la globalización de los mercados y los procesos productivos. Es decir, alude a la tensión entre democracia y capitalismo o, para usar nuevamente una terminología clásica, entre *citoyen* y *bourgeois*. Citando a Habermas, me refiero a la creciente distancia que se abre entre la integración sistémica de economía y administración a nivel supranacional y, por otra parte, una integración política que apenas se logra en el plano del Estado nacional. Sólo en este contexto global visualizamos la encrucijada de nuestra época: *una modernización sin modernidad*. Pues bien, si a pesar de todos los fracasos e incertidumbres todavía creemos en la modernidad —en la autodeterminación colectiva— entonces la lucha por un Estado democrático deviene una cuestión decisiva.

La actualidad de la interpretación comunitaria de la ciudadanía no invalida empero la tradición liberal. Generalmente ella destaca los derechos ciudadanos en tanto defensa en contra de la intervención estatal. Esta interpretación nunca encontró arraigo en América Latina, debido a la precariedad de la integración social. Por eso, según vimos, también fracasa el enfoque neoliberal. Dicho en términos más generales: no existe un fortalecimiento de la «sociedad civil» al margen del Estado. De hecho, la ofensiva antiestatista del neoliberalismo provoca un replanteamiento de la tradición liberal.

Estamos asistiendo a una «renovación liberal» paralela a la renovación del pensamiento socialista. Hoy en día, el significado de la tradición liberal radica, a mi entender, en *la crítica a las lógicas autoreferenciales del sistema político-estatal*. Ella implica por sobre todo una crítica al persistente clientelismo del Estado, al paternalismo tecnocrático y ritualismo burocrático, que desconocen y destruyen la creatividad social. Se cuestiona el enclaustramiento de la política institucionalizada no para negar al Estado, sino para recuperar las experiencias cotidianas de los individuos. En este sentido, debiéramos ver en la tradición liberal un estimulante impulso a interrogarnos acerca de la relación entre *lo político*, esa materia prima generada en nuestro mundo de experiencias, y su expresión en las formas institucionales de *la política*.

Se abre así otra perspectiva del Estado democrático que podemos elaborar mediante dos categorías fundamentales. Una categoría es *lo público* en tanto ámbito específico, distinto a la esfera política y la es-

fera estatal. El ámbito público es el lugar privilegiado de la deliberación colectiva de los ciudadanos. Se ha criticado con razón la restricción elitista de «lo público» en las sociedades capitalistas. Ello no descarta empero la relevancia democrática de este espacio. Muchas de las decisiones de mayor impacto sobre nuestra vida cotidiana (afectando el medio ambiente, innovaciones tecnológicas o simplemente la programación televisiva) son tomadas en el ámbito privado, al margen del proceso político institucionalizado. El ámbito público es la modalidad en que la preocupación ciudadana por el orden social puede introducir tales decisiones o temas en la agenda política; o sea, actualizar lo político en la política.

La otra categoría crucial es *accountability*, es decir, el deber de responsabilizarse. Es a través de las normas de responsabilidad que el ciudadano fiscaliza al Estado. Mientras que el ciudadano no tenga derecho de exigir y el gobernante no esté obligado a rendir cuentas, no tenemos un Estado democrático. De hecho, varias de las democracias emergentes en la región pueden ser denominadas «democracias delegadas» (O'Donnell), donde la debilidad de las instituciones representativas hace del Presidente un «salvador de la nación» y, en contrapartida, degrada a los ciudadanos a una mayoría volátil, aclamando las promesas de redención o rebelándose contra su fracaso miserable.

La difícil consolidación de la democracia tiene que ver con la precariedad de las instituciones representativas, pero sería ingenuo abordar la reforma del Estado sólo en términos institucionales. Hay un problema de cultura política, habitualmente descuidado por la «ingeniería política». En el fondo, está en juego, de manera vaga y confusa, una redefinición del ciudadano mediante el desplazamiento de los límites siempre fluidos entre lo político y lo no-político, entre lo privado y lo público. En esta perspectiva, la reforma del Estado es, por sobre todo, también una «reforma del ciudadano».



ETICA CIVICA Y SOCIEDAD PLURALISTA

Jorge NOVELLA SUAREZ

La necesidad de una ética cívica, de una moral pública, es precisa en este fin de siglo en el que asistimos a la crisis y desmoronamiento de las concepciones del mundo que han protagonizado la vida cultural, social y política de la segunda mitad del siglo XX. Fracaso del marxismo-leninismo como ideología y modelo de praxis política; hundimiento-desaparición de los países del Este, en tanto que organización económica, política y militar; desmembramiento de la Unión Soviética por la conquista de la democracia y la búsqueda de identidad de las Repúblicas (la recuperación en los casos de Lituania, Estonia y Letonia); guerra civil entre serbios y croatas amenazando extender el conflicto a toda el área de los Balcanes. Como símbolos, la caída del muro de Berlín y la ilegalidad del PCUS en la Federación Rusa.

Incertidumbre, perplejidad, espera y esperanza son los signos que se ciernen hoy sobre la vieja Europa. A esta crisis del mundo actual algu-

nos se han apresurado a rotularla pomposa y hegelianamente como el final de la historia (1).

Esto es, el triunfo del capitalismo sobre la faz del planeta, como único modelo económico, social y político dominante en el mundo. De este modo se quiere equiparar a la socialdemocracia, al socialismo democrático con el comunismo, de tal suerte que el liberalismo político y el Estado mínimo que defiende el neoconservadurismo se habrían impuesto definitivamente a esa utopía racional que es el socialismo democrático.

Paralelamente triunfa la ética de la imagen, el parecer, el consumismo, como dice Aranguren: «Se ha introducido una sustitución compensatoria de los *valores morales* por los triviales *valores estéticos* del espectáculo narcisista de uno mismo y para los demás» (2). Una moral de la insolidaridad, del egoísmo, a la que nuestro país añade las peculiaridades sociológicas que ha significado la hegemonía que la religión y la Iglesia Católica han tenido en la historia política de nuestro país, desde hace más de quinientos años. Muy lentamente, y en especial en los últimos decenios, el proceso de secularización y desacralización de la vida española ha sido creciente. Como consecuencia, se ha pasado de una moral enraizada en el nacional-catolicismo a una ética del éxito (bienestar material, consumo, no asunción de las responsabilidades sociales). La ruina de toda ética, a juicio de Javier Muguerza.

Por todo ello, es menester una ética para la sociedad pluralista y democrática española. Esa secularización de la vida cotidiana es imparable, pese al oscuro futuro que, según algunos, nos aguarda a los españoles, («neopaganismo, descristianización, narcisismo, hedonismo, permisivismo sexual, una sociedad basada en el agnosticismo y la indiferencia»). Se supone que la indiferencia sería respecto de la doctrina vaticana. Pero dejemos lo ultra-terreno...

La ética cívica debe tener como marco y horizonte para su realización la sociedad y la historia: «Una ética crítica, que es la que habría libremente que educar, no deriva de dogmas religiosos, ni de principios impuestos por ninguna jerarquía o autoridad, sino que está indefectiblemente originada en la conciencia individual, en la autonomía de la voluntad, que debe hacerse cada vez más ilustrada y consciente para progresar desde ahí en diálogo abierto y en comunicación racional» (3). Una ética cívica para afrontar numerosos problemas que son acuciantes para la humanidad, muchos de ellos consecuencia de los cambios políticos y de los movimientos migratorios que conllevan. Hoy más que nunca hay que combatir el racismo, la xenofobia, la discriminación, etc., y pensamos que esta ética hay que abordarla desde una perspectiva laica, ya que «la laicidad es también el fundamento del Estado social y democrático, en cuanto que trata de hacer realidad la igualdad de las personas en el marco de las instituciones y servicios

públicos pluralistas, no discriminadores, neutrales y financiados con el dinero de todos, como sería la escuela pública; (...) es el fundamento de una sociedad pluralista moderna y tolerante en la que todos cabe- mos, sea cual sea nuestro modo de pensar» (4). *Ética y laicismo como punto de partida para un acuerdo en torno a qué valores socialmente compartidos establecer la convivencia*. De ahí que lo que tengamos que hacer nos concierne a nosotros mismos, el hombre es un ser estructuralmente moral (5), y le compete el quehacer de su vida. Hablar de ética es hablar de lo que somos y de lo que nos acontece por lo que hacemos. El ser humano no puede sustraerse a la actitud moral. La afirmación de Fedor Dostoyevski, «Si Dios no existe, todo está permitido», es falaz e ilusoria. El hombre es responsable de sus actos, debe actuar teniendo siempre presente la segunda formulación del imperativo categórico hecha por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio». Este es el punto de partida para nuestra ética, cívica y laica, el hombre como fin en sí mismo y no como instrumento. La autonomía moral que tiene como notas constitutivas la dignidad y la libertad. En definitiva, la necesidad radical de defender y luchar por los derechos humanos, su plasmación en el derecho positivo y sobre todo su realización, pues «los derechos humanos son la moralidad propia de los sistemas jurídicos democráticos del mundo moderno, que cuando está incorporada a los mismos es una moralidad legalizada, y cuando está fuera, es una moralidad crítica, que presiona y sirve como criterio racional para enjuiciarlos» (6).

