



Z-466

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Verano 1992

48

II Epoca

AUTONOMIA REGIONAL
Y SISTEMA SOCIAL

Joaquín Leguina

LOS FUNDAMENTOS
DE LA ESCUELA LAICA

Catherine Kintzler

DESAFIOS DE LA SOCIALDEMOCRACIA
EN AMERICA LATINA

Fernando Henrique Cardoso

SOCIALISMO
Y LIBERALISMO

Rolando Cordera

DEMOCRACIA
Y GLOBALIZACION

David Held

CONVERSACION CON
MICHAEL WALZER

Chantal Mouffe

AMERICA LATINA
Y LA SOCIALDEMOCRACIA

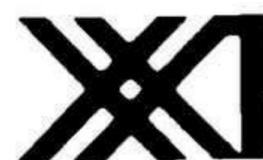
Jorge G. Castañeda

LA RENOVACION
SOCIALISTA

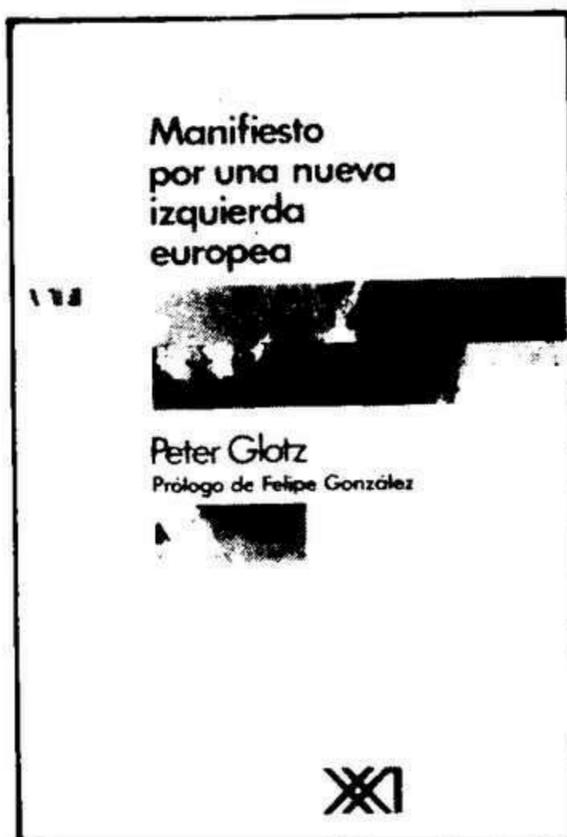
José J. Brunner

E D I T O R I A L

FABIO 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

1

.

Autonomía regional y sistema social,	5
<i>Joaquín Leguina</i>	5
Democracia y globalización, David Held	13
Democracia urbana: de la tradición a lo crucial,	
<i>Renée Fregosi</i>	23
Movimientos vecinales, ONG's y solidaridad,	
<i>César Galán</i>	33
Los fundamentos de la escuela laica,	
<i>Catherine Kintzler</i>	45
Conversación con Michael Walzer, Chantal Mouffe	53
Desafíos de la socialdemocracia en América Latina,	
<i>Carlos Henrique Cardoso</i>	63
América Latina y la socialdemocracia,	
<i>Jorge G. Castañeda</i>	83
Socialismo y liberalismo, Rolando Cordera Campos	93
La renovación socialista, José J. Brunner	99
El marxismo tras 1945, Cesáreo R. Aguilera de Prat	107

LIBROS

El retorno del viejo catecismo, Adela Cortina (Miguel	
<i>Porta Perales)</i>	123
Homenaje a un socialista histórico, Manuel Vigil	
<i>Montoto (Adolfo Fernández Pérez)</i>	125
Para conquistar el presente, Félix Guattari y Michel	
<i>Maffesoli (Miguel Porta Perales)</i>	127

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 Satrustegui

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

Secretaría 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.: 410 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)



AUTONOMIA REGIONAL Y SISTEMA SOCIAL

Joaquín LEGUINA

Antes de entrar de lleno en el diseño del Estado Autonómico, en sus detalles y propuestas, creo que es preciso hacer unas breves consideraciones históricas, con el fin de demostrar cómo el proceso que ha culminado con la situación que vivimos actualmente ha estado salpicado de problemas, inadecuaciones e inseguridades. La intención de diferentes colectivos, actores y situaciones, a lo largo de la reciente historia española, no siempre ha dado lugar a lo que se ha dado en llamar «optimización de la gratificación» en términos colectivos; esto es, a la creación de una conciencia colectiva que hiciera posible la cohesión social en la diversidad.

Durkheim, el sociólogo lorenés, dejó escrito que «el que los pueblos sean más o menos pacíficos, no hace que el órgano de gobierno sea más o menos importante; pero crece a medida que las sociedades comprenden más órganos diferentes,

más íntimamente solidarios unos con otros».

1978 marca el inicio del reconocimiento del derecho a que las «nacionalidades y regiones» españolas se constituyan en Comunidades Au-

tónomas. La Constitución, aprobada en ese año, transforma un Estado tradicionalmente unitario y centralista en otro de claro diseño autonómico. Sin embargo, a pesar de la convicción generalizada de la necesidad de dotar a España de una nueva fórmula territorial, diferente de la establecida por Javier de Burgos casi 150 años antes, no cabe ninguna duda de las reticencias y recelos que revelaron los debates de la época. Sin embargo, no creo que aquellos debates, una vez aprobada la Constitución, tuvieran un marcado carácter ideológico; todo lo contrario, lo ideológico ya estaba plasmado constitucionalmente. Tuvieron mucha más implementación técnica que de contenido ideológico; el caso de la Comunidad de Madrid, cuya creación fue tachada de artificial, puede ser paradigmático.

No obstante, el paso de un modelo de organización territorial a otro no produjo excesivas reticencias. La gran mayoría de los españoles reconocían una identidad diferenciada en Cataluña, el País Vasco, y Galicia o, al menos, unos particularismos lingüísticos y culturales innegables. El problema de la organización territorial del Estado español no era nuevo, y así se asumió. La realidad nacional española no es un hecho hasta bien entrado el siglo XIX; hasta entonces, la unidad de España había sido algo artificial a pesar de las formulaciones ilustradas para construir una idea histórica, una manifestación de sentimientos, la creación de instituciones culturales nacionales o el desarrollo de planes de gobierno. Pero la fragmentación social y económica de nuestro país marcó el verdadero ámbito de la vida social; esto es, la localidad, la provincia, la comarca, y en algunos casos la región.

1978 marca el inicio del reconocimiento del derecho a que las «nacionalidades y regiones» españolas se constituyan en Comunidades Autónomas

Por lo tanto, a pesar de las tendencias centralizadoras que inspiraron la creación del Estado español moderno, el nacionalismo español fue considerablemente débil como fuerza de cohesión territorial. Es precisamente con la extensión de la conciencia de españolidad con lo que coincide, si bien de manera lenta y desigual, la extensión de los sentimientos nacionalistas y regionalistas. Ni la reforma de Javier de Burgos, que correspondió a criterios burocráticos y administrativos más que ideológicos o políticos; ni las propuestas, evidentemente arbitrarias, de gobiernos regionales de Escosura, consiguieron aportar soluciones a los problemas de cohesión regional. Tampoco la República Federal de Pi i Margall planteó en su división territorial un claro proyecto de regulación de las relaciones entre el poder federal y el poder de los Estados. Su propuesta fue más ideológica y filosófica que de regulación jurídico-política de una realidad emergente de aspiraciones regionales.

Es en el primer tercio de nuestro siglo, como consecuencia de la cristalización de la nación como ámbito de la acción social y política, y de la homogeneización cultural de España, cuando se pone de manifiesto una más acusada conciencia regional diferenciada. Bien por cuestiones histórico-lingüísticas, institucionales o, simplemente, por el hecho diferencial de la marginación y el subdesarrollo. Si la primera década del siglo estuvo marcada por reticencias hostiles a los nacionalismos, por parte de la casi totalidad de los grupos políticos (sobre todo el proyecto de Mancomunidad Catalana), pocos años más tarde el Congreso del Partido Socialista Obrero Español de 1918 reconoció el derecho de las «nacionalidades ibéricas» a su autogobierno dentro de una «conferencia republicana». Comenzaba a gestarse el trino mío democracia-república-autonomía.

De ahí que la república proclamada en 1931 fuera el primer régimen político español que intentó dar respuesta y solución al problema de los nacionalismos regionales. Sin

embargo, su idea de Estado integral, alternativa al Estado unitario y al federal, fue muy esquemática; su práctica lenta y laboriosa y, por qué no decirlo, su desarrollo chocó con los profundos sentimientos de españolidad que persistían en los que política e intelectualmente poseían los resortes para impulsar el modelo territorial consagrado constitucionalmente. El mismo Manuel Azaña, que asumió con apasionamiento la idea de la autonomía de Cataluña, puso límites a la política autonomista. Para él, había dos principios irrenunciables: la unidad de España y la preeminencia del Estado. No obstante, creyó en el principio de autonomía porque lo veía como parte sustancial de las libertades españolas.

Los años 60 y la primera mitad de los 70 pusieron de manifiesto el fracaso del modelo de Estado unitario y ultraespañolista creado por el franquismo. A partir de 1977 se sucedieron las manifestaciones para reclamar autonomías regionales. De nuevo, como en 1931, democracia aparecía como sinónimo de autonomía. Pero, a diferencia de la Constitución republicana, los constituyentes de 1978 abordaron en profundidad la total transformación de la organización territorial del Estado. La Constitución de 1978, llena de alusiones históricas, integró tres realidades: España, la nación española y las nacionalidades y regiones. El Estado de las Autonomías fue la resultante de un proceso complejo y de difícil articulación; pero, como escribió Francisco Tomás y Valiente, «producto de la decisión de la nación española en uso de su soberanía».

Vertebración del Estado

El proceso de articulación de España se inscribe, de manera sustancial, en el reparto del poder político desde una óptica territorial. A diferencia de los numerosos problemas y contradicciones de la primera etapa del desarrollo del Título VIII de la Constitución, durante los últimos diez años se han conseguido

Con la extensión de la conciencia de españolidad coincide la extensión de los sentimientos nacionalistas y regionalistas.

notables avances en la consecución del Estado Autonómico: el cierre del mapa autonómico con la aprobación de todos los Estatutos de Autonomía, la generalización de los procesos electorales autonómicos, las leyes de Régimen y Haciendas locales, etcétera.

El modelo establecido constitucionalmente, de 17 Comunidades Autónomas, con distintos niveles competenciales y, evidentemente, con orígenes diversos, ha suscitado reticencias no sólo en los centralismos de vieja o nueva data, sino también en personas y colectivos nada sospechosos de centralismo. Se ha llegado a pensar que la generalización del proceso autonómico estaba diseñada para, en alguna medida, ahogar políticamente a las Comunidades históricas. Sin entrar en juicios de intenciones puede afirmarse que, si ello hubiera sido así, habría representado un pésimo negocio para la democracia española, pues sólo desde el respeto a las demandas y aspiraciones de todas las Comunidades es viable el proceso.

La progresiva equiparación de los instrumentos de autogobierno no debe albergar temores de uniformización. Cada región, cada nacionalidad contiene realidades innegables que difícilmente pueden uniformarse. Desde una óptica federalizante, en la que me siento incluido, la generalización del proceso autonómico es un dato positivo; un hecho favorecedor de la estabilidad del sistema democrático. El Estado de las Autonomías no es sólo una forma de concebir el funcionamiento del Estado: es, sobre todo, una forma de articular el poder político; es decir, una forma de re-

La República fue el primer régimen político español que intentó dar respuesta y solución a los nacionalismos regionales.

partir ese poder. Y el reparto de poder no es ajeno a la igualación de derechos civiles de los ciudadanos; una situación que, en estos momentos, provoca agravios comparativos en aquellos a los que se les limitan.

Democracia es participación, es desarrollar las instituciones desde la base del tejido social. Es acercar al ciudadano a su realidad, plenamente, y convertirlo en el actor del desarrollo y la evolución de esa realidad. En definitiva, desarrollar el Estado de las Autonomías es desarrollar y consolidar la democracia. Una consolidación que precisa del vínculo de la solidaridad; algo que no consiste sólo en el entendimiento y la comprensión entre los pueblos —cosas que están fuera de toda duda— sino que ha de ser una obligación contraída en común.

Nuestra Constitución apela a la fórmula de Estado Social y Democrático de Derecho, y ello supone apostar por un Estado activo y beligerante frente a las desigualdades y, por tanto, por un Estado que, sin exageraciones doctrinales, pueda calificarse como distribuidor.

En este sentido, es preciso impugnar aquellas afirmaciones que pretenden convertir a las autonomías en compartimentos estancos, en focos de desigualdad; cuando es precisamente en la interacción solidaria donde mejor se expresa el verdadero sentido constitucional. Las Comunidades Autónomas y los Municipios oyeron, percibieron a un tiempo, la declaración constitucional de su autonomía y la convocatoria para

concurrir al nuevo modelo de organización territorial del Estado. Ambas instancias públicas están implicadas en el desarrollo conjunto y armonioso de sus funciones en el marco del Estado.

Una dimensión de Estado frente a exclusivismos nacionalistas

Alguien ha afirmado que un Estado que nace federal, difícilmente se hace federal. Evidentemente España no lo es, pero creo que no es excesivo afirmar, que, sin serlo, las ventajas y los inconvenientes son idénticos a los de un Estado federal. Nuestro país ha sido, hasta 1978, uno de los países más centralistas de Europa; hoy goza de un nivel de descentralización sólo superado por Alemania y Suiza. El marco autonómico estatutario ha hecho posible esa situación. Sin embargo, un proceso marcado por diferentes velocidades de asunción de competencias, adecuado al principio del proceso, pero difícilmente soportable hoy; marcado también por conflictos en torno a competencias y de presencia en el ámbito europeo, ha hecho necesario abrir un serio debate sobre el asunto y aportar soluciones de consenso, intercomunitario y estatal.

Tres piezas políticas

Buena prueba de ello son las tres piezas políticas que en los últimos meses se han puesto sobre la mesa: la reforma del Senado, el nuevo sistema de financiación y el pacto autonómico. Tres piezas políticas que, integradas de forma inteligente y solidaria, pueden establecer una nueva dinámica de culminación del desarrollo autonómico-constitucional. La reforma del Senado, destinada a convertir la actual Cámara Alta en la Cámara de las Autonomías, es uno de los proyectos más solicitados desde todos los grupos políticos. Un proyecto de integración territorial, en el que el debate y la dialéctica

del proceso de constitución del Estado de las Autonomías estén presentes de forma real en términos cooperativos. Esa reforma debe dar un mayor sentido al Senado como foro impulsor del mejoramiento progresivo de la funcionalidad autonómica. Una reforma del reglamento de la Cámara a partir de la instauración de una gran «comisión de las autonomías», supondría un paso de gigante respecto del diálogo entre las Comunidades Autónomas mismas, y entre éstas y las instituciones centrales. El proceso no está siendo fácil, pero tampoco traumático; si bien es cierto que existen posiciones favorables a la reforma reglamentaria, y otras que se inclinan por la reforma constitucional. Quizá, desde un punto de vista técnico, no son antagónicas, ambas persiguen el mismo objetivo, cual es el de realizar eficazmente una labor de mediación interinstitucional; sin embargo creo que, por el momento, debemos preservar nuestra joven Constitución y someterla a la menor cantidad posible de vaivenes.

La segunda de las que he denominado «piezas políticas» es el nuevo sistema de financiación. Un sistema que debe hacer compatibles las exigencias en términos de necesidades, y las responsabilidades políticas, producto de la asunción de una mayor cantidad de poder. Si hasta ahora las Comunidades Autónomas «disfrutaban» de una pequeña cantidad de recursos propios, derivados de la ausencia de sistemas recaudatorios, la situación futura debe hacerse en términos de «mayoría de edad institucional», de responsabilidad o, en su caso, de corresponsabilidad fiscal. Ello no obsta para que se diseñe, desde principios de solidaridad, un sistema de reparto de fondos que permita la igualdad cualitativa de territorios desiguales. En este sentido, el principio de «discriminación positiva» debe presidir cualquier diseño futuro de reparto. Nuestro sistema de organización territorial, más flexible que el de un federalismo puro, permite, sin lugar a dudas, ese diseño autonómico cooperativo.

El pacto autonómico, firmado el 6 de marzo pasado, termina con la provisionalidad de la primera parte del proceso, al tiempo que constituye un elemento fundamental para la racionalización del Estado. La existencia de niveles de competencias diferentes es no sólo disfuncional desde el punto de vista de los derechos civiles, como decía anteriormente, sino desde la misma adecuación de las leyes del Estado a las diferentes Comunidades. En términos generales, el Pacto Autonómico viene a establecer, negro sobre blanco, un acuerdo político sobre la estructura territorial del Estado no escrita en la Constitución pero, de alguna forma, desarrollada *de facto* a lo largo de estos últimos diez años.

Ultimar la definición concreta del desarrollo del Título VIII de la Constitución, dar satisfacción a las aspiraciones de asunción de nuevas competencias y perfeccionar el funcionamiento del Estado autonómico, reforzando la cohesión interna y el desarrollo del principio de cooperación, son los puntos clave de unos acuerdos cuyo objetivo final radica en el impulso del perfeccionamiento del modelo autonómico hacia un horizonte definitivo. Un horizonte en el que las Comunidades Autónomas pueden acceder al máximo techo competencial, igualando sustancialmente sus competencias y reflejando estatutariamente los rasgos diferenciales básicos de cada una. Una situación que permitirá desarrollar, definitivamente, la reforma en profundidad de la Administración del Estado.

Los años 60 y 70 pusieron de manifiesto el fracaso del modelo de Estado unitario y ultraespañolista del franquismo.

La Constitución integró tres realidades: España, la nación española y las nacionalidades y regiones.

La «refundación»

Pero... un país tan reflexivo como el nuestro no se podía quedar quieto. Un país que no se ha caracterizado precisamente por la ausencia de arbitristas no puede dejar de reinventar lo inventado, o refundar lo ya fundado. Sólo un mes después.

Parece que no importa el intento de conseguir una identidad colectiva basada en la diversidad solidaria. Lo que verdaderamente importa a los refundadores es el beneficio de la diferencia, el beneficio del privilegio. No parece que para estos «espíritus generosos» tenga valor una idea de organización funcional, democrática, participativa y cooperativa. Su idea está en la autoafirmación, no en la buena gestión o el servicio público. Esto es secundario, ya que si no se obtienen éxito en la gestión, siempre se puede recurrir al «enemigo» exterior.

La «refundación» autonómica, difundida —insisto— un mes después de la firma del Pacto Autonómico entre el PP y el PSOE, no deja de ser una nueva ceremonia de confusión e incoherencia a la que nos tienen acostumbrados algunos próceres españoles, que se olvidan de sus colores y de las responsabilidades de su equipo en cuanto entienden que se les queda pequeña la camiseta. Su demanda es el máximo de competencias, excepto aquellas que exigirían corresponsabilidad fiscal «porque afectan al principio de solidaridad nacional». Un gesto de generosidad por su parte.

Los ciudadanos, destinatarios del Estado Autonómico

Incoherencias aparte, el proceso no parece que se vaya a detener. Y ello porque no podemos defraudar a los ciudadanos que han creído en una Administración próxima a ellos; en una Administración que les ha acercado posibilidades que antes parecían lejanas. Las Comunidades Autónomas pueden simplificar la vida de los ciudadanos, al tiempo que prevenir hacia el futuro soluciones adecuadas a los problemas planteados.

Nuestra Constitución es explícita a la hora de remitirnos a un modelo de convivencia que no deja demasiados resquicios a lecturas proclives a la defensa de un Estado paralítico o inhibido. Así, el artículo 9 en su apartado 2 afirma:

«Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra, sean reales o efectivos, remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud, y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social».

E insiste en el artículo 40 estableciendo que «los poderes públicos promoverán las condiciones favorables... para una distribución de la renta regional y personal más equitativa». En el mismo sentido, el artículo 128 afirma que «toda la riqueza del país en sus distintas formas, y sea cual fuere su titularidad, estará subordinada al interés general».

En definitiva, con este breve apunte constitucional sólo he pretendido mostrar la coherencia de la Constitución de 1978, en términos de articulación e integración sociales, respecto del desarrollo autonómico. Un desarrollo que exige una especial lealtad con el espíritu y la letra de la Constitución; lealtad que, lejos de ser retórica, exige compro-

miso. La Constitución, entre otras cosas, propende al consenso político y al reparto del poder, social y territorialmente. La lealtad constitucional consiste precisamente en asumir ese espíritu y no en tergiversarlo so pretexto de evitar los «efectos perversos» en forma de ineficiencia que toda distribución del poder político produce.

La lealtad constitucional consiste, en definitiva, en articular un Estado en el que la máxima eficiencia esté basada en la integración social.

Las Comunidades Autónomas y el Proyecto Europeo

Hace aproximadamente siete años se constituyó la Asamblea de Regiones de Europa, dando forma institucional a lo que hasta entonces había sido el esfuerzo de las regiones y ciudades europeas por cooperar y coordinar diferentes ámbitos de interés común. En estos años la Asamblea de Regiones ha obtenido el Estatuto Consultivo del Consejo de Europa y el reconocimiento del Parlamento Europeo. La creación del Consejo Consultivo ha establecido una vía privilegiada de negociación y consulta con la Comisión Europea.

Esta situación, que implica una participación cierta de las regiones en la construcción del proyecto europeo, era impensable en el momento de la firma del Tratado de Roma. Pero desde los años 60 hasta el cierre del proceso autonómico español, la política regional europea ha ido dejando su impronta y su dinamismo, como pone de manifiesto la creación de fondos de carácter estructural con marcada vocación regional. Por otra parte, el Acta Unica Europea introdujo en el Tratado Constitutivo tres nuevas políticas en cuya elaboración y ejecución participan las regiones europeas: la regional, la de investigación y desarrollo, y la del medio ambiente. Más recientemente, el

El proceso de articulación de España se inscribe en el reparto del poder político desde una óptica territorial.

Consejo reunido en Maastricht tomó la decisión de crear el Comité de las Regiones.

Es evidente el considerable peso político conseguido por las regiones, pero también es innegable la gran responsabilidad que representan la búsqueda de una creciente cooperación interregional y la mediación ante las instituciones comunitarias. En este sentido, la Asamblea de Regiones de Europa, en la medida que aumenta su papel mediador, se enfrenta a su gran reto: propiciar la solidaridad interregional. Una solidaridad que viene obligada ante las flagrantes desigualdades regionales, respecto de las cuales la Asamblea de regiones debe orientar sus acciones con sentido de reequilibrio territorial europeo.

Pero no sólo eso, el apoyo a una política social que reduzca los riesgos de dualidad y la toma de conciencia de los problemas de grueso calibre que afectan a los países latinoamericanos, así como la cooperación con ellos; son asuntos que están permanentemente en la agenda de las Regiones Europeas. En definitiva, las Regiones Europeas son pieza clave para la construcción de una Europa más viva.

Las Comunidades Autónomas y la cooperación con América Latina

Quiero terminar haciendo una breve alusión a uno de los aspectos que, si bien no tiene una implicación en lo que he venido exponiendo respecto del Estado de las Au-

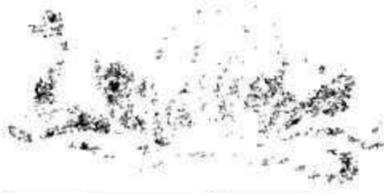
tonomías, sí la tiene en cuanto al proceso de solidaridad con países y regiones en desarrollo. Sabido es que muchos países próximos a nosotros, por evidentes razones históricas, culturales y lingüísticas, precisan de todo tipo de apoyos en el difícil camino de su consolidación democrática, algunos de ellos salidos recientemente de situaciones dictatoriales.

La democracia no es un castillo que se pueda construir en el aire, de forma abstracta, y el futuro de la democracia en los países latinoamericanos tiene un fuerte componente estructural, económico y científico; en definitiva, un fuerte componente de desarrollo racional y real, nada abstracto por cierto.

En este sentido, las regiones españolas, el Estado español en su conjunto no puede estar al margen de la construcción del futuro latinoamericano. De hecho no estamos al margen; independientemente de los grandes proyectos de cooperación de las instituciones centrales, varias Comunidades Autónomas están llevando a cabo interesantes

experiencias de cooperación. La Comunidad de Madrid, por ejemplo, está desarrollando un programa de desarrollo local y regional dirigido especialmente a la formación de funcionarios y futuros candidatos locales y regionales en un proceso de adecuación a usos y prácticas democráticas, tras años de intolerancia y dictadura. Un deber ético de solidaridad con aquellos pueblos, a los que tantos vínculos nos unen, nos debe impulsar a seguir cooperando. Lejos de ser una cuestión de recursos, es de justicia.

Para concluir: el reto de las Administraciones Autonómicas es el de dar respuestas concretas a las demandas sociales. También en demostrar la bondad del modelo autonómico que puede, sin lugar a dudas, mejorar la relación coste-servicio comparativamente respecto de un modelo centralista. Y ello a pesar de los datos de la OCDE, en los que insiste algún periódico de tirada nacional. Posiblemente algunos costes se han disparado, pero quizá sin la generalización del proceso se habrían disparado otras cosas menos deseables.



DEMOCRACIA Y GLOBALIZACION

David HELD

Aumentar los tipos de interés en un intento de frenar la inflación o la inestabilidad del tipo de cambio suele considerarse una decisión de ámbito nacional, pese a que muchas veces promueva cambios económicos en otros países, arrastrándolos incluso hasta el borde de la bancarrota debido al aumento del coste de su deuda externa.

La decisión de permitir que se roten las selvas tropicales puede fomentar un deterioro ecológico cuyas consecuencias se extiendan mucho más allá de las fronteras que limitan formalmente la responsabilidad de los políticos. La decisión de construir una central nuclear probablemente se adoptará sin consultar a los ciudadanos de los países cercanos, aunque implique muchos riesgos y posibles efectos colaterales para ellos. Por lo general, se

considera que las decisiones de este tipo se inscriben en el campo de la autoridad legítima de un Estado nacional soberano, que periódicamente tendrá que responder de sus acciones ante su ciudadanía. Los Estados nacionales suelen colaborar entre sí cuando se trata de enfrentarse a problemas de alta prioridad, como también suelen establecer cauces de cooperación y organización para resolver las cuestiones transnacionales. A este respecto, pueden citarse como ejemplos

el marco organizativo de las instituciones de la Comunidad Europea (CE), o el reciente intento de crear una reglamentación internacional para reducir la utilización de los agentes contaminantes CFC. No obstante, y a pesar de estos significativos avances, la norma sigue siendo que la política y la legislación sean primera y principalmente asuntos internos de los Estados.

Incluso los críticos que, desde una inspiración democrática, arremeten contra las estructuras actuales del poder estatal, tienden a pensar que la responsabilidad política es ante todo una cuestión nacional. Sus críticas se centran en el escaso control que los ciudadanos pueden ejercer sobre las estructuras estatales. En las diversas variantes de la democracia participativa, como en los modelos contemporáneos de democratización del Estado y de la sociedad civil, se hace hincapié en la necesidad de dotar de mayor inteligibilidad y transparencia al proceso político, y en la de convertirlo en un reflejo de los deseos y necesidades del pueblo.

Tanto para los defensores como para los críticos del sistema estatal existente, el problema es que la interdependencia regional y global ya no permite seguir aplicando los métodos tradicionales a la política nacional. El propio proceso de gobierno está quedando fuera del alcance del Estado nacional. Las comunidades nacionales y sus gobiernos ya no se limitan a tomar y llevar a la práctica decisiones y programas de repercusión estrictamente interna. Por otro lado, la capacidad decisoria de las organizaciones

***La interdependencia regional
ya no permite seguir
aplicando los métodos
tradicionales a la política
nacional.***

cuasi-regionales y supranacionales, como la CE, la Organización del Atlántico Norte (OTAN) y el Banco Mundial, reduce la gama de decisiones en las que pueden participar las «mayorías». El concepto de «unidad nacional con un destino común», de una comunidad que ejerce su derecho de gobernarse a sí misma y de determinar su futuro—concepto que está en la base del Estado moderno— se ha vuelto hoy muy problemático. Para muchos países occidentales esto sigue constituyendo una sorpresa, aunque ciertamente no lo sea para las naciones y países cuya independencia e identidad han estado a merced de la expansión hegemónica de los imperios, antiguos y modernos.

Puede objetarse que las interrelaciones globales no son algo nuevo, pues su importancia política ha sido destacada y patente desde hace largo tiempo. Este argumento podría desarrollarse haciendo alusión a la densa red de interrelaciones globales que comenzaron a emerger con la primera expansión de la economía mundial y con la configuración del Estado moderno a fines del siglo XVI. La política nacional y la internacional han estado muy ligadas durante toda la era moderna: en tanto que la política internacional constituye el telón de fondo de la política nacional, ésta es muchas veces la fuente de aquélla. La compleja conexión de los Estados con las fuerzas y actores no estatales no puede considerarse un fenómeno reciente. En consecuencia, sería erróneo mantener que el pensamiento político actual se enfrenta a un conjunto de circunstancias por completo novedosas.

Sin embargo, no perder de vista los elementos de continuidad presentes en la formación y estructura de los Estados y sociedades modernas, no significa que su configuración y su dinámica no hayan incorporado rasgos nuevos. Pues hay una diferencia fundamental entre el desarrollo de una ruta comercial concreta, que afecta a determinadas ciudades y/o centros rurales, y

la formación de un orden internacional. Esta última presupone un conjunto de factores: la emergencia de un sistema económico global que escapa al control de cualquier Estado aislado (incluso de los Estados dominantes); la expansión de amplias redes de relaciones y comunicaciones transnacionales, sobre las que los Estados individuales tienen una influencia limitada; el enorme crecimiento de las organizaciones y regímenes internacionales, y la intensificación de la diplomacia multilateral y de la interacción transgubernamental, capaz de contener y limitar la capacidad de acción del Estado más poderoso; el desarrollo de un orden militar global, donde la preparación para una guerra total constituye un rasgo estable del mundo contemporáneo, que puede redundar en detrimento de la capacidad de acción de los gobiernos y de sus ciudadanos.

En tanto que la relación establecida entre poblaciones distantes a través de las rutas comerciales es de carácter indirecto, el desarrollo moderno del orden internacional vincula e integra a los pueblos a través de múltiples redes de transacción y coordinación, de tal modo que el propio concepto de distancia debe redefinirse. Esta dinámica suele concebirse como parte de un proceso de globalización, o más precisamente, de la globalización occidental. En este contexto, la globalización incluye al menos dos fenómenos diferentes. En primer lugar, implica que la actividad política, económica y social se inscribe cada vez más en un marco de referencia mundial. En segundo lugar, presupone una intensificación de los niveles de interacción e interconexión dentro y entre los Estados y sociedades que configuran la sociedad internacional. La novedad del sistema global moderno radica en la intensificación crónica de los modelos de interdependencia, mediatizados por fenómenos tales como la industria de las comunicaciones moderna y la nueva tecnología de la información; la propagación de la globalización dentro y a través de nuevas dimensiones de interrelación: tecnológica, or-

El desarrollo moderno del orden internacional vincula e integra a los pueblos a través de múltiples redes de transacción y coordinación.

ganizativa, administrativa y jurídica, entre otras, cada una con una lógica interna y su propia dinámica de cambio. Hoy en día, la política —aún caracterizada por la incertidumbre, la contingencia y la indeterminación que siempre le han sido propias— se desarrolla en un mundo configurado y recorrido por el movimiento de bienes y capitales, por el flujo de las comunicaciones por cable, por vía aérea y por vía de los satélites artificiales, así como por los desplazamientos personales.

La globalización de las relaciones económicas ha alterado, por ejemplo, la posibilidad de llevar a la práctica programas económicos nacionales integrales. Aunque los motivos que impiden que el keynesianismo pueda funcionar en la actualidad son múltiples, entre ellos destaca el hecho de que, debido a la división internacional del trabajo y al sistema monetario mundial, a los gobiernos nacionales cada vez les sea más difícil intervenir y controlar sus economías internas. Con la internacionalización de la producción, de las finanzas y de otros recursos económicos, y en virtud de la posibilidad de que los agentes económicos sigan en directo y respondan casi instantáneamente a los sucesos de Londres, Tokio o Nueva York, se ha minado la capacidad de los Estados individuales para controlar su propio futuro económico. A medida que se difuminan las fronteras de la política nacional, la economía y otras muchas áreas de la política se tornan más complejas.

En este contexto, es necesario redefinir el significado y el lugar de la democracia en relación con una serie de estructuras y pro-

La globalización de las relaciones económicas ha alterado la posibilidad de llevar a la práctica programas económicos nacionales integrales.

cesos locales, regionales y globales. Cuando menos, será necesario integrar dos consecuencias de la globalización: en primer lugar, los procesos de la interdependencia económica, política, jurídica y militar que están alterando el carácter del Estado soberano de distintos modos; y, en segundo lugar, el hecho de que la interconexión global cree un entramado de decisiones y resultados políticos que unen a los Estados y a sus ciudadanos a la vez que modifican la naturaleza y la dinámica de los sistemas políticos nacionales. La democracia tendrá que asimilar estos dos procesos y sus aplicaciones en los centros de poder nacionales e internacionales. Está en juego la redefinición del significado de la política con relación a las redes internacionales de Estados, organizaciones y asociaciones civiles. La configuración y estructura internacionales de la política y de la sociedad civil deben incorporarse a las bases del pensamiento político contemporáneo, y también a la teoría y práctica democráticas.

La globalización genera unas incógnitas políticas que afectan a las categorías básicas del pensamiento democrático. La idea de que el consenso legitima el gobierno, en concreto, y el sistema estatal, en general, era uno de los pilares del pensamiento liberal de los siglos XVII y XVIII y del democrático liberal de los siglos XIX y XX. En tanto que los liberales consideraban que el contrato social era el mecanismo original del consenso individual, los demócratas liberales han concedido una importancia básica al proceso electoral, mecanismo mediante el que los ciudadanos otorgan periódicamente al go-

bierno la autoridad necesaria para promulgar leyes y regular la vida económica y social. En otras versiones más radicales de la democracia (entre ellas, los modelos republicano y participativo) el consenso se ponía en función de un proceso en el que idealmente todos los ciudadanos deberían participar en la creación de las leyes que regularían sus vidas; pues según estas doctrinas, los ciudadanos únicamente deben obediencia a un sistema de normas, leyes y decisiones que ellos mismos hayan establecido. Para los demócratas, el referendo popular siempre ha sido el principio indiscutible del gobierno legítimo.

Pero la propia noción de consenso, como también la idea de que las circunscripciones que deben otorgarlo son las comunidades de un territorio delimitado o de un Estado, se torna problemática desde el momento en que entra en escena la interdependencia nacional, regional y global, poniendo en entredicho la naturaleza de esas circunscripciones. ¿Qué referendo es necesario, quién debe dar su visto bueno, qué participación está justificada en decisiones relativas, por ejemplo, al SIDA o a la lluvia ácida o a la apertura de una central nuclear? ¿La nacional? ¿La internacional? ¿Ante quién deben los políticos justificar sus decisiones, y ante quién deberían justificarlas? ¿A quién rinden cuentas los políticos, y a quién deberían rendírselas?

Hay muchas más preguntas acuciantes: ¿cuál es el futuro de la idea de gobierno legítimo en unas circunstancias en que cuestiones potencialmente de vida o muerte se resuelven sin la participación democrática de la mayoría de los individuos afectados? ¿Cuál es el futuro de la legitimidad en un momento en que las consecuencias del proceso de gobierno, tanto ordinario como extraordinario, se extienden más allá de las fronteras del Estado nacional, y cuando sólo se considera necesario obtener el consenso de algunas de las personas interesadas para justificar el ejercicio del poder?

Las fronteras territoriales definen las demarcaciones utilizadas para decidir qué individuos deben o no participar en las decisiones que repercutirán sobre su existencia (por muy limitada que ésta pueda ser), pero los resultados de esas decisiones a menudo trascienden las fronteras nacionales. Este hecho tiene profundas implicaciones, no sólo en las categorías de consenso y legitimidad, sino en todos los conceptos básicos que articulan la democracia: la naturaleza de las circunscripciones electorales, el significado de la responsabilidad, la forma y el ámbito de la participación política, y el papel del Estado nacional —enfrentado a modelos perturbadores de relaciones y procesos nacionales e internacionales— como salvaguardia de los derechos y deberes de sus ciudadanos.

¿Cómo debe entenderse la democracia en un mundo de autoridades políticas independientes e interdependientes? En nuestros tiempos, el problema de la democracia es cómo garantizarla en todos los centros de poder y autoridad interrelacionados. Pues la democracia no sólo consiste en garantizar un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales (libertad de expresión, de prensa y de reunión, derecho al voto en elecciones libres y justas, derecho a la educación gratuita, etcétera), sino también en defender y establecer estos derechos dentro de una estructura de poder compleja, intergubernamental y transnacional. La democracia sólo puede realizarse plenamente en y a través de los organismos y organizaciones que forman parte de los Estados nacionales a la vez que traspasan sus fronteras. Por ello, sólo un núcleo o federación de Estados y organismos democráticos podrá garantizar la democracia. Así pues, para que la democracia *se haga* posible incluso dentro de un entramado de fuerzas y relaciones internacionales, los principios y fundamentos democráticos deberán conservarse y aplicarse en los centros de poder nacionales e internacionales. Este es uno de los contenidos básicos del término democratización en la era actual.

La estructura de decisiones y resultados interdependientes, que impide a los Estados nacionales controlar una gran variedad de recursos y fuerzas, a la vez que los sitúa en una posición desde la que pueden extorsionar o imponerse sobre otros, hace necesario que el concepto de circunscripción democrática se expanda para incorporar los espacios y a los grupos afectados por esa interdependencia. La democracia precisa, en principio, que el marco de los Estados y organismos democráticos se dilate para dar cabida a las ramificaciones de sus decisiones y posibilitar que se hagan responsables de ellas. En mi terminología, ese marco sería un «modelo de democracia federal». ¿En qué consiste este modelo? ¿Cuál debe ser su estructura institucional?

