



EL SOCIALISMO ES DEMOCRACIA

Reyes MATE

1. Paradojas de la democracia

La capitulación o rendición incondicional del comunismo a la que estamos asistiendo parece dar razón, en el seno de la izquierda, a su rival clásico, al socialismo democrático. En efecto, la pugna histórica entre dos estrategias políticas y dos teorías de la sociedad —una primando el pan sobre la libertad y la otra colocando a la libertad como *conditio sine qua non* del pan— se ha sancionado con el convencimiento generalizado y por todos admitido que sin libertad tampoco hay pan.

Ahora bien, este triunfo del socialismo democrático le llega en horas bajas. El socialismo, en efecto, lleva desde la década de los ochenta aquejado de un grave mal, *el déficit democrático*, con lo que las noticias que le vienen del Este sólo pueden urgirle a superar sus dolencias. Como es sabido, en los años ochenta entra en crisis el proyecto político del nuevo socialismo democrático, cifrado en el Estado de bienestar social. La crisis tiene una primera causa económica: la dificultad

de financiar los costes sociales; pero no se puede pasar por alto una consideración política: la construcción de ese bienestar social ha producido despolitización de la política, burocratización del Estado y estatalización de los partidos. Es decir, se ha producido como una dulce eutanasia de la sociedad y del ciudadano. Si en buena teoría socialdemócrata el ciudadano debía ejercer su papel protagonista de sujeto de la *res publica*, la lógica fáctica del susodicho Estado le ha transformado en cliente y consumidor de los servicios que le ofrece el Estado.

Esta circunstancia acarrea no sólo una crisis de funcionamiento del Estado de bienestar sino también un problema de legitimación del sistema, pues cada vez descansa menos en la voluntad formada de los ciudadanos y más en el funcionamiento técnico de subsistemas tales como la administración política y del dinero.

Ante una situación así son muchos los que entienden que lo procedente es renunciar al socialismo y centrarse en la democracia. El viejo socialismo, una vez pasado por el cedazo de la historia, quedaría reducido a una exigencia radical de democracia. Este planteamiento tiene como contrapartida las dos tesis siguientes: a) que el marxismo no es ya la teoría del postsocialismo o de la democracia radical: sería la teoría de sociedades modernas simples, como las del siglo XIX, pero no la teoría de sociedades industriales complejas; y b) que el socialismo no sería una meta, esto es, un punto de llegada cualitativamente diferente del proceso de democratización sino la institucionalización ambiciosa, en lo jurídico y en lo administrativo, de estructuras que consoliden la vida democrática de una sociedad.

Estando fundamentalmente de acuerdo con este planteamiento, entiendo, sin embargo, que *sin tradición socialista tampoco hay democracia radical*.

Al unir el socialismo su destino a la democracia no puede aquél pretender ser una meta, un momento cualitativamente diferente de la democracia. Pero sí puede ser su principio normativo en el siguiente sentido: las motivaciones que otrora dieron origen al socialismo y le han acompañado una buena parte de su historia son las que ahora pueden permitir la institucionalización ambiciosa de la democracia a la que antes nos referíamos.

Veamos en qué consisten esas motivaciones. La motivación no es la definición o la teoría o teorías del socialismo sino impulsos vitales que permitieron históricamente que apareciera eso que hemos llamado socialismo. Con el evidente riesgo de simplificar hasta el exceso, creo que se pueden enumerar dos: a) su pretensión de universalidad; y b) la experiencia de injusticia o sufrimiento por la injusticia:

a) *Pretensión de universalidad*. El socialismo representa la segunda

generación de ideologías políticas que nacen sobre el suelo de la Ilustración. La primera es el republicanismo, la conciencia de que hay una dignidad ínsita en cada hombre que le convierte en sujeto de unos derechos inalienables. Su documento básico sería la rousseauniana *Declaration de 1789* cuyos dos primeros artículos rezan así: «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho» y «la meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». La segunda generación, representada por Marx, pone el acento en las condiciones de posibilidad de los principios de la *Declaration de 1789*. Para salir de la abstracción que a ésta caracteriza hay que hablar de las condiciones materiales que permitan el reconocimiento social y efectivo de los derechos humanos en cuestión. Al tema de la libertad se une el de la igualdad —una *libertad igualitaria*— cuya razón de ser es la universalización de los derechos humanos. Pues bien, esta pretensión de universalidad y, por tanto, conciencia del carácter abstracto que conlleva la mera declaración formal, es una motivación que hay que mantener.