Una ética democrática, una ética del ciudadano donde se concilien y articulen la autonomía del ser humano con la universalidad de las normas morales, K. O. Apel la ha expresado así: «La necesidad actual de una ética universal (quiero decir: de una macroética de la humanidad en la tierra finita)», que tenga en cuenta las consecuencias tecnológicas de la ciencia, el desplazamiento de los más débiles a regiones más despobladas, problemas de contaminación progresiva, bélicos, alimentarios...(7). La ética cívica adquiere así su verdadera dimensión, la de proyecto colectivo para una convivencia democrática. De ahí el título de estas notas, ética cívica y sociedad pluralista.

¿Cuáles son los principios, los valores superiores, los valores compartidos, las virtudes públicas o cívicas que hacen que una sociedad sea plural, siempre que estén plasmados en el derecho positivo y haya las garantías y mecanismos democráticos para que se respete su ejercicio y su consecución plena?

Referidos a la Constitución española de 1978, los valores superiores son «los objetivos máximos, el sentido que por el acuerdo de la mayoría, expresada por el legislador constituyente, se atribuye a ese fenómeno cultural que es la norma básica del sistema jurídico español, que

España, a través del Estado social y democrático de Derecho, propugna» (8). Adela Cortina hace descansar el sentido profundo de la moral civil «en unos valores compartidos que, por verdaderos, hemos aceptado explícitamente en buen número de sociedades» (9). Victoria Camps relaciona lo que ella llama virtudes públicas: «es una cualidad —o una serie de ellas— favorable al ejercicio y al perfeccionamiento de la democracia representativa» y van dirigidas a crear «un clima de colaboración y cooperación» (10). Con la enumeración de los valores superiores de G. Peces Barba, éste, desde una perspectiva constitucional y de la filosofía del derecho, y aquélla desde una exposición-confrontación crítica con las principales figuras de la ética y la filosofía clásica y contemporánea, desde Aristóteles a Rorty, pasando por Kant, Habermas y Rawls.

Esta caracterización de los valores o virtudes la podemos identificar plenamente con los valores superiores recogidos en el artículo 1.1 de la Constitución española, la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político. Estos valores representan los valores democráticos y son la raíz de los derechos fundamentales, respecto a ellos se articulan las necesidades de convivencia, son la «perspectiva ético-jurídica del Estado social y democrático de Derecho» (11). Representan la moralidad legalizada.

Pero a su vez estos valores (incluyendo la solidaridad y la seguridad jurídica) son principios de organización de los distintos poderes; «así el legislador ordinario, el juez y los demás operadores jurídicos que tengan reconocida capacidad de producción normativa por el ordenamiento desarrollarán las concreciones de estos valores superiores...» (12).

La aceptación de estos valores es fruto del contrato, del pacto, del consenso, ahí radica su legitimidad y en la relación contractual esta limitado y controlado el poder. La garantía, la protección de estos valores superiores reside en la fuerza, en la instancia coactiva del Derecho. El imperio de la ley. De ahí la obediencia al Derecho, siempre que éste «haya sido producido democráticamente según el principio de legalidad contractual y si respeta y garantiza los derechos fundamentales» (13).

¿Y su fundamentación?, se preguntará algún «fundamentalista» (en el noble sentido del término); creemos que más importante que su fundamentación es la *realización* de estos derechos fundamentales, como señala H. Albert. Pues bien, la fundamentación de estos valores es igual que el de los restantes derechos humanos; reside, siguiendo al profesor Peces Barba, en «*la realización de esa función de la libertad social, política y jurídica como cauce del desarrollo de la dignidad humana que supone el dinamismo de la libertad de elección a la libertad moral*» (...) «su fundamento ético es su mediación para el proceso que hace posible la realización de la autonomía moral del hombre» (14).

Estos valores, libertad, igualdad y justicia, constituyen la otra dimensión de la moral según Aranguren, su contenido. Una filosofía moral fundada en estos valores destierra el que se pueda crear una moral desde el poder y combate a la ética del éxito.

Ética cívica como formación ciudadana para llegar a la democracia como moral y no sólo como sistema político.

Describamos, brevemente, el contenido de estos valores/ virtudes siguiendo a Peces-Barba y Victoria Camps en los textos citados. Podemos «reducir» los valores mencionados en el artículo 1.1 de la Constitución española a dos, libertad e igualdad. ¿Por qué? La plasmación del pluralismo político en la Constitución portuguesa de 1976, y en la Constitución española de 1978, es fruto del larguísimo período de carencia de libertades, en ambos países, debido a las dictaduras del general Franco y de Oliveira Salazar. El pluralismo político está comprendido en el de libertad.

La justicia está definida respecto de la libertad y la igualdad, «es la relación correcta entre libertad e igualdad» (15), siguiendo a Kelsen («Mi justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz, la justicia de la democracia, la de la tolerancia...»); también P. Lucas Verdú establece que «la justicia ejerce un papel mediador entre libertad e igualdad, entre Estado social democrático y Estado democrático de Derecho» (16). Finalmente Victoria Camps identifica a la justicia como «condición necesaria de la felicidad» (que es el fin último de la vida moral) y con «la ética, la virtud propiamente dicha» (17).

Según el criterio de la autora de *La Imaginación Ética*, la virtud justicia implicaría otras virtudes políticas (justa cooperación social, civilidad-cortesía, tolerancia, responsabilidad y sentido de la equidad). La justicia como *epikeia*, como equidad, la justicia del caso concreto. Para Rawls, la justicia como equidad es la que corresponde a una «sociedad bien ordenada» y es la imparcialidad, equidad o «fairness», lo que define a la justicia (18).

Queda meridianamente claro cómo la justicia opera en función de los derechos fundamentales de libertad e igualdad. Abordémoslos brevemente.

La *libertad* tiene tres acepciones fundamentales, cada una de las cuales es deudora de una línea de pensamiento (liberalismo, teorías de la democracia y socialismo) que son: autonomía, participación y prestación. Nos interesa sobre todo esta última, la *libertad prestación*. En ella, «el Estado tiene la obligación de realizar conductas positivas (...) *Estamos aquí ante el punto de conexión entre la libertad y la igualdad (...) el Estado a través de los servicios públicos y de otras formas*

de acción administrativa, supone en realidad la creación de condiciones igualitarias, la promoción de la libertad y la remoción de los obstáculos que la impiden» (19). El desarrollo y cumplimiento del artículo 9.2 de la Constitución española, «promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas».

La igualdad, además de su caracterización formal (igualdad ante la ley e igualdad procesal), en su acepción material es heredera directa de Louis Blanc y de la Revolución Francesa que no llegó a triunfar. La que se hizo en nombre de la fraternidad (hoy diríamos solidaridad) y en contra «de los excesos del individualismo, la doctrina que poseía en germen los principios del socialismo no llegó a triunfar» (20).

¿Qué nos plantea lo dicho anteriormente? La constatación de que los derechos civiles y políticos han sido conseguidos, pero los objetivos de nuestra empresa, libertad y dignidad humana, exigen la consecución plena de los derechos económicos y sociales. Para la plasma-ción en la vida cotidiana de estos derechos el socialismo democrático es el proyecto político más adecuado. Un socialismo en el que la responsabilidad, la tolerancia y la solidaridad sean ejes de la actuación moral, social y política. La afirmación de Karl Kautsky en *La dictadura del proletariado*: «No hay socialismo sin democracia», es nuestro punto de partida (21).