En primer lugar, el modelo de democracia federal implica la creación de parlamentos regionales (por ejemplo, en América Latina y en Africa) y la atribución de mayores prerrogativas a los organismos de ese tipo ya existentes (como el Parlamento europeo), de tal modo que sus decisiones sean reconocidas, en principio, como fuentes legítimas e independientes del derecho internacional. Así mismo, el modelo anticipa la posibilidad de realizar referendos generales en los que participen grupos de diversas naciones o Estados nacionales, pues la circunscripción se definiría en cada caso en función de las características y repercusiones del problema transnacional de que se tratase. Por otra parte, sería conveniente someter al escrutinio público la labor de las organizaciones gubernamentales internacionales, así

La globalización genera unas incógnitas políticas que afectan a las categorías básicas del pensamiento democrático.

***El problema de la democracia
es cómo garantizarla en
todos los centros de
poder y autoridad
interrelacionadas.***

como democratizar el funcionamiento de los organismos internacionales (tal vez creando juntas electivas de supervisión, cuya composición estadística fuera representativa de las diversas circunscripciones).

Junto a estos cambios, el modelo de democracia federal propondría la defensa incondicional de un núcleo de derechos, que serviría para configurar y limitar la toma de decisiones democrática. Para ello, sería necesario establecerlos en las constituciones de parlamentos y asambleas, tanto nacionales como internacionales; y también ampliar el campo de acción de los tribunales internacionales, de tal modo que grupos e individuos pudieran recurrir a ellos para obligar a las autoridades políticas a establecer y defender los derechos fundamentales, dentro y fuera del ámbito de las asociaciones políticas.

En último análisis, el objetivo sería establecer una asamblea reconocida de todos los Estados democráticos, es decir, una nueva versión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, o un organismo complementario. El problema de la actual organización de las Naciones Unidas es que pretende combinar dos principios de representación contradictorios: la igualdad de todos los países —un país, un voto, en la Asamblea General— con la deferencia hacia la hegemonía geopolítica —en particular, la capacidad de veto concedida en el Consejo de Seguridad a aquellos países que son o han sido superpotencias. Una asamblea representativa de todos los Estados de-

mocráticos haría prevalecer decididamente los principios de la representación democrática sobre los de la hegemonía política. A diferencia de la Asamblea General de las Naciones Unidas, no acogería, al menos en un principio, a todos los Estados; por el contrario, sería una asamblea de gobiernos democráticos, que con el tiempo iría incorporando nuevos gobiernos, cuando éstos tal vez se vieran en la necesidad de convertirse en miembros de la Asamblea para adquirir legitimidad a ojos de sus ciudadanos. En su primera etapa, esta nueva Asamblea podría ser como un complemento de la ONU, a la que con el tiempo llegaría a reemplazar o en la que terminaría por integrarse en calidad de «segunda cámara», como lugar obligado de reunión para todos los Estados al margen del carácter de sus regímenes políticos.

Por descontado, no sería fácil llegar a un acuerdo sobre la organización de una nueva asamblea democrática internacional. Entre otras dificultades, habría que superar la de determinar las normas de representación. ¿Un voto por país? ¿Adjudicación de representantes en función de la población de cada país? ¿Tendrían que estar representadas las principales organizaciones internacionales? Si, no obstante, llegaran a consensuarse las normas de funcionamiento, la nueva Asamblea podría convertirse en un centro internacional reconocido donde se discutirían y analizarían los problemas internacionales más acuciantes, como son la producción y distribución de alimentos, la deuda externa del Tercer Mundo, la progresiva desaparición de la capa de ozono y la reducción de los riesgos de un conflicto nuclear.

Como es lógico, la propuesta de crear una nueva Asamblea Internacional suscita fuertes críticas, casi todas centradas en una argumentación similar. ¿Tendría capacidad operativa para que no todo se quedara en tomar decisiones? ¿Cómo puede imponerse

una legislación democrática internacional? ¿Contaría con un cuerpo centralizado de policía y con fuerzas militares? Todas estas preguntas son importantes, pero muchas pueden responderse satisfactoriamente. Por ejemplo, es necesario hacer hincapié en que una institución legislativa regional o global debe concebirse básicamente como un organismo encargado de establecer normas; la puesta en práctica de la normativa sería responsabilidad de los Estados nacionales y de los gobiernos locales. Por otro lado, la pregunta de cómo conseguir que se acate una legislación de ámbito regional y global no es en principio irresoluble, pues siempre podría otorgar el mando de una proporción determinada de las fuerzas militares y policiales nacionales a las autoridades internacionales, quienes podrían disponer de ellas en cualquier momento. A este respecto, habría que arbitrar las medidas necesarias para hacer frente al argumento de Hobbes: «los acuerdos, sin la espada, se quedan en meras palabras».

Asimismo, sólo en la medida en que las nuevas formas políticas se inscriban en un marco democrático de carácter internacional, habrá motivos fundados para pensar que puede establecerse un nuevo compromiso entre el poder coercitivo y la responsabilidad política. Aunque este tipo de compromiso pueda parecer una quimera, también sería quimérico creer que la democracia puede defenderse hoy sin preocuparse de los aspectos tratados en este artículo. Para que el nuevo orden internacional emergente sea democrático, habrá que ocuparse de estos problemas, aunque la manera concreta de resolverlos esté, como es lógico, sujeta a debate.

Las consecuencias que la nueva situación global puede tener en la sociedad civil internacional son en alguna medida evidentes. Una federación democrática de Estados y sociedades civiles es incompatible con la existencia de poderosos entramados de rela-

***Los principios y fundamentos
democráticos deberán conservarse
y aplicarse en los centros
de poder nacionales e
internacionales.***

ciones sociales y organizaciones que puedan —en virtud de sus propias bases operativas— distorsionar sistemáticamente los procesos democráticos y, en consecuencia, sus resultados. En este sentido, sería necesario restringir la capacidad de las empresas multinacionales para condicionar los programas *políticos* (con medios tan diversos como la financiación de las elecciones, o la concesión de participantes especiales o de puestos de asesoramiento) y limitar las actividades de los poderosos grupos de interés transnacionales (por ejemplo, regulando los procedimientos de negociación de tal modo que se minimice el recurso a tácticas de fuerza dentro y entre las asociaciones públicas y privadas, y promulgando normas que prohíban que sectores de interés determinados —ya sean empresas o sindicatos— patrocinen a los representantes políticos.)

Para que los individuos y los pueblos puedan ser libres e iguales en la determinación de las condiciones de su propia existencia deberá crearse una organización que acoja a las distintas esferas sociales —por ejemplo, empresas de propiedad privada y colectiva, medios de comunicación independientes y centros de salud— y que permita a sus miembros controlar los recursos a su disposición sin interferencias de organismos políticos ni de ninguna otra clase. Se trataría, pues, de crear una sociedad civil que, sin responder a una planificación exhaustiva ni tampoco exclusivamente a las leyes del mercado, se compusiera de organizaciones, asociaciones y organismos que se ocuparan de realizar sus propios proyectos,

***El problema de la ONU
es que pretende combinar
dos principios de
representación
contradictorios.***

siempre dentro de los límites establecidos por los procesos democráticos y por una estructura común de acción política.

En resumen, en el contexto de la globalización, la democracia precisa que se redefinan tanto la naturaleza y el ámbito de acción de los Estados nacionales modernos, como la forma y la estructura de los principales organismos y fuerzas de la sociedad civil internacional. Los problemas que se plantean son de dos tipos: por un lado, es preciso remodelar los límites territoriales de los mecanismos de responsabilidad política, de modo que los aspectos que escapan al control del Estado nacional —financieros, medioambientales, sanitarios, nuevas formas de comunicación— puedan someterse a otro tipo de control. En segundo lugar, es necesario articular las instituciones políticas con los principales organismos, asociaciones y organizaciones de la sociedad civil internacional, con objeto de que estos últimos lleguen a formar parte del proceso democrático, al adoptar, para su propio *modus operandi*, una estructura de normas y principios compatibles con los de la democracia.

Si fuera posible construir un modelo de democracia federal, ¿tendría los recursos organizativos-procedimentales, jurídicos, institucionales y militares— necesarios para impedir los más flagrantes actos de agresión de unas naciones o Estados nacionales contra otros? Sería tan engañoso sugerir que el advenimiento de ese nuevo orden internacional acabaría automáticamente con la vio-

lencia como pretender que la progresiva sustitución de las ciudades-Estado por los Estados nacionales hizo disminuir las agresiones y acciones militares. Con todo, el énfasis atribuido por el modelo de democracia federal a que se amplíen y mejoren los mecanismos de la responsabilidad política en todas las regiones importantes y en las estructuras internacionales contribuiría a regular los recursos y fuerzas que han quedado fuera del alcance de los mecanismos y movimientos democráticos de carácter nacional. Asimismo, al promover la protección y el fortalecimiento de los derechos humanos, así como el desarrollo de los sistemas judiciales regionales e internacionales, impulsaría el proceso por el que individuos y grupos conseguirían tener unos medios efectivos y garantizados para entablar acciones judiciales contra sus gobiernos en defensa de los derechos humanos fundamentales.

Por otro lado, al establecer nuevos cauces para que se hagan oír las voces independientes y de peso dentro del mundo de la política, se mitigarían aún más las tradicionales divisiones entre los Estados Unidos y la antigua URSS. Del mismo modo, centralizar la resolución de los principales problemas transnacionales en las nuevas instituciones de ámbito global también serviría para restar importancia a los enfoques sectarios. Por último, el nuevo conjunto de normas y procedimientos de ámbito regional y global podría contribuir a evitar que los asuntos públicos se conviertan en un campo de batalla entre facciones enfrentadas e incapaces de representar los intereses colectivos.

Ni que decir tiene que surgirían nuevos peligros, pues ningún sistema político es inmune al riesgo. En concreto, la superación de la bipolarización del mundo abona el campo para que las naciones y Estados se embarquen en acciones sorprendentemente independientes y radicales, como muy bien

se ha demostrado en los recientes acontecimientos de Oriente Medio. No obstante, se trataría de sentar las bases para crear una nueva cultura y espíritu democráticos de ámbito internacional, alejados de los intereses sectarios de los Estados nacionales. Como es lógico, este proceso no tardaría

años, sino decenios, en desarrollarse. Pero en 1989, vimos que el cambio político puede producirse a un ritmo increíblemente rápido, sin duda favorecido por el proceso de globalización.

Traducción de María Corniero

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

DEMOCRACIA URBANA

De la tradición a lo crucial

Renée FREGOSI

Hacer de la «democracia urbana» un tema de movilización política y, *a fortiori*, de reflexión teórica, puede entrañar una doble provocación. Desde un punto de vista histórico, la expresión puede ser concebida como un pleonismo, ya que el asiento mismo del *demos* es la *polis*, la organización política democrática originaria que nació en el corazón de la ciudad griega. Por el contrario, desde el punto de vista de los sociólogos y de los actores sociales de hoy, el calificativo «urbano» nos remitirá, ante todo, a «jungla», «desorganización», «marginación», «delincuencia», en una palabra, a «violencia», a una realidad opuesta a una vida democrática digna de ese nombre.

Sin embargo, conviene destacar dos aspectos; en primer lugar, la historia de la forma democrática en el mundo nos invita a discutir, a tratar de atemperar esta relación, evidente en un primer abordaje,

entre democracia y urbanidad. La actividad política antigua —ateniense y romana— y las posiciones de poderes en el seno de las ciudades medievales, señalan, en efecto, la complejidad de la gestión democrática y de

sus lazos con la realidad urbana. En segundo lugar, es propio de nuestras actuales ciudades —megalópolis, ciudades-dormitorio, centros urbanos abandonados por las unidades de producción tradicionales— que vean surgir en ellas los desafíos democráticos de nuestro tiempo: es aquí donde se expresa una nueva exigencia democrática.

Trataremos, entonces, de entender a la ciudad como lugar de producción política, su crisis actual y su renovación posible. Para hacerlo, la historia debe ayudarnos a esclarecer el presente y el análisis de la realidad actual, a trazar ejes prospectivos. Las evocaciones de la ciudad griega o de las ciudades del occidente medieval no deben, en consecuencia, concebirse como un pasado mítico, ni pensarse como una perfección original que hay que reflotar, sino más bien como los puntos de anclaje de una búsqueda que tienda a ampliar el espacio político, desarrollar el ejercicio laico y abrir nuevos campos para la democracia.

La «polis» entre la guerra y la política

«La guerra no es solamente un acto político, sino un verdadero instrumento político» (Von Clausewitz, 67). «La guerra no es más que la continuación de las relaciones políticas, con la ayuda de otros medios» (Ibid., 73). La violencia no es más que el medio de arribar al fin de todo acto político: «Imponer nuestra voluntad al enemigo» (Ibid., 51); «forzar al adversario a ejecutar nuestra voluntad» (Ibid., 51). Y más aún, la

guerra fue, en ciertos períodos de la Antigüedad, la expresión suprema, la quintesencia de la política. «La guerra formaba parte de la vida ordinaria: sin duda la actividad guerrera no fue nunca tan intensa como durante las guerras médicas, o la guerra del Peloponeso, o en Roma durante las guerras púnicas; entre tanto no pasaba casi un año en el curso del cual no hubiera decisión oficial de combatir, movilización y preparativos y, en fin, combate, a cualquier nivel» (Finley 1985, 106-107).

Sin suscribir el carácter absoluto de la definición de base de la política expresada por Carl Schmitt (tan coherente con el espíritu de Clausewitz), a saber: «la distinción específica de la política, a la cual se pueden reducir los actos y los móviles políticos, es la discriminación del amigo y del enemigo» (p. 66), tenemos que reconocer que se trata aquí de una determinación esencial de la actividad política originaria, primera, primitiva. Y, la preeminencia acordada por los teóricos políticos de la Antigüedad a la política exterior y por lo tanto guerrera, refuerza esta convicción según la cual la esencia de la política sería el conflicto; «los historiadores antiguos no se ocupaban de los mecanismos de la toma de decisión —exceptuados los discursos a la Asamblea o al Senado— más que en los momentos de conflicto agudo, cuando la ciudad estaba al borde de la guerra civil» (Finley 1985, 90).

Ciertamente, si «es muy probable que muy pocos ciudadanos ordinarios se tomaran el trabajo de molestarse para las sesiones de rutina (de la Asamblea) no es verosímil creer que, cuando se trataba de decidir si se debía, sí o no, hacer la guerra a Esparta, la indiferencia haya sido parecida». (Ibid., 115). No obstante, la fuerte imbricación de lo civil y lo militar en esas antiguas sociedades del «cara a cara», las persistencias de la estructura social de base arcaica —la familia—, la importancia de la guerra vivida como extrema expresión del acto po-

***El movimiento de
la modernidad se caracteriza
por una serie de
movimientos de
integración.***

lítico, no permiten reducir la política a una «última instancia», a una esencia, puesta en escena del conflicto y/o del consenso.

La guerra participa, en efecto, de la gestión de la ciudad, pero la *polis* griega es una estructura compleja, que organiza comercios y relaciones de poder con el campo; es el asiento del Estado, del poder legislativo, del judicial y del ejecutivo; es el lugar del desarrollo de las relaciones sociales y el de su reflexión, de su teorización. El conflicto participa innegablemente de la política pero no puede bastar para definirla. Por el contrario, lo que caracteriza al acto político en la ciudad antigua, ya se trate de votar la guerra o de establecer el aumento de los impuestos, es el aspecto colectivo de la toma de decisión. Podríamos, por lo tanto, decir que «desde el momento que un pueblo existe en la esfera de la política, él deberá *operar por sí mismo*» (Schmitt, 93, énfasis nuestro) el acto de decisión («la distinción entre amigos y enemigos», para Carl Schmitt, o toda otra manifestación de su soberanía).

Fundada sobre el *laïos* que la constituye, la *polis* es a la vez el arte de estructurar la sociedad, la manifestación de la constitución de la sociedad por ella misma, y la organización del poder, la gestión de las relaciones de fuerzas que animan a la sociedad. La política se define, por lo tanto, desde sus orígenes como la cuestión de todos y su traducción institucional es la democracia, ejercicio del poder por el pueblo en el sentido amplio del término, el *demos*, autoorganización de la sociedad por ella misma. «La política, tal como la entendemos, se cuenta entre las actividades humanas menos estimadas dentro del mundo premoderno. Fue una invención griega o, para ser todavía más precisos, una invención que hicieron separadamente los griegos y los etruscos y/o los romanos» (Finley 1985, 89).

Sin embargo, si la política puede definirse ideal, histórica y etimológicamente como práctica laica y democrática, no se

***A cada nueva fase de
la evolución capitalista surgen
«clases peligrosas»
que hay que
dominar.***

trata en absoluto de mitificar los orígenes de lo político. La democracia antigua se ha instituido, en efecto, en y por la exclusión: *demos*, *laïos*, estaban lejos de significar el conjunto de la sociedad, sólo participaban completamente en ella los varones, ciudadanos griegos, libres y adultos. La política, lejos de ser la cuestión de todos, de toda la ciudad, ha tenido siempre tendencia a ser confiscada por una minoría. «Tanto en Atenas como en Roma, el cuerpo cívico era una minoría que explotaba a un gran número de hombres, libres y esclavos» (Ibid., 129).

En efecto, apenas nacida, la política se organizó de acuerdo a modos infrapolíticos —clánicos, clientelistas— y suprapolíticos-teocráticos, plutocráticos, aristocráticos, tiránicos. Apenas constituida como esa articulación inédita entre un Estado y una sociedad, la *polis* se desarrolló desglosando el ejercicio del poder y la organización social. Y la historia de nuestras sociedades occidentales puede leerse como el movimiento incesante entre una tendencia a la disyunción y la tendencia opuesta a la repolitización de la política a través de un combate laico por la democracia.

Retorno a la civilidad

«La comunidad de los siglos VIII y VII AC tenía aún larga ruta por recorrer antes de llegar a ser la *polis* de la época clásica. Sin embargo, allí, en el principio del periodo arcaico, encontramos el embrión». (Finley 1980, 111). Esas comunidades, «conformadas según el esquema mediterráneo habi-

La crisis actual desestructura a los antiguos asalariados por la perturbación de los modos de regulación social.

tual, poseían un centro urbano. En el centro, quedaba reservado un espacio libre: ese lugar estaba flanqueado por los principales edificios civiles y religiosos (...). Es el ágora, en el sentido primero de "lugar de reunión", mucho antes de que los talleres y las tiendas se hubiesen implantado allí» (Ibid., 110).

La *polis* es un Estado que hace un todo de la ciudad y el campo, el segundo queda dominado, «domesticado» por la primera. El centro de la ciudad-Estado es la urbe; la urbanidad estructura al Estado y la ruralidad circundante se subordina. Ciudad y campo no son entonces dos realidades antagónicas pues en ellas reina la misma organización política, centralizada y democrática: centrada sobre el ágora griega o el foro romano. El campo alimenta a la ciudad que a su vez confiere una vuelta al pueblo rural, por su participación en las decisiones políticas, su carácter «civil», la «ciudadanía». Aristóteles resume esa convicción de los griegos según la cual la *polis* es la única estructura que conviene a la vida civilizada, afirmando que el hombre es un *zoon politikon*.

Uno de los rasgos esenciales de la destrucción del Imperio Romano y de la Edad Media hasta casi el siglo XII, reside en la desestructuración urbana y el retorno a la ruralidad, a una cierta «animalidad» de la que el sistema feudal es el administrador: derrumbe del Derecho, sumisión a la ley del más fuerte, refuerzos de las relaciones patriarcales arcaicas, regresión a una confron-

tación brutal con la Naturaleza salvaje de las selvas. «¿Ciudad desdibujada? ¿Emergencia de un urbanismo degradado? Sin ninguna duda... La explicación tiende, en gran parte, a una progresiva decadencia de las formas del gobierno, de la autoridad y de las obligaciones. Eso que los reyes bárbaros después de los carolingios, algunos grandes fundadores de ciudades nuevas perfectamente ordenadas, habían podido preservar tal cual para hundirlo en el fondo de los tiempos: reflejo de una carencia o de una fragmentación de las responsabilidades y de los poderes» (Heers 1990, 7).

Durante todo este periodo, la cultura y la civilización serán asumidas y simbolizadas por los monasterios, verdaderos sustitutos de los centros urbanos antiguos; espacio regido por el derecho —canónico—, alimentado por los campesinos de los alrededores, dispensando asilo y protección, proveyendo educación y formación profesional. Pero los monasterios están estructurados por la jerarquía clerical de «la ciudad de Dios» agustiniana, y no pueden, por lo tanto, asegurar el ideal democrático de las viejas ciudades. El común de los mortales está allí conservado en su animalidad pecadora, rústico campesinado que se mantiene alejado de toda decisión política.

Del mismo modo, el papado, asumiendo por completo la cultura antigua, no puede restituir en ella la dimensión laica. «Los papas aseguran defender la herencia helénico-romana, a tal punto que después de la caída y la desaparición de los emperadores romanos ellos aparecen como los sucesores del César» (Quillert, 20). En efecto, lo que recupera de la Antigüedad la estructura clerical es la autoridad política, la actividad política como relaciones de fuerza y juego de poder. Además, la exigencia democrática, por más tenue que fuera, que caracteriza a la invención de la política por la *polis*, reaparecerá en Occidente bajo una forma anticlerical, en el cambio del siglo XII.

El pueblo de las ciudades

De este modo, mientras que el pensamiento teocrático alcanza su apogeo en el siglo XIII con un pontífice soberano tan sutil como Inocencio III, en el seno mismo de la Iglesia por una parte, y de la cristiandad en general por otra, se desarrollan dos teorías filosófico-políticas radicalmente opuestas. Por otro lado, una sociedad en tanto tal toma forma, constituyendo la base de una economía de mercado y de un Estado de derecho, pone en obra una laicización de hecho de lo político. Un nuevo *demos* se reconstituye desde el siglo XII a partir de los centros urbanos. Los burgueses comerciantes reclaman la autonomía administrativa y se erigen en comunidades de ciudadanos regidas por su derecho, administradas por «clérigos laicos» formados por las escuelas comunales y que hablan los idiomas locales. Frente a la organización, al encuadramiento clerical de la sociedad, se erige un proyecto alternativo basado sobre una nueva *polis*: la comuna.

Ese pueblo de las ciudades elabora entonces una nueva utopía que reactiva la noción de igualdad. De este modo, podemos leer en *Le Roman de la Rose*, producto de aquella cultura citadina: «Los príncipes no son más dignos que cualquier otro hombre como para que los cometas les anuncien sus muertes, pues sus cuerpos no valen más que el cuerpo de un mozo de la labranza, o de un clérigo, o de un escudero, pues yo los hice a todos semejantes, como se hace evidente por su nacimiento (De Lorris y De Meun, 312). O incluso: «Si tienen en ellos tantas cualidades que quieren tener otra nobleza que aquella que yo les hago presente en su nacimiento y que tiene por nombre libertad natural, y que es el común reparto de todos los hombres, con la razón que Dios les da (...) (Ibid., 317). Igualdad fundada en la libertad natural, igualdad y libertad de los hombres que los hacen responsables de su sociedad —«el mal no es más que la falta de bondad y nada más» (Ibid., 118)— constituyen las primeras bases

de un humanismo en construcción a través del desarrollo de las ciudades medievales. Y a tal punto que, incluso, la igualdad de los sexos comienza a ser encarada: «quien se erige en señor de su esposa, la que debería ser su igual y su compañera, según la ley que los une, podrá creer que jamás será amado, pues el amor no puede vivir en la obligación y la servidumbre» (Ibid., 164).

A partir del siglo XII, en efecto, la liberación de los siervos por una parte, y el renacimiento del régimen comunal alrededor de los comerciantes y artesanos de los centros urbanos renovados por la otra, contribuyen a la emergencia de un nuevo actor social: el «pueblo» de las ciudades que rechaza sufrir las violencias y el desprecio de los señores tanto como la dominación de todo un clero feudal (que favorece una tradición popular anticlerical). Así, en Francia, el rey garantizará el *estatus* de numerosas comunas independientes, y el Parlamento de París jugará un rol importante en la centralización del Estado capeto. La reunión de los Estados Generales por Philippe le Bel consagrará el nacimiento sobre la escena política del Estado-Llano, fijará los límites a las prestaciones de los preladados y dará un golpe fatal a los señores.

Sin embargo, queda aún por recorrer el camino entre la vida comunal y un régimen democrático moderno. A fin de delimitar los defectos democráticos de ese sistema, distinguiremos la evolución de la estructura estatal francesa de la del Renacimiento urbano italiano. Mientras que el Estado francés tendía a reducir el feudalismo arroján-

***La nueva sociedad
dual se caracteriza
por la división en
integrados y
excluidos.***

La izquierda se encuentra ante la necesidad de una redefinición de la estrategia global frente a los peligros modernos que amenazan la democracia: burocracia, tecnocracia y politocracia.

dolo al margen de la centralización política que se organizaba en una relación capital-provincia, las ciudades italianas integraban la relación feudal renovándola con la interdependencia antigua entre ciudad y campo. En efecto, mientras que los comerciantes de las aldeas francesas se constituían lentamente en nueva clase social, en Italia «los amos de las ciudades “comerciales” son, sin ninguna duda, nobles que poseen tierras en el interior del casco urbano o en los suburbios, pero que poseen además feudos y dominios en el campo o en las montañas» (Heers 1981, 17).

Así, la comuna burguesa de Francia se encuentra limitada por una parte por el poder central, real, autocrático incluso si contribuye lentamente a la instauración de un Estado de derecho, y por otra parte, por su propia definición excluyente: las mujeres y los jóvenes, aquellas que no poseen nada y los extranjeros de la ciudad, no participan de manera activa en la vida administrativa de ella. En cuanto a la ciudad italiana, oscila entre una organización comunal de tipo «burgués» y la lucha a muerte que libran las grandes familias por el poder: «La fiesta verdaderamente pública organizada por la Comuna será un arma política destinada a afirmar la solidaridad de todos los habitantes de la ciudad; esa arma será dirigida contra las fiestas privadas que son el cimiento del particularismo de las familias y las facciones» (Ibid., 105).

Corroborando la tesis de la intimidad de la política, de su teorización y de la filosofía en

tanto que modo de pensar específico, a partir del siglo XIII asistimos (bajo la influencia del averroísmo y de pensadores como Siger de Brabante) a la reemergencia de la filosofía concebida independientemente de la teología, a través, precisamente, de la filosofía política. Y cómo cada tipo de estructuración urbana produce su filosofía política: después de las diferentes versiones del agustinismo político elaboradas en los monasterios y el Vaticano, las teorías del poder real se afinan en Francia, de Guillaume de Nogaret a Raoul de Presle y Nicole Oresme; en Inglaterra, Wycliffe proclama los derechos imprescriptibles del rey, «en Italia, (...) el conocimiento de la Antigüedad, las prácticas de libre discusión establecidas durante mucho tiempo en las asambleas comunales, llegan a hacer de la política una ciencia positiva con sus propios métodos y sus propios fines, liberada de toda consideración religiosa o moral. Por todos lados triunfa el espíritu laico» (Pacaut, 210).

Pero la igualdad queda en el dominio de la utopía, de lo imaginario, pues esta ciencia política «positiva» que nace, trata más del príncipe que del pueblo, de las apuestas de poder entre el rey y el papa, de la política como puesta en escena de los conflictos que enfrentan clanes, partidos, facciones, más que de la gestión colectiva de los comunes. No es sino muy lentamente que el pueblo y su propia conciencia se constituye. Pero progresivamente, la colectividad margina las intrigas y las clientelas se reducen en provecho de una comunidad organizada y solidaria. Entonces, el *popolo* italiano, por ejemplo no designa más a la multitud de los «hombres que bajan a la calle hacia las guerras civiles» (Heer 1981, 184). Como antaño lo hacía el *populus romanus* ejerciendo su poder, por sobre todo «bajando hacia la calle, por medio de la agitación, las manifestaciones, los tumultos» (Finley 1985, 138) más que por derecho de voto, sino que significa esta «célula política que se defiende y administra ella misma» (Heers 1981, 185).

Sin embargo, el pueblo guarda siempre un aspecto inquietante: es a la vez la encarnación de la colectividad —comunal o nacional— y la figura extranjera del otro, excluido de la posesión y del ejercicio del poder, el pueblo amenazante del Estado-Llano revolucionario, del proletariado miserable en formación, del lumpen proletariado sobreviviente en los márgenes del sistema, de los desocupados, delincuentes en potencia, emigrados, en una palabra, pobres.

Estado urbano y desafíos democráticos

Atraídos por las florecientes ciudades medievales, los pobres se reagruparon en los márgenes, en las afueras de los cascos urbanos, fortificaciones y perímetros amurallados. Luego, llegaron hasta el centro de las ciudades, estableciendo allí «cortes de los milagros» y bloques populares. Las «clases peligrosas» socialmente, amontonadas en los tugurios de las zonas industriales, víctimas del alcoholismo, de la prostitución y de la delincuencia, se volvían políticamente peligrosas transformándose y constituyéndose en «clase obrera». Cercado por lo «versallesco» cuando la Comuna de París, el proletariado será rápidamente obligado a abandonar los centros urbanos más caros hacia suburbios más y más alejados a acceder de nuevo a la gran urbe a través de sus ciudades-dormitorio periféricos.

Venidos del campo o de otros países, expulsados de las inmediaciones o de los centros de las ciudades, echados de futuros barrios residenciales o de las alturas nuevamente codiciadas por los ricos, los pobres señalan la ciudad como un enclave. Pero esta integración al espacio urbano es como el símbolo del desafío democrático de la integración: económica, social, política, cultural. El movimiento de la modernidad se caracteriza, en efecto, por una sucesión de procesos de integración. De la integración económica y social de los estratos ru-

La desestructuración actual del tejido urbano es signo de una disgregación del poder político.

rales y de las generaciones de inmigrantes en el mundo industrial urbano, a la integración cultural —por la escuela pública especialmente— y política —por la extensión de la ciudadanía y la formalización de las reivindicaciones obreras—, del siglo XVIII al XX, el capitalismo ha obrado con una formidable capacidad integradora.

A cada nueva fase de la evolución capitalista surgen «clases peligrosas» que hay que dominar, pero su integración a la urbanidad industrial se realiza a través de un crecimiento económico y una movilidad social, ciertamente irregular, que conoce incluso periodos de regresión como en los años 30, cuando el derecho liberal, sacudido por la crisis del mercado autorregulador, comenzó a remitir hacia el fascismo nacional y se alió con las fuerzas de la reacción: la Armada y la Iglesia —defensoras de los valores rurales, feudales y autoritarios.

La sociedad de la exclusión

Hoy, época de nuevas mutaciones del sistema capitalista a través de las revoluciones tecnológicas, la democracia se vuelve a enfrentar con nuevas disposiciones urbanas y las fuerzas políticas deben desplegarse según nuevas modalidades. Si en el siglo XIX la mutación económica se efectuó en el pasaje del campo a la ciudad, la mutación actual se realiza en el mismo sentido que la estructura urbana que ella perturba, deconstruye y comienza a remodelar. Mientras que hasta ese momento los nuevos proletarios se re-

***El nuevo escenario
socialdemócrata
debe inscribirse
en el cuadro
urbano.***

clutaban entre los estratos recién venidos, la crisis actual desestructura a los antiguos asalariados por la perturbación de los modos de regulación social y del crecimiento de los desocupados.

También, la marginación se vuelve un concepto clave del análisis social contemporáneo: marginación económica —efectiva y potencial debida a la evolución de la curva de desocupación y a las mutaciones tecnológicas—; marginación social —consecuencia de la desocupación pero también de la desaparición de formas tradicionales de organización social; marginación política— producto de la crisis de representación política; marginaciones individuales y colectivas; marginaciones del pasado y del «todavía no». La sociedad de los años 80 puede leerse bajo el signo de la exclusión. La sociedad dual se constituye por exclusiones sucesivas con, en el mejor de los casos, ayudas asistenciales a los excluidos, y en el peor de los casos, abandono de los olvidados a su violencia desesperada.

Efecto de esta «posmodernidad» que deconstruye ella misma sus propias estructuras, se instala una sociedad «dual» que, haciendo aparecer paradójicamente los «nuevos pobres», no se divide más entre ricos y pobres. La separación que se materializa se situaría más bien entre integrados y excluidos, dos categorías en el interior de las cuales los integrados precarios por un lado, y los excluidos temporales por otro, se tornan cada día más raros. Entonces, el nuevo criterio de distinción entre la derecha

y la izquierda tiende a transformarse en aceptación o rechazo de la sociedad dual y ya no en adhesión o lucha contra la economía de mercado.

Vivimos, en efecto, un nuevo periodo histórico, con sus aspectos positivos y negativos: los años 70-80 han visto el fin de los compromisos fundamentales que habían asegurado el «progreso económico» de las décadas anteriores. El gran compromiso básico que estructuraba la economía —compromiso taylorista y fordista, o «productivista»—, está, de hecho, muerto. Ese compromiso residía en el abandono a las direcciones de las empresas, de todo el poder sobre el trabajo, los ritmos, la productividad, etcétera, mediante muy fuertes liberaciones de beneficios de productividad y su conversión en salarios. Ahora bien, hoy, se ha perdido el pleno empleo y los elevados salarios sin nuevas contrapartidas. Pero en compensación, se asiste —aspectos positivos— a la progresión de la demanda de ciudadanía, de la democracia sobre el terreno social y a la idea de democracia económica a través de los peligros ecológicos (Coriat).

La transformación de la condición del asalariado, si no es la solución milagrosa, constituye sin embargo, en todos los casos, una llave ilimitada para todo cambio social. Frente a la sociedad postindustrial, la izquierda se encuentra confrontada con la necesidad de una revisión doctrinal y estratégica global: redefinir las leyes del mercado en lo que concierne al hombre, la naturaleza, el dinero, que la utopía del mercado autorregulador ha transformado en mercancías; traza, un proyecto de organización y de reparto del trabajo, de distribución de los beneficios, de protección del medio ambiente; tramar solidaridades nuevas entre los diferentes elementos de los asalariados y combatir los peligros modernos que amenazan la democracia: burocracia, tecnocracia, politocracia.

Pero, en sus esfuerzos de redefinición, la izquierda no debe esquivar el desafío inmediato a la sociedad actual, a saber, las formas concretas de la marginación. Debe afrontar esta realidad y aferrarse a ella. Las medidas asistenciales no son contradictorias con un vasto proyecto de puesta en obra de un nuevo compromiso social integrador. Ahora bien, la estructura urbana, en sus menores detalles sigue siendo, como en el pasado, el lugar privilegiado de expresión y de concretización políticas.

En el Occidente medieval, después de la época del Renacimiento, «el desarrollo de los grandes lugares “comunales” —símbolos de alguna manera de un urbanismo razonado— no fue el producto ni de circunstancias topográficas particularmente favorables, ni de herencias más o menos bien conservadas, ni tampoco de una renovación de las concepciones de la Antigüedad. Se trató, esencialmente, de operaciones de carácter político; esos lugares “cívicos” eran ante todo lugares de reuniones, de asambleas de ciudadanos; (ellos) se asentaban como el signo visible de un éxito, de la emergencia de un poder» (Heers 1990, 399).

La desestructuración actual del tejido urbano no es tampoco producto del azar, sino más bien el signo de una disgregación del poder político, la manifestación de una pérdida democrática. A esta consideración, bien que limitada por el contexto social ambiente, las

tentativas voluntarias de remodelamiento de ciertos suburbios producen efectos por momentos espectaculares. Por otro lado, tales decisiones políticas de renovación del marco urbano, rehabilitación del medio urbano y suburbano, deben acompañarse de una participación cívica al nivel micro (reactivación de las asociaciones de vecinos y de animación del barrio, movilización y organización de la expresión pública) que constituyen los elementos básicos para la regeneración de una *polis* montada contra los reflejos tribales y las estrategias de clanes, contra el recurso de «los que saben», de aquel que protege.

A través de las épocas, el combate laico cambia de forma, pero es siempre desde el corazón mismo de las grandes ciudades que el Estado y la política son interpelados. Ahora bien, sobre este terreno de la militancia en lo cotidiano, la izquierda debe competir con los militantes religiosos-integristas, como en el Magreb y en los países musulmanes en general, del catolicismo social en Europa, o de la teología de la liberación en América Latina, especialmente. El nuevo escenario socialdemócrata, fundado sobre la gran hipótesis de la democracia salarial, debe inscribirse en el cuadro urbano y abrirse un camino a través de nuevas mediaciones cívicas a fin de proponer nuevos avances de la democracia urbana.

Traducción de Raquel Ardiz

Referencias

Coriat, B.: *L'atelier et le robot*, Christian Bourgois, París, 1990.

De Lorris, G y De Meun, J.: *Le roman de la Rose*, Gallimard/Folio, París, 1984.

Finley, M. (1980): *Les premiers temps de la Grèce*, Flammarion, París.

— *La Grecia primitiva. Edad de Bronce y Era Arcaica*, Crítica, 1987.

— (1985) *L'invention de la politique*, Flammarion, París.

— *El nacimiento de la política*, Crítica, 1986.

Herrs, J. (1981): *Les partis et la vie politique dans l'occident medieval*, PUF, París.

— (1990): *La ville au Moyen Age*, Fayard, París.

Pacaut, M.: *La théocratie, l'église et le pouvoir au Moyen Age*, Aubier, París, 1957.

Quillert, J.: *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Flammarion, París, 1972.

Schmitt, C. (1991): *El concepto de lo político*, Alianza.

Von Clausewitz, C.: *De la guerre*, Editions de Minuit, París, 1955.