b) *Experiencia de la injusticia*. El socialismo *antes* que una teoría —*antes*, es decir, con prioridad lógica e histórica— es la experiencia de hombres y mujeres sometidos a la explotación económica y a la opresión política. Cuando esa experiencia se informa (en sentido aristotélico) con la conciencia de su dignidad, se produce un movimiento político de emancipación llamado socialismo. La teoría es un momento posterior a esta *vividura*. Al afirmar que la democracia radical es impensable sin las motivaciones que dieron origen al socialismo lo que se quiere señalar es un concepto de democracia para todos, en el Estado y en la sociedad, entendida como solidaridad en una sociedad desigual.

2. Universalidad «nacionalista» versus solidaridad real

Para que este planteamiento pueda ser tomado en consideración habría que añadir que sin tales motivaciones la democracia radical no es posible o, dicho de forma polémica, que la democracia liberal por sí sola no puede superar los límites de la abstracción. Este es mi convencimiento y lo sostengo en nombre de la siguiente sospecha: una mirada a las teorías políticas de la democracia existente aclara el hecho de que hoy por hoy no hay manera de fundamentar la solidaridad. Y esto no es porque no se lo planteen sino porque la cultura política que les sirve de subsuelo no se lo permite.

Una afirmación de este calibre sólo puede, en el contexto de estas notas, contar con rasgos muy generales. Intentémoslo, al menos.

Cada vez que se plantea el asunto de la universalidad real, tanto en los niveles filosóficos como en los políticos (resolución de los Congresos de los partidos de izquierda, por ejemplo), la pretendida uni-

versalidad o no desborda los límites nacionales o está en función de ellos.

Reflexionemos sobre la solidaridad. La moral cívica de cualquier país desarrollado admite un grado de solidaridad respecto a los sectores más marginados en el sentido de que nadie puede ahí morir de hambre. Un mínimo de salario social, hasta la preocupación por dotar a todos de una vivienda, son exigencias solidarias a las que se llega en esos países. Pero esa misma moral cívica en absoluto siente como obligación moral la misma preocupación respecto a minorías marginadas de otros países o frente a países marginados. Respecto a éstos la solidaridad nacional se transforma en *ayudas al Tercer Mundo* o responsabilidad nacional en el sentido de que un grado excesivo de miseria puede, en determinados casos, poner en peligro un orden internacional que a los primeros beneficia.

Ahora bien, desde el punto de vista conceptual nada justifica la definición nacionalista de la solidaridad pues ésta se basa en la común condición humana de todos los hombres y no en su ubicación geográfica.

Esta limitación no obedece tan sólo a consideraciones electoralistas que reducen el ámbito de la solidaridad al del mercado del voto, sino que tiene que ver con la condición del hombre europeo moderno. Este tipo de hombre, en efecto, es el paradigma del hombre adulto. Con la Ilustración, venía a decir Kant, la humanidad llegaba por fin a su madurez, esto es, dejaba de ser niña y abandonaba todas las tutelas porque ya podía organizarse echando mano de su razón. Ahora se podía hablar de una existencia razonable porque la razón informaba todos los ámbitos de la vida.

Si el hombre ilustrado representa la época de madurez de la humanidad, gracias al manejo de la razón, lógico es que intente la aventura de definir lo que es bueno y justo no para él sino en sí, esto es, para todos. Si él es el adulto y los demás no renuncian a su desarrollo, bien puede hablar en nombre de los demás.

Ahora bien, en un mundo tan asimétrico como el nuestro —injusto, desigual—, ¿qué significa esa pretensión de universalidad, ese querer definir la justicia, la libertad, etc.? Significa, por supuesto, que definimos lo que es bueno y justo para nosotros y nuestros semejantes y también para los menos semejantes; definimos la bondad o la justicia desde y para el hombre europeo y también para el no-europeo, es decir, para el marginado o inmaduro que aún no se ha logrado. Y a éstos últimos les indicamos qué camino habría de seguir para llegar adonde nosotros ya estamos. Nos comportamos en el plano de las ideas como el Fondo Monetario Internacional con los países pobres: les decimos qué tienen que hacer si quieren salir del agujero.