Socialismo y ética cívica. Complementar el interrogante de Javier Muguerza: «¿Qué porvenir aguarda a la razón humana después de Auschwitz (y del Gulag o Hiroshima), después de la muerte de Dios, después del ocaso de la religión sobrevenido con la modernidad?» (22). Y de Vargas Machuca y Quintanilla en *La utopía racional*: «¿Es posible aún la reconstrucción racional del ideal progresista de la ilustración y la promoción de programas prácticos orientados a la prosecución de formas de convivencia fundadas en los principios de libertad e igualdad?» (23). De cuál sea la respuesta a estas dos cuestiones pende la realización histórica de las virtudes cívicas promovidas por el socialismo democrático. Valores, virtudes que son a la vez señas de identidad del socialismo posible, para utilizar la expresión del maestro Norberto Bobbio.

Retomemos para finalizar lo apuntado al principio de estas líneas, *democracia como moral*, lograr la responsabilidad social. Victoria Camps mantiene que responsabilidad, autonomía y libertad son lo mismo.

El grado de responsabilidad social está en función del grado de solidez, presencia e interlocución de la sociedad civil (24). El fortalecimiento de la sociedad civil es decisivo para la profundización de la democracia, para la consecución de la libertad-prestación. Movimientos sociales, colectivos ciudadanos han de vertebrarse y articular ac-

ciones y políticas de desarrollo de los valores cívicos y laicos que nos ocupan. La educación es fundamental para conseguir actitudes cívicas, esta es la tarea principal de la escuela pública, ser una escuela de tolerancia y democracia.

El obstáculo para esta tarea es la insolidaridad, la ética del éxito que señalábamos al inicio de estas líneas. La apatía, la desmovilización y la falta de compromiso para defender estos derechos y valores constitucionales. Derechos que pueden deslizarse, cada vez más, hacia el plano formal si la ciudadanía y sociedad civil hacen dejación de sus responsabilidades y las depositan en el poder político exclusivamente. Eduardo Nicol, un filósofo español del éxodo y del llanto, fallecido hace un año, lo expresaba así: «Pero ese espectador es un traidor. La indiferencia no es una opción. El ser ético es un comprometido. Pero no es un *engagé* en ciertos compromisos políticos. Es el hombre que sabe de sí mismo y que ha descubierto hasta qué grado compromete su destino histórico la desintegración de la eticidad política» (25).

Nuestra tarea moral consiste en lograr la emancipación del hombre y la consecución plena de su dignidad, «como algo que está más allá de la justicia» (26). Estos son los objetivos que conforman una moral laica para una sociedad pluralista. Este es el tema de nuestro tiempo: una ética cívica para la convivencia y la responsabilidad colectiva.

(1) Fukuyama, F., «¿El fin de la historia?», *Claves de Razón Práctica*, Madrid, n.º 1, 1990, pp. 85-96.

(2) L. Aranguren, J. L., «Moral española de la democracia 1976-1990», *Claves de Razón Práctica*, Madrid, n.º 3, 1990, p. 5.

(3) Díaz, Elías, «La Etica más allá del fundamentalismo y del oportunismo», *Educación para la libertad*, Madrid, n.º 3, 1989, pp. 15.

(4) Mayoral, Victorino, *El laicismo en la sociedad actual*, Madrid, Ed. Popular, 1991, pp. 8.

(5) L. Aranguren, J. L., *Etica*, Madrid, Revista de Occidente (5.ª), 1972, pp. 71-87. *Etica de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 110-112.

(6) Peces Barba, G., «Los derechos humanos, la moralidad de nuestro tiempo», en *Garantía internacional de los derechos sociales*, Madrid, M.º de Asuntos Sociales, 1990, pp. 9.

(7) Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Ed. Taurus, 1985, pp. 342 y ss.

(8) Peces Barba, G., *Los valores superiores*, Madrid, Ed. Tecnos, 1984, pp. 56-57. «Sobre el fundamento de los derechos humanos», en *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Ed. Debate, 1989, pp. 265-277.

(9) Cortina, Adela, *Etica mínima*, Madrid, Ed. Tecnos (2.ª), 1989, pp. 154.

(10) Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, pp. 32 y 12.

(11) Peces Barba, G., *Los valores superiores*, op. cit., pp. 43.

(12) Peces Barba, G., *Los valores superiores*, op. cit., pp. 37.

- (13) Páramo, J. R., «Obediencia al Derecho: revisión de una polémica», en *Isegoría*, Madrid, n.º 2, 1990, pp 153-161. Ofrece un resumen de la polémica respecto a la obediencia al Derecho, en la que han intervenido: González Vicen, Javier Muguerza, Elías Díaz, E. Fernández y A. Cortina, entre otros.
- (14) Peces Barba, G., «Sobre el fundamento...», op. cit., pp. 272. Díaz, Elías, «La justificación de la democracia», *Sistema*, Madrid, 66, 1985, pp. 11.
- (15) Citado por V. Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 101, nota 11.
- (16) Peces Barba, G., *Los valores superiores*, op. cit., pp. 143 y 147.
- (17) Camps, V., *Virtudes Públicas*, op. cit., pp. 33.
- (18) Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1979, pp. 19-73. *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 18-40. *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 10-15.
- (19) Peces Barba, G., *Los valores superiores*, op. cit., pp. 138. Subrayado mío.
- (20) Citado por V. Camps, *Virtudes Públicas*, op. cit., pp. 40.
- (21) En un posterior trabajo abordaré la relación entre Ética cívica y política, desde la perspectiva del socialismo democrático.
- (22) Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, México, F.C.E., 1991, pp. 24.
- (23) Quintanilla, M. A., y Vargas Machuca, R., *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 53.
- (24) Es interesante consultar el colectivo *Sociedad civil y Estado ¿Reflujo y retorno de la sociedad civil?*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988.
- (25) Nicol, E., «Ética y política», *Isegoría*, Madrid, n.º 2, 1990, pp. 225.
- (26) Camps, V., «Una total belleza moral», en *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 141.
-



LIBROS

EL FIN DE LA HISTORIA

Miguel PORTA PERALES

Francis Fukuyama
*El fin de la Historia
y el último hombre*

Traducción de P. Elías
Editorial Planeta
Barcelona, 1992

Francis Fukuyama (ex-asesor de la Oficina de Planificación a Largo Plazo del Departamento de Estado del gobierno de los Estados Unidos, y actualmente consultor de una multinacional) era, hasta hace un par de años, un perfecto desconocido. Un artículo suyo («¿El fin de la historia?», aparecido a finales de 1989 en la revista *The National Interest*) dio la vuelta al mundo en escasamente una semana y Fukuyama se vio catapultado a la fama. A la fama y a la polémica, ya que el artículo levantó una muy considerable polémica (debates, discusiones, críticas, descalificaciones, réplicas y contraréplicas entre las que habría que anotar una «Respuesta a mis críticos» del propio Fukuyama) que aún colea. *El fin de la Historia y el último hombre*, libro que ahora nos presenta Fukuyama, vuelve a poner de actualidad (e incluso a la orden del día) las polémicas ideas de este ciudadano norteamericano de origen asiático que se ha convertido (para bien o para mal, por loa o por crítica) en una suerte de referencia (dicho sea con todas las cautelas y relativismos del caso) político-intelectual.

En *El fin de la Historia y el último hombre* Francis Fukuyama profundiza su ya conocida tesis de «¿El fin de la historia?»; la Historia (así, en letra mayúscula, como le gusta escribir a nuestro autor) ha llegado a su fin por mor del creciente proceso de universalización de la democracia liberal. Por decirlo en otros términos: no existe un régimen superior al liberal, y es en este sentido que puede hablarse del fin de la historia.