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



MOVIMIENTOS VECINALES, ONG's Y SOLIDARIDAD

César R. GALAN

Recientemente el profesor Víctor Pérez Díaz publicaba un artículo titulado *La emergencia de la España democrática: la invención de una tradición y la dudosa institucionalización de la democracia*, cuya línea argumental básica era la «invención de una nueva tradición democrática» en la España contemporánea como resultado de una mezcla de forcejeos y entendimientos entre la sociedad civil y las autoridades públicas, desde los años 50.

Esta transformación tiene como referentes un proceso de acercamiento, imitación e identificación de los españoles con los ciudadanos europeos, con sus instituciones y su manera de vivir, de un lado, y, de otro, con la reconstrucción en el terreno simbólico de

una nueva memoria colectiva, de una nueva identidad de España en base a un conjunto de textos sagrados, instituciones ejemplares, mitos, ritos, etcétera, cuyo referente último es la consideración de la guerra civil española como una «tragedia nacional».¹

El proceso, que ha durado casi 40 años, ha permitido una transición relativa y todavía en curso desde «la España tradicional a la España moderna, desde la católica a la secular, desde la autoritaria a la liberal». El cambio desde el régimen autoritario a uno democrático «ha tenido una primera fase de transición donde se han establecido las reglas básicas del juego, es decir la ley, un segundo proceso de consolidación», que ha transformado la ley en norma, permitiendo que la democracia se asiente sin las amenazas de una agresión exterior o interior y que «en estos momentos, se sitúa en un proceso de institucionalización, de interiorización de los valores y las reglas implícitas en las instituciones democráticas, en esa especie de sabiduría tácita de los ciudadanos, que se adquiere tras un período de ejercicio sostenido en la autodisciplina y en el esfuerzo moral».

Institucionalizar la democracia implica, para V. Pérez Díaz «avanzar en nuestro país en la esfera del debate público, esfera que no pertenece exclusivamente al Estado ni a la clase política, en la que confluyen la sociedad civil y los responsables políticos, posibilitando que se adquiriera el carácter de miembro de la sociedad civil, el carácter de ciudadano y no de mero individuo privado».

El proceso de institucionalización de la democracia en el ámbito de lo social demanda, entre otros aspectos, un debate sobre el papel y el significado actual de los movimientos vecinales, de los movimientos sociales urbanos, como espacio de fisura y conflicto en lo social por el que surgen y circulan nuevas demandas y necesidades sociales, y un debate riguroso sobre el papel de las nuevas Organizaciones No Gubernamentales, de las redes de tejido asociativo que empiezan a consolidarse en nuestro país.

Los movimientos sociales urbanos

El concepto de movimientos vecinales, de movimientos sociales urbanos, tiene múltiples significaciones.

Para quienes analizan los movimientos sociales en relación con los ciclos de conflictividad obrera y las ondas de desarrollo económico², la aparición de nuevos movimientos sociales tiene que ver con el reflujo de un ciclo de protesta obrera producido con anterioridad que ha atravesado las fases de ascenso y cénit, el reflujo de una fase de movilización que se extiende mucho más allá de sus límites. Para los citados analistas son movimientos de carácter interclasista, cuya protesta se articula en torno a objetivos civiles ajenos a la atmósfera industrial. Suelen ser los sectores de la sociedad que en el transcurso de la depresión han quedado excluidos del mercado de trabajo y de todo sistema de garantía, lo que hace que estos movimientos emerjan y estallen cuando se han encontrado en lo más profundo de la crisis (jóvenes, inmigrantes...).

Para quienes operan con enfoques estructurales³, para quienes analizan el «contexto» que hace emerger los movimientos sociales urbanos, solamente considerados como tales en la medida en que las reivindicaciones urbanas alcanzan un nivel de potencialidad política que pueden modificar la realidad de cada país, los problemas de desigualdad profunda, de hábitat, vivienda y urbanismo, de carencia de infraestructuras sociales, etcétera, son los desencadenantes de movimientos que nacen y surcan todo el entramado social.

Para los que hablan de los actores sociales⁴, de subjetividades e intereses, desde una perspectiva de relación entre el Estado y los ciudadanos, dichos movimientos se plantean no como un espacio de poder equilibrador y compensatorio sino como espacios autónomos de convivencia alternativa. Surgen en diferentes campos de de-

fensa de lo público frente a las variadas formas de gestión privada, pero ya no apelan a la intervención del Estado sino que reivindican la autonomía y autogestión, ya no hablan de progreso y de futuro sino que quieren organizar desde este mismo momento una vía diferente.

Si se observa la preocupación de analistas y responsables políticos por el papel de los movimientos urbanos en la última década, se percibe una experiencia múltiple.

En Europa, en el centro y norte, se observan tres grandes modelos de movimientos urbanos:

- * los de los 60, los de las luchas urbanas orientados por la extrema izquierda que han declinado en importancia y se han deteriorado en algunos casos hacia la violencia terrorista;

- * los movimientos de ciudadanos en busca de una revitalización de la democracia de base, del poder local, de la lucha por mejorar el medio ambiente, que han originado nuevas formas de militancia como «el movimiento verde»;

- * los movimientos típicos de la era post-industrial que insisten en el papel de los sujetos, en la conjunción de la creatividad individual y colectiva, en el esfuerzo por desarrollar acciones democráticas combinadas con innovaciones culturales⁵.

La agudización de los problemas de hábitat y vivienda (*squatters*), de especulación financiera, de expansión de la ilegalidad y de presión sobre el medio ambiente, vuelven a ser los desencadenantes de nuevos movimientos en diferentes regiones europeas (véase la política de renovación social en Holanda, de contrato-programa en Francia, de barrios preferentes en Inglaterra).

En los países anglosajones y de habla inglesa son varias las tendencias. En Estados

Las contribuciones occidentales al estudio de los movimientos sociales han tendido a ser cada vez más ambivalentes o desilusionadas.

Unidos, movimientos urbanos y nuevos movimientos sociales (colectivos de negros, homosexuales...) han caminado con frecuencia unidos, pero no han sido capaces de generar alternativas políticas globales. El interés de los estudiosos se ha centrado en analizar los procesos de intercambio social existentes en los barrios negros, en las áreas suburbanas y en proceso de desurbanización, en ciudades con culturas peculiares (San Francisco).

Si se reconoce que en Estados Unidos solamente un movimiento político puede establecer un contexto para movilizaciones más poderosas en los niveles urbanos, hipótesis que dispone de pocas posibilidades reales de hacerse realidad, se observa, sin embargo, que han surgido investigaciones y análisis que muestran cómo comunidades que rápidamente han entrado en un proceso de suburbanización, han visto fortalecerse las redes de solidaridad vecinal cuando existía homogeneidad entre la población. En aquellos barrios como Brooklyn, donde ha habido un soporte institucional para la comunidad negra de bajos ingresos residente en la misma, se ha asistido a un importante crecimiento de la organización interna de la sociedad y del asociacionismo, que ha permitido que muchos de sus promotores hayan usado esta experiencia como catalizador para su entrada en la arena política como líderes de la comunidad.

En Canadá, los cambios en las relaciones entre el Estado y la sociedad que ocurrieron en los años 70 han modificado la estructura de los movimientos sociales urbanos. En la medida en que se han articulado políticas de

*En España, de defenderse
de las ciudades se
pasó a construir
la ciudad.*

corrección de los problemas urbanos, en la medida en que han crecido las burocracias y el Estado ha dejado de ser visto como un proveedor benevolente, en la medida en que los movimientos populares han conseguido introducir sus propuestas dentro de las políticas sociales, en esa medida se ha diluido el movimiento ciudadano. Disolución que ha venido acompañada, por el contrario, de un incremento de las actividades en favor de Organizaciones No Gubernamentales que trabajan en el ámbito de lo individual, de la prestación de servicios a los sujetos.

Pero el mayor interés de las aportaciones en lengua inglesa no ha estado en los Estados Unidos ni en Canadá, sino que se ha dirigido a los lugares de mayor conflicto y movilización popular, esencialmente el sur de Africa, el Cuerno Africano. Las investigaciones han oscilado desde el análisis del papel que los curanderos juegan como mediadores frente a la tensión social, hasta el estudio de la constitución de asociaciones de acción voluntaria que han hecho posible el tránsito de lo apolítico a lo político, que han permitido mediar entre las comunidades y el gobierno, unir las tradiciones con las autoridades modernas, servir como agentes de socialización para los comportamientos políticos modernos.

En términos generales, se podría afirmar que las contribuciones occidentales al estudio de los movimientos sociales han tendido a ser, con el paso del tiempo, cada vez más ambivalentes o desilusionadas, que en el mundo menos desarrollado las contribuciones han

sido dogmáticas o estrechamente empíricas, y que en el Tercer Mundo las contribuciones han revelado un compromiso político, una activa implicación de las investigaciones con la transformación de la realidad⁶.

Está emergiendo una nueva producción teórica sobre los movimientos y actores sociales esencialmente en Latinoamérica y, en los últimos años, en el Este de Europa. Brasil, México, Argentina, Perú... pero también Yugoslavia, Hungría, Polonia muestran nuevas tendencias.

En Brasil las condiciones de recesión económica, la carencia de recursos públicos, han conducido a nuevas formas de representación política y de participación social. La apertura de las administraciones locales a una mayor extensión de la ciudadanía, en una sociedad con profundos autoritarismos y tradiciones clientelares, se ha encontrado con múltiples dificultades. Por ello, los actos de violencia, de protesta, han continuado.

En México, que vivió un período rápido de urbanización tras el proceso revolucionario, se observa cómo se está produciendo una modificación del rol integrador del Estado a favor de una débil sociedad civil, cómo no aparecen nuevos sujetos políticos de amplia identificación popular, cómo se generan vacíos, identidades restringidas, que están dando lugar a la proliferación de Organizaciones No Gubernamentales en línea con los países del norte de América.

En Rumania, en Yugoslavia, y en menor medida en Hungría, la R.D.A., Polonia, etcétera, están emergiendo nuevos movimientos sociales urbanos de manera impredecible, territorialmente fragmentados, carentes del necesario nivel de organización como para hacer surgir y permitir nuevos cambios.

Hablar de movimientos vecinales y comunitarios, de movimientos sociales urbanos, es hablar siempre de realidades eco-

nómicas y culturales distintas según se mire a los países europeos más avanzados socialmente, con un Estado democrático consolidado y descentralizado, con importantes logros sociales y con un nivel de desarrollo elevado, en el que la conflictividad y la movilidad social están canalizados; o según dirijamos nuestras miradas a países donde los efectos de un urbanismo incontrolado o de unas dictaduras prolongadas han hecho surgir profundas situaciones de desigualdad, en unos casos, o han impedido la aparición y presencia activa de actores sociales, en otros.

En España, el movimiento vecinal y urbano se inicia en los años 60, cuando los vecinos reivindican un realojamiento alternativo a las chabolas, una vivienda en el mismo barrio a cargo del Estado, siempre a través de líderes carismáticos que se mueven en entornos comunitarios (la parroquia, la comunidad de vecinos...). El crecimiento económico de los años 60 y 70, con su urbanismo salvaje, originó demandas de mayor calidad en la vivienda y en los equipamientos colectivos, demandas que, al estar sometidas al marco político autoritario existente, amplían su contenido y se orientan, con el paso del tiempo, a la lucha contra la especulación en los barrios antiguos de las ciudades, por la rehabilitación de las viviendas, del entorno y de los monumentos históricos, por la recuperación de las fiestas y tradiciones populares en busca de una nueva identidad cultural e histórica de la ciudadanía, extendiéndose a finales de los 70 hacia reivindicaciones de los sectores medios de la población en los extraradios residenciales.

El movimiento urbano y vecinal de nuestro país nació en los barrios marginales, se fue extendiendo hacia los barrios populares y hacia espacios interclasistas buscando una redistribución más equitativa del espacio y de la vivienda, una extensión de la democracia y de la participación. No se parecía a los movimientos de acción di-

Aparece una nueva conceptualización sobre los movimientos vecinales como fenómeno que desborda los canales institucionales y obliga a renovar las ofertas.

recta, ni a las comisiones de moradores, ni a los *squatters*, todas ellas acciones desesperadas ante situaciones de emergencia.

Los movimientos vecinales de nuestro país tuvieron como base común el territorio, fueron capaces de ponerse de acuerdo en campañas sectoriales de alojamiento, educación y transportes, de organizarse de forma interclasista incorporando al movimiento vecinal profesionales cualificados, de establecer una relación fluida con los medios de comunicación y con los partidos políticos.

La auténtica eclosión de aquel movimiento urbano y vecinal fueron los primeros ayuntamientos democráticos, tras las elecciones de 1979, que dieron un nuevo impulso a la ciudad, a los procesos de participación y de mejora de la calidad de vida de los barrios, acercando espontáneamente al ciudadano a la gestión municipal.

Muchos de los actores de aquellos movimientos urbanos son hoy concejales, alcaldes o presidentes de la Diputación, hombres y mujeres que en los primeros momentos han tenido que sanear las haciendas locales en bancarrota, planificar el desarrollo urbano con criterios de interés colectivo, construir muchas escuelas y centros de salud, crear centros socioculturales y edificar polideportivos, acondicionar parques y jardines, rehabilitar centros históricos e invertir masivamente en infraestructuras de circulación y de transporte. De «defenderse de las ciudades» se pasó a «construir la ciudad».

De ese profundo proceso son testigos las hemerotecas que acumulan, entre los años 77 y 83, el mayor número de artículos y publicaciones sobre los movimientos urbanos, planificación y descentralización, etcétera. A partir de 1985 las aportaciones se reducen, se habla más de «convivencia y participación en los barrios», «animación sociocultural», «incorporación de voluntarios». Sólo en Cataluña se habla de «hegemonías» o en Andalucía de «redes de intercambio social». En años posteriores, en el inicio de la década de los 90, se vuelve a retomar el significado de la participación ciudadana en las grandes metrópolis.

Pero ahora empieza a aparecer una nueva conceptualización sobre los movimientos vecinales, los movimientos sociales urbanos, como una corriente que atraviesa las ciudades, que lleva a la palestra la búsqueda de alternativas a conflictos no resueltos, que revela nuevas necesidades sociales y demandas de los colectivos. Los movimientos sociales aparecen así como un fenómeno que desborda los canales institucionales y plantea la necesidad de renovación de las ofertas.

Recientemente asistimos a un resurgimiento del movimiento vecinal cada vez más ligado a problemas de drogodependencias, racismo y xenofobia, que si bien para unos son una provocación simplemente, para otros son el reflejo del malestar social en los barrios periféricos de las grandes ciudades de sociedades postindustriales y desarrolladas.

En los años ochenta se consolida una nueva «división social» del bienestar en gran número de países europeos.

¿De qué estarían hablando los vecinos de Villaverde, o de otros barrios periféricos de las grandes ciudades, cuando se movilizaban en torno a los efectos del fenómeno de la droga en sus hijos? Si habían luchado durante años por conseguir unas ciudades dignas, con mayores infraestructuras y servicios, ¿cómo después de ese esfuerzo iban a permitir que sus hijos cayesen en manos de las redes del tráfico de drogas?

Desde esta perspectiva los nuevos movimientos sociales estarían hablando de necesidades sociales y culturales en los barrios, de trabajo para los jóvenes, de participación y articulación de alternativas con mayor presencia ciudadana, entre otras demandas.

Estado de bienestar, tejido asociativo y ONGs

Si se dirige una mirada a las investigaciones en torno al llamado «tejido asociativo» se observa que en los países anglosajones hay un predominio de la participación individual a través de las Organizaciones No Gubernamentales; en los países del norte de Europa, donde el papel y peso de las Administraciones Públicas y del Gobierno es determinante, el voluntariado se organiza a través del Municipio en torno a consejos y comisiones de participación en la gestión de la ciudad; en el sur de Europa, con un Estado de bienestar menos desarrollado, el peso de los movimientos sociales y urbanos es mayor; en Latinoamérica y en el continente africano, el movimiento ciudadano es capaz de articularse políticamente y generar alternativas.

Si el modelo anglosajón ha potenciado las Organizaciones No Gubernamentales como espacio para el intercambio social, el modelo norteeuropeo ha impulsado los servicios públicos en el municipio participados por el ciudadano, la experiencia de los

países del sur de Europa puede hacer posible una profundización de la democracia, de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, facilitando la relación fluida entre los movimientos sociales y las Organizaciones No Gubernamentales.

La forma de evitar los peligros que trae consigo en la gestión pública el exceso de burocracia, o la tendencia al autoritarismo, es articular una relación Estado-ciudadano que vaya más allá de la solución concreta a la demanda puntual (modelo de relación directa con el ciudadano-cliente) y hacer posible una tensión creadora entre los movimientos sociales y el Estado democrático, en la medida en que éstos son capaces de recoger socialmente el malestar de la población y abrir vías para su conocimiento y para la articulación de respuestas.

En España, la consolidación del Estado de bienestar ha venido marcada por la universalización de los derechos a la educación, a la salud y a las pensiones en una década, los 80, en la que los Estados de bienestar han vivido una «crisis de desarrollo» que se ha traducido en una reorganización de los modos de gestión, el asumir un mayor pluralismo en la intervención, una mayor presencia de la iniciativa social, una mayor demanda de que los actores sociales ocupen «su espacio» y asuman solidariamente la cuota de responsabilidad que a cada uno corresponde. Este proceso de mayor pluralismo se ha producido tras un retroceso del sentido reformador profundo que tenía la política de bienestar en los 60.

El retroceso del impulso reformador de los Estados de bienestar en los años 70 y 80 viene marcado por un período histórico en el que el discurso del «fin de las ideologías» en lo político e ideológico, del «monetarismo» en economía, o del «posmodernismo» en los ámbitos de la cultura, se ha traducido en un impulso a la política de rentas frente a los servicios y en un estímulo a lo individual

frente a lo colectivo, originando una nueva división social del bienestar.

En los 80 se consolida una nueva «división social» de bienestar en gran número de países europeos en cuyos niveles extremos se observa una clara distancia entre el Estado del bienestar dirigido a las clases medias, a los trabajadores cualificados, y el llamado Estado «asistencial» dirigido a través de una cobertura de ingresos mínimos, hacia algunos colectivos específicos.

«GRUPOS SOCIALES» EN EL ESTADO DE BIENESTAR

Bienestar	1. Funcionarios 2. Clases medias urbanas Trabajadores cualificados 3. Pensionistas
Asistencia	4. Rentas mínimas y acceso mínimo 5. Parados Prestaciones asistenciales
Control	6. Excluidos sociales: inmigrantes gitanos drogadictos

Durante dicha década se estaría asistiendo a la creación de un mercado productor de bienestar hacia arriba, fundamentado en la oferta de calidad de servicios, y de un mercado productor hacia abajo, basado en los conciertos de actuación, en unos casos, y en el desarrollo de Organizaciones No Gubernamentales que actúan generalmente en los márgenes sociales. Hacia el primer sector se dirigirá la iniciativa privada.

Las ONGs, la lógica del mercado y los procesos de desigualdad

Desde las diferentes administraciones públicas, de la administración central, las comunidades autónomas y ayuntamientos, se

Articular la solidaridad individual con las nuevas demandas que expresan la aparición de movimientos vecinales, es profundizar la democracia.

está apostando en los últimos años por la generación de Organizaciones No Gubernamentales sólidas en un país y en una sociedad con una larga historia de autoritarismo, cuya vertebración social ha sido escasa, en unos momentos históricos donde el discurso de búsqueda de niveles individuales de riqueza y de bienestar, el ciclo individualista de Hirschman en lo político, es determinante.

El impulso a las Organizaciones No Gubernamentales, a las entidades sin fin de lucro, a las fundaciones, con el ánimo de asentar un tejido asociativo plural, democrático y eficaz, capaz de corresponsabilizarse en la gestión de las políticas sociales, se ha realizado en un período temporal donde el fenómeno del paro ha facilitado que el tejido asociativo haya incorporado un gran número de profesionales en busca de empleo.

Se ha ido constituyendo un tejido asociativo esencialmente profesionalizado, que todavía puede crecer y consolidarse a través de una mejor articulación en la participación de los voluntarios, y de una mejor escucha y sintonía con las iniciativas y demandas de los movimientos ciudadanos. Un tejido asociativo cada vez más prestador de servicios a los ciudadanos, más profesionalizado, puede correr el peligro de ser más una alternativa a los propios servicios públicos, a la prestación de los servicios públicos, que un factor de participación y protagonismo del voluntariado, o articulador de respuestas a necesidades colectivas de la población.

Solamente cuando las intervenciones dentro de una comunidad son rigurosas y respetuosas con sus demandas y necesidades, es posible articular un fluido diálogo entre las Organizaciones No Gubernamentales y los responsables municipales, los movimientos sociales vecinales y asociativos existentes en la propia comunidad, haciendo que los nuevos recursos y servicios prestados por las ONGs fortalezcan redes y canales naturales de convivencia, de solidaridad, en lugar de situarse en el espacio de éstas, sustituyéndolas y suplantándolas.

Articular la solidaridad individual, entendida como aportación económica o como aportación de un esfuerzo y dedicación a tareas voluntarias, con las nuevas demandas que expresan la aparición de movimientos vecinales, es un reto de profundización de la democracia, de fortalecimiento de redes asociativas, de consolidación del tejido social.

Cuando se mira a algunas grandes ciudades del mundo que fueron imagen de la innovación en décadas anteriores y se ven los efectos de las políticas neoliberales en sus poblaciones y en la vida de los ciudadanos, se observa el incremento del número de parados sin expectativa de trabajo, el aumento de las familias pobres cuya cabeza es la mujer, la precarización del empleo entre los jóvenes de las clases trabajadoras, las dificultades de incorporación de las minorías étnicas, la agudización, en suma, de la desigualdad, y el crecimiento de las economías asistidas, informales y/o delictivas.

Solamente aquellos países con una fuerte democracia política, con una creciente participación ciudadana y con una redistribución de la riqueza social, económica y cultural, a partir de las necesidades y demandas planteadas por los ciudadanos, están dando respuesta a las nuevas ten-

dencias estructurales de la economía globalizada e informatizada cuya lógica es incrementar los procesos de desigualdad.

Alain Touraine decía recientemente que las sociedades occidentales se encontraban frente a las clases más desprotegidas en un estado transitorio entre el conflicto y la movilidad social, de un lado, y el diferencialismo, de otro, un diferencialismo que podría desembocar en casos extremos en los fenómenos de racismo.

Para que las ONGs trabajen lo social, no sólo desde una perspectiva individualizada, es necesario que se articulen con las demandas de los movimientos sociales.

El intercambio social

Cuando se echa una mirada al pasado, cuando se visitan bibliotecas y hemerotecas, se consultan centros y bases de datos, se observa que hace apenas una quincena de años la prioridad en el discurso social de aquellos que trabajaban o investigaban en el ámbito del bienestar era la búsqueda de mayores niveles de bienestar colectivo, de mayor espacio a la «subjetividad» (clases, movimientos sociales, colectivos...). En apenas una quincena de años el predominio del discurso «economicista» ha situado al intercambio social como un aspecto irrelevante, residual en algunos casos o de acompañamiento en otros.

Los saberes que dan base a los discursos de la «objetividad» (el liberalismo y el marxismo), que sitúan a lo económico como elemento «sobredeterminante» en la producción de lo social, dieron respuesta a los problemas de crecimiento económico del inicio del industrialismo, a los problemas de paro y miseria aguda que aparecieron con el surgimiento y consolidación del capitalismo industrial, articulando programas de protección social, de desarrollo de derechos ci-

viles allí donde se alcanzó un mejor equilibrio entre clases.

Pero dichos saberes resultan insuficientes para enfrentarse al nuevo malestar social que surge en las sociedades avanzadas y postindustrializadas, malestar social que tiene que ver con las dificultades para profundizar en la democracia (a veces la democracia aparece como un «sobrediscurso» sin base social real al no haber un mayor reparto y equilibrio entre clases); con las nuevas desigualdades sociales que han surgido y que afectan esencialmente a los jóvenes, las mujeres, los ancianos y los inmigrantes; con los nuevos fenómenos de dependencia y pasividad (incremento de las adicciones a sustancias, a objetos y máquinas de juego...); con el crecimiento «sin sentido» que se vive a escala internacional, en su doble perspectiva de desequilibrio ecológico y de diferencias Norte-Sur.

Algunos autores⁷ han planteado la disminución, el no aprovechamiento de las capacidades productivas e intelectuales de los jóvenes y de los adultos, la pérdida de su potencial transformador, fruto de la falta de trabajo o del paro, acompañadas de presiones para la aceptación de la ayuda asistencial.

La referencia a la «crisis económica cíclica» como factor de persuasión ante la presión social a la «crisis democrática» por causa del fenómeno del terrorismo, de las dificultades financieras para desarrollar políticas locales efectivas que extiendan la de-

El malestar social que surge en las sociedades avanzadas tiene que ver con las dificultades para profundizar en la democracia.

mocracia al terreno de lo social, han favorecido y producido un «distanciamiento de las instituciones de la sociedad civil» y la «restauración de métodos privados de gestión».

Habermas llega a sostener que las formas de vida de los ciudadanos, cada vez más monetarizadas y burocratizadas, no han venido acompañadas de una modernización de las relaciones sociales en su conjunto, de las formas socioculturales de vida. Ese predominio de lo monetario como única economía que sitúa la satisfacción del bienestar en lo cuantitativo, no permite considerar las diferentes «deseconomías», no tiene capacidad para retomar el malestar social como motor de una dialéctica permanente malestar-bienestar, que ha permitido históricamente avanzar a las sociedades, a las personas y a los colectivos.

El influjo de lo «económico» ha llegado a ser tan «sobredeterminante», que los propios análisis de los sectores progresistas sobre el escenario internacional han llevado a considerar a un conjunto de países «irrelevantes», al no tener espacio en el intercambio económico y quedar marginados de los circuitos productivos, sin preguntarse nunca qué pasa con el intercambio social en esas sociedades, con el modo de articulación de los conflictos, con las redes de relaciones e intercambios.

En ese sentido, en el del bienestar medido exclusivamente en términos cuantitativos y economicistas, hay poca capa-

Recuperar un mayor espacio para el intercambio social lleva a escuchar las necesidades que laten en las reivindicaciones del nuevo movimiento ciudadano.

cidad de respuesta al nuevo malestar social, hay pocas posibilidades de vertebrar la sociedad. Las ciencias del saber «objetivo» necesitan el aporte de otros saberes: el estructuralismo de Levi Strauss o la «teoría del don» de Marcel Mauss, por ejemplo, y de otras disciplinas (la sociología, psicología social, antropología...), para situar el intercambio social en una dimensión más rica, compleja y menos atada al fetiche «mercancía».

Síntesis

Las estrategias para favorecer la participación que se iniciaron con la eclosión de los ayuntamientos democráticos se han ido centrando, con el transcurrir de los años, en la búsqueda de soluciones concretas a la demanda puntual de cada ciudadano, mediante mecanismos cada vez más refinados de información, gestión, relación y comunicación.

Pero más allá de la demanda individual existen un conjunto de necesidades sociales que pasan desde el terreno de lo individual-familiar a lo grupal de amistad, la vecindad, la comunidad, constituyendo redes naturales de intercambio social (individuos, grupos, instituciones, comunidades) que se superponen a la oferta institucional.

El resurgir de un nuevo movimiento asociativo vecinal en algunos barrios periféricos de las grandes ciudades, es la expresión de un conflicto latente entre la intervención del Estado y las Administraciones Públicas, de un lado, y las demandas ciudadanas de otro, que abre vías para entender nuevas necesidades sociales y vertebrar nuevos proyectos de cooperación entre lo público y los ciudadanos, entre lo público y los colectivos sociales.

La inexistencia de programas y proyectos de cooperación entre las entidades públicas-

ONGs-movimientos ciudadanos, la escasa presencia de organismos de representación y mediación en el territorio para articular respuestas (consejos, juntas) ante las necesidades colectivas de grupos de ciudadanos, etcétera, radicaliza los conflictos y desaprovecha las potencialidades de los movimientos sociales urbanos, de las ONGs y asociaciones, de las redes naturales de convivencia y solidaridad.

(1) La escasa duración de la experiencia republicana y la consideración de la Guerra Civil como una «tragedia nacional», un pasado que ha sido no tanto denunciado como silenciado, señalaría las dificultades sociales para la resolución de los conflictos, la falta de confianza en el resultado de un «buen conflicto», que lleva a plantear dicotomías paralizantes, un pensamiento dicotómico sin posibilidad de dialéctica: bienestar/malestar, crecimiento económico/ desigualdad social, salud/enfermedad..., negando el polo generador del conflicto (malestar, desigualdad social, enfermedad).

(2) Véase Babiano y Moscoso, «Los conflictos sociales en fase depresiva ante la adop-

Recuperar un mayor espacio para el intercambio social lleva a escuchar atentamente las necesidades que laten en las reivindicaciones del nuevo movimiento ciudadano, a coordinar en el territorio los recursos disponibles: equipamiento e instituciones públicas, fundaciones, asociaciones y ONGs, en la búsqueda de soluciones a los problemas que plantean los ciudadanos, buscando una mayor participación de los mismos en su resolución.

ción de políticas de ajuste». *Zona Abierta*, 56, 1991.

(3) Véase M. Castells y su amplia producción. Entre ella, *La ciudad y las masa. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Alianza, 1986.

(4) Véase Alain Touraine, *Movimientos sociales de hoy*. Qué hacer editorial, 1991.

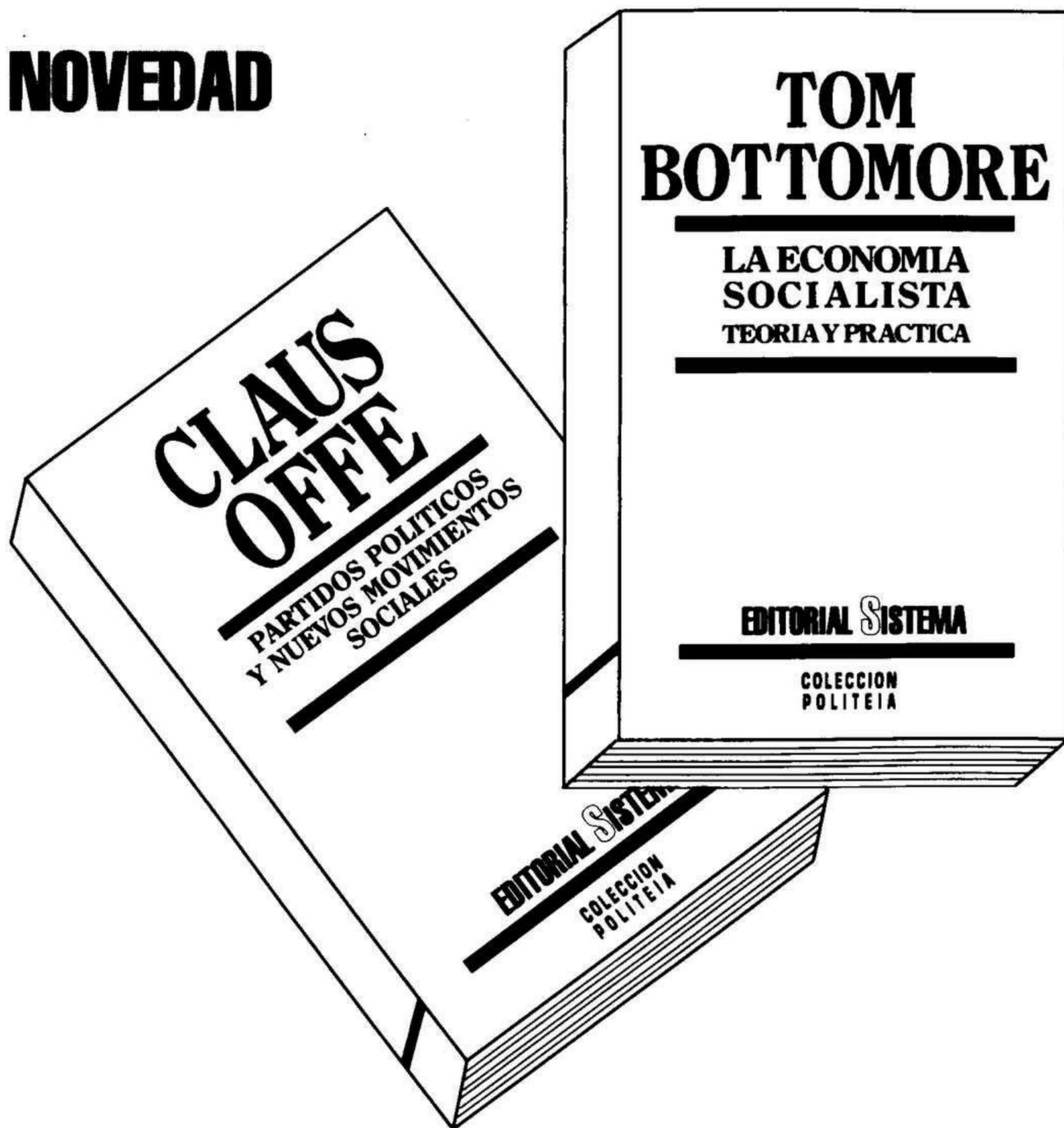
(5) Michel Wierkova, «Trois modeles de mouvements urbains». *Revue de l'institute de Sociologie*. Belgium, 1986.

(6) Albertsen, Tonboe, Panjwani, *International Journal of Urban and Regional Research*, 1987.

(7) Paolo Federighi, *Organismos democráticos de base en Italia*. I Congreso de Movimientos Vecinales. Sevilla, 1991.

COLECCION POLITEIA

NOVEDAD

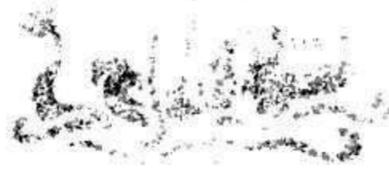


TITULOS PUBLICADOS

- **MANUEL ESCUDERO**, *La transición al postcapitalismo*
- **MANUEL CASTELLS**, *La nueva revolución rusa*

EDITORIAL SISTEMA

C/ Fuencarral, 127, 1.º 28010 MADRID
Teléfs. 448 73 19 y 448 73 39



FUNDAMENTOS DE LA ESCUELA LAICA

Catherine KINTZLER

Tres son los elementos que se conjugan para formar el concepto de laicismo. El primero se aplica a la sociedad civil y el segundo a los poderes públicos. Sólo el tercero, aplicado a la escuela republicana, es problemático y nos obliga a salir del marco estrictamente jurídico. Pensar en la escuela laica no es pensar en un simple espacio de tolerancia, sino en un espacio alejado, en la medida de lo posible, de la sociedad civil; es por tanto a la teoría de lo que se hace en la escuela —teoría que engloba tanto la cuestión del saber como el concepto de autoridad— a la que debemos remitirnos.

La sociedad civil es laica. Esto significa que es en ella donde coexisten las libertades. Podríamos llamar a ésto *tolerancia*. Nadie está más obligado que otro a profesar una religión, nadie está obligado a profesar una religión antes que

otra, nadie está obligado a profesar religión alguna. Semejante tolerancia no resulta posible sin un derecho común que regule la coexistencia de las libertades: es primordial que todo lo relativo a la creencia permanezca en el ámbito de lo *privado*. La profe-

sión de una u otra creencia no debe convertirse en asunto *público* salvo cuando es la causa de un delito o un crimen recogido en el Derecho común. Por tanto, es el silencio y la negatividad de la ley lo que regula la tolerancia civil y la hace posible. Así, por ejemplo, se prohíben los sacrificios humanos no porque sean manifestaciones religiosas, sino porque el asesinato está, en general, prohibido. Sirva ésto como expresión somera del laicismo visto desde la óptica de la sociedad civil.

Este primer concepto reclama un segundo, más sólido y más fundamental: el del laicismo visto desde la óptica de los poderes públicos.

Los poderes públicos son garantes de la tolerancia civil y precisamente por ello resulta imposible aplicarles esta misma tolerancia. No podemos otorgar a los poderes públicos el derecho de gozar de la libertad religiosa de que gozan los ciudadanos. Si el Estado y sus representantes tuviesen el derecho de profesar creencia alguna harían de ella una cuestión pública. Por ejemplo, si los ministros pudiesen pregonar públicamente sus creencias (se trata de una hipótesis totalmente infantil, claro está, pues todo el mundo sabe que esto no ocurre) dicho gesto significaría el reconocimiento oficial de una o dos religiones, la violación de un ámbito que ha de seguir siendo privado. De ahí que los poderes públicos permanezcan en *guardia* precisamente para que la sociedad civil pueda gozar de *tolerancia* (1).

La profesión de una u otra creencia no debe convertirse en asunto público salvo cuando es la causa de un delito.

Hasta ahora tenemos dos ideas: libertad privada para la sociedad civil y reserva por parte de los poderes públicos. La segunda idea, más apremiante, es condición de la primera. No es posible disociar ambas ideas, pero tampoco debemos confundirlas. Confundirlas sería, en cualquiera de las posibilidades de la combinatoria, abolir la libertad de creer o no creer. En efecto, exigir de la sociedad civil que asuma la reserva impuesta a los poderes públicos, significaría prohibir toda manifestación religiosa. Y a la inversa, hacer extensible a los poderes públicos la tolerancia que debe reinar en la sociedad civil significaría convertir al Estado y sus agentes en instrumentos de propaganda religiosa.

Al hilo de la cuestión de la escuela surge un tercer concepto, más problemático, más elaborado y más fundamental. El problema podría plantearse en los siguientes términos: ¿bastan los dos primeros conceptos para concebir la escuela laica? La respuesta es no. Son necesarios, pero no suficientes.

La escuela pública es un órgano estatal. En este sentido, claro está, se rige por el principio de reserva. Pero aquí surge una dificultad: este principio se aplica al personal, en particular a los maestros, a los profesores. Pero ¿y los alumnos? ¿Pueden ellos gozar de libertades civiles en materia religiosa? Los *sabihondos* dicen: sí, no hay razón... *Sabihondos* porque esto supone creer que con dos conceptos se ha liquidado la cuestión y ya no hay necesidad de pensar más en ella.