Si nos fijamos bien, esta pretensión de universalidad jerarquizada se basa en el convencimiento de que: a) los hombres y los pueblos se encuentran en situaciones «desiguales», y b) pero que no hay ninguna relación entre las desigualdades. El rico es rico porque se lo ha trabajado y la pobreza del pobre es asunto suyo. Una vez aclarado este punto de partida se plantea la pretensión de universalidad como la relación entre el maduro y el inmaduro, entre quien se ha logrado y quiere lograrse: se indica el camino.

3. La interpelación del no-sujeto al pretendido sujeto

El provincianismo ideológico de la racionalidad occidental no es de recibo por dos razones: a) si hablamos de fraternidad, igualdad o solidaridad —y todavía todos o casi todos hablamos así— es porque establecemos una relación entre todos los seres humanos. Me refiero a una relación no meramente *biológica* en cuanto miembros todos de la misma especie sino *moral*: admitimos la relación entre nuestras acciones. De ahí que tengamos que establecer una relación moral entre seres no sólo diferentes sino desiguales. Y, b) por constatación empírica: la confirmación empírica de que las acciones de los humanos tienen que ver unas con otras la tenemos en el hecho de que no hay un país rico en la actualidad que no tenga un pasado o un presente colonial. La historia se une aquí a las reglas del mercado para poner en evidencia el internacionalismo de la riqueza y de la pobreza.

Por razones morales y empíricas estamos pues obligados a plantearnos la universalidad o solidaridad teniendo en cuenta a los demás, esto es, reconociendo nuestra responsabilidad en la existencia de las desigualdades. Todo lo cual nos lleva a dos conclusiones.

Primera conclusión: nadie puede hablar de justicia mientras exista la injusticia, ni de democracia mientras exista la opresión. La radicalización de la democracia es un proceso de universalización.

Decimos, en efecto, que la aportación mayor del socialismo a la democracia es su universalidad y su experiencia de la injusticia. La universalidad se basa en el reconocimiento mutuo: dos se reconocen y acuerdan normas de respeto mutuo y de interés común. Ahora bien, ¿qué reciprocidad puede haber entre seres desiguales, entre un pueblo dominador y otro dominado, etc.? Imaginemos por un momento la siguiente absurda situación: «yo, rico, te reconozco a ti en tu pobreza para que tú me reconozcas en mi riqueza». Y, viceversa: «yo, pobre, te reconozco a tí rico en tu riqueza para que tú me reconozcas en mi miseria». No es posible. El único reconocimiento posible es el de la *interpelación*: la pobreza del pobre interpela a la riqueza del rico. Esa interpelación tiene pretensión de universalidad porque no se trata sólo de que el pobre salga de su miseria sino de que el rico acceda a la dignidad de ser humano. Esta interpelación tiene un doble movimiento:

primero se cuestiona la seguridad del pretendido sujeto desde la miseria o necesidad del otro; para que el pretendido sujeto acceda a la dignidad de la subjetividad tiene que hacer suya la causa del otro, con lo que en el mismo momento en que el pobre abandona la pobreza el rico logra la dignidad de hombre. Nadie se constituye en sujeto al margen de la intersubjetividad, en el sentido dicho.

Conviene captar la diferencia entre la universalidad jerarquizada del hombre europeo moderno (que sabe lo que es el bien, lo define y trata de «exportarlo» allí donde reina el mal) con esta universalidad que renuncia a definir lo que es el bien o lo justo y se conforma con luchar contra la injusticia. En esta negación de la negación se produce una determinada forma de universalidad, la que nace de la lucha contra la miseria o la injusticia del pobre y que acarrea la superación del poderío inhumano del rico.

Naturalmente que así no se ganan elecciones. Un partido político que planteara su política social partiendo no sólo desde los marginados nacionales sino desde los pueblos explotados o miserabilizados del Tercer Mundo, sería tomado por irresponsable y no merecería ningún favor de la sociedad de votantes. Y, sin embargo, es un planteamiento que goza de toda la lógica que conllevan las motivaciones del socialismo.