Que nadie se llame a engaño: Fukuyama no ha escrito ni un libro sobre el fin de la guerra fría ni una crónica de los avatares de la política internacional más reciente ni un panfleto en el que se canoniza el capitalismo. *El fin de la Historia y el último hombre* es un trabajo de filosofía política que se inscribe perfectamente en la tradición de Platón, Kant o Hegel. Y precisamente de Hegel (un Hegel interpretado en la clave brindada por Kojève) extrae Fukuyama su tesis del fin de la historia. Para el norteamericano, y al modo hegeliano, la historia universal está orientada hacia una suerte de estadio de plenitud relativa (el «Estado universal y homogéneo», que diría

Kojève) que representa el punto final de la evolución ideológica de la humanidad más allá del cual ya no es posible progresar.

¿Cuál es este estadio que marca el final de la historia? Fukuyama no alberga dudas: la democracia liberal. Una democracia liberal a la que objetivamente tiende la historia por un par de razones: porque la ciencia moderna y sus consecuencias (industrialización, división del trabajo, urbanización, educación, etcétera), así como el deseo de reconocimiento (que Fukuyama, siguiendo a Platón y Hegel, considera como una característica esencial y definidora del ser y del actuar humano), sólo pueden realizarse bajo el paraguas que proporciona la democracia liberal. Ninguna otra forma de organización social distinta a la liberal, viene a decirnos el norteamericano, puede satisfacer mejor las lógicas (ciencia y deseo de reconocimiento) en torno a las cuales se desarrolla la historia de la humanidad. La conclusión se impone: más allá de la democracia liberal no es posible ningún cambio histórico progresivo. Y esta imposibilidad es la que, en el lenguaje de Fukuyama, recibe el nombre de fin de la historia.

La tesis de Francis Fukuyama —la tesis del final de la historia— ha recibido un sinfín de críticas injustas. Ha habido incluso quien se

ha apresurado a falsear y ridiculizar al norteamericano (¿sucedería igual con un autor europeo?) atribuyéndole ideas que él en ningún momento sostiene. Por ejemplo: no es cierto que Fukuyama niegue la posibilidad de nuevos acontecimientos; no es cierto que incurra en el peor de los determinismos (en ningún momento se nos afirma que la democracia liberal sea inevitable); no es cierto que se proceda a una apología de la economía de mercado (al autor, sí, le cuesta encontrar un sistema esencialmente mejor, pero se muestra crítico con ciertos aspectos del capitalismo). Puestos a criticar, a Fukuyama se le pueden objetar varias cosas. Por ejemplo: que incurre en un evidente monismo interpretativo que resulta problemático (¿sólo son dos los motores de la historia? ¿no estamos ante una infraestructura marxista invertida?); y que el liberalismo y la economía de mercado, tal y como hoy existen, no han de ser necesariamente —como piensa el autor del libro— el horizonte insuperable (aunque no inevitable) de la historia. A Fukuyama se le puede (y se le debe) discutir, sí, pero lo que no se puede hacer es «despachar» el libro por el mero hecho de venir del centro del imperio. ¿Cuántos «críticos» se molestarán en leer el libro de Fukuyama antes de lanzar sus dardos envenenados?

Leer a Fukuyama, ésta es la cuestión. Y me permito añadir lo siguiente: *El fin de la Historia y el último hombre* es un libro que debería (perdonen el tono impositivo) leerse. ¿Por qué? Sencillamente, por el desafío que plantea. Es decir, por el desafío liberal que plantea. Es muy fácil tildar a Fukuyama de neoliberal y cerrar carpeta. Vano ejercicio, pues al fin y al cabo el desafío y/o reto liberal sigue en pie. Y cuando en los últimos tiempos han quebrado determinadas ideas antaño consideradas como «seguras» y «ciertas», lo que de ninguna de las maneras se puede hacer es cerrar los ojos a la realidad y encastillarse en no se sabe exactamente qué. Lo voy a decir más claramente: se trata de atreverse a discutir con el liberalismo sin miedo alguno. Y si hay algún aspecto (político, económico, social o cultural) del liberalismo que sea asumible, se asume sin problemas de conciencia. Y en este sentido el libro de Fukuyama (es decir, algunas de las ideas del norteamericano) plantea ciertas cuestiones (las virtudes de la democracia llamada burguesa o los efectos beneficiosos de la economía de mercado, por ejemplo) sobre las que hay que discutir. Esconder la cabeza bajo el ala de las propias seguridades es una suerte de «pecado» político (y teórico) en el que no habría que incurrir. Un

«pecado» que, por lo demás, es absolutamente estéril. Y, cuidado, y por aquello de aclarar las cosas, discutir con el liberal Fukuyama no significa canonizar *tout court* el liberalismo, sino que sólo significa precisamente esto: discutir (examinar, contrastar, debatir,

disputar) con el liberalismo. ¿Esto puede conducir, quizá, a aceptar algunos principios liberales? Ciertamente. Pero, ¿por qué condenar en bloque el liberalismo si hay aspectos del mismo que se pueden salvar? Todavía más: ¿por qué no «aprovechar» lo que de aprovechable haya en el

liberalismo? ¿Por qué cerrar los ojos a una realidad que por lo demás siempre acaba imponiéndose? Y en este proceso de discusión y debate con el liberalismo, Francis Fukuyama puede llegar a ser un buen interlocutor. Y este es uno de los indudables méritos del libro.

ETICA SIN MORAL

Esperanza GUI SAN

Adela Cortina
Etica sin moral
Tecnos
Madrid, 1990

Creo que puede decirse sin exageración que la obra de Adela Cortina, *Etica sin moral*, es una de las más sorprendentes de esta década, además de una excelente aportación al conocimiento de la ética discursiva, su diálogo fecundo con las diversas corrientes contemporáneas, amén de un ejercicio autocrítico, lúcido y sugerente de la propia corriente en la que la autora se inscribe.

Es precisamente en virtud del ejercicio autocrítico que la autora lleva a cabo, por lo que nos topamos con un final que me atrevo a revelar al autor, en la seguridad de que no sólo su conocimiento previo no va a aminorar su interés por la lectura de la obra que comento, sino muy por el contrario, va a incrementarlo.

Como suele ocurrir, a la postre, la filosofía de un autor, o una autora, es de alguna manera reflejo de su modo de ser, de su forma de insertarse en el mundo, de vivir, individualmente, la universalidad humana.

Sin caer en relativismos paralizantes, tan detestables para Adela Cortina como para mí misma, *Etica sin moral* muestra que detrás de cada obra hay un ser humano, un paisaje, una luz, una condición, un sexo, una cultura.

¿No es por ventura una ética mediterránea versus germánica, y «femenina» versus «masculina», la que se nos patentiza en el inesperado y antikantiano desenlace?

La compasión, la benevolencia y el cuidado son pequeñas cosas, comentará Adela Cortina con ironía parafraseando a Kant, para lograr nada menos que la paz perpetua. «Y yo me pregunto a la altura de nuestro siglo —increpa la filósofa valenciana al filósofo de Königsberg— si no es el olvido de esas cualidades, tenidas por femeninas, el que ha hecho imposible, no sólo la construcción de una paz perpetua, sino que quede siquiera esperanza de ella» (pág. 313).

Si hemos de dar crédito a las profesiones reiteradas de fe kantiana, de militancia en la ética deontológica de la buena voluntad de I. Kant, por parte de la autora, hemos de colegir necesariamente, y esto me parece que es lo más aproximado a la verdad, que la lectura que de Kant hace Adela Cortina es sumamente benévola, benefactora, cálida, una labor esforzada por releer al pietista germánico, desgarrado en la angustia de su yo humano escindido entre deberes y pasiones, en clave femenina y mediterránea, arrojando sobre la pétrea fundamentación de la ética llevada a cabo por Kant, una luz levantina que suaviza las aristas más duras, aflorando la condición femenina de la autora, más allá de sus fobias y filias filosóficas, para arropar, maternalmente acaso, a ese hijo pródigo que no cuidó debidamente la empatía y la benevolencia humana a la hora de formular una ética mínimamente atractiva que *moviese* a la humanidad a la búsqueda de una vida autograticante.

Pero Adela Cortina, apasionada buscadora de verdades fecundas e incommovibles que restituyan el enfermizo estatuto epistemológico de la ética contemporánea, también se «extravía», acaso llevada por la más fuerte de las pasiones humanas, que es esa búsqueda de racionalidad práctica

compartida intersubjetivamente, elaborada también, como no, con Aranguren y con Sócrates, intrasubjetivamente.