En todo caso, lo que está claro es que la escuela laica se presenta en forma de *problema*. La discrepancia entre profesores y alumnos ¿se suma a la discrepancia entre funcionario y administrado, entre poderes públicos y sociedad civil? ¿Es el alumno, en su relación con el maestro, comparable al ciudadano en sus relaciones con la administración pública? Creo que la respuesta es no. Pero para responder no es preciso elaborar una teoría, y aquí es donde interviene el tercer concepto.

Esto nos lleva a cuestionarnos qué es un alumno y qué es un profesor y a preguntarnos por qué *el alumno está incluido en el espacio escolar*. En otras palabras, para mantener este concepto último de laicismo hay que demostrar que ir a la escuela no es lo mismo que ir al Ayuntamiento o a la Delegación de Hacienda, y más aún, que la escuela no es un servicio. El alumno no está de un lado de la ventanilla y el maestro del otro. Para definir el concepto de escuela laica no basta con aferrarse a una forma jurídica: es preciso tener en cuenta lo que se hace en la escuela, es decir, la enseñanza.

La construcción del concepto de escuela laica pasa por el esfuerzo de responder a la siguiente pregunta: ¿por qué es preciso mantener a la escuela separada de la sociedad civil? Hay respuestas jurídicas para esta pregunta, pero siguen siendo parciales; mientras que la respuesta más fundamental no lo es.

Consideremos en primer lugar las razones jurídicas. La primera es que la escuela es obligatoria. Es decir, que los alumnos que acuden a una escuela pública no eligen a sus compañeros y en este sentido la escuela es un espacio de integración y de igualdad. Tolerar una manifestación religiosa a los unos supone imponérsela a los otros, que no pueden sustraerse a ella. Cruzarme con alguien, por la calle o en el metro, que exhibe un símbolo religioso que yo desapruuebo es algo que no puede molestarme en modo alguno: nadie me obliga a permanecer allí. Pero los alumnos están obligados a convivir entre sí; en todo caso, habría que reunir a todos los que llevan un crucifijo y separarlos, y hacer lo mismo con los que llevan *kippa* o las que llevan velo, etcétera. Además de que no terminaríamos nunca (2), esto supondría rechazar por completo al que no profesa ninguna creencia y tiene un nombre: segregación. Esto supondría transformar la escuela pública en una multitud de escuelas privadas y particularistas, basadas en el principio de la división entre las comunidades. Así pues, para que nadie

***Los poderes públicos son
garantes de la tolerancia y por
ello resulta imposible
aplicarles esa misma
tolerancia.***

pueda quejarse de haber sido obligado a sufrir una manifestación que desapruueba y para que no exista segregación, es preciso prohibir la exhibición de signos de pertenencia política y religiosa en la escuela pública (3).

La segunda razón jurídica es que los alumnos, en su mayor parte, son menores y su juicio no está aún formado. Quienes pretenden beneficiarse de la libertad de que gozan los ciudadanos están defendiendo una monstruosidad. Suponen, en efecto, que los alumnos poseen una autonomía que en realidad aún no han conquistado; habría pues que abrumarles con el *peso* de la libertad antes de haberles facilitado el dominio de ésta, suponiendo que hallan en sí mismos y de manera espontánea la fuerza suficiente para conservar esta autonomía. Hacer desfilar a los grupos de presión ante los alumnos (pues a esto se reduce el «nuevo laicismo abierto»: a ofrecer diversas opiniones y decir a continuación «ahí os las apañéis, nosotros seguimos siendo pluralistas». Darwin contra la Biblia, por ejemplo, que cada cual juzgue...), es equivocarse sobre la libertad del niño, pues la libertad depende de la capacidad de cada uno para protegerse de la opresión y la ignorancia. Nadie en su sano juicio se atrevería a exigir a un niño una tarea que rebase sus posibilidades; y eso es precisamente lo que hacen los defensores del «laicismo abierto», los mismos que por otro lado se quejan de que los programas están sobrecargados.

Pero la necesidad de separar el espacio escolar de la sociedad civil y todas sus fluctuaciones (4) no obedece únicamente a ra-

***Para definir el concepto de
escuela laica no basta
con aferrarse
a la forma
jurídica.***

zones jurídicas. La escuela debe escapar al dominio de la opinión por razones íntimamente relacionadas con su propia naturaleza, es decir con lo que en ella se hace. Por lo tanto es necesario analizar la cuestión del saber: la escuela tiene como imperativo ser laica y exigir la inhibición de *todos* los que en ella conviven en virtud de la propia naturaleza de lo que en ella se transmite y en ella se construye. El análisis de lo que se hace en la escuela nos remite no sólo a la cuestión del saber, sino también a la cuestión de la *autoridad*.

La escuela es un espacio en el que se instruye sobre las razones de las cosas, las razones de los discursos, las razones de los actos y las razones de las ideas. Se instruye de todo ello para que cada cual adquiera su propia fortaleza y capacidad, es decir aquello que nos permite prescindir de guías y maestros. Por lo demás, no existe fortaleza más auténtica que la que nos permite escapar a todo tipo de dependencias. Y ello no se consigue sino sustrayéndose en primer lugar a las fuerzas que obstaculizan esta conquista de la propia autonomía. Para conquistar la propia fuerza es preciso escapar a la fuerza de la opinión, a la exigencia de adaptación, a las circunstancias sociales. Así pues, la tarea prioritaria de la escuela no es la de descubrir al niño el mundo que le rodea, sino la de descubrirle lo que ese mundo le oculta. No se trata de adaptar, ni de ampliar horizontes, sino de emancipar. Además, la escuela debe ofrecer al niño el lujo de una doble vida: la escuela como refugio de los padres, el hogar como refugio del maestro.

Este movimiento de alejamiento, este movimiento de retracción necesario para la emancipación, supone una ruptura con las circunstancias sociales, con lo que se presenta bajo la autoridad del *hecho* simple. Para integrarse en la humanidad es preciso desvincularse temporalmente de la sociedad. Y este alejamiento no se consigue —hace ya 2500 años que se tiene la certeza y la experiencia de ello— sino mediante un circuito, y empleo el término «circuito» expresamente para designar el *saber enciclopédico* (5). El saber enciclopédico está más allá del alumno y del maestro, es un saber al que los dos son remitidos; el maestro, que sabe más, está ahí para conducir al alumno, que aún no sabe lo suficiente; el maestro no está ahí para ejercer su propia autoridad ni la de ningún otro, ni siquiera la de la ley.

Fruto de los esfuerzos de la humanidad, el saber enciclopédico se impone a la humanidad por su propia fuerza, sin necesidad de ejércitos; no habla en nombre de nadie y no recurre a ningún Dios. Es todo lo opuesto al saber social, a los hábitos sociales, que basan su autoridad en el orden de los hechos y no en el orden de la razón. El saber enciclopédico, en cambio, no reconoce más autoridad que la de la razón y la experiencia razonada: se fundamenta en una autoridad que reside en nosotros mismos en la medida en que nos apropiamos de ella, que la comprendemos y la recorremos, y es en sí misma *libertad*. Un niño que ha comprendido por qué dos y dos suman cuatro se convierte en autor de su propio pensamiento y ni el mismo Pitágoras podría ser más soberano.

He aquí por qué el alumno está incluido en el espacio escolar, en un espacio que no tiene por fin sino el de poner al alumno en disposición de tomar posesión de su propia autoridad, sometiéndolo paradójicamente a la obligación de comprender y descubrir las razones.

No se acude a la escuela como se acude a consumir un «servicio»: en la escuela uno se

compromete plenamente en su relación con la libertad. De ahí que la concepción de la escuela laica requiera ideas más elevadas que una simple norma jurídica. Se trata pues de descartar todo lo que sea susceptible de entorpecer el principio del libre examen, todo lo que pueda suponer un obstáculo para la importancia de la liberación mediante el pensamiento. Es evidente que quien llega a declarar sin ambages, de una manera o de otra, que para él no existe sino *un libro, una palabra*, y que la verdad es cuestión de revelación, se está protegido *de facto* de un universo en el que hay libros y palabras, de un universo en el que la verdad es cuestión de análisis. Así pues, hay que comenzar por liberarlo: que regrese luego a sus creencias, si así lo desea, pero que lo haga por sí mismo, por conclusión y no por sumisión.

Queda otra conclusión por extraer. Si la escuela tiene como objetivo educar al alumno mediante el distanciamiento enciclopédico y la práctica de una forma de autoridad de la que cada cual es dueño, se convertirá necesariamente en un lugar desagradable. ¿A quién va a desagradar? ¿Quién puede tener interés por una escuela tan negativa? Va a desagradar a todos cuantos detectan las restantes formas de autoridad. Va a ser respetada por el ciudadano y va a despertar recelos en las fuerzas sociales. He aquí la razón por la que una buena escuela es siempre objeto de división y polémica en la sociedad: porque todos somos al mismo tiempo y contradictoriamente ciudadanos y producto de las fuerzas sociales. Por otra parte, una escuela que gozase de un «amplio consenso social» resultaría sospechosa: la escuela debe ser resultado del consentimiento político y no del consenso social. En este sentido, se puede decir que la escuela es antisocial.

La escuela será pues odiada por cuantos ejercen su autoridad sobre todo aquello que se presenta como un hecho, un hecho no derivado de la razón o que no puede ser admitido por ella. Los nombres de estas distintas autoridades de hecho varían: «la sociedad»,

«la economía», «la tribu», «la raza», «la religión», «la comunidad». En general, para poner trabas a la única autoridad legítima, la que cada cual encuentra en sí mismo mediante el esfuerzo razonado, se apela siempre a los *dioses*. Cuantos ejercen el poder en nombre de uno de estos dioses desconfían de la escuela.

Se da la circunstancia de que después de un cuarto de siglo se pide precisamente a todos los que tienen razones para odiar la escuela —a aquellos cuya autoridad emana de las fuerzas sociales, de los hechos, de las fuerzas económicas o bien de algunas fuerzas trascendentales en el nombre de las cuales se expresan— que regulen la escuela, que redacten la ley. Siempre se recurre a ellos. Jamás se recurre a los verdaderos interesados, es decir, al ciudadano (que no es lo mismo que usuario o «agente social») y al experto. Se convoca a asociaciones, a comunidades, a grupos de presión, a empresas, a dignatarios religiosos, y se les dice: ustedes van a explicarnos lo que hay que hacer en la escuela. Y en un gran impulso unánime todos responden que la escuela resulta inadaptada. ¿Pero a qué se debe adaptar la escuela? A aquello para lo cual no es apta: a las autoridades a las que debe precisamente rechazar. Lo extraordinario es que sean precisamente los ministros de la República encargados de la escuela quienes digan lo mismo. Mientras que su función debería ser la de proteger a la escuela de toda esta rapiña, lo que hacen es ofrecérsela.

Se podría objetar a este argumento diciendo: existe el *Informe Bourdieu-Gros*, y

La libertad depende de la capacidad de protegerse de la opresión y la ignorancia, tarea que rebasa la capacidad de un niño.

La tarea de la escuela no es la de descubrir al niño el mundo que le rodea, sino lo que ese mundo le oculta.

sus autores son expertos. Deberían hacer un trabajo de expertos y recordar, ellos mismos, que la escuela se sustrae a todas esas otras autoridades de las que acabo de hablar. Por lo tanto, su *Informe* se consagra con ahínco a excluir la dimensión del saber y exige constantemente de la escuela que mire hacia el exterior, hacia las fuerzas surgidas de la sociedad civil. No se trata de un texto laico porque en él se admite como evidencia que *la sociedad es un dios*.

Esta obra está marcada por una tesis dominante que paso a resumir: el saber enciclopédico y sus agentes deben desaparecer, inclinarse ante las fuerzas sociales, ante la opinión, ante los usuarios, ante la economía, ante las «diferencias culturales». Es preciso que la escuela ocupe su lugar en la sociedad civil: he aquí el secreto del principio de la apertura de la escuela al mundo.

Para terminar ofreceré algunos ejemplos extraídos del texto del *Informe*:

Ingresar en las filas de la opinión y de la economía: esto supone el culto a los agentes externos y encierra además la idea de que un libro y una imagen son equivalentes; esto supone el culto a los equipos y los colectivos, el culto a los círculos y a las asociaciones, el culto a la producción.

Ingresar en las filas de la autoridad política porque así, y así de claramente se expresa en el *Informe*: el dogma de la unificación europea, que no es otra cosa que una mera opinión política, se invoca como ayuda

para poner en marcha la escuela y en particular a los profesores, culpables de no doblegarse ante el dios sociedad.

Para rematar esta puesta en marcha y este distanciamiento sistemático de la común relación que maestro y alumno mantienen con el saber, sólo queda destruir la autonomía del maestro, sólo quebrar la excesiva evidencia de su relación con lo que sabe y en la cual reside su autoridad. Así, se le va a exigir que imparta sus clases en compañía de otros, bajo vigilancia, y que hable preferentemente sobre temas que desconoce; y es aquí donde se revela la utilidad de esa palabra mágica que es la «pluridisciplinaridad» y que consiste en convocar a cada uno a su punto de incompetencia.

En resumen, se trata de instalar la escuela en el guirigay de la sociedad, donde lo menos urgente es pensar, donde es preciso «reaccionar» y adaptarse. Se trata de multiplicar en torno al alumno y al maestro todo aquello que conduce al parasitismo, que puede suponer un obstáculo para una relación libre, seria e individual con el saber. Demasiadas imágenes para encubrir los conceptos. Demasiado mundo para escapar de uno mismo. Demasiados objetivos para ocultar los objetos. Hay que evitar a toda costa que un hombre con conocimientos pueda comunicarse con un joven aún indocumentado: libérate de las sombras que desfilan en el fondo de la caverna y por la pantalla del televisor, deja de creer que las cosas y las opiniones pueden sustituir a las ideas, deja de creer que la espontaneidad hace las veces de libertad y que «manifestarse» significa ser autónomo, deja de creer que la sociedad consume al mundo; retirémonos, pensemos, para no tener —como dijo Condorcet— otra autoridad que la de nuestra razón, otra superioridad que la de nuestro talento, otra grandeza que la de nuestros actos.

Traducción de Catalina Martínez Muñoz.

(1) La articulación de estos dos conceptos fue ya en gran parte esbozada por Locke en su *Carta sobre la tolerancia*.

(2) Pues no se puede pretender agotar la lista de todas las creencias a menos de atenerse a una lista oficial y esto supondría un acto de *reconocimiento* de ciertas religiones acreditadas por parte de los poderes públicos, lo cual es contrario a los dos primeros conceptos ya desarrollados, y contrario además a la ley de 1905 que declara: «La República no reconoce, no financia, no subvenciona culto alguno».

(3) Y esto en términos generales es objeto de un reglamento nacional. La idea de someter este tipo de reglamentación a la valoración de las instituciones nos lleva de nuevo a considerar que puede haber escuelas públicas en las que la segregación religiosa o la obligación de sufrir manifestaciones religiosas sean lícitas.

(4) Separada *en la medida de lo posible*, pues conseguirlo es casi imposible. Por lo tanto esto

no es razón para reforzar la influencia de la opinión y la integración social de la escuela mediante medidas que favorezcan expresamente la introducción de fuerzas de la sociedad civil. La función de la ley no es la de buscar el sentido de las cosas.

(5) Ni que decir tiene que es el concepto de enciclopedia el que aquí se maneja, es decir, la idea de un sistema de conocimiento razonado. La escuela se ha hecho posible precisamente gracias a la construcción de un sistema semejante, un sistema que se esfuerza en ordenar todo conocimiento desde lo elemental hasta lo derivado. Por lo tanto no es lícito aferrarse —como demasiado a menudo oímos decir— al «enciclopedismo» escolar. Todo lo contrario, para poner fin a la acumulación indiscriminada de conocimientos, al batiborrillo que padecen los programas escolares, es urgente recuperar la propia idea enciclopédica: informar no es instruir.

LETRA

INTERNACIONAL

NUMERO 25 (Primavera 1992)

JORDI SOLE TURA: 1492: La dimensión real del mundo moderno

JOACHIM SARTORIUS: Ecu-cultura. Un informe de Bruselas

NADINE GORDIMER: Ser y escribir

JOHN BERGER: Siempre que decimos adiós

STEPHEN FREARS: ¡Esto es Hollywood!

JAY MCINERNEY: El business

SLAVOJ ZIZEK: Rossellini: La mujer como síntoma del hombre

PETER MATTHIESSEN: La perla azul de Siberia

VLADIMIR SOLOVIOV: La muerte de Stalin

JOAQUIN ROY: Estados Unidos y España

POEMAS: Vasko Popa

Adam Michnik, Giulio Giorello, Pascal Bruckner, Rosa María Pereda:
Correspondencias

Suscripción 4 números:

España: 2.000 – Europa: 3.400 – América: 4.800

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:

Monte Esquinza, 30, 2.º dcha. Tel.: 410 46 96. 28010 Madrid



CONVERSACION CON MICHAEL WALZER

Chantal MOUFFE

CHANTAL MOUFFE: Su obra despierta un gran interés porque representa un tipo de filosofía política poco frecuente. Usted es a la vez historiador y teórico, y toma como punto de partida de su reflexión tanto la literatura y la religión como la filosofía o la historia; además, sigue muy de cerca la actualidad política y no elude el compromiso, y de ahí la diversidad y riqueza de su andadura. En el debate anglo-americano sobre la justicia, usted ha tenido una intervención muy destacada. En relación con este debate, se le sitúa habitualmente dentro del ámbito de los autores denominados «comunitarios» porque critican la concepción individualista del sujeto que se encuentra en los liberales kan-

tianos, y esto en nombre de una visión de la comunidad «constitutiva». Así le he presentado yo, aunque señalando numerosos puntos de divergencia, en un artículo aparecido en *Esprit* hace algún tiempo. Sin embargo, usted se ha ido distanciando cada vez más de esta posición. Yo me pregunto si, en el fondo, usted no tendría mayor afinidad con pensadores como Richard Rorty o John Gray, que pretenden defender el liberalismo político criticando el universalismo y el racionalismo y que propugnan una perspectiva «contextualista». Al igual que usted, ellos consideran la democracia moderna como *tradición* y rechazan cualquier tentativa de dar una fundamentación metafísica a los valores democráticos.

MICHAEL WALZER: Como usted sabe, no se trata de grupos organizados ni tan siquiera de tendencias políticas coherentes. Si quisiéramos situarlos en un mapa, precisaríamos un mapa del mundo académico, no del mundo político o del «mundo real». Es precisamente por eso por lo que no deseo que se estampe en mi pasaporte el sello «comunitario», «universalista» o «posmoderno», etiquetas que no se corresponden con mis compromisos. Por otro lado, a mí me gusta hablar de lo que soy, quizás incluso en demasía: americano, judío, intelectual, socialista democrático, etcétera. Es ahí donde reside mi compromiso, donde se ha constituido mi *yo*, en repetidas ocasiones. Supongo que el hecho de que se me clasifique entre los comunitarios no se debe al azar, pero yo no me encuentro a gusto con el calor comunitario y con la idea, un tanto asfixiante, de que una sola comunidad pueda satisfacer nuestras necesidades. Conozco mis divisiones íntimas y percibo los mismos signos de división en mis amigos. Lo que necesitamos es una política menos apremiante, algo parecido a una socialdemocracia liberal y pluralista. Quiero señalar, sin embargo, que semejante política requiere que luchemos por su advenimiento pues, si bien emana de ciertas características de nuestra tradición política, también exige que combatamos otras. Lejos de mí la intención de instalarme confortablemente en la tradición y el contextualismo como un anciano en su poltrona. Puedo muy bien prescindir de fundamentos teóricos, pero esto no me impide buscar los lazos de unión entre teoría crítica y práctica política.

— Aunque con frecuencia se le contrapone a John Rawls, me parece que, en el ámbito político, usted está en realidad más próximo a él que a sus críticas comunitarias, pues también Rawls defiende una cierta forma de socialdemocracia. Por otra parte, su posición teórica ha evolucionado mucho desde *Teoría de la justicia*. En sus artículos más recientes, él afirma que no ambiciona formular una

teoría de la justicia válida para todas las sociedades. La justicia en cuanto *equidad*, dice, se basa en las ideas intuitivas que están implícitas en la cultura política de las sociedades liberal-democráticas y únicamente es válida para esas sociedades. ¿No implica eso una perspectiva de índole «contextualista» muy parecida a la de usted, aunque los resultados a los que lleguen ambos sean diferentes?

— Para mí es normal pensar que Rawls ha dado algunos pasos en mi dirección. Sin embargo, tengo la impresión de que ha dado también un cierto giro hacia los «contextualistas»; ha hecho algunos esfuerzos para resaltar los rasgos comunes que existen entre todos, o casi todos, los contextos humanos. Yo, por ejemplo, deseo poder manifestar mi solidaridad con los demócratas checos o chinos, él no acepta las afinidades que se señalan entre sus argumentos y la experiencia americana. ¿Es así como nos aproximamos ambos? ¿A qué? A un punto todavía mal definido. No obstante, existen aún importantes diferencias entre nosotros, relacionadas, tal vez, con las disciplinas académicas en las que se basan nuestras respectivas concepciones de la justicia distributiva. Rawls se inspira en la teoría económica y en la psicología evolutiva; yo, en la historia y en la antropología. En consecuencia, su «justicia como equidad» da lugar a un único conjunto de principios coherentes, mientras que los principios distributivos de mi «justicia compleja» son radicalmente divergentes, en armonía con nuestras concepciones de los bienes sociales antes que con los resultados de un proceso de elección racional.

— Retornemos por un momento a su visión de una socialdemocracia liberal y pluralista. Se trata de un proyecto con el que yo también me identifico y que he intentado elaborar partiendo de la idea de una «democracia pluralista». Consiste éste en reelaborar la política de la «izquierda» en términos de «radicalización de la demo-

cracia», como ampliación de los principios de igualdad y de libertad a un número creciente de relaciones sociales. Se trata de hecho de diversas modalidades de lo que Norberto Bobbio califica como «socialismo liberal». Ciertamente número de nosotros pensamos hoy que esto constituye el único modo plausible y legítimo de articular las exigencias de la justicia social con el respeto a las instituciones políticas del orden liberal-democrático. Teniendo en cuenta la ola neoliberal de dimensiones internacionales, dar forma a semejante proyecto es más urgente que nunca. Desde esta perspectiva, sus propuestas relativas a un «asociacionismo crítico» han despertado en mí especial interés porque aclaran la idea, defendida por usted con frecuencia, de un liberalismo cuya dinámica misma conduce al socialismo democrático.

— Siempre he pensado que un socialismo democrático debería permitir el desarrollo de una vida de asociaciones múltiples, rica y animada. Las asociaciones libres son, desde luego, una característica de la sociedad liberal; con el gobierno limitado, su amplitud y su energía representan la gran realización del liberalismo. Pero aquéllas han estado siempre reducidas a ciertas clases; la gran mayoría de voluntarios, los activistas de base lo mismo que los dirigentes, proceden de las clases medias y altas y a menudo reproducen en la sociedad civil formas de dominación ya presentes en el mercado y en el Estado. Las masas populares, salvo cuando se organizan en alguno de los movimientos de izquierda —obrero, pro derechos civiles, feminista, etcétera—, son pasivas y tímidas. Esta movilización a través de los distintos movimientos es muy importante y tiene siempre un tinte de exaltación, pero ¿hay que preguntarse qué queda de todo ello a nivel institucional? Yo considero la sociedad civil un ámbito en el que el compromiso y el activismo de los militantes podrían institucionalizarse y transformarse en una asunción de responsabilidad cotidiana que es necesaria para la existencia

de una verdadera vida pública. Es ahí donde la cooperación, la ayuda mutua y la solidaridad pueden devenir reales y concretas. La sociedad civil, claro está, necesita un marco político que precisa el apoyo del Estado; por esta razón sus miembros deben ser también ciudadanos. Pero me parece que la prueba más decisiva para el conjunto del socialismo es su capacidad para hacer de la sociedad misma una creación continuada de los hombres y mujeres corrientes.

— **Ahora se está redescubriendo en Francia el papel del Estado. Tras haber sido quizás demasiado privilegiada la sociedad civil, ahora nos damos cuenta hasta qué punto ésta descansa sobre el Estado. De ahí el retorno del político, cuya dimensión decisoria se ha tendido a descuidar, así como de la temática de la ciudadanía que, como usted acaba de señalar, exige situarse en un estadio de reflexión diferente. En efecto, es en cuanto miembros de una comunidad política como nos convertimos en ciudadanos y de ahí emerge un tipo de asociación más general y que debe tener una cierta primacía con relación a otras. Creo que es la articulación entre estas diversas formas de asociación lo que constituye, hoy por hoy, la cuestión estratégica.**

— Estoy de acuerdo en lo concerniente a la importancia del Estado, pues éste representa un nivel de generalidad al que ninguna de las asociaciones de la sociedad civil puede aspirar. Podemos concebir su papel de dos formas. Primera: cuando los movimientos de masas hacen añicos las formas tradicionales de dominación, se necesita el Estado para ratificar los cambios y asegurar su eficacia, como por ejemplo en el momento histórico de la revolución de los derechos civiles en los Estados Unidos. Segunda: el Estado es necesario para garantizar (legal y materialmente) las nuevas formas de libertad y de pluralismo. Como éstas tendrán siempre un cierto grado

de indeterminación (que constituye de hecho una característica inherente tanto a la libertad como al pluralismo), el papel del Estado será siempre contestado. Por consiguiente, habrá que resolver estas cuestiones de un modo político, es decir, por mediación de los ciudadanos comprometidos y vigilantes. Es el conjunto de los ciudadanos, la comunidad política que actúa a través de las instituciones del Estado, el que debe decidir la solución que precisan estos conflictos. Ahora bien, en el mismo momento, esos ciudadanos activos asimismo se han comprometido con las diferentes asociaciones de la sociedad civil. El grado de sus respectivos compromisos es algo que no puede determinar la teoría sino únicamente la práctica.

— **Es en el reconocimiento del pluralismo donde reside la especificidad de la democracia moderna, por lo que no es de extrañar que se centren en él sus investigaciones. Sin embargo, este término tiene tantas connotaciones diferentes que no siempre resulta fácil comprender lo que usted entiende exactamente por «pluralismo» y cuál es el papel que le atribuye. Muchas de las confusiones provienen del hecho de la especificidad del término en la ciencia política americana. ¿Cuál es su posición con respecto a este tipo de pluralismo?**

— En mi trabajo la idea de pluralismo tiene dos sentidos básicos que no siempre se distinguen lo suficiente. Hay primero un pluralismo referido a los bienes sociales y a las «esferas de justicia» constituidas por éstos, con sus diferentes principios distributivos y sus correspondientes procedimientos. Luego hay el pluralismo de las identidades sociales y de las culturas étnicas y religiosas de las que aquéllas proceden. Estas formas de pluralismo hay que aceptarlas y adaptarse a ellas porque son inherentes a cualquier sociedad moderna y compleja. Pueden ser reprimidas —a costa de la tira-

nía y la brutalidad— pero nunca ser eliminadas de raíz. El pluralismo que usted identifica con la ciencia política americana, y que data de los años 60, es más estrecho de miras y apologético. Pretende que en la sociedad americana el poder está básicamente fragmentado y disperso: no existe soberano, ni centro, ni clase dominante, ni élites de poder, sino únicamente ciudadanos liberales organizados en una serie de grupos que hacen de contrapeso los unos de los otros y ejercen sus derechos democráticos. Tesis ésta que hay que examinar con una cierta cautela porque es en parte verdadera, aunque falsa en el fondo. Además, no es evidente que la fragmentación sea un valor democrático. Nosotros indudablemente deseamos a veces la división del poder; pero la meta de cualquier movimiento político serio es alcanzar el poder y consolidarlo para utilizarlo (aun cuando no se conciba este hecho como «toma del poder»).

— **Su insistencia sobre la necesidad de abrir paso al pluralismo de las culturas y de las identidades ha provocado que a menudo le acusen de «relativismo», entre otros Ronald Dworkin en la polémica entablada con usted a propósito de su libro *Spheres of Justice*. Según Dworkin, el objetivo de una teoría de la justicia debe ser establecer principios válidos para todo tiempo y lugar, mientras que usted afirma que el filósofo político debe «permanecer en la caverna» y que su papel consiste en interpretar para sus conciudadanos el mundo de significaciones que tienen en común. Dworkin considera que eso lo encierra a usted en el particularismo y lo incapacita para cualquier crítica. Sin embargo su concepción, aunque «contextualista», no me parece incompatible con la consideración de ciertos valores universales.**

— Yo estoy, téngalo por seguro, a favor de una concepción que afirma el relativismo de la justicia distributiva. El argumento de

Spheres of Justice es precisamente que la distribución de los bienes sociales debe relacionarse con la significación que estos poseen para la vida de las gentes a las que van a ser distribuidos. ¿Cómo podemos nosotros decidir la repartición de la asistencia sanitaria sin preocuparnos del valor que se le atribuye a la salud y a la longevidad en un grupo determinado? O ¿cómo establecer una política educativa sin prestar atención a la importancia de la educación en una sociedad concreta? La justicia distributiva, sin embargo, no es el colmo de la moralidad: no agota el conjunto de la justicia. Cuando he escrito a propósito de las guerras justas e injustas, me he remitido a principios más universalistas, pues las guerras tienen lugar entre sociedades y ponen sobre el tapete cuestiones que trascienden las fronteras culturales. La idea crucial, por ejemplo, de la inmunidad de los no combatientes debe enraizarse en el reconocimiento mutuo de una humanidad común, aun cuando esto se exprese a través de lenguajes diferentes. En Europa y América hablaremos probablemente del derecho a la vida y a la libertad, y el derecho de los pueblos a decidir su propio destino representa, en mi opinión, una versión colectiva de ese mismo derecho. Así pues, cuando arguyo a propósito de la justicia distributiva, estoy recurriendo a las significaciones y a las prácticas internas de mi propia sociedad (liberal, democrática). Pero también tengo cosas que decir de los civiles vietnamitas e iraquíes, así como de los kurdos, palestinos y tibetanos a los que apenas conozco y cuyo modo de vida es diferente al mío. A diferencia de Dworkin, carezco de la pretensión de indicarles cómo deben organizar una sociedad feliz; lo único que deseo es ofrecerles la posibilidad de construirla ellos mismos. Si lo hacen rematadamente mal, entonces me uniré a Dworkin para criticarlos.

— **En realidad es el falso dilema entre relativismo y universalismo el que hay que desmontar. Contrariamente a las pre-**

tensiones de los «universalistas» como Habermas, Dworkin o Ackerman, cabe conciliar perfectamente una perspectiva que acentúa la imposibilidad de ocupar el punto de vista de Sirio y la necesidad de pensar siempre a partir de una tradición determinada con la defensa de valores universales, en el sentido en que son universalizables. En vez de dejarse atrapar en debates estériles, creo que hay que tender a establecer un nuevo tipo de relación entre lo universal y lo particular.

— En efecto. Creo además que afirmar el pluralismo de los bienes sociales y de las identidades culturales implica enunciar una proposición a la vez particularista y universalista. Es reconocer la existencia de la diferencia, por doquier. El reconocimiento es universal, mientras que lo reconocido es local y particular. Esto podría ser considerado como un universalismo reiterativo. La generación de los bienes e identidades se desarrolla sin cesar y siempre de distinta manera. Conviene valorar la creatividad y respetar sus frutos. Pero también es necesario poner ciertos límites a estos procesos sociales de creación; sus protagonistas deben vivir en paz con aquellos que desarrollan otros procesos diferentes y no deben intentar imponerles sus propias concepciones políticas o culturales. Los autores como Habermas o Ackerman estiman que, partiendo de estas presiones, debería ser posible producir la totalidad de la moralidad de suerte que los diferentes procesos creativos condujesen todos a un mismo y único resultado. Para conseguirlo, harían falta presiones radicales que sólo podríamos establecer conociendo de antemano —y siempre— el resultado. Ahora bien, éste es un saber que nos está vedado. Aquí yo no defiendo únicamente la tolerancia, sino la idea de que todas las cosas humanas son por necesidad parciales e incompletas. Hay un viejo dicho judío sobre la ley de Dios que dice: «Por más vueltas y vueltas que le des, todo está en ella». Tal vez. Pero nunca seremos capa-

ces de extraerle «todo». Vivimos siempre con un poco menos y lo mismo les sucede a los otros, sea cual sea la manera de darle vueltas.

— **Un argumento que se esgrime a menudo contra una perspectiva que acentúa el pluralismo de las tradiciones es que no permite «fundamentar» los derechos humanos. Aquélla los presenta como el fruto de una tradición particular, como algo específicamente occidental, cuando habría que considerarlos como expresión de un «progreso moral» de la humanidad, cuya evidencia debería poder ser aceptada por cualquier persona racional. Renunciar a tal fundamentación supondría, al parecer, justificar la barbarie.**

— El lenguaje de los derechos humanos no es otra cosa que nuestra particular manera de hablar de ciertos valores humanos centrales y generalmente aceptados. Cuando decimos, por ejemplo, que Idi Amin, Pol Pot o Sadam Hussein (me remito a casos evidentes) han violado los derechos humanos, les acusamos de algo que cabría calificar de brutalidad o de barbarie, de actos de inhumanidad o de crímenes contra Dios. Parto del principio de que nuestra acusación puede ser traducida a otras lenguas o incluso de otras lenguas. Es esa posibilidad de traducción lo que la permite ser entendida y aplicada más allá de nuestras fronteras políticas y culturales. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que el lenguaje de los derechos humanos puede servir para conferir validez a los caracteres más específicos de nuestra propia cultura política, como si todos los seres humanos estuviesen moralmente destinados a vivir de la misma manera que nosotros, excluyendo cualquier otra. Yo no creo que establecer una lista de los derechos individuales refuerce el argumento en favor del individualismo radical. De hecho, cuanto más larga fuera la lista, menos plausible sería o, mejor dicho, más condenada estaría a despertar una significación y un eco exclusi-

vamente locales (entre los individualistas, sus amigos y sus familias).

— **Yo soy también de los que opinan que el discurso de los derechos humanos no es directamente universalizable bajo la modalidad occidental, sino que debe ser traducido al vocabulario de otras culturas para ser aceptado y devenir eficaz. Por otra parte, creo que es urgente que nos apercibamos del carácter contingente y frágil de las instituciones en las que ha cristalizado la democracia moderna. Lejos de representar una etapa necesaria en la evolución de la humanidad, un punto de no retorno, son conquistas que tenemos que defender y proteger y que sería peligroso considerar que funcionan por sí mismas. Ahora bien, no es procurándoles fundamentos racionales como las consolidaremos, sino multiplicando las prácticas susceptibles de servirles como superficie de inscripción, así como reforzando las diferentes identidades que las sostienen. En efecto, una poderosa identificación de los ciudadanos con la tradición democrática puede proporcionar la mejor garantía de que ésta sobreviva y se profundice. Es ésta una cuestión que para mí tiene especial interés, porque temo que estemos a punto de vivir una etapa en la que estos valores se van a ver sometidos a una dura prueba con la resurgencia de viejos antagonismos étnicos y religiosos. El auge del antisemitismo, del racismo y del nacionalismo que estamos viendo un poco por todas partes, ¿no hará vacilar ciertas convicciones occidentales un tanto ingenuas sobre la política y el carácter «natural» de la democracia?**

— Detengámonos a reflexionar un poco sobre el retorno de los viejos antagonismos, ese tribalismo viejo y nuevo a la vez. La izquierda jamás ha comprendido una palabra de las tribus. Ahora es obvio que gran parte de la obstinación y de la resistencia, pasiva pero penetrante, que han erosionado los re-

gímenes totalitarios del Este procedía de pasiones y lealtades de índole altamente particularista. Deberíamos extrañarnos del poder de ese particularismo. Ha sido reproducido década tras década, a lo largo de numerosas generaciones, sin apoyo alguno de los órganos oficiales de reproducción social que son la escuela y los medios de comunicación. Yo me imagino muchos ancianitos murmurando cosas a sus nietos, contándoles cuentos. Yo no soy partidario de emprender un combate político contra gentes como ellos. Dejémosles contar sus historias en público. Lo que estas tienen de positivo se verá reforzado; lo negativo, los elementos de fanatismo, lo que no es más que resentimiento será expuesto a la crítica. En la medida en que no impliquen ninguna injusticia hacia los que cuentan historias diferentes, hay que permitir la puesta en escena de dichas historias. Vamos a necesitar para ello grandes dosis de creatividad y del arte de la política, así como una enorme variedad de disposiciones institucionales —descentralización, autonomía local, federalismo, etcétera. Tal vez suceda al nacionalismo del Este lo que ha sucedido a la religión en el Oeste: el hecho de hacer sitio a las diferencias socavará poco a poco las bases del odio y del fanatismo. En cualquier caso hay algo que me parece cierto: el esfuerzo para construir un socialismo liberal debe ir ligado a una solución «liberal» del problema nacional. Supongo que esto dependerá también de un prolongado proceso, que está dando sus primeros balbuceos de desencanto con la economía de libre mercado. Pero eso es otra historia.

— **El desafío al que ahora nos enfrentamos, tanto en el Este como en Europa y en los Estados Unidos, es el de una concepción de nuevo cuño de la ciudadanía. La cuestión se plantea aquí y allá de manera diferente, pero lo que está en juego es lo mismo: cómo conciliar el reconocimiento del pluralismo étnico, religioso y cultural con la pertenencia a una comuni-**

dad política democrática cuyos principios políticos consisten en afirmar la libertad y la igualdad para todos. Yo creo que hay que concebir la ciudadanía como la identificación con esos principios y no solamente como un estatus jurídico, como un conjunto de derechos. A este respecto, el intento de los autores comunitarios de recuperar el aspecto activo de la ciudadanía que se encuentra en el republicanismo cívico responde a una verdadera necesidad. El problema es que su concepción de la comunidad no deja sitio al pluralismo. Sin embargo, la visión liberal que presenta la democracia exclusivamente como un conjunto de procedimientos resulta completamente insuficiente, porque la democracia moderna no es neutral en relación con los valores. Si no conseguimos que se acepte su dimensión normativa, ético-política, dudo que seamos capaces de resistir a las fuerzas centrífugas del particularismo.