Podríamos llamar *compasión* a esta conjunción de universalidad y negación de la injusticia si no tuviera el término la carga peyorativa que conocemos. Pero de eso se trata, de una *com-pasión* o *sim-patía* reflexiva, no en el sentido de que nos apiademos de las víctimas o de los menesterosos sino en el sentido de ver en los derechos de las víctimas la posibilidad de nuestra propia emancipación. Por eso hablamos de una *com-pasión reflexiva*.

Segunda conclusión: *el planteamiento anterior exige una profunda mutación cultural, pues la cultura política dominante, incluso en sus formulaciones más emancipadoras no escapa a la voluntad de poderío.*

Es ésta una afirmación muy radical que sólo aquí podemos tocar tangencialmente. Es verdad que la filosofía occidental no ha cesado de hablar de valores y universales. Mi sospecha es que siempre los ha entendido provincianamente. Pensemos brevemente en el siguiente uso del lenguaje: ¿qué entendemos por *ser sabio o ser virtuoso*? En nuestra cultura hablar de virtud es hablar del bien. Si nos fijamos en el uso cotidiano de este término observamos algo llamativo: ser virtuoso es ser mejor; no ser bueno sino ser mejor. En el mundo griego *arete* significa algo así como excelencia, capacidad de sobresalir. El virtuoso es poseedor de unos dones que le conceden una cierta preeminencia, un cierto poder. Por eso el anciano Peleo aconseja a Aquiles

«ser siempre el mejor y estar por encima de los otros». Siendo mejor que los demás probará su virtud. Para el ejercicio de la virtud es pues necesario el contraste, la comparación, la competencia o el reconocimiento del otro.

Pensemos, sin embargo, en lo que «reconocimiento del virtuoso» significa. Si el héroe, si la virtud del héroe necesita el reconocimiento de su excelencia sobre el otro, lo que hay que reconocer es la excelencia, de modo y manera que no hay lugar para el reconocimiento de la inferioridad del inferior. Ese no puede ser reconocido. A ese tan sólo le quedan dos salidas: a) echar mano del resentimiento y construir, como dice Nietzsche, un nuevo concepto de virtud en función de la debilidad, o b) dar por bueno el concepto de virtud del fuerte e intentar exceder, conquistar la virtud. Común a ambas posturas es la particularidad del concepto de virtud.

Hay muchas razones para pensar que este planteamiento es algo más que anécdota del pasado griego. En el umbral de la Modernidad, Campanella recoge el mismo convencimiento. He aquí una muestra tomada de sus *Aforismos políticos*: «Nr. 10: Ejerce dominio por naturaleza quien sobresale en virtud. Está sometida por naturaleza aquél que carece de virtud. Donde se hace lo contrario, el dominio es violento. Nr. 11: La excelencia en la virtud, de acuerdo con la doctrina política, está en relación a las fuerzas del espíritu o del cuerpo o de ambas a la vez. Nr. 12: Ejerce dominio más fácilmente aquél que sobresale por ambas, como César. En segundo lugar, el que sobresale por el espíritu, como Ulises. En tercer lugar, el que sobresale por el cuerpo, como Ajax. Nr. 27: La naturaleza... crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea a los que están bien dotados de vigor intelectual y corporal para caudillos, capitanes y reyes». En su *Ciudad del Sol* el poder supremo se entrega al más sabio, claro que sólo hasta que aparezca otro más sabio que él.

Tras lo dicho nada puede extrañar la figura de Nietzsche. La virtud es poder y nada tan contradictorio a Occidente como una moral del débil. Lo «bueno» es lo «noble», lo superior, con capacidad de crear valores. Los débiles, sin embargo, se vengan de tal superioridad denigrando sus cualidades y motejándolas de malvadas. Son unos resentidos. Quien hoy adopta el punto de vista del débil será no un resentido sino un iluso.

4. Una mutación cultural

De lo dicho se deducen dos conclusiones: se impone una mutación cultural para que las motivaciones del socialismo fecunden nuevos proyectos políticos. Es como si el *humus* tradicional se hubiera agotado. Habría entonces que hablar de algo así como de una crisis de civilización.