Su «extravía» más que justificado, cuando se trata de combatir las éticas blandas, las post-filosóficas, las post-éticas que destruyen la moral, la lleva sin embargo a ciertas inexactitudes que sería conveniente debatir muy ampliamente.

Para empezar, y aunque pueda parecer cuestión si acaso irrelevante, el título de la obra, *Ética sin moral*, es un título desorientador que no hace justicia a la ETICA con moral que la autora postula, por lo que me atrevo a sugerir a mi querida colega que lo titule o subtítulo de tal modo que se adecúe mejor a un trabajo espléndido, sin duda de los mejores en lengua castellana de las últimas décadas, a favor de una ética que no se deslice peligrosamente hacia un proceduralismo *puro* que la prive de proyección *moral*, más allá y más acá, como a Adela Cortina le parece deseable, de la sola proyección política y legal relativa a las condiciones que legitimen las *civitas* y a quienes la gobiernan, los programas que elaboran, etc., con olvido de las *universitas* y de la vida del *daimon* propio.

Siendo como es, ésta precisamente, la tesis central, la más

importante, novedosa y sugerente, la más atrevida y sorprendente también en la pluma de una kantiana, que se antoja sumamente heterodoxa, creo que un título con algo más de garra y libre de toda ambigüedad, sería de agradecer para orientar al lector no avisado. (*Para una ética con moralidad* se me ocurre que podría sustituir ventajosamente al título que he criticado.)

Porque considero que no es baladí ajustar los términos cuando de discusiones filosóficas se trate, me tomaré la libertad de rogar a la filósofa valenciana que trate con más ternura y cuidado expresiones como «hedonismo ético», tan encanallecidas por el uso vulgar de obispos y laicos que confunden «utilitarismo filosófico» con pragmatismo vulgar, o el hedonismo *ético*, desde Epicuro hasta Mill, desde Mill a Brandt, Griffin o Hare, con el hedonismo vulgar, craso, no refinado, puramente prudencial, o incluso ni siquiera prudente, sino fruto de la ignorancia, como el que se compra en las *sex-shops*, en la visión de estéticamente deleznable «culebrones».

Como quiera que Adela Cortina no puede ignorar estos matices, es más, consta que conoce demasiado bien las diferencias que señalo, tendría que reprocharle cariñosamente arrimar el agua a

su molino deontologista y un sí es no pietista, en base a la caricaturización de un enemigo por lo demás inexistente para el mundo moral, para la fundamentación de la ética, o incluso, por supuesto, para la consolidación de la alternativa filosófica en la que ella milita.

No quiero pensar sin embargo que se deba simplemente a un artilugio truculento su descalificación del hedonismo ético, incluso del hedonismo ético universalista, sino a una de las im-
prontas kantianas que no ha sabido, o no ha querido, deshechar.

Es rotundamente kantiana, conscientemente kantiana, su afirmación, sumamente debatible, de que «el deseo de placer como móvil de la conducta, no lleva a la benevolencia más allá del propio clan, de la propia corporación, de la mafia de los amigos» (pág. 91); o su consideración, todavía más inquietante, de la *sympatheia* en ética como un instrumento «de vuelo corto» (pág. 96).

Con relación a la primera de las afirmaciones, habría que considerar que a menos que elijamos restringir arbitrariamente, las connotaciones de «placer», al placer que se deriva de las experiencias groseras, torpes y egoístas, no hay nada éticamente repugnante, por no hablar ya

de lógicamente o lingüísticamente repugnante o inoportuno, en hablar coherentemente, y con pleno sentido, del «placer de la beneficencia», el «placer de obrar solidariamente», el «placer de seguir los dictados de la racionalidad, o la inteligencia», etc., a menos que en un extravío genial, como el kantiano, pero extravío a la postre, creemos ficticiamente una gélida *Selbzufreidenheit*, como análogo *no empírico* (?) de la felicidad humana.

Por lo que a los límites de la *sympatheia* respecta habría que matizar si nos referimos únicamente a la *sympatheia* espontánea e ineducada que es ciertamente limitada, como Hume sagazmente insistió, o si consideramos su virtualidades y potencialidades, así como su *único, irremplazable e insustituible* poder de «movilización» a fin de convertirnos, de criaturas cegadas por lo próximo, en seres humanos plenos capaces de contemplar imparcialmente y solidariamente a los restantes humanos, con independencia de la distancia en que se encuentren situados de nuestra posición. El espectador imparcial, que lleva sus sentimientos de empatía hasta los últimos confines de la tierra, y se ocupa y preocupa de todos los seres sintientes, es un producto genuino y propio de las éticas de la *sympatheia*. En ausencia de algún tipo de *sentimiento*

inicial, por tibio que sea, respecto a la raza humana, respecto a nuestros semejantes, no sólo seríamos incapaces de ocuparnos de su suerte, sino de reconocerlos como miembros de un mismo grupo o colectivo.

A pesar, sin embargo, de que las nieblas pietistas nieblan el azul mediterráneo al que finalmente, venturosamente y contra todo pronóstico arriba Adela Cortina, la obra que comenta a pesar de su intento de anclaje en la auto-renuncia, que aunque matizada exhibe ciertas tendencias mortificantes y mortificadoras (págs. 237 y 238, especialmente nota 18), conlleva una defensa solapada de la *auto-gratificación*.

Sólo un kantiano temor a que la felicidad, el placer, la gratificación y la alegría, no resulten terreno debidamente sólido y firme, llevan a Adela Cortina a afirmaciones escasamente plausibles relativas a un supuesto «subjetivismo» inherente a las éticas hedonistas, como si no fuera posible concebir una serie de *mínimos* objetivables que pudiesen considerarse como pre-requisitos para la felicidad de cualquier ser sensible y racional.

Por lo demás, su obra no es solamente todo lo buena que de una kantiana inteligente cabría esperar, sino todo lo buena que podemos concebir en la pluma de una filósofa

responsable, sensata y sensible, con independencia de la escuela de auto-adscripción consciente.

La tarea de síntesis, de «integración», llevada a cabo por Adela Cortina es ciertamente encomiable y admirable. Los retos que se autoimpone múltiples y todos ellos audaces y estimulantes: reconciliar el deonto-

logismo puro con ciertas formas de teleologismo, recuperar las virtudes «secuestradas» por los conservadores de viejo y nuevo cuño, o defender a ultranza no ya la recuperación de una ilustración pasada sino su alumbramiento.

Me congratula que, como sin querer, se haya acercado tanto en esta obra Adela

Cortina a quienes, desde otros frentes, luchamos por una ética de Eros y Logos fundido y confundido, donde se recoge toda la belleza que destilan tanto las *éticas de la alegría* como los alegatos apasionados, con tintes más lugubres, a favor de esa pasión enervada por la belleza y la moral que se destila precisamente de la obra de Kant.

CRONICAS DE EUROPA CENTRAL

Miguel PORTA

Timothy Garton Ash
Los frutos de la adversidad

Traducción de Clara Cabarrocas
Editorial Planeta
Barcelona, 1992

Cees Nooteboom
La desaparición del muro

Traducción de M. C. Bartolomé Corrochano y P. J. van Paverd
Editorial Península
Barcelona, 1992

La crisis comunista ha generado ya una amplia bibliografía que suele ir firmada por politólogos, economistas y sociólogos. En dichos trabajos existe una evidente unanimidad a la hora de valorar este fenómeno social y político (el comunismo) que empezó a tomar cuerpo en 1917 con la Revolución bolchevique de octubre: el comunismo es (era, porque afortunadamente ya ha pasado a la historia) un régimen que se puede caracterizar por la represión política y social y por la ineficacia económica. En otros términos, el comunismo —la ideología que teóricamente se proponía emancipar el género humano— ha sido un espejismo, un gran engaño (alguien lo ha tildado, acertadamente a mi parecer, de «enciclopedia de las mentiras»), que se puede resumir y compendiar en/con la siguiente expresión: una forma particular (¿particular?) de totalitarismo.