— En el pensamiento de izquierda se encuentra a menudo la idea, procedente de Rousseau, de que la ciudadanía debe ser concebida como un compromiso total y exclusivo, y el ciudadano como un sujeto no escindido y cuyo impulso hacia lo general estaría garantizado por una cultura homogénea y una religión civil. Pero semejante punto de vista hace de la política algo demasiado simple (en realidad Rousseau era un enemigo de la vida política: se oponía a las divisiones y a la agitación que provocaba). Pero hay algo mucho más peligroso todavía: esto sugiere que los dirigentes políticos deberían reprimir y transformar a los sujetos divididos con que se topan en las sociedades contemporáneas. Creo que deberíamos concebir la ciudadanía más bien como uno más de nuestros compromisos, aunque atribuyéndole un carácter crucial porque nos sirve de mediador entre los demás compromisos y nos permite una actuación transversal. La comunidad política es un ámbito de actuación común con la mira puesta en objetivos

comunes. Estos objetivos no recuperan la totalidad de una vida feliz; en la política no se encuentra ni la salvación, ni la autorrealización, ni el amor. Con todo, es bueno para los hombres y mujeres trabajar juntos para dar forma a las diferentes modalidades de su existencia; encontrarse, discutir, deliberar y decidir. En semejante ejercicio se ponen en juego importantes capacidades humanas y son precisamente las dificultades que entonces encontramos y que a veces conseguimos superar lo que debe convencernos de su valor.

— Es pues imprescindible aceptar que una política democrática verdaderamente pluralista debe admitir el carácter relativo, siempre precario e inacabado, de las soluciones que nosotros aportamos al problema de nuestra coexistencia. Este es el motivo de que, en una sociedad democrática, no pueda haber una respuesta única y definitiva al problema de la justicia. Siempre habrá interpretaciones diferentes sobre el modo de institucionalizar los principios de libertad e igualdad y sobre las relaciones sociales a las que conviene aplicarlos. De ahí la futilidad de pretender aportar una respuesta «racional» a este problema.

— Eso es justo lo que yo pienso y precisamente por eso todo cuanto he escrito sobre la justicia y la crítica social tiene como objetivo establecer un marco interpretativo, señalar lo que tenemos que interpretar y en qué consiste el proceso de interpretación mismo. Mis críticos se quejan de que no ofrezco un método definitivo para optar entre interpretaciones contradictorias. Pero tal método no existe. El acto de elegir es un proceso social —una mescolanza de argumentos, retórica, manipulación, presión y coacción. La labor de los intelectuales sólo atañe a una parte de ese proceso. Tenemos que presentar los mejores argumentos de que somos capaces, sin pretender que sean otra cosa que parciales e incompletos. Afir-

mar que se ha logrado dar con la solución definitiva, formular la interpretación única, racional y necesaria, conduce de hecho a justificar la coerción. No hay que ser únicamente tolerantes, sino también humildes. Los crímenes de la izquierda a lo largo de este siglo tienen mucho que ver con la arrogancia intelectual. (Los de la derecha tienen un origen más materialista: la codicia individual y el egoísmo colectivo.)

— Esa es la razón por la que desconfío de un cierto modelo de filosofía política que se esfuerza por aducir argumentos irrefutables para la democracia, por fundamentarla en la naturaleza humana o en una Razón universal. Tal deseo de acceder a la respuesta racional de la coexistencia humana revela una peligrosa voluntad de dominio que va en contra del pluralismo, elemento constitutivo de la democracia moderna. Este es por naturaleza conflictivo y excluye la posibilidad de alcanzar un consenso definitivo. No podemos escapar a la división y al antagonismo y es obvio que la política es nuestro sino. ¿No es una paradoja que la democracia pluralista no pueda existir más que en la imposibilidad de su consumación?

— Sí, la política es permanente. Los choques entre intereses, valores y creencias no conocen fin. La libertad y el pluralismo, en lugar de abolirlos, ejercerán más bien el efecto de intensificarlos porque hacen entrar en juego a un mayor número de personas, legitiman una mayor diversidad de intereses, valores y creencias y dividen el poder y la autoridad. Tal vez si llegamos a erradicar las formas de opresión más flagrantes, nos complazca más el conflicto (cosa que ya les sucede a algunos); en cualquier caso es preferible que aprendamos a mezclarnos en diferentes batallas. Lo importante es que el hecho de perder o ganar no constituya una experiencia total, de esas que generan arrogancia por un lado, y humillación y temor

por otro. En este ámbito a los filósofos políticos les aguarda una triple tarea: 1) presentar una defensa del pluralismo y de la diferencia que acepte los conflictos que aquellos implican pero insistiendo en que dichos conflictos deben ser siempre parciales: ni el sujeto en su totalidad, ni la sociedad en conjunto deben ser jamás cuestionados; 2) dar cuenta de la justicia en política de una manera minimalista y en términos de procedimientos a fin de sentar los límites de nuestros litigios —una defensa del civismo y de la participación; 3) procurarnos relatos y visiones de lo que podría ser una justicia más

sustancial, y también argumentos, con la condición de que no pretendan ser totalmente acabados y estén dirigidos a la imaginación tanto como a la voluntad, o tal vez más. En efecto, la consecuencia fundamental que tenemos que extraer de nuestra experiencia, así como de las consideraciones teóricas que usted ha apuntado, es que en este ámbito no puede existir victoria final. Nuestra voluntad rivalizará siempre con la de los otros con los cuales tenemos que encontrar siempre una forma decente de coexistencia.

Traducción de Santos Toledo

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



DESAFIOS DE LA SOCIALDEMOCRACIA EN AMERICA LATINA

Fernando Henrique CARDOSO

Albert Hirschman dictó recientemente una conferencia sobre la retórica reaccionaria en la Universidad de Michigan, en el marco de *The Tanner Lectures on Human Values*. Con la perspicacia que le es característica sintetizó las profecías reaccionarias en lo que llamó *The Two Hundred Years of Reactionary Rhetoric: the Case of Perverse Effect*. Su núcleo central es el pesimismo sobre cualquier transformación que sea valorada positivamente: *plus ça change, plus c'est la même chose*.

Está claro que el pensamiento reaccionario no asume el simplismo de esta máxima. Es más sofisticado, pero casi siempre termina por «demostrar» que, por mejores que sean las intenciones de reformar, existen siempre consecuencias inesperadas de los actos reformadores que terminan por minar los buenos propósitos y reforzar una tendencia preexistente.

Hirschman deleita al lector mostrando que el pesimismo de la tesis de los efectos perversos encuentra su continuidad en lo que llama la «tesis de futilidad» (*futility thesis*), o sea, que los intentos de cambios siempre son abortados, son inútiles, ilusorios e incapaces de alterar las estructuras. Para este caso, la versión más popular es la del príncipe Lampedusa en *El Gatopardo*, cuando afirma que «todo debe cambiar para que nada cambie». Finalmente, Hirschman describe una tercera dimensión del pensamiento reaccionario que califica como *jeopardy thesis*, esto es, que cualquier nueva reforma implica un riesgo para las reformas anteriores.

¿Esto tiene algo que ver con la socialdemocracia en América Latina? Sí, y directamente, así como tiene que ver con cualquier propuesta reformadora. El mismo Hirschman discute las tesis reaccionarias en el contexto del posible daño que el *welfare state* conllevaría a las dimensiones de progreso, producto de avances anteriores. En otros términos, el «Estado de bienestar social», el énfasis en las políticas sociales, el papel regulador del poder público terminarían por deteriorar las grandes conquistas de la revolución liberal-burguesa.

No puedo seguir el hilo fascinante de la historia de las ideas desarrollado por Hirschman, el cual, si es que no sirve para otra cosa, sirve, como dice el mismo Hirschman, para «elevar el nivel de los argumentos». Quiero recordar solamente que la sociología funcionalista, con Robert Merton, había presentado una versión que, si no iba en la línea del «progreso» y del «Iluminismo», por lo menos evitaba el terror de la amenaza «romántica» del retroceso. En su conocido ensayo sobre el *serendipity effect*, Merton trata de lo inesperado, del efecto no previsto, menos como una fatalidad de algo disruptible que impide la consecución de los buenos propósitos que como algo que, aunque no hubiera sido imaginado de antemano, termina por permitir un *break through* en la comprensión de los fenómenos.

Forzando la interpretación, ya que Merton no se refiere a la evolución o al retroceso de los procesos sociales reales sino a descubrimientos científicos inesperados, yo diría que en el caso de América Latina, las oportunidades y la motivación para la socialdemocracia son más bien evaluadas a partir de «resultados no previstos» en la situación histórica anterior que en términos de una intención reformadora que, por la fuerza de las cosas, como dicen los reaccionarios, se acabará por perder.

Tengo por tanto la misma inspiración (confesada y además copiada) de Hirschman, en el sentido de rechazar el pesimismo metafísico —y oportunista— de los reaccionarios, pero utilizaré otros argumentos para validar la posibilidad de reforma.

Curiosamente el *élan* socialdemócrata en América Latina se da cuando en otros lados —y, hasta cierto punto, incluso en América Latina— asistimos al triunfo del mercado y del liberalismo.

La década de los 80, con Thatcher y Reagan, constituye el apogeo de la «desregulación», de la creencia inamovible en el «evangelio del mercado», en la supremacía del interés privado como motor del progreso. Es como si Adam Smith con la «mano invisible» —que secularizó la tesis de la Divina Providencia o, en la versión popular, que «Dios escribe derecho con líneas torcidas»— hubiera resucitado. Hoy el pensamiento económico está permeado por la idea de que «mientras menos Estado, mejor». Hasta cierto punto el individualismo posesivo ha vuelto a ocupar el centro de la escena.

Para desgracia de los socialdemócratas, la reconstrucción de la economía de mercado en el Este europeo (y, en particular, en la Unión Soviética) es vista como la «prueba de que la modernidad depende de la competitividad, del interés privado, de la libertad de iniciativa, etcétera. Es por lo tanto, en un horizonte que apunta hacia el triunfo del liberalismo, hacia la supremacía de mercado libre como regulador de la economía, donde despunta la socialdemocracia en América Latina.

Sin embargo, la socialdemocracia no debe enfrentar solamente las dificultades derivadas del prestigio del capitalismo liberal. Ella también necesita ajustar cuentas con efectos inesperados traídos por las transformaciones en el mundo soviético. Si la lectura de lo que está sucediendo en el Este se limitara a que la «planificación estatal fue quien sepultó al socialismo», y si se convirtiera en defensora del autoritarismo estatal, estaría hoy agonizante.

La socialdemocracia contemporánea sólo sobrevivirá si es capaz de rescatar el hilo de pensamiento y de acción de los socialdemócratas austriacos del pasado, entre otros, y de afirmarse como crítica, tanto del liberalismo que se restringe a deificar el mercado como del socialismo bolchevique. Este ha visto en el autoritarismo centralizador el *ersatz* de la «mano invisible», actuando por intermedio de un Dios pagano (el partido) capaz de prever y de proveer lo cotidiano de los pueblos, a través de la planificación estatal, quizás inspirado más en Augusto Comte que en la dialéctica.

Es en este contexto donde se presenta hoy el desafío socialdemócrata latinoamericano, asediado por el neoliberalismo aparentemente triunfante y corroído, por lo que queda sobre sus hombros de la crítica a las falacias del socialismo real.

Si ésta fuera, sin embargo, la única dificultad para la socialdemocracia, las cosas serían relativamente sencillas. Pero ocurre que en la situación concreta de América Latina, además de los desafíos de esa batalla ideológica, la socialdemocracia necesita ajustar sus cuentas con una tradición política que le es desfavorable y también con la emergencia de una práctica democrática nueva que, frecuentemente, se confunde con el éxito del liberalismo. Todo ello en un contexto de estancamiento económico (la década de los 80 es considerada, desde este punto de vista, como una década perdida) y de desigualdad social creciente.

La tradición nacional-populista

Antes de retomar los desafíos del futuro, quiero hacer un breve repaso de las características de la situación histórica que pesan sobre el desafío socialdemócrata.

La urbanización y la industrialización, con la emergencia de las clases medias y del empresariado moderno, han dado lugar en América Latina al fortalecimiento de la creencia que la cuestión central, desde la perspectiva del interés popular y del interés nacional, era sostener políticas de desarrollo económico que reemplazaran las prácticas anteriores, que buscaban el crecimiento de la economía en el llamado modelo agroexportador.

La crisis de este último modelo, tan bien caracterizada y descrita en algunos de los trabajos elaborados en los años 50 por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y, en particular, por José Medina Echevarría, correspondió para la historia social del continente a la crisis del «Antiguo Régimen» europeo. La hacienda como unidad básica de producción y como núcleo de ordenamiento de las relaciones sociales y políticas entraba en crisis en la medida en que surgía la economía urbano-industrial. Del mismo modo, el Estado patrimonialista, para utilizar la tipología weberiana, con sus clientelas tradicionales y su control por parte de los partidos de «notables», se veía erosionado por la presión de la masas urbanas, de las clases medias y del empresariado industrial.

Tomando como base el país en el cual más ha avanzado la modernización de la sociedad, Argentina, Gino Germani fue quien mejor caracterizó el proceso de formación de una especie de ciudadanía perversa. Ella estaba formada por multitudes de descamisados, los *cabecitas negras*, antes que por individuos portadores de derechos y ávidos por verlos asegurados por la ley. Las turbas urbanas asediaban al «poder tradicional». La ciudadela del Estado, sin embargo, en lugar de desmoronarse al toque de trompeta de los «nuevos bárbaros» se resistió, se transformó y se volvió el baluarte de las esperanzas de «de-

sarrollo con distribución de ingreso». De este modo se dio el pasaje de la «economía de hacienda» hacia la economía urbano-industrial, sin que se hayan roto completamente las anteriores estructuras políticas de dominación.

Este nuevo arreglo fue distinto de un país a otro. Hace aproximadamente 20 años escribí que, en general, en aquellos países en los cuales predominaba una economía de enclave, el mencionado pasaje se llevó a cabo reforzando el carácter revolucionario de las demandas de las clases medias emergentes con un tono fuertemente antimperialista.

Como contrapartida, en los países donde hubo mayor desarrollo económico, el pasaje se dio a través de políticas nacional-populistas en lugar de hacerlo por medio de explosiones de protestas o del fortalecimiento de partidos representativos de los nuevos intereses, con autonomía relativa respecto de los representantes del antiguo régimen.

Si algo atravesó toda la historia latinoamericana después de los años 30 —después de la Gran Depresión— con marcada continuidad en los años posteriores a la segunda guerra mundial, fue el papel del Estado como agente central tanto del desarrollo económico como de una posible política de distribución y de mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo.

La agencia que racionalizó ese papel del Estado en América Latina fue la CEPAL. Ella fue quien puso en circulación los grandes temas del progresismo latinoamericano: la industrialización, el fin del deterioro de los términos de intercambio, las reformas estructurales (industriales o agrarias) y la distribución del ingreso fueron los pilares de la crítica social y de las expectativas de reorientación de las economías dependientes de América Latina. Como articulador de ese proceso, el Estado pasó a ser visto no como la expresión de una dominación de clase (*a la* Marx), sino más bien como el punto de encuentro entre los intereses nacionales y los intereses populares, sin contradicciones antagónicas con los intereses de los «nuevos productores». Si había contradicciones, era con el «imperialismo» y con «los latifundistas» y los demás «nefastos personajes» del antiguo orden.

Se dio así una especie de bendición teórica al nacionalpopulismo y al revolucionarismo de clase media, sin que se les hiciera la crítica tanto por el «distribucionismo sin producción» como, desde el ángulo político, por la «participación simbólica» sin representación democrática.

Ello no significa que los teóricos del desarrollo o del dependetismo hayan sido responsables por el populismo o hayan sido precursores ya sea de éste, ya sea del radicalismo pequeño burgués (que pos-

teriormente alimentó en gran medida el revolucionarismo «foquista»). Lo que sí es cierto es que, en la historia latinoamericana contemporánea, la idea de progreso no nació asociada a la lucha de las clases populares contra la «dominación burguesa», ni a la idea del perfeccionamiento de los mecanismos de representación política (de los partidos y de los sistemas electorales), ni siquiera surgió ligada a un acendrado amor por los derechos y por la ciudadanía. Estas preocupaciones empezaron a despuntar en el ideario progresista más recientemente y luego de una transformación política a la cual haré una referencia enseguida.

Así las cosas, si en Europa la crítica a las insuficiencias de la democracia formal ganó fuerza *después* de que ésta (con el sufragio universal y lo que siguió) estuviera ya enraizada en amplia medida en las prácticas políticas de los países más desarrollados, en América Latina la reivindicación social (vía populismo) y la búsqueda de mayores oportunidades de desarrollo económico (vía antimperialismo) surgen *antes* que la reivindicación propiamente democrática y, hasta cierto punto, con un menosprecio por ella.

A este menosprecio contribuyeron varios factores. Me limito a señalar dos de ellos, resaltando que la crítica al orden existente, desde la perspectiva de la izquierda, se hizo desde dos vertientes que minimizaban, ambas, los «aspectos formales» de la democracia frente a las agudas necesidades de combate de las causas «sustanciales» de la desigualdad: la pobreza y la explotación colonialista o imperialista. Desde esta óptica coincidían la crítica del progresismo desarrollista con la crítica de la izquierda, incluso, si no principalmente, de la izquierda comunista, que veía en el imperialismo y en la lucha contra sus aliados internos (el latifundio y más tarde la «burguesía») el «enemigo principal».

Por otro lado, desde la perspectiva de los desarrollistas que no se consideraban necesariamente de izquierda, la defensa del Estado de derecho aparecía como algo superfluo frente al desafío de la industrialización y del desarrollo económico. La llamada burguesía progresista fue mucho más nacionalista que liberal democrática. Por lo tanto, las fuerzas que podían hacer la crítica del clientelismo y del patrimonialismo en nombre de la democracia y de la extensión de los derechos humanos y políticos le dieron, hasta mediados de los 70, mayor preeminencia a la «eficacia del Estado».

Así, la idea del bienestar social y del desarrollo estaba ligada umbilicalmente a la defensa del Estado. Este, si no era un *welfare state*, era visto como demiurgo, como el «Estado desarrollista» que, por esa razón, se ubicaba en el *bon côté* del progresismo latinoamericano.

En Europa la socialdemocracia, a partir de cierto momento, aceptó el desafío del sufragio universal como un instrumento para acceder al poder. Creyó que reorientando el Estado y el gasto público podría administrar una economía de mercado sin reemplazarla por otra basada en la apropiación colectiva de los medios de producción. Los «proto» socialdemócratas latinoamericanos siguieron otro camino: desdeñaron las oportunidades (quizás porque eran muy remotas) de tomar el poder del Estado por la vía de los partidos «de los trabajadores» y se acomodaron en los frentes progresistas. Estos frentes, propuestos en general por los comunistas, estaban mucho más interesados en el crecimiento del PNB y en la formación de una base productiva autónoma —nacional—, que en políticas redistributivas y en el control democrático del Estado, o incluso, de la producción. Este pecado original del progresismo latinoamericano hizo de él mucho más un pensamiento estatalizante que democratizante, mucho más corporativista que distribucionista (mayor apoyo a las demandas de los segmentos organizados de la sociedad que al pueblo en general).

Por eso, curiosamente, el pensamiento progresista asumió como bandera tesis que, en principio, eran de la burguesía y se enroló en la defensa del Estado como instancia capaz de preservar el bien común despreocupándose, en buena medida, tanto del bienestar a largo plazo como del control democrático de las decisiones y de la gestión. No casualmente algunas dictaduras populistas latinoamericanas fueron admiradas por los progresistas, hasta el momento en que se excedían en la limitación de las libertades individuales (no tanto de las públicas).

Como contraparte, el pensamiento fluctuaba, a la derecha, entre una defensa candente de las virtudes del *laissez faire* y la crítica feroz del Estado, como el villano del pueblo y violador de las libertades. Libertades que para la masa de descamisados peronistas o para los *querevistas* de Vargas, eran tan abstractas que les parecía mejor una legislación que asegurara el sueldo mínimo y la existencia de sindicatos que, aunque atados al Estado, garantizaran alguna presencia obrera en la preocupación de los dirigentes del país, ya que la defensa del voto, como decía Vargas «no llena la panza».

Tiempos de autocracia y modernización

A partir de mediados de los años 60, y sobre todo durante los años 70, varios países de América Latina se enfrentaron a la crisis del modelo populista de desarrollo económico y se enfrentaron también a los desafíos planteados por la internacionalización de la economía.

No cabe discutir aquí la emergencia del nuevo autoritarismo que reforzó el Estado, lo militarizó y creó los regímenes llamados por Gui-

lermo O'Donnell «burocrático-autoritarios», que se desvincularon del ideario desarrollista anterior. No es que estos regímenes hubiesen dejado de desear el «desarrollo». Sí lo querían, y en algunos casos, como en Brasil, lo lograron. Pero en el período autoritario-militar el desarrollo se transformó en una política de acumulación sin compromiso con la retórica y con los resultados sociales que el nacionalismo pregona.

Acumulación y desarrollo pasaron a ser prioridades absolutas, en detrimento de la distribución del ingreso y también en menor medida de la preservación de los intereses autarquizantes nacional-estatales. La internacionalización del sistema productivo alcanzó en grados variables los países más desarrollados de la región a través de fórmulas que variaron desde el trípode del desarrollo dependiente-asociado de Peter Evans, que incluía Estado, multinacionales y empresariado nacional —como en Brasil—, hasta la más pura «integración en la nueva división internacional del trabajo», con menor preocupación por el desarrollo industrial relativamente autónomo, como en Chile.

Los resultados de la militarización del Estado en algunos países y de la fascinación de los gobiernos en casi todos lados por la nueva *manía* liberal (de la «reaganomics» y del «thatcherismo») llevó, en algunos casos, a las exitosas *performances* desarrollistas y a la expansión de las exportaciones. En un primer impulso, después de la crisis petrolera y del reciclaje de los excedentes financieros de ese comercio a través de los eurodólares, hubo tanto la atracción —pequeña, es verdad— de capitales externos para las economías locales como la financiación de esas economías (y de los gobiernos) por el sistema financiero internacional, que en ese entonces tenía abundancia de dólares. De allí en más, en los años 70, y sobre todo en la década de los 80, el precio que pagó ese primer intento de ajuste de las economías latinoamericanas a la internacionalización de la producción fue el crecimiento de la deuda externa.

Cualesquiera que hayan sido los éxitos relativos de la industrialización y(o) de la integración al mercado mundial, lo que privó fue el peso de la deuda externa sobre las espaldas de las economías, que necesitaban acumular para expandirse y que se volvían exportadoras de capital en lugar de recibir recursos externos para las inversiones y para la financiación de su expansión. La contraparte fue el agravamiento de las condiciones sociales y económicas internas; inflación y bajos salarios agravaron aún más la pésima distribución de ingresos vigente en América Latina.

En este marco hubo un endurecimiento de las prácticas represivas del Estado, incluso por la emergencia de una nueva pesadilla en países como Bolivia, Perú y Colombia: el narcotráfico. A partir de ese cua-

dro se produjo la ruptura entre el Estado, que pasó a ser el *mauvais côté*, y la sociedad civil, que se transformó en el *bon côté* del maniqueísmo ideológico.

Así, en lugar del efecto perverso del *plus ça change, plus c'est la même chose*, lo que ocurrió en el plano ideológico fue más bien un «efecto inesperado». En lugar de lo inevitable, tuvimos lo inesperado en nuestra *serendipity* latinoamericana: el Estado, que al comienzo de la historia del desarrollo era el «bueno», se transformó en el «villano» como una consecuencia misma del desarrollo económico, mejor dicho, del estilo de desarrollo que prevaleció.

Es cierto que esta «satanización» del Estado ocurrió en forma más estridente en los países en los cuales hubo una militarización del gobierno, pero, de todos modos, aun en los países en los cuales el poder estatal se mantuvo bajo control civil, la ola antiestatista ha crecido. La avasalladora ola liberal en el plano mundial, ahora reforzada por los sucesos del Este, ayudó a transformar la oposición Estado-mercado en la dicotomía fundamental para evaluar lo que es bueno y lo que es malo.

De esta forma la crítica al estatismo vino mezclada con la crítica al populismo. Parecía que las antiguas tesis del desarrollismo y del estructuralismo latinoamericano se habían vuelto obsoletas. La nueva ola pasó a valorar la iniciativa privada, el mercado y la «desregulación» como los pilares del desarrollo económico. El desarrollo social, como en las antiguas teorías que sostenían la linealidad de la historia, sería el «subproducto» del crecimiento económico. El viejo *trickle-down* (efecto cuentagotas) previsto por los teóricos liberales del desarrollo con sus fases sucesivas (como Rostow) hizo otra vez sonar la trompeta anunciando la muerte de los esfuerzos por las reformas estructurales como precondition, si no para el desarrollo, por lo menos para evitar un «mal-desarrollo» (como califica Ignacy Sachs).

Cómo queda la socialdemocracia

Las referencias hechas en este trabajo al proceso político-económico latinoamericano son suficientes para mostrar que las críticas al estilo de desarrollo dominante en el continente, tanto desde lo económico (privatismo vs. estatismo) como de lo político (derechos humanos vs. represión estatal) y social (distorsiones en la distribución de ingreso como consecuencia de una estructura de privilegios y prebendas asegurados por el Estado), son críticas hechas en condiciones muy distintas a las que existían en Europa respecto de la crítica socialista al capitalismo.

La opción por «reforma en lugar de revolución», o sea, la aceptación del juego electoral como instrumento para llegar al gobierno y a

partir de ahí (por intermedio de políticas fiscales y sociales) llegar a la distribución del ingreso, se dio en Europa precisamente con la valoración de la cuestión de la democracia. La elección de los socialdemócratas estuvo influida por la crítica hecha por sus teóricos al burocratismo de las economías, centralmente planificadas y al autoritarismo que implicaría el control del Estado por un partido único monoclasi-sista.

En relación con la valoración del pluralismo partidario, del juego electoral —y, en consecuencia, repitiendo el argumento de Adam Przeworski de transformación de los partidos socialdemócratas de «monoclasistas» en «policlasistas» para lograr mayorías electorales— hubo cierta coincidencia en la trayectoria de la socialdemocracia europea con la latinoamericana.

El camino de las armas fue también intentado por la izquierda comunista en América Latina, aunque sin el heroísmo del mito soviético y del romanticismo de la toma revolucionaria del poder, y sin el mismo debate sobre el «socialismo en un solo país». Sin embargo, con excepción de Cuba —cuya revolución desde el inicio fue más democrática que socialrevolucionaria—, la vía armada no demostró eficacia ni siquiera para derribar las dictaduras militares, y por cierto menos aún como para servir de modelo para una nueva sociedad.

Quizás terminen aquí las analogías. En lugar del patrón-capitalista, el blanco de la nueva ola libertaria en América Latina fue el Estado-represor y el mal patrón, mientras que el mercado y la libre iniciativa (el empresariado, la burguesía) como mínimo estuvieron al abrigo de la contundencia de los que luchan por más democracia e incluso por mejores condiciones sociales de existencia.

Más aún, la lucha por mejores salarios y por mayores garantías sociales vino, en el pasado, embebida por las prácticas populistas (de los partidos «trabalhistas», del peronismo, apristas e incluso del PRI), con el conocido efecto *trade-off* con más ventajas sociales para unos y más poder para otros (vinculados a las élites). En cambio, la idea actual de «progreso con racionalidad» no ahorra siquiera esa «dimensión social populista» y corporativa de la izquierda latinoamericana.

Ello no significa que la socialdemocracia emergente en América Latina debiera aceptar pasivamente este desacople de la historia: me estoy refiriendo a la ideología, no a los procesos reales. Cualquier propuesta efectiva de cambio debe comenzar por hacer la crítica a la ideología. Pero ésta, como se sabe, apunta hacia lo real, aunque deformándolo.

Las perspectivas de la socialdemocracia en América Latina sólo se volverán más claras si logramos ubicar bien el cuadro en el cual se da hoy la pugna político-doctrinaria. Es preciso reconocer que la tradición socialdemócrata de basar su fuerza en la crítica a las desigualdades provocadas por el mercado, que deben ser corregidas por las políticas sociales y fiscales, se topa con la ola del neoliberalismo triunfante.

Frente a este cuadro no basta reafirmar valores sin criticar lo que fue el «progresismo» latinoamericano del pasado. Para que se pueda recuperar el papel del Estado y reemplazar la tesis liberal del «Estado mínimo» por la del «Estado socialmente necesario», es preciso criticar al «Estado como realmente es» y desde esta perspectiva aceptar algunas críticas del liberalismo y mostrar, al mismo tiempo, sus limitaciones y distorsiones.

Del mismo modo, para defender el punto de vista de los trabajadores y de los asalariados son necesarias inicialmente dos precauciones: restringir el corporativismo y no descuidar la producción (la eficiencia, la productividad, la necesaria relación entre distribución y producción).

Esta preocupación diferencia a la socialdemocracia en las condiciones latinoamericanas tanto de la europea como del populismo preexistente. En efecto, en el caso de América Latina la distribución del ingreso por la vía de la presión corporativa tiene efectos mucho más negativos que lo ocurrido en Europa. La crítica thatcheriana al *welfare state* y a la crisis de algunos gobiernos socialdemócratas en Europa guarda relación con el peso de las garantías sociales y de los fondos de bienestar social sobre el conjunto de la sociedad y de la economía. El corporativismo, e incluso el *tradeunionismo*, pueden haber llevado a algunas economías europeas a dificultades en la competencia económica mundial y a la pérdida en la carrera por mayores niveles de productividad. Sin embargo, difícilmente las ventajas relativas de algún grupo social de asalariados habrán significado pérdidas para otros grupos de asalariados.

En cambio, en América Latina, dadas las enormes desigualdades no solamente entre ricos y pobres, entre capitalistas y asalariados, sino también entre los sectores sociales organizados y sectores no organizados, las presiones corporativas constituyen obstáculos para la universalización de las conquistas sociales.

Sobre las espaldas de la socialdemocracia latinoamericana recae por lo tanto la difícil tarea de distinguirse del populismo-corporativista, en nombre de la universalización de las ventajas sociales, sin transformarse en obstáculo para los logros efectivos que algunos sectores pueden y deben obtener. La derecha liberal critica cualquier reivindicación

ción por «ser parcial y beneficiar» solamente a algunos sectores sociales. Por ello prefiere la lucha en «el mercado» que, sin las distorsiones de la política y del Estado, aseguraría igualdad a largo plazo. Los populistas aceptan como válida cualquier demanda de los de abajo sin preguntarse sobre sus efectos a mediano plazo sobre la sociedad. La socialdemocracia deberá oponerse a la derecha liberal y a los populistas con argumentos diferentes pero con igual firmeza.

Hice anteriormente una referencia a la cuestión de la producción. Es difícil que esta cuestión haya permeado los debates sobre la socialdemocracia europea con el énfasis que está presente en las discusiones latinoamericanas. Herederos de la filosofía del progreso y de la razón, los izquierdistas latinoamericanos tuvieron y tendrán que confrontarse con la cuestión del desarrollo y por lo tanto de la producción, como requisito para el bienestar social. Ello fue así durante el auge del pensamiento «estructural-funcionalista», desde la segunda guerra mundial hasta la crisis del autoritarismo contemporáneo.

Sin embargo, esa idea-fuerza está siendo atacada. Por un lado, porque el nuevo liberalismo busca retirar de la escena la preocupación por el desarrollo en tanto proceso social global: la multiplicidad de las acciones «libres» crearía, de por sí, la prosperidad. Por otro lado, y nuevamente tenemos el efecto de lo inesperado y no de lo perverso, junto a la valoración de la «sociedad civil» —y de los derechos del hombre— emergió en la escena latinoamericana un nuevo ingrediente: el nuevo pensamiento social católico. Este nuevo pensamiento cristiano, si bien ha sido extremadamente valioso para diseminar la conciencia de los derechos y el ánimo de la reivindicación autónoma, también ha minimizado la producción en favor de la distribución. No se puede negar el efecto positivo, e incluso liberador como su nombre indica, de la Teología de la Liberación sobre las masas oprimidas de América Latina. Así también la recuperación de la *dimensión ética* en la vida y en la política constituye una contribución fundamental para el pensamiento y para la práctica política de la izquierda latinoamericana.

Pero junto con estos aspectos positivos, existen elementos en la crítica del socialismo católico a la idea de riqueza que contiene semillas de represión. Esta dificultad de la utopía igualitaria de base cristiana (precapitalista) frecuentemente minimiza los aspectos racionalizadores de la acumulación, de la productividad, de la inversión planeada, en beneficio de la distribución pura y simple. Es como si imperase la creencia ingenua de que la riqueza existente alcanza para todos y que basta, por tanto, aplicar principios de justicia social para que se logre la felicidad del pueblo.

No es sin embargo en forma directa como este aspecto del distribucionismo cristiano constituye un desafío al que la socialdemocracia

debe enfrentarse. Viene mezclado con dos fuerzas contrarias, pero complementarias: el populismo y el patrimonialismo estatal. Está claro que el socialismo cristiano en principio se opone al populismo en tanto éste es, en general, alienante y no valora la reivindicación autónoma y organizada de las clases populares. Lo mismo puede ser dicho respecto de las políticas de favores, del clientelismo y del corporativismo vigente en las estructuras estatales. Pero en un punto convergen: en la tendencia a decir *sí* a todas las demandas populares, por lo demás, en general, justas en sociedades tan carentes y desiguales como las latinoamericanas.

La socialdemocracia vuelve a enfrentarse aquí al tema mencionado anteriormente. Necesita oponerse, en nombre del crecimiento económico y de la racionalidad a mediano plazo, a las demandas que, por más justas que sean, crean situaciones que impidan en el futuro la continuidad de los beneficios que se desean. Esta es otra dimensión de la contradicción ya considerada entre las ventajas para un grupo específico y la universalización de los beneficios. Pero en este caso se trata solamente de una ventaja corporativa. Medidas generales que en sí mismas son justas (por ejemplo, aumentos salariales) pueden no ser sostenibles en el tiempo y(o) pueden quitar más en el futuro que lo que conceden, como beneficio, en el presente.

Voy incluso más lejos: en la situación de pobreza y desigualdad existente en América Latina, si la socialdemocracia no fuera capaz de juntar estos dos términos, el de la prosperidad necesaria con el de la distribución de los ingresos, habrá fracasado. Es esa postura de crítica al estilo actual de desarrollo, unida a la de responsabilidad frente a las necesidades de acumulación y de crecimiento económico y, sobre todo, la de ser una fuerza moral y coercitiva en favor de la redistribución de ingresos y de las políticas de bienestar social, la que distinguirá a la socialdemocracia latinoamericana tanto del populismo como del nacional-estatalismo y del liberalismo renovado.

Desafíos de la socialdemocracia

Está de más decir lo que todos saben y que ya repetí en este trabajo más de una vez: la socialdemocracia, por más *aggiornata* que sea, no concuerda con la idea-fuerza del liberalismo de que el mercado, *per se*, es el instrumento por excelencia para producir mejores oportunidades de asignación de recursos y de que la política de ingresos es subproducto del *laissez faire*. Creo incluso que el dilema «estatal vs. privado» es una falacia. La cuestión no es tan sencilla.

La verdadera cuestión para la socialdemocracia contemporánea consiste en saber cómo aumentar la competitividad (que lleva al incremento de la productividad y a la racionalización de las actividades

económicas) y cómo volver cada vez más *públicas* las decisiones de inversión y las que afectan al consumo. Esto es, cómo tornarlas transparentes y controlables por la sociedad y no solamente por las burocracias (del Estado o de las empresas).

A pesar de ello, en las condiciones prevalecientes en América Latina, donde la deuda externa y la inflación han corroído la capacidad de acumulación de los Estados nacionales, la palabra de orden «modernizadora» ha venido siendo: «privaticemos el Estado». Especialmente, hay fuertes presiones para privatizar el sector productivo estatal.

Cualquier análisis objetivo, frente a esta situación, comienza por distinguir en el sector productivo estatal las empresas que, por el conocido mecanismo de «socialización de las pérdidas», fueron trasladadas a los gobiernos porque eran insolventes. En estos casos la opción no se verifica entre mantener tales empresas en manos del Estado o «privatizarlas». Es saber si tienen sentido económico o si deben ser cerradas. Si todavía fueran útiles y competitivas, ¿por qué no reprivatizarlas?

Esto no significa que el Estado deje de actuar en áreas de fomento, a través de bancos públicos, o en áreas estratégicas y de punta, incluso en las productivas y rentables. Sin embargo existen empresas que en el pasado se transformaron en estatales sencillamente porque no había escalas de acumulación de capitales en manos privadas para hacerse cargo de su financiación. Se trata, por lo general, de empresas que tienen un largo tiempo de maduración antes de rendir frutos. Muchas de ellas constituyeron hitos en la lucha por el desarrollo económico y poseen un gran valor simbólico. En estos casos la reacción de la socialdemocracia debe ser pragmática: ¿existen realmente capitales privados que deseen y puedan invertir en la compra de esas empresas? Si existen, la privatización deberá hacerse a la luz de los intereses públicos, no solamente con la utilización de los criterios del mercado para su venta, sino sobre todo asegurándose que van a funcionar en un régimen de competencia y no como monopolios privados. Más aún, en la política socialdemócrata los elementos simbólicos de la lucha por el desarrollo económico no pueden ser tratados como irrelevantes. En general, las empresas de petróleo, algunas siderúrgicas y otras poseen tal connotación simbólica que el costo/beneficio político-económico de su privatización es negativo.