Quienquiera que ahora repase los debates en torno al socialismo en los últimos doce o trece años observará que el socialismo arregla sus crisis como los señoritos castellanos sus deudas: vendiendo una tierra. Ante cada nueva crisis se optaba por ceder una nota de la otrora identidad: primero el marxismo; luego los «mitos públicos», llámense empresa pública, escuela pública, por no hablar de internacionalismo, el concepto de ideología, etc.; ahora estamos en el sutil juego de si liberalismo social o socialismo liberal. Esta estrategia ayuda a liberarse de algunas pesadas losas que el socialismo se ha ido imponiendo pero revela, en el fondo, que el socialismo para ser viable ha tenido que abandonar toda pretensión teórica. Es la gloria y miseria del pragmatismo: gloria, en cuanto que su inteligencia práctica le ha ahorrado las perversiones de los grandes sistemas socialistas; debilidad también ya que cuando haya vendido todas las tierras perderá su razón de ser. Ahora bien, mientras sus motivaciones sean válidas estamos obligados a un discurso político que las articule en proyectos o respuestas no sólo ocasionales.

Para ello hay que recuperar toda la experiencia cultural de Europa que es algo más que la llamada «racionalidad occidental».

La segunda conclusión es más política. Es evidente que el cambio no lo van a protagonizar los marginados de dentro ni los países pobres de fuera: les falta poder —poder de cambio— para ello. En esto hay que dar la razón a Marx: si él puso al proletariado como gozne de la revolución no era por su debilidad sino por su fuerza. El proletariado, en efecto, ocupaba un lugar neurálgico en el proceso de producción. Lo que esto quiere decir es que las minorías necesitan a las mayorías para poder cambiar. Eso convierte al cambio en un proceso de reformas pues la mayoría tiene la responsabilidad de crear las condiciones materiales para hacer al cambio posible. Los cambios en los países del Este dependen de los créditos e inversiones de la Europa occidental, Estados Unidos y el Japón. En ese sentido se puede decir que el destino de la democracia en aquellos países depende de los segundos.

Pero a nadie se le oculta que los créditos e inversiones de los países ricos pueden seguir la lógica pura y dura del beneficio o pueden entenderse desde la lógica de la solidaridad. En ese sentido se puede decir que aunque el cambio no venga de los marginados, de ellos, sin embargo, sí vienen las razones para que la solidaridad sea posible. Y en la medida en que aún no renunciamos a hablar de universalidad, en esa medida podemos decir que las razones de los marginados son nuestra razón de ser, de ser como seres éticos o solidarios. Asumiendo su causa accedemos a la dignidad de hombres.

Existencia de la mayoría (rica) y razón de los marginados son dos principios que colocan a la política en una tensión permanente, en un

conflicto semejante al que representan la coexistencia de la ética de la responsabilidad y la de la convicción. Renunciar, sin embargo, al primero es tomar a la política por aventurerismo con su trágico cortejo de penas y sufrimientos para los más débiles; renunciar al segundo es convertir a la política en un mercado.

5. Conclusión

Podemos concluir diciendo que difícilmente se puede sostener ya que el socialismo sea una meta, es decir, un objetivo específicamente distinto del proceso de radicalización de la democracia. Y si no es esa meta tampoco puede ser ya un mito, sino un proceso tendente a institucionalizar en medidas jurídicas y administrativas estructuras de reciprocidad, de solidaridad.

Lo que diferencia a unas democracias de otras es la ambición de lo que entendamos por reciprocidad o solidaridad. Podemos, en efecto, encerrarlo en los límites nacionales o extenderlo a todos nuestros semejantes. Lo que caracteriza a la cultura conservadora es el interés por fijar límites. Hablaban del hombre y se referían al individuo, al yo, de ahí su individualismo y el esplendor de las «éticas del amor propio»: una nueva versión de ese particularismo son las preocupaciones «comunitaristas» en las que el yo se amplía hasta la comunidad inmediata, cerrada y excluyente. Para la izquierda el «sujeto humano» no tiene fronteras; se extiende a todos los hombres y a todo el hombre, también a sus relaciones con el agua, el aire y la tierra.

Intervención en las Jornadas organizadas por el C.E.P.E.S. en Madrid, noviembre de 1991.