Ahora bien, la mayor parte de la bibliografía que versa sobre la crisis del comunismo peca, por así decirlo, de un exceso de teoría. Por decirlo en otros términos, se echa a faltar lo que podríamos denominar la visión de la calle o, si se quiere, el pulso de la vida cotidiana de unos años (a veces meses o días) y unas gentes que acabaron enterrando el totalitarismo comunista. Este trabajo, esta crónica (porque en el fondo no se trata sino de una crónica), sólo podía ser llevado a cabo por poetas, novelistas o periodistas. El poeta y novelista holandés Cees Nooteboom (autor de obras como *Rituales* o *En las montañas de Holanda*) y el periodista e historiador británico Timothy Garton Ash (editorialista del *Times*, redactor de *Spectator*, comentarista de Granada Television y autor de diversos trabajos sobre la Europa ex-comunista) nos brindan ahora un par de ex-

celentes y muy recomendables trabajos que nos ofrecen un auténtico fresco (una auténtica crónica) del día a día de la revolución que acabó con el sistema comunista. *La desaparición del muro* (Cees Nooteboom) y *Los frutos de la adversidad* (Timothy Garton Ash) son este par de trabajos que no pueden pasar en modo alguno desapercibidos.

Nooteboom y Garton Ash viajaron a la Europa comunista antes y después de su desaparición. Estamos, pues, ante un par de testigos de excepción (de hecho, un par de notarios) que se disponen a contarnos lo que han visto. Es decir, la realidad del comunismo y la realidad del movimiento que ha conducido al poscomunismo. ¿Cuál era la realidad cotidiana del comunismo? Así lo vieron nuestros autores: una realidad «gris», «parda», «tosca», «gélida», «petrificada» y en «descomposición» en que nada funciona y todo parece a punto de derrumbarse. «Es como si se acabara de terminar la guerra», es el certero comentario de uno de los «personajes» que aparecen en el libro del holandés. Nooteboom, muy gráficamente, llega a decir que en la Europa comunista se percibe un cierto «olor» («huele a Alemania Oriental», afirma el holandés) que sabe a mesianismo esclerótico, a fundamentalismo de raíz reli-

giosa, a anquilosamiento ideológico, a alienación social y a folclore político. En resumen, un orden vigilado por «guardianes, perros sabuesos y alambradas» que tiene (es decir, tenía) su máxima expresión en este documento de piedra llamado Muro de Berlín. Se trataba, como advierte Garton Ash, de un orden en el que nadie creía, de un orden que se sostenía gracias a una gran mentira (y a una gran represión) que había que tolerar a las buenas o a las malas. Y Garton Ash, al respecto, también es gráfico: «Sólo hay una cosa cierta: nada es cierto». ¿Por qué se mantenía el sistema? La respuesta parece ser doble: gracias a la represión y al conformismo (o exilio interior) de unos súbditos (que no ciudadanos) que se veían impotentes. Pero, todo tiene un fin.

Sí, todo tiene un fin. Y el muro cae. Y el pueblo se libera. Y de súbdito se pasa a la condición de ciudadano. Nooteboom y Garton Ash serán también testigos de excepción y notarios de lo que podríamos denominar la alegría de la liberación. Y la crónica de la liberación que nuestros autores relatan es apasionada y apasionante: «Las campanas repican en toda la ciudad», «millones de pisadas en las calles», «la gente se arrodilla por las calles y llora». ¿Excesos retóricos de un novelista? En absoluto. Pura realidad. Y es

que el júbilo del pueblo (el pueblo, ahora sí) fue literalmente desbordante. Y el comunismo queda literalmente desbordado y enterrado: «Señoras y señores —afirma delante de las cámaras de la televisión la bella actriz polaca Joanna Szczepkowska—, el comunismo ha finalizado». «La República Popular —afirma Garton Ash— había sido eliminada por el pueblo.» «Fue un momento de emancipación y liberación —concluye el británico—, el momento en que la gente silenciada durante años podía por fin volver a hablar en voz alta». Y punto. Y la Europa comunista volvía a ser la Europa central. Y unos países y ciudadanos tenían la posibilidad de volver a incorporarse a la historia.

Conviene señalar que, de hecho, *La desaparición del muro* y *Los frutos de la adversidad* son unos trabajos que van más allá de la mera crónica (aunque la crónica sea, a mi entender, aquello que mejor los defina) al plantear una serie de cuestiones y problemas que podríamos tildar de teóricos o políticos. Aunque algunos de los textos de Garton Ash han quedado superados por los acontecimientos (especialmente los textos escritos a principios de los 80 en donde el británico valora las posibilidades y la forma y manera de salir del comunismo) no se puede negar que tanto el holandés como

el británico ponen sobre el tapete una serie de cuestiones que, por así decirlo, son absolutamente actuales. Estas son algunas de las cuestiones que los dos autores se plantean y nos plantean: ¿Existe el riesgo de volver a construir la gran Alemania de tristes resonancias imperiales? ¿Qué futuro espera a unos ciudadanos ex-comunistas y pobres? ¿Hasta qué punto los países de la Europa occidental están dispuestos a ayudar a los de la Europa central u oriental? ¿Existen

posibilidades de involución política? ¿Hasta qué punto la energía liberadora de la Europa central ha sido sólo el fruto de la adversidad generada por el totalitarismo comunista? ¿Cuáles serán los nuevos países que nacerán? ¿Cómo nacerán? ¿Qué Europa se podrá planificar?

Es evidente que la caída de la pesadilla comunista ha sido uno de los grandes (e inesperados, y felices) acontecimientos de nuestro presente. Es evidente también

que esta caída ha cambiado el rostro de Europa. Y, en fin, es evidente que después de las alegrías de la liberación están viniendo los problemas de la posliberación. ¿Cuál será el futuro que nos aguarda? Difícil de saber. Difícil de pronosticar. Y es que, a la vista de lo ocurrido, ¿quién se atreve a ejercer de profeta? En cualquier caso, y pese al futuro incierto y problemático que quizá nos aguarde, en Europa se ha enterrado una forma particular de totalitarismo. Que no es poco.

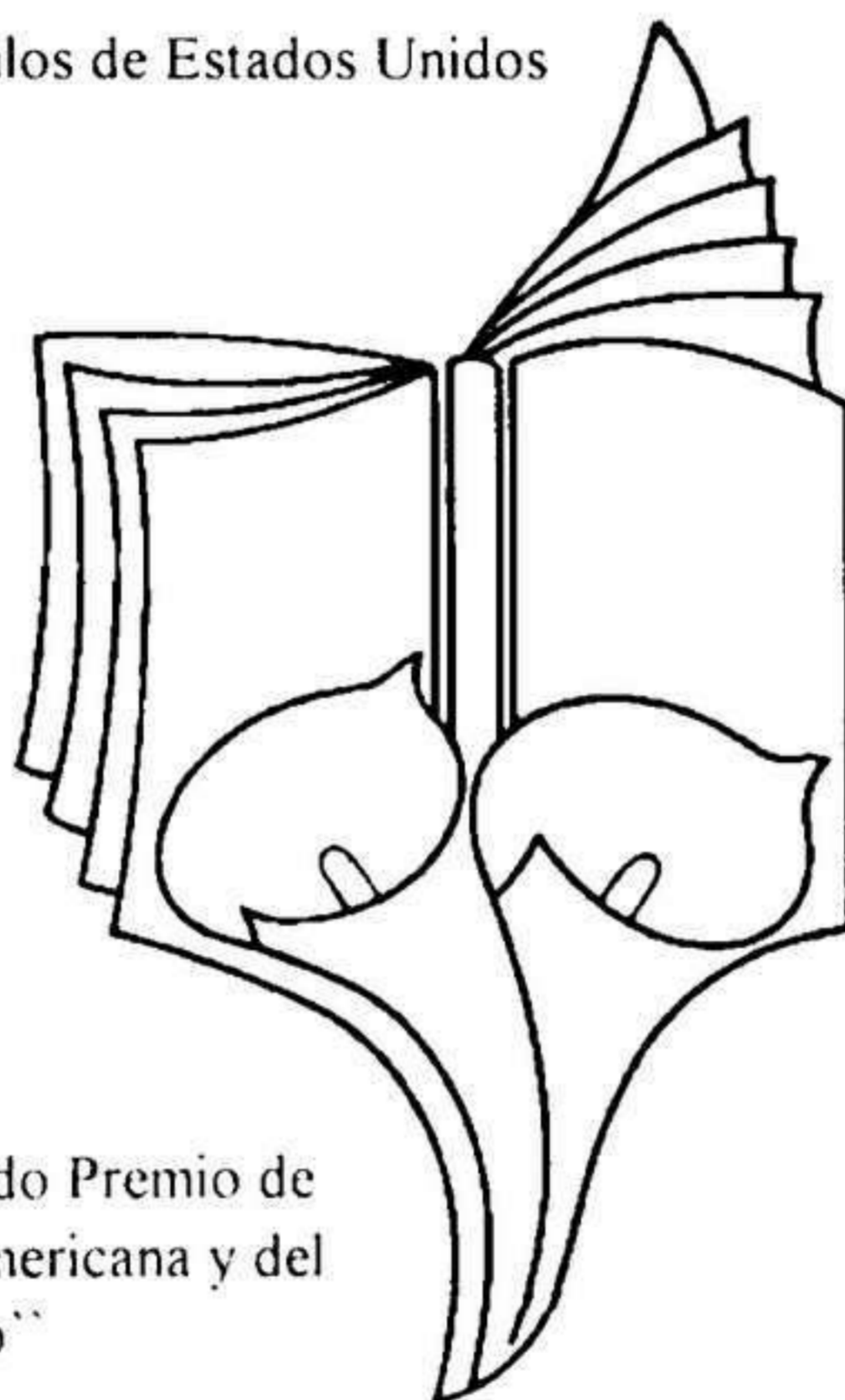
VI Feria Internacional del Libro de Guadalajara