Hice referencia de pasada a uno de los criterios esenciales de la discusión sobre la modernidad de la política social-demócrata: la defensa de la competitividad. La cuestión de la dicotomía estatal-privado planteada en términos realistas es otra: el interés público requiere que la economía se base en empresas competitivas, capaces de absorber la tecnología moderna, para que sus efectos sean positivos para la socie-

dad. La cuestión se vuelve clara cuando la competencia fuerza la absorción de los resultados del progreso técnico en la producción, aumentando la productividad. Sin ese incremento la pugna entre inversión y consumo, capital y trabajo, se vuelve inmanejable, como en un juego de suma cero, en el cual si uno gana el otro pierde.

La socialdemocracia desplaza, por lo tanto, el eje de la opción entre estatal o privado del plano ideológico hacia un plano objetivo: lo importante son las condiciones que deben ser creadas para el funcionamiento de la economía.

No es fácil sin embargo vencer, por un lado, al neoliberalismo, que condena cualquier gestión pública y, por otro, el nacional-estatalismo que confunde los intereses del país y del pueblo con mantener empresas en las manos del Estado, incluso cuando son ineficientes y están sostenidas por el tesoro nacional, o sea, por todos los que pagan impuestos.

Una última palabra sobre la cuestión del Estado desde la perspectiva de la socialdemocracia. Es cierto que en Europa hubo tantos gobiernos socialdemócratas que privatizaron (Felipe González en España) o que rara vez estatalizaron (como en Suecia), como los hubo que nacionalizaron empresas productivas e incluso intermediarios financieros —los bancos— como los laboristas ingleses y los socialistas franceses (estos últimos, en algunos casos, reprivatizaron). Todo ello viene a mostrar que esta cuestión no define la calidad socialdemócrata de la gestión pública.

Lo que sí es inaceptable es la «privatización» del Estado que está ocurriendo en gran medida en América Latina. A través de alianzas —que en otras circunstancias he denominado «anillos burocráticos»— sectores de la burocracia estatal, tanto del sector productivo como de la misma administración directa, son «feudalizadas» por intereses privados. Muchas de las empresas estatales son deficitarias porque obedecen a una política de precios (es el caso, por ejemplo, del acero) que beneficia al sector privado que consume sus productos. Las interrelaciones entre la burocracia estatal y el interés privado son enormes y frecuentemente se hacen en detrimento del interés público.

Del mismo modo, incluso servicios esencialmente públicos, de educación, salud, transporte, etcétera, terminan por tomar como base de sus decisiones de gastos ocultos intereses privados. En algunas áreas la complacencia o incluso el concubinato entre gestión estatal e interés privado es sencillamente escandalosa.

En este caso, ¿de qué sirve «privatizar»? Se trata más bien de aumentar el control democrático sobre la gestión estatal para hacerla sensible al interés público. Y es obvio que hay sectores en el Estado

—aquellos ligados al bienestar social— cuya función no es la *ganancia* sino el *servicio*. Y así deben ser entendidos y, por lo tanto, mantenidos en la órbita estatal.

Si la cuestión de la polémica entre estatalización *versus* privatización fuera el punto neurálgico de la pugna entre la socialdemocracia, por un lado, y el «neoliberalismo» y el nacional populismo por otro, ya habrá espacio suficiente para muchas diferencias y peleas políticas. Hay sin embargo otra cuestión más amplia y global que despierta fuertes reacciones valorativas: me refiero al nacionalismo.

También en este tema los caminos recorridos por la izquierda en Europa fueron muy distintos de aquellos que recorre en América Latina. En Europa el movimiento obrero nació bajo la bandera del «internacionalismo». En cambio, la burguesía sí era «nacionalista». Fue solamente después de la Tercera Internacional y de la existencia de intereses nacionales en la Unión Soviética (presentados como intereses del proletariado y de la revolución) que, en función de la cuestión del imperialismo, hubo una apertura en la izquierda hacia las banderas.

En América Latina la bandera nacionalista, si bien no fue exclusiva de la izquierda, la englobaba en su casi totalidad. La razón es comprensible: los movimientos populares y de trabajadores en América Latina nacieron en forma casi contemporánea a las luchas antimperialistas. Por otro lado, el «progresismo» latinoamericano fue casi siempre «desarrollista» y, por lo tanto, planteó la cuestión del interés nacional como aspecto clave para alcanzar la industrialización.

Sin embargo, una vez más las vueltas de la historia han dejado a los ideólogos en pañales. La internacionalización del proceso productivo, la nueva división internacional del trabajo en base a empresas multinacionales, en una palabra, la «globalización de la economía» —alcanzando ahora también a los países del Este— han vuelto obsoletas antiguas posiciones.

Las políticas proteccionistas fueron defendidas por la izquierda y por el progresismo contra el *laissez faire* desde el siglo XVIII, cuando Inglaterra aparecía como el resorte de la explotación internacional. El paraguas protector del Estado permitió, a través de las políticas aduaneras, que pudieran surgir industrias locales, las cuales eran acusadas por la derecha de ser «artificiales».

Fueron escasos los argumentos de la izquierda que se opusieron al proteccionismo. Quizás la excepción más notable haya sido la insistencia de los socialistas argentinos, al comienzo de siglo, que se opusieron en nombre de los consumidores: la prosperidad de la economía agroexportadora era tal que los socialistas locales se podían dar el lujo

de evitar los duros caminos de la industrialización y podían hablar de los trabajadores como consumidores.

*Fernando Henrique
Cardoso*

Pero, al margen de situaciones extremas, América Latina tenía aún que crear «consumidores». El proteccionismo, así como los fondos de acumulación forzada, fueron aceptados por los progresistas como una contingencia histórica, la misma contingencia que llevó a los partidos comunistas a proponer la alianza entre la burguesía y las masas contra el imperialismo y el latifundio.

Han pasado varias décadas, varios países de América Latina se industrializaron, el empresariado local se transformó en una parte del estilo de desarrollo que hace 20 años llamé «dependiente-asociado», las masas urbanas se transformaron en consumidores y una buena parte del progresismo latinoamericano continúa siendo pura y simplemente proteccionista, defensor del mercado interno y adversario del mercado externo. También en este caso estamos frente a una falsa dicotomía. Uno siente la tentación de imitar el título del famoso ensayo de Rodolfo Stavenhagen sobre *Las siete tesis equivocadas del desarrollo* y titular esta sección.

Pero la «autarquización» de la economía y la búsqueda de autonomía completa (aunque sea tecnológica) es un valor que tiene más relación con la «política de gran potencia» —tan al gusto de los gobiernos militares— y con la idea de aislamiento, que se choca con la tendencia universalizadora de la ciencia y de la producción modernas, que con el interés popular. La cuestión es si ello significa que los socialdemócratas latinoamericanos deben apoyar pura y simplemente la liberalización o la apertura de las economías nacionales.

La socialdemocracia reconoce que el esfuerzo de crecimiento económico es la condición para el bienestar social; reconoce que ciertas prácticas proteccionistas pueden ser útiles para crear condiciones internas de competitividad; pero condena las prácticas monopolistas y oligopolistas cuando ya existen las condiciones internas de acumulación y de competitividad, aunque sostenidas en nombre de la defensa del mercado nacional. Existe, obviamente, un «interés nacional» para la socialdemocracia. Pero no es válido *per se*; necesita ser filtrado por el interés del pueblo, por los intereses públicos.

Es preciso que los socialdemócratas, sin adherirse al neoliberalismo, discutan caso por caso los grados y los modos por los cuales se debe dar la apertura de las economías latinoamericanas. Y su criterio básico será el de la igualdad en los salarios, en las tecnologías y en el consumo, entre el sector exportador de la producción y el mercado interno. En cualquiera de los dos mercados, la socialdemocracia no acepta que el precio del progreso sea el envilecimiento del valor de la mano de obra.

En Europa el acceso de partidos socialdemócratas al poder se produjo cuando la sociedad estaba ya, por así decirlo, democratizada. El rápido crecimiento del SPD, en Alemania, de los partidos socialdemócratas en los países nórdicos, en Bélgica, en Holanda, hasta la primera guerra mundial, se daba en la medida en que el sufragio universal iba siendo conquistado. En el período de entreguerras los socialdemócratas, si bien no habían «conquistado el poder», «lo ejercitaban», según la distinción de León Blum. Y en este ejercicio encontraron en las ideas de Keynes la clave para la cohabitación con la propiedad privada de los medios de producción. «Nacionalizan» el consumo, aumentan los salarios, utilizan el instrumental del Estado para la construcción de lo que, después de la segunda guerra mundial, fue la marca registrada de la socialdemocracia europea, el *welfare state*.

En cierta forma, los socialdemócratas adoptaban las conquistas del liberalismo y de todos los demócratas en el plano político para, a través de la democracia parlamentaria, obtener mejoras concretas en la condición de vida de los trabajadores, de los asalariados y de los pequeños propietarios en general.

Dejando a un lado la discusión —que fue candente— sobre reforma o revolución, no quedan dudas de que el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las masas fue siendo alcanzado por los partidos socialdemócratas. Más aún, después de experiencias totalitarias como el nazismo, la recuperación de la democracia se hizo teniendo como sostén, en gran parte, la idea de que las libertades traen también pan.

Recientemente José María Maravall escribió un ensayo sobre *Valores democráticos y práctica política* (1), en el cual explica cómo fue posible crear las raíces de una «cultura democrática» en España. Los socialistas tuvieron éxito en esta hazaña y lograron mantenerse como un partido con apoyo mayoritario porque mejoraron la vida del pueblo. Por lo demás, esta amalgama entre democracia, desarrollo económico y fortalecimiento de los partidos políticos no se dio solamente en España. En los distintos países en los cuales la socialdemocracia tuvo peso (con sindicatos fuertes y acción estatal correctiva) y en donde, por lo tanto, fueron tomadas medidas redistributivas, fue mayor la masa de crecimiento económico comparada con lo que ocurrió en los países en los cuales no hubo fuerte presencia socialdemócrata.

Maravall muestra que no solamente a largo plazo esta tendencia es consistente. Incluso después de la crisis de los años 70, frecuentemente atribuida al *ultra welfarismo*, que habría disminuido la competitividad de las economías, los países con influencia socialdemócrata presentaron indicadores de desempeño económico más favorables.

Dejando a un lado las ventajas de la socialdemocracia europea, el drama de su congénere latinoamericano es que sus perspectivas rena-

cen con la redemocratización del continente, pero ésta se produce en el preciso momento en que, sobre todo en la década de los 80, el desempeño económico de los países alcanza sus peores índices.

Ello constituye una dificultad no sólo para la socialdemocracia sino también para las posibilidades mismas de que la cultura democrática eche raíces. La famosa frase citada anteriormente y atribuida a Vargas, «el voto no llena la panza», puede estar convirtiéndose en una dramática percepción para la masa latinoamericana. Cabe así a la socialdemocracia de este continente asumir la democracia como objetivo propio y, al mismo tiempo, dedicarse a la institucionalización de las prácticas de libertad, creando las arenas donde las reformas puedan ser decididas e implementadas.

En el plano de las formas de gobierno, la socialdemocracia latinoamericana, frente a la macrocefalia estatal y a la hipertrofia del Ejecutivo, tiene propensión al parlamentarismo. La tradición de un Ejecutivo fuerte, inspirado en la democracia americana, ha degenerado en América Latina. El clientelismo, la fragilidad de los partidos y del Legislativo y la inexistencia de un Poder Judicial independiente, minaron el presidencialismo. Este terminó tomando una forma bastarda en las varias experiencias autoritarias, de cuño militar o civil.

Sin embargo, la socialdemocracia no encontrará el compás de la modernidad solamente con la defensa del parlamentarismo. La dimensión de «participación» se suma a la democracia representativa de modo imprescindible. En este punto, el pensamiento socialcristiano y el esfuerzo de «concientización» y organización de las demandas populares llevadas a cabo por las «comunidades eclesiales de base» inspiradas en la Teología de la Liberación, desempeñan un papel importante y constructivo.

La valoración de la participación popular en el control de la gestión pública requiere, sin embargo, más que simples palabras de orden. Y es ahí donde la socialdemocracia puede y debe distinguirse de otras corrientes políticas, identificadas con ella en el objetivo de ampliar las formas de participación. Existen expresiones políticas de peso en la izquierda que reducen la participación popular al «movimientismo» y al «asambleísmo». La enorme fuerza de los llamados movimientos populares muchas veces no llegan a ver el valor del esfuerzo de construcción de mecanismos institucionales que permitan la presión regular de las demandas sociales. Y es en esa «ingeniería político-institucional» donde la socialdemocracia debe concentrarse, diferenciarse de la acción meramente «basista» que caracteriza buena parte del «progresismo popular» latinoamericano.

Quedaría por discutir en esta última sección el carácter que los partidos socialdemócratas asumen en América Latina, tanto en términos

de la base social de su apoyo como de su organización. Como este ensayo se ha hecho demasiado largo me limito a reiterar que, si incluso en el pasado y en Europa la aceptación de las reglas electorales y del sufragio universal, sumada a la reducción numérica relativa de la clase obrera en sentido estricto, cambiaron el carácter monoclásista y revolucionario de los partidos socialdemócratas, con más razón esto ocurre en América Latina.

Con la internacionalización del mercado y la nueva revolución industrial, provocada por lo que sintéticamente puede llamarse *hi-tech*, la estructura misma de las sociedades, incluso en América Latina, sufre súbitas transformaciones. La socialdemocracia sigue asumiendo el punto de vista de la mayoría, pero no pretende un movimiento monoclásista ni desea ser el instrumento privilegiado de la historia, único partido capaz de realizar cambios.

Todavía aquí, en lugar de creer en la eterna repetición de la historia (posición conservadora) o en la inevitabilidad de la Revolución Salvadora («utopía no siempre progresista»), la socialdemocracia prefiere, más modestamente, creer en cambios progresistas que puedan provocar transformaciones favorables a las masas.

(1) «Valores democráticos y práctica política», *Leviatán*, 37, Octubre de 1989.

AMERICA LATINA Y LA SOCIALDEMOCRACIA

Jorge G. CASTAÑEDA

Después de un incipiente decenio de oro en América Latina durante los años 80, la socialdemocracia hemisférica se debate hoy entre el descrédito ideológico, el desprestigio de gestión y el abandono pragmático o la traición programática de su proyecto. En tiempos pasados, desde la histórica reunión de la Internacional Socialista en Caracas en 1976, su futuro latinoamericano parecía altamente prometedor. Los partidos —y a partir de comienzos de la década anterior, los gobiernos socialdemócratas europeos— apoyaban, auspiciaban y financiaban a sus correligionarios en las Américas: de Río de Janeiro hasta El Salvador, pasando por Santiago de Chile en la oposición o por Lima en el gobierno, el llamado socialismo democrático iba viento en popa.

Hoy, es la desbandada. La ola ideológica que ha inundado al mundo entero de axiomas conservadores antes vistos como meras elucubraciones extremistas no ha perdonado a América Latina. La fe absoluta en el mercado, la apertura económica propia y la cerrazón ajena, la privatización y la desregulación en ausencia de

un Estado de derecho cabalmente conformado, se han convertido en los nuevos dogmas de los gobernantes latinoamericanos. El viejo anhelo socialdemócrata se ha desvanecido, relegado al mentado basurero de la historia, junto con sus supuestos hermanos gemelos, el socialismo autoritario de Europa del Este y el clásico populismo hemisférico. Donde aún gobiernan partidos socialdemócratas —Venezuela, Jamaica, Bolivia— lo hacen poniendo en práctica políticas indiferenciables de las de sus adversarios: Michael Manley en su segunda reencarnación, ya en vísperas del retiro; Carlos Andrés Pérez con su afán privatizador y los consiguientes motines populares y rebeliones militares que suscita; Jaime Paz Zamora y sus asesores harvardianos, indiferenciables de sus colegas neoliberales en América Latina, salvo por la amenaza siempre presente del cuartelazo.

Aquí yace el riesgo de la necesidad que algunos han evocado de «vaciar de populismo» al socialismo latinoamericano. Confusión lógica y explicable en el caso de América Latina: en muchos casos los «nuevos» socialdemócratas latinoamericanos son los herederos actuales del populismo de antaño. Acción Democrática en Venezuela, quizás el partido socialdemócrata con mayor experiencia de gobierno en el continente, encabezó un régimen típicamente populista entre 1945 y 1948, antes de que fuera derrocado por un golpe militar. Leonel Brizola, actual vicepresidente de la Internacional Socialista, comenzó su carrera populista en Río Grande do Sul a finales de los años 50, y al supuesto radicalismo populista que enarboló durante el gobierno de su cuñado Joao Goulart hasta 1964 en Brasil se le suele atribuir la responsabilidad de la asonada militar de aquel año. Pero habría que evitar las asimilaciones de esta índole, por justificables que parezcan: el populismo clásico latinoamericano no es lo mismo que la socialdemocracia actual, y achacarle los vicios —sobre todo antidemocráticos— y los errores y limitaciones —ante todo económicos— del primero a la segunda no es del todo válido.

En Europa, como en Estados Unidos y la misma América Latina, es indudable que existe hoy una mayor conciencia de la exigencia del rigor en la gestión macroeconómica; que no todo se puede de inmediato o al mismo tiempo, y que el logro o el mantenimiento de los grandes equilibrios económicos constituye un imperativo innegable de cualquier administración socialdemócrata. Pero la manera de resolver este problema real, que ha desbaratado innumerables experiencias reformistas en América Latina, no es abdicando de las responsabilidades sociales propias. La respuesta al acertijo económico no puede consistir en asumir las políticas del adversario, poniendo en práctica una gestión de derecha por gente de izquierda. Es el tan llevado y traído niño de la bañera: tirar las metas sociales y de igualdad con el desorden económico.

Más aún, América Latina no es Europa. La socialdemocracia europea, en particular la francesa y la española, ha hecho lo que hizo durante el último decenio —y los resultados tal vez sean menos contundentes de lo que un modelo a seguir podría requerir— porque ellos mismos, u otros antes, hicieron mucho. François Mitterrand impuso un giro a la derecha al Partido Socialista Francés en 1983, pues durante los dos primeros años de su mandato impulsó un conjunto de reformas económicas y sociales sin precedentes desde la Liberación. Y todo ello se llevó a cabo en un país en el cual tres gobiernos previos, por limitarnos a la Quinta República, habían realizado una enorme obra social, desde el *dirigisme* a ultranza de Charles de Gaulle en los años 60, hasta el centrismo ilustrado de Giscard, pasando por el acentuado reformismo social de Jacques Chaban-Delmas bajo la presidencia de Georges Pompidou. Si de dismantelar Estados asistenciales se trata, allí había tela de donde cortar. Quién se atreve a decir lo mismo de Brasil o México, del Perú desgarrado o de Chile al cabo de 15 años de dictadura. Y sobre todo, no es lo mismo darle libre curso al mercado en el contexto de un marco regulatorio afinado, refinado y viejo ya de varios siglos, que hacerlo en las tierras de la corrupción desaforada, del abuso cotidiano y del salvajismo económico y social más primitivo. Como decía alguna vez un alto funcionario mexicano del gobierno de Carlos Salinas: ¿qué significa desregular cuando ni siquiera existe un Estado de derecho?

Si pasar del otro lado no resuelve el problema, quedarse a medio camino tampoco representa una solución. Donde la socialdemocracia gobierna a medias o en coalición —Chile, Ecuador—, se suma a un proyecto ajeno. Sus concesiones constantes, y la escasa reciprocidad que provocan, no emanan de un programa propio, sino de la asimilación «modernista» de un esquema ajeno. Por último, donde gobernó antes sufre el oprobio y se vuelve la culpa de todos los males: Alan García en el Perú constituye el mejor ejemplo del precio del fracaso socialdemócrata, como si fuera en realidad tan fácil gobernar esa nación andina, o como si todas las pesadillas a las que se enfrenta hoy provinieran del populismo del ya no tan joven dirigente aprista.

1.

Muchos ya lo han lamentado a propósito del socialismo europeo: pareciera que para tener éxito la socialdemocracia latinoamericana tiene que adoptar el proyecto de sus enemigos. A la inversa, para ser derrotada y humillada, basta que aplique el programa por el cual votaron sus electores. El mecanismo de culpa por complicidad se perfecciona inexorablemente. Se asimilan las economías de mercado pero mixtas, reguladas y protegidas del sur del río Bravo con las economías de mando centralizado de Europa del Este; se identifica la vocación social, nacionalista y democrática de los socialistas latinoamericanos

con la barbarie estalinista de la URSS. Peor aún, se confunde la transición al libre mercado en el Este con el desmantelamiento latinoamericano de un Estado asistencial indispensable en sociedades donde más de la mitad de la población es pobre, y en las que la clase media es una minoría social, si no es que étnica también. Pero como las modas ideológicas desconocen el *fair play* o la honestidad intelectual, no sirve de mucho lamentar la injusticia de la aparente debacle de la socialdemocracia latinoamericana.

Conviene más bien tratar de entender si es duradera o no, y bajo qué condiciones puede superar el trance actual. Por innegable que sea el desmoronamiento ideológico de la izquierda, lo que los marxistas solían denominar las «condiciones objetivas» jamás han sido tan favorables como hoy para un proyecto socialdemócrata en América Latina. La conjunción de diez años de regresión social y estancamiento económico con un proceso de democratización real, tanto en materia electoral como a través del florecimiento de la llamada sociedad civil, crea condiciones excepcionalmente propicias para un proyecto socialdemócrata clásico. El neoliberalismo en boga, tan inapropiado hoy en el continente como lo fueron en el pasado las importaciones ideológicas anteriores —liberalismo de las luces en el siglo XIX, marxismo y leninismo en los albores del siglo XX—, contribuye también a la promesa socialdemócrata.

De la misma manera que el reaganismo y el thatcherismo no tardaron en despertar una reacción pendular en sociedades mucho menos vulnerables, los estragos del radicalismo de libre mercado provocan ya respuestas —no todas ellas alentadoras— que inevitablemente le abren espacios a la socialdemocracia en América Latina. Así, la justicia social y la reducción de la desigualdad; consolidar y extender la democracia; la construcción y el fortalecimiento de la sociedad civil; defender la soberanía nacional mediante una integración regional entre iguales: estos temas simples y centrales de un esquema socialdemócrata están más que nunca a la orden del día en un continente desolado por el decenio perdido y por remedios que sólo agudizaron los síntomas de un enfermo desahuciado.

En efecto, las soluciones que se han buscado a los agobios recientes los agravan, no los aligeran. Las nuevas políticas conservadoras de libre mercado y apertura económica pueden quizá rendir resultados a mediano plazo. En el mejor de los casos, exacerbarán durante un buen tiempo las ancestrales y abismales desigualdades sociales latinoamericanas, dejando desprotegidas a vastas capas de una población de por sí inerme. Y si fracasan, o apenas producen magras recompensas, muy por debajo de las expectativas creadas, una rectificación social-demócrata puede aparecer con más razón como una alternativa humana, digna y justa, después de la aventura del *laissez faire* decimonónico. Nadie pretende a esas alturas que la mera pobreza genera automática-

mente posiciones políticas o ideológicas de izquierda. Pero parecería igualmente falso aseverar que la miseria sólo desemboca, siempre y tercamente, en apatía y resignación.

Existen, sin embargo, tres grandes interrogantes o reservas. Una podría apodarse así: el síndrome de Sendero, o la verosimilitud de la amenaza extrema. Casi desde el surgimiento en el mundo del movimiento obrero y sobre todo a partir de la Revolución Rusa, el reformismo económico y social en su vertiente dominante moderna —la socialdemocracia— ha podido esgrimir a su favor un argumento poderoso y convincente. Si bien los cambios y sacrificios que propone son terriblemente dolorosos para las clases pudientes, constituyen un mal menor. Sin dichos cambios —esto es, sin la seguridad social, el seguro contra el desempleo, las vacaciones pagadas, la contratación colectiva, la representación sindical, sin una política de vivienda, de educación pública, de capacitación—, la llegada del radicalismo obrero o popular, llámese bolchevismo, comunismo o castrismo, sería inminente. Este fue el principio fundador de Rómulo Betancourt y la Alianza para el Progreso en Venezuela a comienzos de los años 60; en esto consistió un poco después el argumento justificatorio del reformismo de Eduardo Frei en Chile, que si bien era demócrata-cristiano, fungía como socialdemócrata. El fin de la guerra fría y el desplome del socialismo han dado al traste con este paradigma, dejando a la socialdemocracia verdaderamente huérfana de su original razón de ser.

Pero como en América Latina, por lo menos, la miseria imperante y la desigualdad abismal permanecen vigentes, la necesidad de reformas y la posibilidad de estallidos o movimientos milenaristas sigue viva. Paradójicamente, la pesadilla de Sendero Luminoso, que ha destruido a la izquierda peruana, tanto en su fuerte y vieja vertiente socialdemócrata —el APRA— como en su nueva faceta, más radical y a la vez más moderna —Izquierda Unida—, puede servir de perverso acicate para procesos socialdemócratas en otros países. Si no existe la amenaza de algo peor, de una alternativa extrema y peligrosa para los privilegiados del *statu quo*, éstos no aceptarán siquiera cambios mínimos, ni mucho menos transformaciones de fondo. Sin mal mayor, por definición se desvanece el mal menor. Las grandes reformas en América Latina, cuando se han gestado, lo han sido en buena medida para evitar cambios más profundos y concesiones más aborrecidas por las capas dominantes. Si a fin de cuentas las burguesías mexicana y argentina, por ejemplo, toleraron —ciertamente no de buena gana— las mutaciones económicas y sociales del cardenismo y de Perón, respectivamente, fue por temor a perder más de lo que ya habían perdido. Este miedo ha ido desapareciendo en América Latina, conforme se ha diluido el fantasma del socialismo y de la Revolución Cubana. Sendero en Perú es quizás el único rezago que perdura de una época en la que el pánico de las oligarquías permitía realizar reformas de gran envergadura mediante un cierto consenso, por forzado que fuera.

El espectro de Sendero, con su terror atávico, su fundamentalismo ideológico y su arraigo étnico, puede ser la fuente de inspiración de un miedo sano que abra paso a la viabilidad de un reformismo latinoamericano hoy en día carente de justificaciones «realistas» de existencia. No cabe duda que ahora su efecto en el Perú es el opuesto: destruir a una izquierda que llegó a ser una de las más poderosas del continente. Y es perfectamente posible que el senderismo nunca llegue a ser un verdadero estímulo para reformas sociales de fondo *en el Perú* porque sus bases pueden resultar insensibles a dichas reformas, ya que el arraigo de la organización va más allá —o se sitúa más acá— de simples demandas de satisfactores sociales clásicos: vivienda y servicios urbanos en las ciudades, tierra e integración en el altiplano. Pero el despertar de un integrismo andino puede surtir efecto en otras latitudes latinoamericanas; entonces el sacrificio peruano no habría sido en vano.

El aparente milenarismo militar de Hugo Chávez y su movimiento bolivariano en Venezuela constituye quizás un fenómeno análogo: frente a la abdicación de Carlos Andrés Pérez y la transmutación neoliberal de Acción Democrática, no es imposible que el integrismo cuartelar de los oficiales medios del ejército venezolano represente el estímulo necesario para un reencarrilamiento de la socialdemocracia en Venezuela. Aunque también puede ser la forma desviada, trágica pero eficaz, de este reencauzamiento: un nuevo nasserismo latinoamericano en las postrimerías del siglo XX.

2.

La segunda interrogante se refiere al contexto internacional y a la transformación de la socialdemocracia: pasar de ser un ejemplo intelectual a un paradigma de civilización con todo lo que ello implica. Uno de los principales motivos por los que el mundo parece tan engañosamente unipolar es justamente la ausencia de una proyección militar y sobre todo ideológica de los demás polos potenciales. Son bien conocidas las diferencias importantes que separan a la Europa continental y al Japón de Estados Unidos en tanto sociedades y sistemas económicos, y como conjunto de relaciones de clase (quizá Marx esté muerto y enterrado; las clases sociales y sus relaciones sin duda no lo están). Pero estas diferencias aún no se han convertido en la sustancia de paradigmas rivales para el resto del mundo. Existe un capitalismo alemán o renano (como lo ha bautizado Michel Albert en su *Capitalismo contra capitalismo*, un texto premonitorio). Existe también, por supuesto, un capitalismo japonés, más o menos semejante al renano, según el punto de vista que se adopte: dirigista, social, protegido y regulado, largoplazista y fuertemente interventor en materia educativa, de investigación y desarrollo, de salud y de infraestructura. Pero no existe hoy un *modelo* o un *paradigma* europeo o asiático.

Esas potencias económicas carecen del mensaje ideológico de la política exterior y de la ambición cultural (por ahora) para convertir su propio éxito en receta para los demás. Alemania y Japón de vez en cuando procuran imponer ciertas políticas a sus vecinos; pero aún no han hecho de la adopción de su proyecto por otros un asunto de prioridad nacional. No ocupan en los organismos internacionales (Consejo de Seguridad de la ONU, Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) los espacios que corresponden a su fuerza económica ni desempeñan el papel que debiera derivarse de su posición. Por más que se escuchen con creciente frecuencia e intensidad las reclamaciones japonesas y alemanas en torno a la estructura actual del Consejo de Seguridad de la ONU, del directorio del Banco Mundial y del Fondo y del discurso analítico y normativo de estas dos últimas instituciones, hasta ahora no pasan de eso: reclamaciones más o menos sentidas. Sobre todo, ni Alemania ni Japón esgrimen ni pugnan por esquemas alternativos a los que propone Estados Unidos, siendo que las razones de su éxito residen precisamente en la aplicación de políticas económicas, sociales y culturales radicalmente distintas de las estadounidenses.

No obstante, si la lógica y la historia significan algo, es sólo cuestión de tiempo para que esto suceda. La desaparición del paradigma (y del enemigo) socialista transformará los matices entre las economías, las sociedades y los Estados del Primer Mundo en verdaderos contrastes mayores. Sus anteriores rivalidades puramente económicas y de baja intensidad se desplegarán por lo menos ideológica, si no es que militarmente, en aquellas regiones del globo en plena transición: los países de Africa, Asia y América Latina. Estados clientelares, esferas de influencia económica pero también ideológica y política, paradigmas alternativos y recursos para respaldarlos, y sobre todo, la emergencia de auténticos y contradictorios intereses en el Tercer Mundo para la Euro-Alemania y el Japón: todos estos factores y acontecimientos le devolverán a estas potencias el estatuto que poseían antes de la guerra fría, el de ser polos a plenitud en un mundo verdaderamente multipolar.

Todo ello para ventaja del Sur, y en detrimento directo de un fin de la historia de las relaciones internacionales. Más aún, si alguna vez surge un paradigma socialdemócrata para el Tercer Mundo que vaya más allá de la curiosidad sociológica y el deseo de viajar *aux pays chauds* o al Nuevo Mundo de algunos dirigentes o intelectuales socialistas europeos, probablemente tenga que ser a la vez un paradigma alemán-europeo o japonés: una «economía social de mercado» o el «modelo germano-nipón». No puede existir un proyecto ideológico «interno» sin soporte social interno, ni puede surgir y sobrevivir un paradigma alternativo a escala internacional sin grandes potencias que lo hagan suyo, lo financien y, —en efecto— lo utilicen para desplazar a otras potencias y establecer sus propios esquemas de dominación.

La tercera condición de éxito de la socialdemocracia en América Latina consiste en construir el consenso de un nuevo pacto nacional, semejante al que surgió en los años 30, pero incluyendo ahora a los excluidos de entonces. La envergadura de las reformas de toda índole que el continente requiere, aunada a la magnitud de los problemas y la intensidad de las divisiones, dificulta enormemente la consecución de cambios con mayorías exiguas —como las que la democracia electoral, dejada de sí misma, suele generar— o espurias —como las que emanan de regímenes autoritarios, que han gozado de apoyos reales: Cuba, México.

Desde los años 30, con las variaciones propias de cualquier cronología aplicada a casos múltiples, América Latina vivió las delicias, las desventuras y en algunas ocasiones la tragedia de una especie de pacto nacional —populista, nacionalista y no muy democrático que digamos— que permitió la modernización acelerada de países enormes y complejos. Naciones rurales, iletradas, desprovistas de infraestructura, y pobladas por masas uniformemente empobrecidas, pasaron a conformar países urbanos, con índices de alfabetización insuficientes pero elevados, con clases medias minoritarias pero ya no inexistentes, y con carreteras, puertos, presas, transportes y comunicaciones. El costo fue en muchos casos exorbitante, el resultado nunca se situó a la altura de las expectativas o necesidades, y la condición para incluir a amplios sectores sociales en ese pacto —obreros organizados, clases medias, empresarios nacionales, intelectualidad nativa— fue la exclusión de muchos más: el campesinado pobre, los «marginados urbanos», los grupos étnicos desposeídos.

Hace años, el pacto en sí dejó de ser viable —o deseable— pero el esquema posiblemente siga siendo válido. América Latina requiere consensos, o en todo caso, cómodas y democráticas mayorías para salir adelante. La derecha continental ha sido históricamente incapaz de construir los primeros, o de lograr las segundas. Por razones ideológicas, étnicas e internacionales, su llamada capacidad de convocatoria siempre ha resultado coja: o impone por la fuerza, o no hace nada. La extrema izquierda, devastada por la crisis del socialismo y las tribulaciones cubanas, difícilmente puede aspirar a volverse mayoritaria; sin duda, ninguna fracción de la izquierda en su conjunto pueda hacerlo sola. Pero si alguna se encuentra bien colocada y preparada para lograrlo, es la nueva y la vieja socialdemocracia latinoamericana.

Los grandes rasgos de su paradigma son evidentes. Su enemigo principal es la desigualdad: en un continente donde el neoliberalismo ensancha disparidades ya de por sí gigantescas y crea algunos nuevos ricos en Providencia y en Polanco junto con millones de nuevos pobres en Nezahualcóyotl y Peñalolen y Macul, el combate a la desi-

gualdad y no a la pobreza extrema (siguiendo el esquema del Banco Mundial) es un programa en sí mismo. En materia política, la democratización auténtica, gracias a la profundización de los mecanismos representativos y al fortalecimiento de una sociedad civil ancestralmente débil, es una bandera que ni la derecha ni el centro se apresuran ya a izar. Y en el ámbito internacional, la búsqueda de esquemas de integración regional regulada, planificada, con contenido social y una armonización hacia arriba, junto con un nacionalismo longitudinal (que busca alianzas en el Norte y en el Sur, dentro de las sociedades, sistemas políticos y culturales del Norte en apoyo de las causas del Sur), representan fórmulas originales, aunque indudablemente incipientes, para una socialdemocracia latinoamericana.

Ninguno de estos objetivos puede alcanzarse sin el apoyo de un sólido segmento de las clases medias y del empresariado hemisférico; pero éstos jamás se unirán a un programa semejante si no es por temor a algo peor. Y aunque el programa, el esfuerzo y la imaginación tendrán que ser ante todo internas, sin apoyo internacional nada es posible en el mundo globalizado, valga la redundancia. De allí la pertinencia de los tres requisitos antes esbozados: el mal mayor, la emergencia de nuevas potencias paradigmáticas y la propuesta de un nuevo pacto fundador. Sin las condiciones para su realización el programa carece de valor; la realización de las condiciones sin un programa viable y consecuente no sirve de nada.

Formular el programa, encontrarle soportes sociales internos y apoyos externos es la actual tarea socialdemócrata en América Latina. Es posible —incluso probable en muchos casos— que las organizaciones socialdemócratas «realmente existentes» no estén a la altura de las exigencias. No sería sorprendente que el «espacio» o la «función» terminen ocupados por grupos, movimientos o partidos que no sólo no se reclaman hoy de esa tendencia, sino que jamás lo harán. Y la tentación populista subsiste: el que no la haya sentido en nuestros países de pobreza lacerante e inmovilismos seculares, carece por completo de sensibilidad. Pero si la socialdemocracia en América Latina responde a estos retos, puede convertirse en el vértice de un nuevo encuentro de los excluidos de la vez pasada, con los grandes beneficiados de otros tiempos que hasta ahora se han resistido a aceptar mutaciones sustanciales, y no sólo tendrá futuro en América Latina, tendrá ángel, que en nuestros países es tanto o más importante.

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



SOCIALISMO Y LIBERALISMO

Rolando CORDERA CAMPOS

«If the ideal of socialism is now to be seen as problematic, the problem of socialism remains an abiding ideal. I would say that it is the best problem to which a political intellectual can attach himself.»

Irving Howe

En su ponencia sobre la *Crisis de la ideología...*, Eric Hobsbawm nos advierte sobre el carácter general, omniabarcante, de los cambios que ha vivido y vive el mundo de nuestros días. «Nos encontramos», afirma, «en una crisis de la ideología, la cultura y la civilización, aparte de los dramas políticos y económicos más inmediatos que se escenifican ante nuestros ojos. Al menos en la zona de la civilización y el desarrollo económico occidentales, ni la experiencia pasada ni las ideologías y teorías heredadas del pasado preindustrial o desarrolladas desde el siglo XVIII, parecen adecuadas para la situación del último cuarto de este siglo». La crisis así, a pesar del especta-

cular desplome sistémico e ideológico que hemos presenciado en los últimos tres años, con el colapso del comunismo y el bloque soviético, no es un atributo de uno u otro esquema de ideas o de organización político-económica, sino general.

Por otra parte, al examinar los términos de la confrontación entre doctrinas que ahora pareciera ceder el paso al reino de una de ellas, Hobsbawn nos señala la necesidad de ver los cambios y los modos de interpretarlos con una adecuada perspectiva y memoria históricas. La tentación binaria, nos advierte, la asimilación de todas las virtudes al triunfador (ahora el mercado libre) y todas las maldades al derrotado (el comunismo), facilita la retórica pero enturbia el entendimiento, tanto de la política como de la economía y de la propia historia que se despliega abrumadora sobre y ante nosotros.