Más de 60,000 títulos de Estados Unidos
y Latinoamérica.

Vendrán de 34
países 4,500
colegas dedicados
al libro

Las tecnologías
más avanzadas en
comunicación
electrónica
presentes en
LATINET'92

Entrega del Segundo Premio de
Literatura Latinoamericana y del
Caribe "Juan Rulfo"



Tema central:

**México-Estados Unidos:
Perspectivas culturales**



**Noviembre 28
Diciembre 6
1992**

Expo-Guadalajara



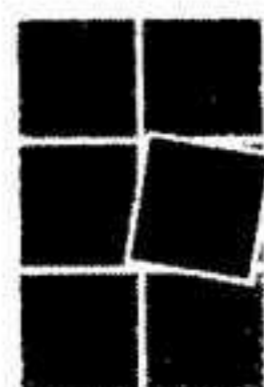
POESIA	COMUNICACION
NARRATIVA	INFORMATICA
L. CLASICA	DICCIONARIOS
L. EXTRANJERA	HISTORIA
L. LITERARIOS	POLITICA
LINGUISTICA	ECONOMIA
TEATRO	SOCIOLOGIA
CINE	DERECHO
ARTE	T. DIVULGATIVOS
MUSICA	T. UNIVERSITARIOS
FILOSOFIA	DISCOS
PSICOLOGIA	CASSETTES
PEDAGOGIA	C.D.
ANTROPOLOGIA	REVISTAS
SEXOLOGIA	

Atendemos pedidos por correo.

La cultura pasa por aquí



A&V	Claridad	Dirigido	Letragorda	Quimera
Ajoblanco	Claves	Documentos A	Letra Internacional	Raices
Album	Creación	ER	Leviatán	Scherzo
Alfoz	El Croquis	Espacio/ Espaço escrito	Lletra de Canvi	Síntesis
Anthropos	Cuadernos de Alzate	Fotovideo	Revista de Occidente	Sistema
Archipiélago	Los Cuadernos del Norte	Grial	La Página	El Socialismo del Futuro
Arquitectura Viva	Cuadernos Noventa	Guadalimar	El Paseante	Suplementos Anthropos
L'Avenç	Delibros	Hora de Poesía	Pensamiento Iberoamericano	El Urogallo
Bitzoc	Derechos Humanos	Insula	Quaderns d'Architecture	Zona Abierta
El Ciervo		Lápiz		
Cinevideo 20		Leer		





Leviatán

Revista de hechos e ideas

NUMERO 48 (Verano 1992)

Joaquín Leguina: *autonomía regional y sistema social.* **David Held:** *Democracia y globalización.* **Renée Fregosi:** *Democracia urbana: de la tradición a lo crucial.* **César Galán:** *Movimientos vecinales, ONG's y solidaridad.* **Catherine Kintzler:** *Los fundamentos de la escuela laica.* **Chantal Mouffe:** *Conversación con Michael Walzer.* **Carlos Henrique Cardoso:** *Desafíos de la socialdemocracia en América Latina.* **Jorge G. Castañeda:** *América Latina y la socialdemocracia.* **Rolando Cordera Campos:** *Socialismo y liberalismo.* **José J. Brunner:** *La renovación socialista.* **Cesáreo R. Aguilera de Prat:** *El marxismo tras 1945.*

NUMERO 47 (Primavera 1992)

José María Mohedano, Alvaro Cuesta: *La Ley de protección de la seguridad ciudadana.* **Miguel Rocard, Paul Ricoeur:** *Justicia y mercado.* **Seymour M. Lipset:** *La diversidad del Partido Demócrata Norteamericano.* **Giuseppe Are, Luigi Marco Bassani:** *El sistema de partidos en Estados Unidos.* **Norberto Bobbio:** *Nuevas fronteras de la izquierda.* **Giorgio Ruffolo:** *En torno al concepto de izquierda.* **Zhores A. Medvedev:** *Cómo salir del socialismo contaminante.* **Adolfo Sánchez Vázquez:** *Exilio y filosofía.* **Gabriel Ureña:** *La realización política de la ética.*

NUMERO 46 (Invierno 1991)

José María Benegas: *España en un nuevo mundo.* **Luis Martínez Noval:** *La Europa social después de Maastricht.* **Jacques Delors:** *Europa o el caos.* **Willy Brandt:** *La socialdemocracia después de la caída del comunismo.* **José Félix Tezanos:** *La identidad de la izquierda. Entre la autonomía y la fragmentación.* **Reyes Mate:** *El socialismo es democracia.* **José Aricó:** *Dos entrevistas y un texto inédito.*



Leviatán

Revista de hechos e ideas

NUMERO 45 (Otoño 1991)

Francisco Fernández Marugán: *El déficit público: ¿problema o instrumento?* **Alvaro Espina:** *La política industrial en los noventa.* **Mary Kaldor:** *Un Plan Marshall para la Europa del Este.* **Carlos Alonso Zaldívar:** *Ingenuidad y novedad: España en la CE y la CE en el mundo.* **Joaquín Roy:** *Los EEUU ante la revolución de la nueva Europa.* **Alfonso Guerra:** *La renovación del proyecto socialista.* **Chantal Mouffe:** *¿Hacia un socialismo liberal?* **Victorino Mayoral Cortés:** *Laicismo y confesionalismo.* **Wlodimierz Brus Duca:** *¿Adiós a la planificación?* **Juan Francisco Fuentes:** *Araquistáin y Ortega. Razones de una reivindicación póstuma.* **Luis Araquistáin:** *José Ortega y Gasset. En defensa de un muerto profanado.*

NUMERO 43/44 (Primavera/verano 1991)

Gianfranco Pasquino: *Más allá del Golfo: escenas de una posguerra.* **André Gauron:** *La llegada de una nueva etapa.* **Josep Pont Vidal:** *Los movimientos sociales impulsores de la unidad alemana.* **Jürgen Habermas:** *El futuro del socialismo occidental.* **Manuel Angel Garretón:** *La democratización política en América Latina y la crisis de paradigmas.* **Manuel Alcántara:** *La relación izquierda-derecha en la política latinoamericana.* **Luciano Pellicani:** *El comunismo y la modernización.* **Norbert Lechner:** *El ciudadano y la noción de lo público.* **Antonio García Santesmases:** *Ética, política y utopía.* **Entrevista a Javier Muguerza.** **Francisco José Martínez:** *En la isla de la conciencia.*

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2.º
28010 Madrid3

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



Fundación José Barreiro

MINEROS, SINDICALISMO Y POLITICA

Nicolás Redondo y otros

730 págs. 2.000 ptas.