En particular, el debate entre liberalismo y socialismo que todavía tiene lugar, «es conducido, en ambos lados, en términos erróneos». «Los socialistas de todas clases han cesado de creer en la posibilidad de una economía por entero no mercantil... Por otro lado, la creencia opuesta, la de que un mercado completamente sin control y libre asignaría los recursos de manera óptima, es dominante políticamente en grandes partes del mundo, aunque sea extraña desde el punto de vista teórico». «Haciendo a un lado el argumento teológico y la propaganda, hoy el debate entre liberales y socialistas no es entre el mercado sin control y el Estado que controla todo. En breve», consigna Hobsbawn, «la diferencia entre liberales y socialistas hoy no es acerca del socialismo sino del capitalismo... sobre sus límites... sobre los fines de la política pública... sobre las necesarias prioridades de la acción pública».

Este discurso, que Hobsbawn quiere elaborar para una *Política de la izquierda racional*, como se titula una reciente colección de sus ensayos políticos, permite un acercamiento menos irritado y más abierto al tema central de nuestra reflexión: la vigencia de las dos grandes ideologías «madres» de la modernidad y, como derivación obligada, la cuestión de si estamos en posibilidad de imaginar una nueva combinatoria viable y factible que sería el resultado de una fusión de ambas construcciones al calor de la crisis. Una fusión que daría lugar a un cambio de materia pero sobre todo a una recomposición y a un realineamiento de los componentes primigenios. Más química que alquimia. A ello se dedican los comentarios que siguen.

1.

Vale la pena empezar por una nota histórica. A diferencia de lo que pasa con las portentosas mutaciones que registran la economía y la política mundiales, y que son en gran medida inéditas, en el terreno de

las ideas político-sociales pueden detectarse antecedentes claros de tomas de conciencia razonadas e intelectualmente poderosas, que tuvieron lugar también al calor de la otra gran crisis que ocurrió entre las dos guerras mundiales del siglo XX.

No se trata, por cierto, de meras curiosidades históricas sino de registros y argumentaciones que aludían de modo expreso y notablemente actual a dos de las cuestiones centrales que hoy nos abruma: la incapacidad del socialismo marxista y del liberalismo del *laissez faire* para dar cuenta de la realidad de aquel tiempo y para construir salidas orgánicas a la crisis de entonces.

Carlo Rosselli, desde una isla-prisión italiana en 1930, y John Maynard Keynes, desde su casi solitaria y personal campaña por persuadir a sus contemporáneos de la necesidad de hacer a un lado la «sabiduría convencional», como luego la llamaría John Kenneth Galbraith, constituyen fascinantes ilustraciones de una búsqueda y una crítica formidables y vigentes; tal vez, incluso, todavía no realizadas a plenitud por nosotros.

Ambos autores sugieren la bondad de una suerte de deslizamiento conceptual y argumental que daría lugar a fórmulas de «socialismo liberal» (Roselli), o a un nuevo liberalismo (Keynes), que no serían simples acomodos de ocasión sino esfuerzos de adaptación política e intelectual a las difíciles y nuevas circunstancias del mundo de entonces.

2.

Son conocidas las críticas que Keynes hizo de las creencias económicas de su tiempo. La crisis del sistema político-económico keynesiano, que en poco puede atribuirse a sus ideas originales sobre la economía capitalista y sus desequilibrios, no invalida aquella crítica, y los embates dogmáticos en su contra más bien reivindicarían las advertencias de Keynes sobre el *laissez faire* y los profundos fallos de la doctrina liberal. Para los fines de esta nota, basta con recordar las referencias de Keynes a Burke y Bentham, dos grandes nombres del conservadurismo histórico. Estas menciones, por contraste si se quiere, nos acercan más al mapa de confluencias entre las grandes ideologías adversarias.

Habría, dice Keynes, que recuperar en toda su fuerza la proposición de Burke sobre el desafío que implica, para el pensamiento jurídico y político, la delimitación de lo privado y lo público. Esta es una tarea que en realidad nunca concluye y, por tanto, no puede aceptarse como un mandato inmutable de cualquiera de las doctrinas políticas. Habría, también, que recordar a Bentham y sus nociones de agenda y no-

agenda para el gobierno, frente a lo cual sería necesario reconocer que probablemente lo que para Bentham era la no-agenda, el espacio que él preferiría en extremo amplio, se haría mucho más angosto en los tiempos modernos. Esta amplitud de la agenda pública, sin embargo, recoge los desarrollos y contradicciones de la vida moderna, más que las exigencias de una u otra ideología. Su determinación, así, sería más que nada el resultado de una exploración racional y menos la expresión de uno u otro sesgo político o ideológico. Si se piensa en los orígenes y la evolución de lo que hoy se conoce como el Estado de bienestar, no cabe duda de que la historia confirma en lo esencial ese aserto. Tanto en Gran Bretaña como en Alemania, las instituciones y políticas del «Estado ampliado» son en buena medida frutos de la acción de gobiernos conservadores y liberales, o bien de concertaciones transpartidarias, como las que conoció Gran Bretaña en los años 20.

3.

Roselli explora los rumbos de su socialismo liberal a partir de un mirador que hoy no deja de ser notable (1). Su crítica y su propuesta parten de «una crisis intelectual muy difundida en la nueva generación: la crisis del marxismo». Ante ella, nos dice el fundador de Justicia y Libertad, hay que considerar que el liberalismo no tiene ya por qué vincularse necesariamente con los principios de la economía liberal manchesteriana. El liberalismo, añade Roselli, se preocupa ya por lo social. Y el socialismo, «no sin dificultad», deja de ser utópico y se pregunta por la libertad y la autonomía.

Al hacer esto el socialismo, dice Roselli, al «admitir una esfera de libertad», «la necesidad histórica cae para dejar el puesto a la alternativa».

La política racional suele adjudicarse, o ser reclamada por el liberalismo que postula la centralidad de la razón para el ejercicio de la libertad. Pero frente a esto, la «iglesia socialista pide el derecho al libre examen y el fin de todos los catecismos». Citando a Renán, Roselli propone: «Los socialistas, educados sin saberlo ellos por los profetas, obligarán siempre a la política racional a contar con ellos...». Roselli concluye preguntándose: ¿es posible decir de una política que es racional si no tiene en cuenta en primer lugar la idea de justicia?

4.

¿Qué es, entonces, el socialismo? ¿Qué puede ser hoy y será mañana? O, como lo planteó Einstein hace ya muchas décadas: *¿por qué el socialismo?* Sin duda, la crítica de lo existente no puede sino llevar, una y otra vez, a plantearse la posibilidad y deseabilidad de un orden

distinto, de una sociedad y una economía alternativas. Pero la factibilidad de ello, y más aún su viabilidad, se han alejado de cualquier horizonte racional, más todavía si este horizonte se presenta como inspirado en la historia. Hoy, esta historia insiste en decir *no* a realidades alternativas, en el sentido de cualitativamente diferentes de las que hoy conforman el escenario mundial, y no sólo eso sino que se empeña en sugerir que la búsqueda de lo alternativo, en el sentido aludido, puede contener, predominantemente, posibilidades de perversión y reversión que despojan a la idea de toda deseabilidad racional.

5.

«La emancipación forzada», nos dice Roselli, «da vértigo». En esta perspectiva, el socialismo tiene en su agenda la necesidad de abordar los problemas de la justicia social y la vida colectiva «en el mismo plano de los problemas de la libertad y la vida individual». Tomado en su aspecto esencial «(el socialismo) representa la realización progresiva de las ideas de libertad y justicia entre los hombres» (Roselli). En el presente, Michel Rocard nos propone: el socialismo «representa el deseo colectivo de justicia social, de menos arbitrariedad, de una reducción de la desigualdad a un nivel que corresponda a la distribución de talentos, riesgos y responsabilidades».

6.

Estas ideas nos llevan a concebir al socialismo sobre todo como un movimiento *dentro* del capitalismo, como una crítica y una acción colectiva que, en su despliegue, cambia o puede cambiar los términos de intercambio entre los agentes económicos y sociales y la morfología de las clases mismas. La importancia de la crítica debe enfatizarse. «Las críticas de las sociedades totalitarias y aun del Estado de bienestar deben mantenerse tanto como sea necesario», propone Paul Ricoeur en una conversación con Rocard, «pero en cierto sentido esas críticas están detrás de nosotros. En vez de eso, lo que necesitamos iniciar hoy es una crítica del capitalismo como un sistema de distribución que identifica a todos los bienes como mercancías» (2).

7.

Sin duda, estas consideraciones no resuelven los núcleos duros de la problemática capitalista que el socialismo como programa y como movimiento siempre ha pretendido superar o abolir. Por otro lado, sin embargo, hay que reconocer y asumir que los horrores del totalitarismo han dado lugar no sólo a una crítica radical de la idea misma de sistema alternativo, sino a la denuncia vehemente de la acción política

misma, como advierte Rocard. Aquella problemática dura, de la explotación y la desigualdad, nos refiere sin remedio a la dimensión económica, pero habría que reconocer, como señala Rocard, que «no es sólo la crítica de la economía administrada, sino la propia realidad de esa economía la que también ha bloqueado la imaginación social».

8.

Quizás haya que admitir que no hay en el horizonte espacio racional y conceptual para «modelos alternativos» de economía. Pero en la agenda de las sociedades modernas, avanzadas y subdesarrolladas, siguen vivos y demandantes reclamos gigantescos de equidad e igualdad efectiva de oportunidades. La creación de capacidades públicas, estatales y no estatales, que den realidad material e institucional a esa aspiración es, con toda evidencia, una necesidad no resuelta y lo es más el desarrollo de sensibilidades culturales amplias que le den a la solidaridad un sentido moderno, a través de la acción comunicativa. No es éste, evidentemente, un inventario ocasional o contingente de problemas, sino un conjunto de carencias y conflictos, contradicciones y callejones estrechos y sin salida aparente, que demandan de visión histórica y ambiciones de cambio racional como los que han propuesto, en competencia o sucesión, el liberalismo y el socialismo. La magnitud de las tareas que nos deja la crisis de esta época tal vez conforme la gran oportunidad de saltar sus respectivas cercas y buscar un nuevo universo de valores y referencias político-culturales. En todo caso, la confrontación entre las doctrinas se ha vuelto ritual y rutinaria, muy lejos del desafío a la imaginación y la generosidad que en sus tiempos de gloria exigieron ambas.

(1) Carlo Roselli, *Socialismo liberal*. Editorial Pablo Iglesias, 1991.

(2) «Justicia y Mercado», Michel Rocard y Paul Ricoeur. *Leviatán* 47, Primavera de 1992.



INTERROGANTES SOBRE EL FIN DE LA RENOVACION SOCIALISTA

José Joaquín BRUNNER

Por qué decir que la renovación socialista ha quedado detenida a medio camino y posiblemente haya iniciado su declive? Antes que nada porque parece haberse extinguido su capacidad de producir novedad. De dar nuevos pasos, introducir rupturas pendientes y con ello generar propuestas, ideas, ideales y valores que inspiren la acción. Hoy por hoy, la renovación vive del eco de sus impulsos iniciales. Si persiste, es sólo como un tono, casi una manera; un modo de dejar de ser socialista sin necesidad de asumir las consecuencias intelectuales de ese proceso.

Por otro lado, resulta evidente que la propia realidad en que la renovación se gestó ha cambiado de una manera tan drástica y rápida que apenas hemos sido capaces de absorber los hechos más recientes y sus

repercusiones en el plano de la cultura. Es posible, por tanto, que la renovación haya llegado demasiado tarde, cuando ya queda poco material que renovar. Tómese sólo un ejemplo. La disolución de la URSS significa un cambio drástico no sólo en los parámetros políticos de la modernidad, sino, sobre todo, el derrumbe y la desaparición del mundo simbólico en que se desarrolló una de las corrientes de pensamiento más características del siglo XX. Es casi como para decir que, con unos pocos años de anticipación, allí terminó el siglo y empieza una nueva época. Incluso más: lo que antes pudo dar sentido, ahora, de pronto, lo pierde por completo. ¿Quién, por ejemplo, podría escribir hoy, como hizo Merleau-Ponty hace sólo unas pocas décadas, que «si se quiere comprender el problema comunista es preciso comenzar por volver a colocar los procesos de Moscú en la *stimmung* revolucionaria de la violencia, sin la cual serían inconcebibles»? Y agregaba: «Es entonces cuando la discusión comienza, y no consiste en averiguar si el comunismo respeta las reglas del pensamiento liberal —es demasiado evidente que no lo hace—, sino si la violencia que ejerce es revolucionaria y capaz de crear relaciones humanas entre los hombres». (*Humanismo y terror*, Ediciones Leviatán, 1956, p. 11.) Justamente: lo que ha desaparecido es esa *stimmung*, o sea, el clima cultural, la ética, la estética y el trasfondo intelectual que hacían posible siquiera tomar en serio aserciones como aquélla.

Por lo menos tres cosas cambiaron a tal grado durante la segunda mitad del siglo que tornaron inconmensurables las propias bases de ese discurso con respecto a los fundamentos culturales de la nueva época. Decir inconmensurables significa que no hay ya la posibilidad de una traducción, de una recuperación, ni siquiera de una comunicación simbólicamente efectiva con ese pasado. ¿Qué cosas han cambiado hasta ese punto? *Primero*, lo que hasta hace poco aún aparecía como «reglas del pensamiento liberal» se ha hecho parte ahora de la conciencia contemporánea, al extremo de que la política no es ya pensable — si no sólo como negatividad; por defecto— fuera del ámbito de la contribución primordial de dicho pensamiento: la democracia. La regla liberal se ha universalizado y es hoy el patrón de medida contra el cual necesita medirse todo pensamiento político que desee contribuir a la construcción del futuro. *Segundo*, se ha extinguido por completo —salvo al interior de falanges minoritarias— la noción de que los ideales revolucionarios y el *ethos* utópico que les subyace podrían legitimar la violencia e incluso justificar su aplicación a los propios revolucionarios que se apartan de la razón de Estado. Con ello desaparece uno de los elementos más poderosos de la coreografía revolucionaria y uno de sus elementos capitales. Sin justificación moral de la violencia no hay revolución; sólo reino del terror. *Tercero*, se ha hecho patente que la revolución comunista no creó «relaciones humanas entre los hombres». Si hemos de aplicarle la frase del mismo Merleau-Ponty —que «una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre»—, entonces sabemos ahora el escaso

legado de dicha experiencia que, sin embargo, capturó buena parte de la imaginación del siglo XX. Doble fracaso, por tanto: colapso de una experiencia que alcanzó dimensiones planetarias y colapso de la imaginación que creyó encontrar en ella la esperanza de relaciones más humanas entre los hombres.

Se concluye de lo anterior que los problemas situados por delante de la renovación y el socialismo poco tienen que ver con ajustes de cuentas, retorno a los orígenes o una suerte de echar por la borda los pesos muertos del pasado. Que es, justamente, lo que hasta aquí ha avanzado la renovación. La pregunta, más bien, es si acaso existe siquiera la posibilidad de una tal renovación. Para el pensar cómodo, bastaría con limpiar la casa, *aggiornar* el pensamiento y retocar la vitrina. Incluso se cae a veces en la ilusión de que, a poco andar, ya nadie se preguntará siquiera por el significado de proclamarse socialista, sin percatarse de que, entonces, la renovación habría terminado por mimetizar al socialismo al extremo de no importar sus contenidos y, tampoco, sus formas. ¿O no es cierto que hacia allá nos impulsa nuestra detención?

Proclamar hoy día un compromiso con la democracia, renunciar al marxismo-leninismo y a su justificación revolucionaria de la violencia y aceptar que la economía funciona sobre la base de un intrincado juego de políticas y mercados, todo eso no es más que aceptar los fundamentos del lenguaje contemporáneo. Puede parecer a algunos que haber siquiera alcanzado ese estadio es ya un gran avance. Lo cual sólo muestra lo atrás que estaba nuestro punto de partida. Lo que hemos hecho, sin más, es integrarnos a la gramática de nuestro tiempo; ingresar en el debate contemporáneo. Ahora, para parafrasear a Merleau-Ponty, es cuando la discusión comienza.

Antes de movernos hacia allá, necesitamos sin embargo decir un par de cosas más sobre esa radical alteración —derrumbe, colapso, fin— del mundo simbólico en que se desarrollaron las corrientes de pensamiento socialista. ¿Qué ha cambiado en ese plano? Aquí no preguntamos sobre la mutación de los contenidos específicos de una u otra ideología socialista, sino sobre qué ha cambiado en el terreno mismo donde ellas se constituyen. A fin de cuentas, a lo que estamos enfrentados es a la consumación de un tiempo, de un ciclo histórico, y no al mero desplazamiento de ideas en la incesante historia de un pensamiento aceptado. La manida frase kuhniana sobre el «cambio de paradigmas» adquiere aquí pleno sentido. El mundo simbólico donde se originó y elaboró el pensamiento socialista —digamos el de Marx hasta Althusser— y en que se aplicó y desarrolló en la práctica —desde Lenin hasta Fidel— es, ante todo, el mundo de la razón geométrica. En ese universo de ideas, la historia transcurre por vectores conocidos, el mayor de los cuales es el del progreso; hay instalada en la cúspide la imagen poderosa de una utopía racional y, en el centro

mismo de toda la construcción, existe un enorme vacío, ausencia de misterio, que es llenado por el desciframiento final de la historia y el conocimiento de sus estructuras secuenciales. Las prácticas alimentadas por esa trilogía —progreso, utopía y vacío sagrado— conducen al diseño de sistemas perfectos, administrados por funcionarios, planificados científicamente y capaces de proporcionar un sentido total a la sociedad al margen del misterio y de las ambiguas medidas del hombre, «criatura improbable». La simbología pertinente es aquella de las leyes de la historia, del partido-conciencia y del culto investido en personalidades, edificios y arsenales. En general, una simbología donde prima la abstracción —clase, revolución, Estado—, tras lo cual desaparece el hombre como un detalle. De la conjunción entre razón geométrica y prácticas totalitarias están hechos los sueños socialistas. Sus productos históricos no han sido «desviaciones». El socialismo real es el socialismo sin más. Lo demás es social-democratismo, progresismo social, fabianismo; en fin, administración social —más o menos efectiva— de las fuerzas desatadas por la producción capitalista a nivel mundial. Es probable que la renovación pudiera desembarcar allí, y no sería poco: aportando a esa administración el vigor de nuevos cuadros políticos y técnicos, un sentido solidario de la producción y la repartición, una nueva sensibilidad cultural.

¿Cómo renovar, en cambio, un pensamiento anclado tal vitalmente en ese mundo simbólico sin antes abandonarlo de forma consciente y sustituirlo por otra matriz que permita construir algo que no sea sólo una suerte de apropiación de las premisas del lenguaje contemporáneo? Pues allí, precisamente, reside el desafío mayor. En dotar a la renovación socialista —más bien, a lo que de ella resulte, que podrá o no llamarse ya socialismo— de real sustento cultural. Es decir, en transformar nuestras posiciones en algo más que la mera disposición de los códigos comunes de la modernidad, sorteando a la vez la tentación de conservar nuestro idioma tradicional —desprovisto ya de fundamentos— que entonces sólo sería hablado por una tribu en extinción. Histórico-antropológicamente, lo anterior es, sin embargo, una posibilidad. Ha ocurrido muchas veces que un grupo cultural pierda la capacidad de renovarse en sentido profundo y termine extinguiéndose o fundiéndose con las corrientes predominantes de su época. No cabe destacar que los grupos socialistas estén colocados en esa posición; en vías, por tanto, de convertirse en una de esas comunidades que apenas tienen otra razón para existir que defender su memoria, su ideolecto, sus símbolos y su derecho a manifestarlos en ocasiones ceremoniales.

Cuando se dice, por ejemplo, que el socialismo de hoy y mañana expresa nada más que una voluntad de combinar libertad e igualdad, u otras fórmulas semejantes a ésa, se está en camino de convertirse en una comunidad tal. Es como decir: aquí están los epígonos de la Revolución Francesa, dos siglos más tarde, hablando el idioma ancestral de los revolucionarios, pero ya sin fe en la razón geométrica y habiendo

desahuciado —*for good*, diría un británico— las prácticas totalitarias. Metidos finalmente en una reserva, los socialistas quedaríamos colocados como una tribu que ya no tiene a sus dioses ni sus bosques, pero conserva su capacidad de vender artesanías en el mercado. También este caso abunda, y nada dice que los socialistas no seamos una de las tribus más recientemente convertidas a la civilización.

Puestos en esa situación, al borde de la cual caminamos, es decir, en proceso ya de transculturación, ¿qué pasa en nosotros con el deseo de convicciones, con la necesidad de imaginar futuros, con el sentido de trascender y con todo el mundo simbólico e intelectual anudado en torno a las ideas de transformación de la sociedad, emancipación del hombre de sus miserias y uso creativo de sus capacidades? Abandonados los ritos y los emblemas socialistas, o mantenidos sólo como artesanía y culto al pasado, ¿a qué identidad recurrir, qué pasión transmitir y cómo intervenir con sentido en la conversación sobre el destino de nuestra época? Recluidos en una reserva, vestidos a la usanza de los modernos, habiendo finalmente adoptado sus códigos y su moneda de intercambio, ¿qué proyecto ofrecer, qué nuevo filón, que aventura que valga la pena y el esfuerzo, qué valores crear donde otros reconozcan el valor de su propia contribución? Desahuciada una forma de razón, ¿cómo hacer para reflexionar de nuevo sobre las «cosas grandes» y no caer en el minimalismo en que hoy se debate la renovación, contenta con comerciar en artesanías y regocijada de sus pequeños pasos en dirección del sentido común: democracia, propiedad responsable, mercados regulados, bien común, solidaridad, Estado social, afecto popular, exportación de segunda fase, iguales oportunidades y demás?

¿Qué plantea, en efecto, la renovación socialista? No digo en los programas partidarios contruidos ya sólo como plataforma electoral; ni en los discursos de sus dirigentes, cortados a la medida de la audiencia y la ocasión; ni en la televisión, donde todo se reduce a píldoras como aquella de la combinación entre libertad e igualdad. ¿Qué, en serio, plantea el socialismo frente a los problemas del cambio de época, o sea, en aquel terreno donde se constituyen las matrices del pensar y el hacer que serán predominantes en el tiempo que nos toca entender y construir? ¿Cómo percibe el mundo, a qué orden aspira, qué vida buena —siquiera mejor— ofrece? Todo lo cual equivale a interrogarse por las vertientes de que se alimenta la renovación. No basta con decir, como decimos ahora, que nuestro pensamiento se nutre de las mejores tradiciones del pensar progresista: marxismo crítico, emancipacionismo cristiano, humanismo laico, racionalismo moderno, socialdemocracia europea, latinoamericanismo de hoy, ciencias sociales contemporáneas, etcétera. Todo eso no hace sino alimentar la confusión y confiesa la irremisible bancarrota de la conciencia socialista. Tampoco es posible, como quizás quisieran algunos, construir una corriente de pensamiento «a la carta», introduciendo en el menú del día la más reciente novedad de la cocina española, italiana o alemana. Por

eso decía que los problemas que entraban a la renovación están más al fondo; allí donde se ubican los presupuestos de una cultura; donde están sus cimientos simbólicos; sus opciones más radicales; su concepción de mundo. La respuesta más socorrida, y en parte verdadera, de que en ese terreno de fundamentos el neosocialismo renovado es un pensamiento de la diversidad, de lo plural y por ende abierto, sólo vale para el momento partidario-institucional de ese pensamiento; no para proyectar una concepción capaz de motivar la acción, generar identidad y relacionar la razón de mi tribu con la razón de las demás tribus repartidas sobre la Tierra.

El rechazo de la trilogía geométrica —progreso, utopía y vacío sagrado, y de sus prácticas concomitantes en el terreno de la administración total de la sociedad— han dado paso en el socialismo renovado a una sensibilidad que se asemeja a la de los posmodernos. En efecto, se proclama el término de los grandes discursos o metanarraciones, se hace profesión de fe realista o pragmática y se reconoce la autonomía de la conciencia individual para adorar, comprometer valores y vivir —según su gusto y posibilidades— la existencia privada de cada quien. De allí a poco, se termina creyendo que no sólo en el arte, sino en la vida, es posible combinar todos los fragmentos culturales, que la realidad es más vasta que los sueños, que a la política la mueven los símbolos del mercado y a las ideologías las citas de citas. También esto es posible: que la renovación desemboque en una suerte de post-socialismo, donde todo se cita y donde predomina el *collage*: feminismo, ecologismo, neocomunitarismo, realismo mágico, pragmatismo ágil, rigorismo de la reconversión industrial, alternativismo, rescate de los sentimientos y la felicidad privada, filosofías del significado, psicologías del encuentro, conductivismo y sociologismo de lo obvio. Al menos, se diría, en esa «vertiente post» hay una disposición a colocarse frente a los problemas más radicales de la época, aunque sea para aplicarle el corrosivo de una razón que, habiendo renunciado a su geometría, ahora adopta su impotencia como programa. Está por verse, sin embargo, si esa razón impotente arranca su vuelo al atardecer. Lo más probable es que ella —si vuela— sirva más bien sólo para la literatura y la confrontación filosófica, para repensar la modernidad y para abrir las puertas del mercado de símbolos. Otra cosa es generar una concepción de mundo que, anclada en la época, le confiera a ésta un sentido y se proyecte como una visión capaz de cambiar la vida, porque, antes de eso, ha logrado aprehenderla en sus virtualidades básicas de razonamiento, expresión, pasión y misterio. A su manera, el pensamiento socialista clásico hundió en ese terreno sus raíces y por eso pudo marcar la fisonomía de un siglo. Aunque fuese con el rostro del burocratismo y el terror.

¿Podrá la renovación o, para el caso da igual, podrá el socialismo, rompiendo con todo eso, no terminar en una comunidad idiomática aislada o en una vanguardia «posmoderna», y en cambio proyectar un

sentido de historia, abrigar una idea de lo humano, crear una tensión ética y comprometer un proyecto para la nueva época que se inicia? Paralizados como están, es posible que no lo consigan. Entonces el socialismo habrá terminado con su época; será la marca del siglo que terminó. Y la renovación quedará en los anales como un último destello extinguido antes de alumbrar. En ese caso, la historia seguirá sin socialismo, aunque perduren por un tiempo los socialistas y sus tribus, mientras se completa el proceso de su asimilación.



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



MARXISMO-LENINISMO Y NEOMARXISMOS TRAS 1945

Cesáreo R. AGUILERA DE PRAT

Marxismo y modernidad

El marxismo ha sido una de las manifestaciones intelectuales de la tradición racionalista en cuya construcción teórica es destacable la yuxtaposición de elementos ideológicos y científicos a la vez (1). Esta tensión objetiva inherente, negada por los marxistas «ortodoxos», se ha debido, por una parte, a la recepción del legado cultural clásico de origen «iluminista» (optimismo antropológico, creencia en la razón, el progreso y la ciencia, visión lineal «ascendente» de la historia con «meta» final o sentido de una nueva civilización) y, por otra, a la de los movimientos emancipatorios de los trabajadores (el marxismo como «acción»). Por tanto, todos los marxistas, en mayor o menor medida, tienen una vocación racionalista, comparten una metodología «materialista», critican el *statu quo* capitalista y preconizan «otro» modelo de organización social (2).

El panorama posterior a 1945 ha contribuido a modificar y, sobre todo, a diversificar mucho a los marxismos. Fenómenos como la bipolarización, la ruptura chino-soviética o la aparición política del «Tercer Mundo» tuvieron un lógico impacto. Prescindiendo del marxismo-leninismo institucionalizado en los regímenes del «socialismo real», como ideología oficial única del Estado, los neomarxistas occidentales intentarán hacer frente, con criterios intelectuales más refinados, a los nuevos problemas.

Así, desde la progresiva crisis de las «ideologías totales» y la conciencia del agotamiento del racionalismo dogmático, hasta los retos que plantean el *welfare state* y las nuevas tecnologías, todos éstos y muchos otros factores han contribuido a «revisar» y rectificar constantemente el *corpus* marxista heredado. La realidad contemporánea ha desmentido numerosas previsiones marxistas clásicas, siendo insostenibles cierto tipo de interpretaciones esquemáticas para explicar el desfase («traición» de ciertos líderes, ausencia de «línea correcta», problema de «vanguardias», manipulación «integradora» de las masas por la clase dominante).

No es casual que, por un lado, el descrédito del «socialismo real», y, por otro, el de las viejas y seguras certezas hayan dado paso a un creciente eclecticismo y a un mayor relativismo con tendencial asunción de la diversidad y del pluralismo. La pretensión globalizadora del marxismo clásico ha quebrado porque no es posible dar respuesta satisfactoria a todos los problemas de la realidad a través de un solo paradigma teórico. Probablemente la sobrevaloración positivista casi absoluta del método científico haya contribuido a limitar su potencialidad explicativa.

El problema de la «cientificidad» del marxismo consiste en que está subordinado a una idea (el «comunismo»): es la ética, pues, y no la ciencia lo que acaba configurándolo. En este sentido, el marxismo es un «método», pero también un conjunto de «valores» y no es fácil deslindar ambos planos. Ello no impide que puedan utilizarse sus instrumentos sin compartir su sistema de creencias, pero tal uso será reputado «no marxista» por el grueso de sus seguidores (3).

Es cierto que en la tradición marxista son numerosas las ambigüedades: el «socialismo científico», el determinismo economicista, la bipolarización clasista, la relación medios/fines, la «socialización» de los medios de producción, el carácter absoluto del poder revolucionario y otras que han dado lugar a respuestas divergentes entre sus continuadores. Las principales ideas-fuerza (la supuesta «misión histórica» del proletariado como sujeto social privilegiado y la «necesidad» de la revolución) son apriorismos, pero con una innegable capacidad de sugestión. Esta línea utopista/redentorista ha configurado al marxismo como una ideología de «salvación» que ha combinado voluntarismo y análisis crítico (4).

No obstante, mérito de los neomarxistas ha sido el de considerar obsoleta la polémica sobre los «errores» de Marx: obviamente son anacrónicas las actitudes tanto hagiográficas como condenatorias y no contribuyen a esclarecer, sino todo lo contrario, los problemas de fondo. En otras palabras, es cierto que el planteamiento «naturalista» del marxismo clásico (las «leyes objetivas de la historia») contiene claras afirmaciones ideológicas, pero tampoco puede ignorarse que se viene hablando de la «crisis» del mismo por lo menos desde la polémica revisionista que desencadenó Bernstein en 1899 (5).

Líneas del marxismo contemporáneo

Toda la historia del marxismo en el siglo XX es la de la sucesión de enfrentamientos entre «ortodoxias» y «revisionismos» que, a menudo, han traducido luchas por el poder revestidas ideológicamente. El marxismo se convirtió, por tanto, en instrumento para descalificar a los adversarios, dando lugar a continuas rupturas. La radical escisión orgánico/ideológica y política entre la socialdemocracia y el comunismo marcará profundamente los avatares del marxismo. Por una parte, el marxismo occidental independiente sobrevivirá como «conciencia crítica» y, por otra, el de corte soviético se estructurará como soporte ideológico de un determinado sistema político. Ambas líneas se separan nítidamente: la primera confinada a reducidos círculos intelectuales y la segunda culminará su cerrada codificación como estructura de poder con el estalinismo.

En el caso del marxismo es casi indisoluble el estudio teórico e ideológico, por un lado, y el de sus actitudes políticas, por otro (6). En particular, el principal problema del marxismo ha sido el de su vinculación casi exclusiva y privilegiada con el comunismo «ortodoxo» tradicional. Ante esta realidad se han sostenido tres posturas: 1) el comunismo es la encarnación lógica del marxismo, teoría que conduce necesariamente a la «esclavitud, la tiranía y el crimen»; 2) el comunismo es el marxismo contemporáneo como medio fundamental para la emancipación de la humanidad; y 3) el comunismo conocido es una profunda deformación de los ideales y de las teorías marxistas. Está claro que tales puntos de vista corresponden a la derecha occidental (incluyendo a la «nueva», representada por Glucksmann y Henry-Levy), a la «ortodoxia» comunista y a las diversas «heterodoxias» marxistas (7).

Carece de sentido preguntarse sobre la mayor o menor «fidelidad» a la «verdadera» doctrina, pero, en cambio, sí es básico destacar el tremendo impacto de la revolución bolchevique en el pensamiento marxista. Esta ha condicionado en grado sumo a todo el marxismo contemporáneo: una parte extrapola sus circunstancias y universalizó tal «modelo» de modo abstracto y otra mantuvo una actitud de «crítica

constructiva», incluyendo al trotskismo. El lastre del mítico carácter «socialista» de 1917 ha deformado un análisis más riguroso de la nueva realidad engendrada. Sólo en tiempos recientes algunos neomarxistas han destacado el carácter campesino de la Revolución de Octubre (Skocpol), así como la naturaleza autoritario/«modernizadora» del nuevo Estado (a modo de «revolución pasiva», como pareció intuir el propio Gramsci).

El caso es que la «defensa de la URSS» pasó por encima de cualquier otra consideración y ese largo vínculo de los marxistas con el «socialismo real» es uno de los factores que explican el desgaste de tal teoría. Sin embargo, no está de más recordar que no todos los marxistas del siglo XX han sido los comunistas (en sus diversas variantes), pues un sector de izquierdas del socialismo democrático también se ha reclamado heredero de tal pensamiento (desde Bauer hasta Basso, por ejemplo). En este sentido, las crisis del socialismo y del marxismo no son exactamente sinónimos pues ambos conceptos admiten diversas concreciones al no ser unívocos (8).

Que una doctrina de la emancipación como el marxismo pudiera acabar convirtiéndose en ideología de un Estado opresivo no establece una conexión necesaria entre ambos términos. Es cierto que no es irrelevante que la teoría marxista pudiera dar pie a una interpretación tan distorsionada como el estalinismo, pero carece de sentido atribuirle el *gulag*. No obstante, es verdad que algunas ambigüedades y contradicciones del pensamiento marxista y de la tradición de la II Internacional reforzaron ciertos «usos» elitistas y dogmáticos de tal teoría, pero más bien la concreción leninista del nuevo régimen y los avatares históricos posteriores son los realmente determinantes.

Muy diferente ha resultado ser la evolución de la socialdemocracia y sus relaciones con el marxismo, cuya experiencia no puede descalificarse sin más desde un punto de vista transformador. Inicialmente, algunos teóricos socialdemócratas se presentaron como los «auténticos» intérpretes del marxismo liberador (Kautsky hasta el final de sus días), pero, tras 1945, aquélla se acabaría desprendiendo de tal lastre ideológico (simbolizado por el Bad Godesberg del SPD). No es casual que para los partidos socialdemócratas con funciones de gobierno tal definición fuera no sólo inútil para su gestión pública, sino incluso perjudicial para ampliar su influencia social. Desde esta perspectiva, se considera que el capitalismo es reformable: siendo claramente hegemónica entre los trabajadores occidentales, la socialdemocracia impulsó cambios económico-sociales no desdeñables. El punto de encuentro con el liberalismo progresista (y con las democracias cristianas) fue el Estado social basado en una democracia «avanzada», ciertas nacionalizaciones económicas clave, el cooperativismo y el apoyo sindical. En otras palabras, el «pacto keynesiano» selló el acuerdo entre la izquierda «posibilista» y las derechas «civilizadas»

sobre un modelo pluralista «mixto» (9). La transformación en sentido *catch-all* acabaría disolviendo el «mensaje» doctrinal originario, plasmándose en la plena asunción del «modelo occidental» y en el paralelo rechazo del «socialismo real».

El marxismo-leninismo

Aunque la cristalización del mismo se producirá en el período de entreguerras al imponerse el estalinismo en la URSS, su extensión estatal es posterior a 1945. Por supuesto, el movimiento comunista moldeado en la III Internacional respondía perfectamente a tales parámetros, pero la gran novedad está representada por el surgimiento del «bloque» o «campo socialista». El «zdanovismo» será la manifestación más degradada de una «cultura» política despótica de corte totalitario: el Partido se ocuparía de determinar la «cientificidad» de la labor de los filósofos, los historiadores, los economistas, los juristas, los físicos, los sociólogos y así sucesivamente. Tal dogmatismo hizo —además de estragos en la cultura básica— que muchos avances científicos contemporáneos no llegasen entonces a la URSS y a sus aliados (la física cuántica, la teoría de la relatividad, la biología genética) (10). En otras palabras, el marxismo-leninismo (en su versión estalinista, además) fue concebido como un rígido código cerrado autosuficiente que debía ser preservado —cual «depósito sagrado»— frente a la «contaminación» de las ideologías «burguesas» (presentadas siempre como «decadentes» y/o «desviacionistas»), es decir, todas las demás. Todas las explicaciones de la realidad se hallarían en tal «ciencia», única pauta legítima para interpretarla «correctamente».

La «guerra fría» acentuó el monolitismo, no siendo casual el paroxismo al que llegó la exaltación del «culto a la personalidad» y las severas purgas efectuadas en los países de Europa oriental. El marxismo-leninismo fue exclusivamente el instrumento ideológico para la legitimación incontestada del poder. El «socialismo real» se basó, además, en una mentalidad productivista/desarrollista que sofocó toda creatividad y pluralismo, con glorificación de la disciplina laboral y una movilización encuadrada (el «agit/prop»), amén de una desconsideración absoluta de las cuestiones ecológicas. Desde un punto de vista intelectual tal ideología ha resultado ser totalmente improductiva, teniendo interés exclusivo como manifestación de un determinado sistema de poder.

No obstante, debe reseñarse también que el marxismo-leninismo esconde las políticas más diversas al recubrir ideológicamente la práctica de cada Estado «socialista» (que teoriza *ex post facto*). En otras palabras, además de instrumento legitimador del poder oficial, el marxismo-leninismo es un tipo específico de discurso que combina un extremado ideologismo formal con la adaptación pragmática a cualquier

coyuntura. Por esta razón, es un factor más ambiguo de lo que puede parecer para definir las políticas de tales regímenes (11).