COMANDANTE MATA. EL SOCIALISMO ASTURIANO A TRAVES DE SU BIOGRAFIA

Adolfo Fernández Pérez

Prólogo de Alfonso Guerra

358 págs. 1.800 ptas.

LA COMISION SOCIALISTA ASTURIANA (1942-1975)

Adolfo Fernández Pérez

122 págs. 800 ptas.

ESCRITOS Y DISCURSOS

Manuel Llaneza

Prólogo de J. A. Fernández Villa

375 págs. 1.800 ptas.

RECUERDOS DE UN OCTOGENARIO

Manuel Vigil Montoto

381 págs. 3.000 ptas.

Pedidos:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30 - 2.º

28010 Madrid

Forma de Pago:

Talón bancario o

Giro postal

Salir de Viaje es Ganar
un Proceso Contra el Hábito.
Paul Morand.



E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

EUROPA EN CRISIS

Mercedes Cabrera, Santos Juliá, Pablo Martín Aceña (Comps.)
Derek H. Aldcroft, Gabriel Tortella, René Rémond, Mercedes Cabrera,
Shlomo Ben Ami, Adrian Lyttleton, Peter Temin, Pablo Martín Aceña,
Richard J. Evans, Luis Angel Rojo, Francisco Cabrillo, Enzo Collotti,
Aldo Agosti, Nuria Puig, Juan J. Linz, Javier Tusell, Santos Juliá, Luis Arranz,
Juan Pablo Fusi, Ludolfo Paramio

360 págs.

2.500 ptas.

Este libro reúne las ponencias y comentarios presentados en el seminario *Europa en crisis*. El objetivo fue abordar los principales acontecimientos económicos, políticos y sociales que caracterizaron la vida europea de los años veinte y treinta. Para ello se invitó a prestigiosos especialistas que ofrecieron los resultados de sus investigaciones, así como novedosas y estimulantes interpretaciones sobre la historia europea más reciente. Aunque los trabajos examinan el periodo de entreguerras desde perspectivas distintas, todos ellos tienen un denominador común: tratan de explicar la crisis general (política, social, cultural, económica) de la sociedad europea, que se abrió con la I Guerra Mundial y se cerró temporalmente con una segunda contienda que de nuevo tuvo al continente como principal escenario.

Pedidos:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:

Talón bancario o
Giro postal



Leviatán

Revista de hechos e ideas

C/. Monte Esquinza, 30
28010-MADRID

TARIFA (4 números)

España	2.000 ptas.
* Europa.....	3.000 ptas.
* América.....	4.200 ptas.

* Por correo aéreo

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____ D. P. _____

Provincia _____

Suscripción a LEVIATAN números

Adjunto talón.

FORMA DE PAGO:

Giro postal n.º

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____ D. P. _____

Provincia _____

Suscripción a LEVIATAN números

Adjunto talón.

FORMA DE PAGO:

Giro postal n.º



Leviatán

Revista de hechos e ideas

C/. Monte Esquinza, 30
28010-MADRID

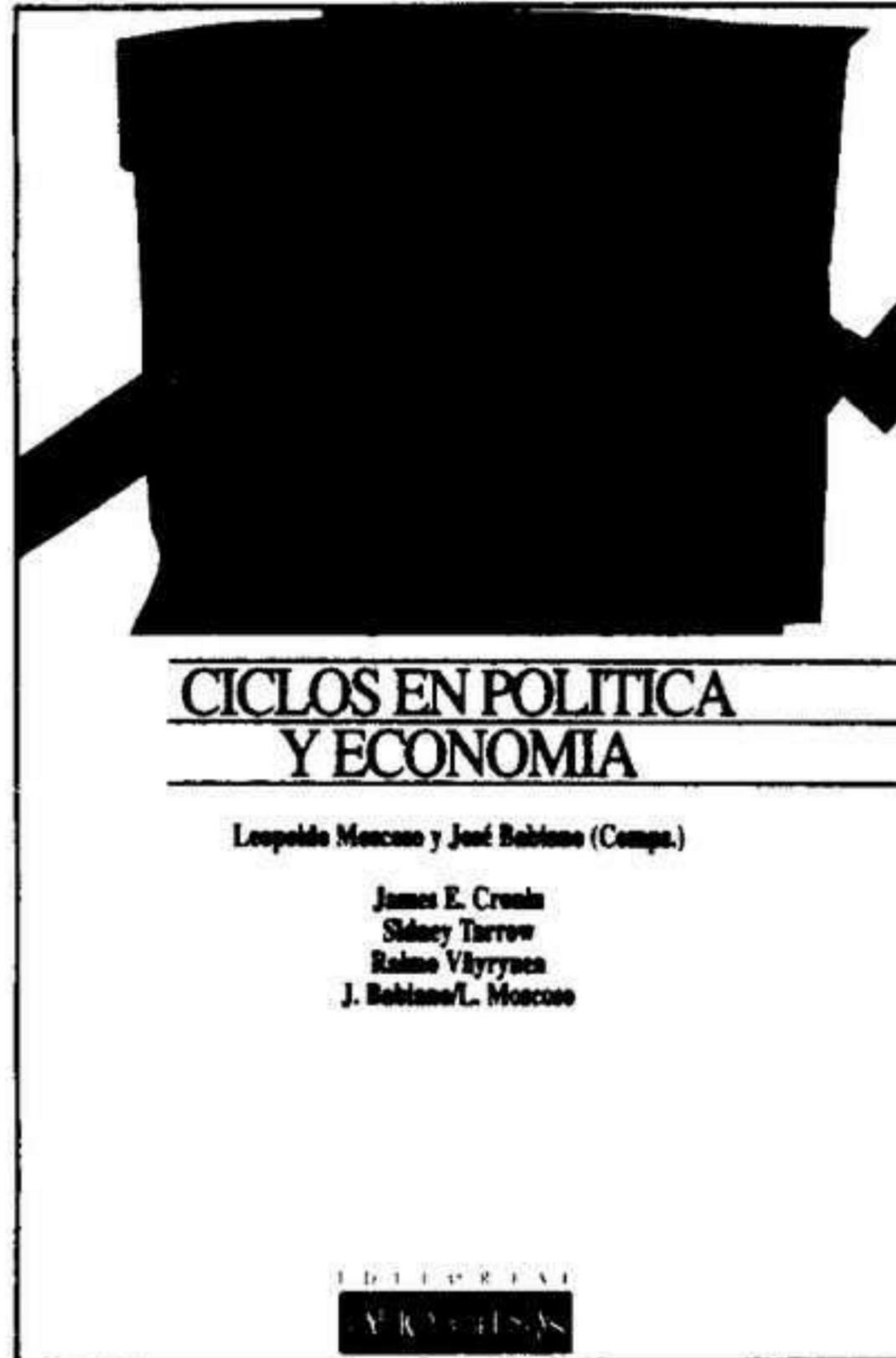
TARIFA (4 números)

España	2.000 ptas.
* Europa.....	3.000 ptas.
* América.....	4.200 ptas.

* Por correo aéreo

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



CICLOS EN POLITICA Y ECONOMIA

Leopoldo Moscoso y José Babiano (Comps.)

James E. Cronin, Sidney Tarrow, Raimo Väyrynen, J. Babiano / L. Moscoso

175 págs.

1.600 ptas. (IVA)

El presente volumen recoge, con modificaciones menores, el contenido íntegro del número 56 de la revista ZONA ABIERTA (1991). El hilo conductor de los diferentes textos es la aparente interrelación entre los ciclos económicos largos (indentificados en la obra pionera de Kondratiev) y los ciclos de conflicto social e internacional que parecen acompañarles, como causa o como consecuencia de las propias oscilaciones económicas. Desde los años setenta, y muy especialmente en los ochenta, coincidiendo con la fase depresiva de una de tales ondas económicas largas, se ha desarrollado una creciente revitalización de las teorías de los ciclos, de algunas de cuyas aplicaciones se pretende dar cuenta en los textos que componen este volumen.

Pedidos:

**Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
Telfs.: 410 46 96 y 410 47 98**

**Forma de pago: talón bancario
o giro postal**



Precio de este ejemplar: 500 Ptas.