En la publicística marxista-leninista hay que leer entre líneas para vislumbrar las diferencias internas de la élite dirigente o las transacciones. Se hace así un inevitable tributo retórico a un determinado estilo de hacer política, pero su carácter instrumental para la cúpula se manifiesta en la facilidad con la que tal «ciencia» justifica cualquier «viraje» o «línea» que aquella exija. Se trata de un cuerpo doctrinal irrenunciable fijado de modo flexible por la élite según las circunstancias. Naturalmente, la «fidelidad» y «lealtad» al marxismo-leninismo es cuestión clave para el grupo que monopoliza el poder: la unidad de interpretación traduce el férreo control sin fisuras.

En el movimiento comunista internacional el PCUS, como partido «guía», y la URSS, como el «primer Estado socialista de obreros y campesinos», tuvieron la hegemonía incontestada (salvo en la Yugoslavia de Tito) hasta los inicios de la «desestalinización». Esta posición privilegiada le permitió a los soviéticos descalificar toda «disidencia» como producto del «enemigo de clase». Por cierto, al producirse la ruptura chino-soviética no es casual que ambos regímenes comunistas se lanzaran entre sí exactamente las mismas acusaciones: entronización de una dictadura burguesa o pequeñoburguesa, chovinismo gran-ruso o gran-han y antimarxismo («revisionismo»/«izquierdismo»), respectivamente.

La contradicción entre la rigidez de un *corpus* intocable y la continua manipulación «desde dentro» y «por arriba» del mismo, muestran el carácter crecientemente inservible del marxismo-leninismo como «teoría general» definitiva (12). Esto resultó cada vez más evidente tras la «desestalinización»: después del XX Congreso del PCUS ya nada podía ser igual. La conmoción para los dirigentes del movimiento comunista internacional fue enorme y las contradicciones afloraron con más fuerza ante el nuevo clima de tolerancia.

Las peticiones de autonomía social, independencia nacional, flexibilización económica y pluralismo cultural resultaron imparables, hasta el punto de que coyunturalmente, en algunos «países socialistas», los grupos comunistas «revisionistas» adoptaron medidas de liberalización. Naturalmente, la apertura a otras tendencias ideológicas e intelectuales supuso una amenaza para el monolitismo, de ahí la reacción de la élite «ortodoxa» que acabó aplastando las sucesivas intentonas (Hungría, Polonia, Checoslovaquia). Así, los prometedores debates críticos iniciales y las posibilidades de un «socialismo humanista» intrarégimen se cerraron en 1968, probablemente la última oportunidad perdida de liderazgo popular consentido para los comunistas reformistas (Kolchowski, Schaff, Ota Sik).

La vitalidad del debate marxista, truncada por el estalinismo en el «campo socialista», se mantendrá, sin embargo, en Occidente, donde surgirá una tradición común. Incluso los principales partidos comunistas «ortodoxos» (el francés y el italiano) no fueron exactamente como sus homónimos orientales: el prestigio que les dio su gran contribución a la resistencia antifascista permitió el acercamiento al PCF de intelectuales progresistas (Aragon, Eluard, Picasso, Sartre), y la línea teórica autónoma de Gramsci y Togliatti contribuyó a realzar el carácter nacional del PCI.

La «desestalinización» provocará un incremento del «radicalismo» durante los años 60 entre la intelectualidad marxista occidental, sobre todo por la sugestión que provocaron las revoluciones cubana, argelina y china. Ante el «revisionismo» del comunismo «ortodoxo», el señuelo del «Tercer Mundo» cautivó a estos círculos (14). Los marxistas occidentales han tenido siempre notorias dificultades para explicar la fortaleza del capitalismo y la falta de entusiasmo revolucionario de la clase obrera, de ahí las teorías del «aburguesamiento» y la búsqueda de un «nuevo sujeto» de la historia.

Este auge de los más diversos «izquierdismos» (neoleninistas, maoístas, consejistas), que culminaría con los acontecimientos de 1968, resultó ser efímero, pero desencadenó contradicciones y polémicas intensas entre los marxistas (no es casual que muchos intelectuales críticos como Morin, Châtelet, Lefevre y Garaudy se alejaran o, incluso, fueran expulsados del PCF). En consecuencia, se «redescubren» los escritos de Gramsci, Korsch, e incluso Luckács como exponentes de una línea marxista no integrable en la cultura comunista «ortodoxa» oficial (15). La invasión de Checoslovaquia señala el fin de la esperanza en un cambio del «socialismo real» desde el propio régimen y está en el origen del eurocomunismo. La crisis de cierto marxismo se acelerará durante los años 70, entre otras cosas, porque gran parte del debate resultó casi ininteligible, coto cerrado de la más elitista y especulativa academia. Los excesos «teoricistas» (Althusser) originaron una aguda fragmentación de tal pensamiento que acabaría coincidiendo con el derrumbe del «socialismo real» en Europa oriental, sancionado de modo espectacular en 1989.

Por una parte, los neomarxistas presentan algunas características generales comunes, pero, por otra, difieren en muchos de sus planteamientos. Es cierto que en la gran mayoría predominan los intelectuales universitarios, aislados del movimiento obrero organizado y sin práctica política (salvo formal en algún raro caso). Aunque sus preocupaciones son similares, se constata una sorprendente compartimentación nacional y una escasísima ósmosis mutua (16).

El neomarxismo es heredero de muchas tradiciones marxistas e incluso de aportaciones intelectuales diferentes (weberismo, funcionalismo), factor que ha contribuido a relativizar el lastre economicista y la perspectiva «escatológica». La interpretación «canónica», que combinaba el dogmatismo de los principios con la adaptación del discurso a las cambiantes necesidades del politburó, mostró el carácter mitológico de una «teoría» que podía amoldarse a todo careciendo de verdadero poder explicativo (17).

La complejidad de las sociedades desarrolladas contemporáneas inevitablemente ha incidido en tal línea de pensamiento, relativizando muchas convicciones anteriores. El esfuerzo para comprender fenómenos como los nacionalismos, la religiosidad popular, el feminismo o la ecología obligó a replantear certezas e introdujo otra percepción del pluralismo. Así pues, muchos neomarxistas han acabado reconociendo que la «lucha de clases» no es el único parámetro para explicar la conflictividad que la mediación de intereses en las modernas sociedades está mucho más diversificada que antaño y que determinados «clichés» ya no son de recibo («democracia burguesa», Estado como «instrumento represivo») (18).

Los neomarxistas se mueven, no obstante, entre ciertas contradicciones: por una parte, su elaborada crítica hacia el *statu quo* (en Occidente y en Oriente, sin exclusión sectaria alguna) ha permitido la introducción de nuevas dimensiones teóricas y de conceptos provisionales; pero, por otra, no se renuncia a ciertos «valores», esto es, a «otro» modelo de organización social. La denuncia de las insuficiencias y desigualdades del sistema establecido sigue teniendo una dimensión moral, aunque ahora sea «laica» y no «total» como antaño. Por lo demás, su divorcio de la práctica política y su escasa incidencia social no siempre han redundado en beneficio de su labor intelectual: la sobrevaloración de la teoría se ha resentido por la poca investigación empírica realizada en este ámbito (19).

Temas del neomarxismo

Los principales problemas que ha afrontado el neomarxismo son la dificultad para definir las características del capitalismo desarrollado, por un lado, y la naturaleza de los regímenes del «socialismo real», por otro. No es sorprendente la proliferación de conceptos descriptivos para aproximarse a tales realidades: «capitalismo monopolista de Estado», «capitalismo tardío» y «sociedades poscapitalistas», «colectivismo burocrático». La primera cuestión plantea, en particular, la ambivalente actitud de tales intelectuales ante el *welfare state*: ¿debe reputarse, en lo esencial, como una «maniobra integradora» de la clase dominante, funcional para el «capitalismo organizado», o bien reviste características contradictorias de concesión/conquista social a la vez,

permitiendo transformaciones parciales de tipo «material» y no sólo «formal»? (O'Connor, Gough).

La cantidad de aportaciones es, al respecto, notable, desmintiendo, de pasada, el tradicional tópico sobre la ausencia de una teoría del Estado en el marxismo (desde el famoso debate Miliband-Poulantzas, hasta las contribuciones de los italianos Bobbio y Cerroni). Las sociedades complejas avanzadas no pueden reducirse al dualismo clasista tradicional, no sirviendo la teoría de la «ideología dominante» para explicar la estabilidad y el consenso estructurales existentes. Las teorías sobre la legitimación (Habermas, Wolfe) conceden un papel central a tal cuestión, pero, en realidad, presuponen una excesiva capacidad del sistema para generar una ideología global útil para la clase dominante y para neutralizar a los trabajadores, interpretando las disfunciones en términos de «crisis». Parece una sobrevaloración atribuir a la «ideología dominante» una capacidad tan polivalente, aunque cabe admitir que pueda inhibir o diluir el desarrollo de otras alternativas (20).

Para interpretar las transformaciones en la economía y en la estructura de la clases, gozó de cierta popularidad la teoría de la «revolución científico-técnica» (Richta), a veces combinada con la del «capitalismo monopolista» (tanto en la versión más elaborada de Baran-Sweezy, como en la esquemática de Boccara). La generosa confianza en la armónica capacidad constructiva y civilizatoria de la ciencia y de la técnica y el desconocimiento de las negativas consecuencias para el equilibrio ecológico del desarrollo o la falta de un análisis de problemas como el del «Norte/Sur» (hegemonía/dependencia) o del armamentismo/nuclearismo mostraron los límites de tal enfoque (21).

La crisis de los años 70 ha generado diversas perplejidades: ante la ofensiva neoconservadora hay que preservar el Estado social; el modelo del «socialismo real» es completamente inservible; no cabe esperar la revolución desde el «Tercer Mundo»; la democracia pluralista no es sólo «formal»; el mercado puede no ser descartable. Así pues, ni la propiedad privada es el factor crucial del «capitalismo tardío», sino el poder de control-decisión (de ahí el revalorizado papel del Estado y de las corporaciones), ni la democracia es reducida a mera fachada (asumiendo su carácter potencialmente dinamizador), ni la sociedad se reduce a dos clases antagónicas radicalmente enfrentadas (Schaff considera que el proletariado está destinado a desaparecer) (22).

Paralelamente, el descrédito del «socialismo real» ha sido completo entre los neomarxistas, factor que también explica su distanciamiento en Occidente de los respectivos partidos comunistas. Desde el debate sobre la «nueva clase» que desencadenó Djilas (aunque el ex trotsquista Rizzi le precedió en tal enfoque), los neomarxistas se han interrogado sobre la transición al socialismo y la naturaleza de las revoluciones anticapitalistas producidas (Bettelheim, Bahro). Paralelamente, la suges-

ción por el «Tercer Mundo» resultó ser efímera: de entrada, algunos neomarxistas señalaron que esta nueva realidad replanteaba la divisoria clasista tradicional (de acuerdo con el punto de vista maoísta), criterio que originó una intensa polémica sobre el «imperialismo», diferente a la que surgió a principios de siglo a propósito del enfoque leninista (Emmanuel, Samir Amin, Gunder Frank, Palloix). Sin embargo, las ilusiones en el «foquismo» guevarista-castrista (Debray) resultaron infundadas y el marxismo rural no ha sido más que una variante del populismo radical modernizador al llegar al poder (23).

El último esfuerzo de adaptación ha sido el de intentar la convergencia con los denominados, un tanto impropiaemente, «nuevos movimientos sociales» de tipo alternativo (ecologismo, pacifismo, feminismo). No sólo tal articulación es difícil teóricamente, sino que, de hecho, la desconfianza de tales organizaciones de base hacia los intelectuales neomarxistas es manifiesta, precisamente por su rechazo de «guías» y por temor a ser instrumentalizados (Bahro, Offe).

Principales exponentes

Sin duda, los pioneros del neomarxismo fueron los francfortianos, una de las escuelas más originales y abiertas surgidas desde tal perspectiva (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Fromm, Reich, Marcuse). La reflexión sobre cuestiones como la alienación, el erotismo, las formas de manipulación o la cultura de masas abrieron insospechadas posibilidades «heterodoxas». Los francfortianos se dieron cuenta de que el proletariado como «sujeto histórico» era un apriorismo indemostrable, rechazando por despóticos los regímenes del «socialismo real» y siendo muy pesimistas sobre las potencialidades revolucionarias en Occidente. Su principal mérito radicó en el antidogmatismo y en la defensa de un razonamiento teórico autónomo, aunque su «negativismo» dejó de aclarar su proyecto de «emancipación» (24). Los francfortianos fueron mucho más allá del estrecho determinismo economicista en su crítica de la civilización tecnológica. Su eclecticismo metodológico, su relativismo ante los grandes principios de la teoría marxista clásica y la radicalidad de su enfoque suponen un hito intelectual, si bien su aislamiento académico (la mayor parte se exilió en los Estados Unidos huyendo del nazismo) impidió una amplia proyección de sus ideas (25).

Sólo coyunturalmente Marcuse gozó de una inesperada popularidad al convertirse en líder intelectual de los estudiantes radicales. Su reflexión se centró en la sociedad conformista y alienada (el hombre «unidimensional»), en el fracaso del «socialismo real» (el «marxismo soviético») y en la búsqueda de un «nuevo sujeto» ante el «aburguesamiento» de los trabajadores (minorías étnicas, estudiantes, «Tercer Mundo»). No obstante, la combinación de neoliberalismo

utópico con algunas ambigüedades (la libertad debe ser «impuesta» y la «no-verdad» ha de ser descartada) muestran los límites de su punto de vista.

En el «campo socialista» la única excepción relevante es la de Lukács, quien mantuvo una difícil posición entre sus análisis independientes y su cesión ante los requerimientos del régimen. Apoyó la «desestalinización» y a Nagy, lo que le valió la deportación. Con todo, siempre consideró preferible el peor socialismo al mejor capitalismo y creyó que aquél podría librarse de sus incrustaciones represivas «desde dentro». Dado el clima «ortodoxo» de su país, Lukács se refugió en la investigación cultural (Goethe, Hegel), culminando su reflexión con su análisis del pensamiento irracional alemán que condujo al nazismo. Una vez más, la tentación de descalificar como «reaccionaria» a toda aportación no marxista limita su considerable esfuerzo teórico. Por lo demás, su aceptación —siquiera parcial— del «materialismo dialéctico» manualizado no deja de ser sorprendente. Su incómoda posición dentro del «socialismo real» explica tales contradicciones (26).

Aunque sólo de modo parcial, la aproximación de Sartre al marxismo y al comunismo «ortodoxo» se explican por las circunstancias políticas de la «guerra fría». Pese a sus reservas, justificó a la URSS por encarnar una política «de paz» y al PCF por representar a los marginados del sistema. En realidad, pronto cambiaría de opinión al reconocer la inutilidad de construir un sistema teórico omnicompreensivo. Su espíritu «de protesta» le acabaría conduciendo a posiciones activistas neolibertarias, pero su reflexión teórica se mantuvo fiel a los postulados culturales del existencialismo.

Es sorprendente la extraña popularidad de la que gozó un filósofo tan oscuro y abstracto como Althusser, quien propugnó una crítica no «derechista» del estalinismo y una «vuelta» a Marx. Así, su rechazo del «humanismo» revalorizó el «estructuralismo» y la «dialéctica». El resultado fue una deformación hiperteorista escolástica que el propio Althusser acabaría reconociendo: el «culto» por las categorías conceptuales «verdaderas» y «objetivas» se convirtió en un fin en sí mismo (la pura «práctica teórica», en su expresión). Su reconstrucción del materialismo histórico resultó ininteligible y su obsesivo metodologismo esterilizó tal labor. Aunque reconoció «autonomía relativa» a las «superestructuras» (los «ARE» y los «AIE»), siempre mantuvo a salvo la famosa «sobredeterminación en última instancia» de la base económica. Típico ejemplo, pues, de difícil equilibrio entre el análisis realista y cierto legado doctrinal intocable. Sus complejas categorías conceptuales se acabaron limitando a reformular la vieja teoría con poco más que una mera modernización semántica. El mejor Althusser hay que buscarlo en sus estudios sobre Montesquieu o en la contundente crítica al burocratismo del PCF.

Mucho más empírico y fructífero ha resultado ser el marxismo anglosajón, tanto por la tradición cultural de su medio, como por sus aportaciones de gran interés, sobre todo en la historiografía (Carr, Dobb, Hill, Hobsbawn, Thompson, Nair, Anderson). No deja de ser sorprendente la vitalidad intelectual de este marxismo académico en países donde tal ideología no ha tenido dimensiones de masas (28).

Pero, sin duda, el marxismo más atípico e independiente ha sido el italiano, entre otras cosas por la refinada herencia intelectual recibida de Gramsci y por la ductilidad y el arraigo nacional del PCI. Así, la teorización de una «vía italiana» al socialismo (que se remonta a la distinción gramsciana entre Oriente y Occidente) basada en la estrategia de las «reformas de estructura» (que, a su vez, conecta con las nociones de «hegemonía» y «guerra de posiciones»), le dio al PCI una notable influencia cultural y política. Por lo demás, su receptividad ante las nuevas formas de protesta obrera (consejos) que surgieron desde la base en las fábricas y de las reivindicaciones estudiantiles a fines de los 60, le permitieron reforzar su profunda conexión con el tejido social y con los anhelos de progreso de amplias categorías cívicas (29). En definitiva, el marxismo italiano, sin romper formalmente con la tradición, fue mucho más realista y dúctil a la hora de percibir las transformaciones contemporáneas (30).

En su momento sobresalió la figura intelectual de Della Volpe, filósofo original no muy seguido cuyos textos, pese a su lenguaje abstruso, no eran asimilables a los manuales soviéticos. Della Volpe centró los debates de nuevo en cuestiones de método (cómo actualizar el marxismo sin negarlo) y sobre el «historicismo» que él rechazó. A su juicio, si el marxismo quiere ser científico debe ajustar las cuentas con la dialéctica que pretende superar la contradicción: pensar hacer ciencia aplicando la dialéctica a la realidad es, desde su punto de vista, una nueva manifestación de idealismo.

Por último, procede hacer una breve referencia sobre el «eurocomunismo» como intento —fallido por su excesivo eclecticismo— de elaborar una «tercera vía». Por una parte, trató de adecuar la estrategia socialista a las condiciones de Occidente, distanciándose paralelamente del «socialismo real» pero, por otra, su despliegue práctico fue, salvo en Italia y parcialmente en Cataluña (el PSUC), táctico e instrumental. Aunque las raíces pueden remontarse a los frentes populares, se trata de un fenómeno nuevo que, no obstante, generó numerosas contradicciones: los «ortodoxos» sólo podían aceptar una interpretación consignista y los renovadores tampoco aclararon muchas de sus vagas propuestas de un «socialismo en libertad» (31). En otras palabras, las luchas internas por el poder y la vulgarización electoralista de tal proyecto arruinaron esta política.

La prueba de fuego se produjo con la alternancia de las izquierdas en la V República francesa en 1981: no sólo no se rompió la «lógica

del capital», ni se impusieron «conquistas irreversibles» de los trabajadores (como las míticas «nacionalizaciones»), sino que «el partido de la clase obrera» (sólo coyuntural y epidérmicamente eurocomunista) sufrió un severo retroceso (32). En definitiva, la teoría eurocomunista fue francamente endeble y reductiva y sólo en el caso del PCI fue un complemento definitorio de su anterior política, la más original dentro de esa ideología.

Hacia el posmarxismo

Kolakowski concluye su rigurosa investigación con esta contundente afirmación: «El marxismo ha sido la mayor fantasía de nuestro siglo» (33). Al respecto cabe hacer varias consideraciones para matizar una descalificación tan global. De entrada, debe recordarse que Marx fue, a la vez, un ideólogo, un eventual activista político y un intérprete analítico crítico de la realidad de su tiempo. Esta polivalente dimensión, no siempre tenida en cuenta, ha de evitar el esquematismo apriorístico a la hora de investigar su obra que debe verse ya como la de un gran clásico. No parece que insistir en los «errores» de Marx tenga mucho sentido a estas alturas: es evidente que muchas de sus tesis han resultado ser obsoletas («derrumbe» inevitable del sistema capitalista, imposibilidad de transformaciones sociales sin destrucción revolucionaria del Estado burgués, pauperización obrera y polarización de las clases, emancipación armónica de la humanidad a través de la «dictadura del proletariado», ausencia de explotación al suprimirse la propiedad privada de los medios de producción y mítica sociedad comunista unánime), pero este tipo de crítica incurre en los vicios del método que niega, esto es, la sobrevaloración de la cita de autoridad (34).

A continuación, es cierto que el comunismo en el poder ha funcionado como una versión opresora del marxismo, pero más por la esquemática y autoritaria reducción unilateral del mismo que por aplicar su método de investigación. El caso es que su notable dimensión popular movilizadora, con toda su brutalidad represiva, contribuyó a modernizar a muchos Estados atrasados y, de rebote, favoreció la flexibilización del capitalismo occidental ya que, ante el desafío revolucionario, tuvo que dar paso a otro modelo de organización intervencionista y asistencial.

Frente al punto de vista tradicional de los enfrentamientos «de clase» como clave explicativa de la conflictividad, hoy tienden a valorarse factores como las pugnas entre Estados, la dimensión «Norte/Sur» o la fragmentación social interna. Parece claro, en las sociedades complejas «neocorporativas», el fin de la «centralidad» de la clase obrera (concepto social éste, por cierto, mucho menos unívoco que antaño) como «motor» de la revolución y, sobre todo, como «sujeto» de la historia (el «privilegio ontológico» al que se refieren Laclau y Mouffe) (35).

El pensamiento de la izquierda está hoy, pues, en la encrucijada: las «evidencias» del pasado son cuestionadas y el hundimiento del «socialismo real» no ha hecho más que corroborar el fracaso de una determinada concreción del marxismo. En este sentido, la clave no es la «fidelidad doctrinal» puesto que ello es un trabajo doblemente absurdo y estéril: las citas de los «fundadores» no pueden aclarar los problemas del presente y tal enfoque se contrapone con el propio «espíritu» de su método. Precisamente el mejor neomarxismo es el que ha sabido desprenderse del lastre dogmático y ha aceptado «contaminarse» con otras aportaciones teóricas y culturales: weberismo (Skocpol), funcionalismo (Offe), ecologismo (Bahro).

En otras palabras, parece llegado el momento de dar paso al «posmarxismo» que considere no tanto los conceptos y análisis de Marx, como su estilo intelectual, predominantemente realista y crítico (36). Ni la especulación en el vacío, ni el determinismo mecanicista pueden contribuir al desarrollo de las ciencias sociales y ambas deformaciones han viciado una buena parte de la reflexión marxista contemporánea. Sólo si los marxistas aceptan que el marxismo no es una doctrina autosuficiente tendrán posibilidades de avanzar y convencer: se trata de un método que puede ayudar a analizar el pasado y el presente, pero que es inútil como elemento previsor del futuro (37).

Frente al interesado planteamiento del «fin de la historia» (Fukuyama), ante el colapso del «socialismo real», es constatable, por el contrario, su extraordinaria aceleración. No es precisamente un nuevo «fin de las ideologías» lo que se vislumbra en el horizonte: las sociedades «posmodernas» requerirán tanta política y tanta ideología como las anteriores, si bien diferentes. La perspectiva estática y autocomplaciente es irreal y, peor, sesgada. En definitiva, no vale la pena seguir interrogándose sobre si estamos en presencia del fin de una doctrina o bien ante una nueva fase de «reelaboración». Tal planteamiento resulta ser tradicional y no desbloquea el *impasse*. Los obstáculos que se interponen ante todo intento emancipador siguen siendo el elitismo (burocrático y tecnocrático), las restricciones autoritarias y las discriminaciones sociales de todo tipo. Parece, por tanto, que sólo la radicalización y extensión de la democracia, del pluralismo y de las garantías en los más diversos ámbitos pueden ir acrecentando las cotas de libertad e igualdad. ¿Utopía? Probablemente, pero esta aspiración solidaria no es privativa del «marxismo», ni el análisis científico crítico puede y debe prescindir de los «valores», relativos y cambiantes según los colectivos, pero inherentes a cualquier proyecto de transformación.

(1) A. Heller, «Marx y la modernidad», *Sistema* 54-55 (monogr. «Centenario de Marx»), junio 1983, p. 3. J. M. Colomer, «Sobre la identidad de la izquierda. Laicidad y valores morales», *Sistema* 65, marzo 1985, pp. 41 y 43. J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 9.

- (2) M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, *La utopía racional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 66.
- (3) G. Bello, «Ética y objetividad: en torno a tres paradigmas de ciencia social», En *Teoría*, 1, abril-junio 1979, p. 174.
- (4) F. Châtelet y E. Pisier-Kouchner, *Les conceptions politiques du XX^e siècle*, PUF, París, 1983, pp. 255 y 262.
- (5) L. Paramio, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 31 y 43. M. A. Quintanilla, *La utopía racional*, op. cit., p. 64.
- (6) L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, III vols., Alianza, Madrid, 1983, I, p. 10. F. Châtelet, *Les conceptions politiques...*, op. cit., p. 252.
- (7) L. Kolakowski, *Las principales corrientes...*, op. cit., I, p. 14.
- (8) I. Sotelo, «Socialismo y marxismo», *Sistema* 29-30 (monogr. «Marxismo y socialismo»), mayo 1979, p. 20.
- (9) B. Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, Península, Barcelona, 1988, pp. 132 y 145. M. A. Quintanilla, *La utopía racional*, op. cit., p. 139. R. N. Stromberg, *Historia intelectual europea desde 1789*, Debate, Madrid, 1990, p. 426.
- (10) L. Colletti, «El marxismo después de la segunda guerra mundial», *Materiales*, 6, nov.-dic. 1977, p. 45. L. Kolakowski, *Las principales corrientes...*, op. cit., III, pp. 130, 136 y 141.
- (11) R. Walker, «Marxism-Leninism as Discourse: The Politics of the Empty Signifier and the Double Bind», *British Journal of Political Science*, vol. 19, n.º 2, abril 1982, p. 164.
- (12) R. Walker, «Marxism-Leninism...», op. cit., pp. 172-173, 179 y 186-187.
- (13) F. Châtelet, *Les conceptions politiques...*, op. cit., pp. 374-378. R. N. Stromberg, *Historia intelectual...*, op. cit., p. 423.
- (14) R. N. Stromberg, *Historia intelectual...*, op. cit., p. 437.
- (15) L. Colletti, «El marxismo...», op. cit., p. 53. B. Goodwin, *El uso de las ideologías...*, op. cit., pp. 114-115.
- (16) P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 41, 65 y 87-88.
- (17) B. Goodwin, *El uso de las ideas...*, op. cit., p. 107.
- (18) G. Bello, «Ética y objetividad», op. cit., pp. 193 y 196. P. Flores d'Arcais, «El disincanto tradito», *Micromega*, 2, 1986, pp. 93 y 131. P. Dunleavy y B. O'Leary, *Theories of the State. The politics of liberal democracy*, Mac Millan, Londres, 1989, pp. 224-226 y 231-233.
- (19) K. von Beyme, *Teorías políticas contemporáneas*, IEP, Madrid, 1977, p. 107. L. Paramio, *Tras el diluvio*, op. cit., p. 18.
- (20) N. Abercrombie y otros, *La tesis de la ideología dominante*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 22, 157, 175 y 212.
- (21) F. Fernández Buey, «Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista», I y II, *Mientras Tanto* 3 y 4, marzo-abril y mayo-junio 1980, I, p. 102.
- (22) P. Dunleavy, *Theories of the State*, op. cit., pp. 238, 256 y 270.
- (23) F. Châtelet, *Les conceptions politiques...*, op. cit., pp. 525, 539, 552 y 565.
- (24) L. Kolakowski, *Las principales corrientes...*, op. cit., III, pp. 380-381.
- (25) K. von Beyme, *Teorías políticas...*, op. cit., pp. 87-88, 94 y 331-333. J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, op. cit., pp. 37 y 44.
- (26) L. Colletti, «El marxismo...», op. cit., p. 48.
- (27) V. Gerratana, «Sobre las relaciones entre leninismo y estalinismo», *Materiales* 4, julio-agosto 1977, p. 69. P. Anderson, *Consideraciones...*, op. cit., p. 92.
- (28) F. Ovejero Lucas, «Nuevas perspectivas del marxismo anglosajón», *Mientras Tanto* 20, oct. 1984, p. 50 y ss.

(29) G. Vacca, «Política y teoría del marxismo italiano en los años sesenta», en Instituto Gramsci (ed.), *El marxismo italiano de los años sesenta y la formación teórico-política de las nuevas generaciones*, Grijalbo, Barcelona, 1977, pp. 77, 90 y 120.

(30) Instituto Gramsci, *El marxismo italiano...*, *op. cit.*, pp. 282, 331, 363, 367 y 376.

(31) F. Claudín, *Eurocomunismo y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pp. 76, 121 y 151.

(32) L. Paramio, *Tras el diluvio*, *op. cit.*, pp. 159 y 161.

(33) L. Kolakowski, *Las principales corrientes...*, *op. cit.*, III, p. 501.

(34) I. Sotelo, «Socialismo y marxismo», *op. cit.*, pp. 21-22 y 26.

(35) E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 4, 89, 97 y 132. G. Bello, «Ética y subjetividad», *op. cit.*, p. 181.

(36) M. Sacristán, «¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?», *Mientras Tanto* 16-17 (monogr. «Karl Marx, 1883-1983»), agosto-noviembre 1983, pp. 131-132.

(37) P. Anderson, *Consideraciones...*, *op. cit.*, p. 133. B. Goodwin, *El uso de las ideas...*, *op. cit.*, p. 119.



LIBROS

EL RETORNO DEL VIEJO CATECISMO

Miguel PORTA PERALES

Adela Cortina
La moral del camaleón
Editorial Espasa Calpe
Madrid, 1991

En este final de siglo anticipado que nos ha tocado vivir, los notarios ya han levantado actas de defunción en las que se certifican y compulsan la desaparición de muchos de los puntos de referencia hasta hoy mismo (es decir, hasta ayer) dominantes. Ciertas ideas ilustradas, determinadas ideologías antaño consideradas emancipatorias (el marxismo, por ejemplo), la civilización calvinista del trabajo, las utopías, las solidaridades (especialmente las impuestas), etcétera, son algunas de estas referencias que hoy parecen haber pasado a mejor vida.

Los notarios ideológicos también están constatando la irresistible ascensión de unos nuevos (que en realidad no son tan nuevos) valores y puntos de referencia ¿Cuáles? No resulta difícil adivinar de qué valores y referencias se trata: el liberalismo, la socialdemocracia más o menos liberal, el individualismo, el egoísmo, etcétera.

Frente a esta realidad (es decir, frente a la realidad) se pueden tomar diversas posturas que, generalizando, podemos reducir a dos: la de los que añoran algunos de

los viejos referentes, y la de los que aceptan la indignidad del presente y tratan de orientarse en él lo más dignamente posible. *La moral del camaleón*, de Adela Cortina —catedrática de Ética y Filosofía de la Universidad de Valencia—, se inscribe en la primera de las posturas citadas.

Adela Cortina —en un libro con dosis de ironía que se muestra muy crítico con la socialdemocracia— tiene las ideas muy claras y las expresa de forma contundente. Para nuestra autora, la sociedad ha perdido el norte: el discurso moral no ofrece razones (seguramente porque no las tiene), sino que únicamente se preocupa del arte de la persuasión; la política es conductista o emotivista y busca la inmunización crítica del ciudadano; el individualismo es egoísta e insolidario; la democracia no da lo que debería dar; y la socialdemocracia es una suerte de reducto de pensadores *light* que han perdido (y/o abandonado de forma consciente y por un plato de lentejas) las referencias y están poco menos que vendidos al liberalismo y al capital. En resumen, y según nuestra autora, todo va mal y todo esta mal. Ante el

camaleonismo reinante no parece que haya solución. Pero no hay que desesperar, pues la alternativa existe. Y Adela Cortina, que la conoce, nos la brinda.

La moral del camaleón que lleva un subtítulo tan significativo como «Ética para nuestro fin de siglo», no sólo critica (de hecho denuncia), sino que también propone una especie de alternativa para intentar salir de la debilidad teórica y política que según la autora se percibe. La alternativa propuesta gira alrededor de unos ejes que la profesora de Ética considera esenciales e imprescindibles para la construcción de una moral racional y crítica: profundización de la democracia, autonomía solidaria de las personas, satisfacción de las demandas de los movimientos sociales, control efectivo de los representantes políticos, etcétera.

Sería absurdo negar la virtualidad de algunas de las críticas que se deslizan a lo largo y ancho del libro. Ciertamente vivimos en una época en la que la persuasión impone sus reglas, y también es cierto que se han perdido referentes fuertes en favor de otros de carácter *light*. Ahora bien, *La moral del camaleón* es un trabajo que peca de un exceso de indefinición y de retórica. Una indefinición y una retórica que se palpa en muchas de las críticas del libro y en casi todo su

aparato (es una manera de hablar) alternativo. Vayamos por partes ¿Cuál, y por qué, es el criterio que permite hablar de la falta de razones del discurso moral? ¿Quién y por qué decide ese criterio moral? ¿Por qué el individualismo ha de ser necesariamente —poco menos que por definición— egoísta e insolidario? ¿Quizá no es posible un individualismo solidario que reconozca al otro, y le apoye, precisamente porque al reconocer la diferencia se reconoce a sí mismo? ¿Qué es lo que exactamente hay que esperar de la democracia? ¿Quizá la democracia llamada real de triste recuerdo? ¿Cómo alguien puede tildar nuestra democracia de «feudalismo narrativo»? No diremos que nuestra democracia encarne la perfección, pero de ahí al feudalismo hay un buen trecho que Cortina olvida por mor de sus afanes retóricos. La democracia —es verdad, y en este aspecto estamos de acuerdo con Cortina— genera ciertos efectos indeseables, pero ello no implica que se haga poesía y maniqueísmo fáciles aduciendo que quizá lo que se quiera es que «Ulises nunca llegue a Itaca». Como licencia poética, valga. Pero nada más. Y hablando de maniqueísmo, la crítica al liberalismo socialdemocrático (así como a su camaleonismo) resulta demasiado *engagé*, en el sentido más sesentayochesco (sector renovado) del

término. ¿De verdad cree Adela Cortina que la socialdemocracia «abandona a toda prisa el discurso de la solidaridad con los marginados, con los excluidos, por el de la solidaridad grupal, corporativista, que es lo moderno»? Hay análisis que con frecuencia resultan apresurados. Lo dicho: un exceso de retórica *progre* que ya empieza a ser trasnochada.

La alternativa que se nos propone no deja de pecar también de indefinición y de retórica. ¿Qué se quiere decir exactamente cuando se pide la profundización de la democracia? ¿Qué hay más allá del «agudizar la imaginación» que se nos propone? ¿Qué hay que hacer para que el «establo» —que eso es más o menos el parlamento según Cortina— funcione bien y proceda a la «priorización de los más débiles»? ¿Un problema de presupuesto, quizá? ¿Cuáles son los mecanismos «efectivos» de participación ciudadana? Y la retórica de *La moral del camaleón*, no podía ser de otra manera, también ofrece su cuota de antiamericanismo y pacifismo. La misma historia de siempre: críticas a la entrada en la OTAN (¡a estas alturas!), consideración de los Estados Unidos como un *sheriff* con pistola siempre presta a ser desenfundada, y asimilación de los países europeos a un ayudante del *sheriff* que «oficia de simpático bufoncito». Y si de las

relaciones internacionales según Adela Cortina volvemos a su alternativa, nos encontramos con más indefinición y retórica *progre*: ¿Cómo hay que entender la «autonomía solidaria» y el «personalismo solidario» que se nos propone? ¿Qué se esconde más allá de tan mágicas expresiones? ¿Cómo toma cuerpo la bella idea de Cortina de estar «tan alejados de un colectivismo homogeneizador como de un individualismo sin señas humanas de identidad»? ¿Por qué hay que privilegiar las demandas y pretensiones de unos movi-

mientos sociales que no pasan por las urnas, y que cuando pasan fracasan estrepidamente?

En un momento dado de su libro, Adela Cortina da rienda suelta a sus aficiones líricas y literarias y afirma que «en las noches de invierno» el ciudadano español sigue «contando a sus hijos la antigua leyenda de un lugar y un tiempo en que vivirán juntos el cordero y el lobo, la pantera y el cabrito, el niño y el áspid». Y Cortina, esperanzada, concluye: «Ojalá cuando el último rescoldo del

hogar se apague, cuando los niños ya estén durmiendo, recuerde —el español— que este tiempo de sangre —Cortina se refiere a nuestro presente inmediato— no puede ser el nuestro y que urge poner manos a la obra». El cordero y el lobo, la pantera y el cabrito, el niño y el áspid. Perfecto. Y muy bonito. Muy bello. Resumamos: la autora critica el supuesto «nuevo catecismo» de la socialdemocracia en el poder y no ofrece sino un viejo catecismo *progre* que se agota en la retórica. Cosas de nuestro tiempo.

HOMENAJE A UN SOCIALISTA HISTORICO

Adolfo FERNANDEZ PEREZ

Manuel Vigil Montoto
Recuerdos de un octogenario
Fundación José Barreiro y
Editorial Pablo Iglesias
Madrid, 1992

En el mes de abril de 1955, Manuel Vigil Montoto, primer presidente de la Federación Socialista Asturiana (FSA-PSOE), constituida en Congreso celebrado en enero de 1901, concluía en Valencia la obra *Recuerdos (o Memorias) de un octogenario*, fruto magnífico de su fértil memoria, de los testimonios proporcionados por compañeros veteranos y, especialmente, en su primera parte, que abarca desde los recuerdos de su niñez (Vigil nació en Gijón, en el mes de enero de 1870) hasta el año 1904, del manejo de publicaciones obreras coetáneas.

El objeto de los *Recuerdos*, en palabras del propio autor, fue impedir que cayesen en el olvido absoluto «aquellos

años de intensa lucha para desarrollar el Movimiento Obrero iniciado ya en Asturias, antes de que yo (Vigil Montoto) formara parte de él, que por haber estado vinculada mi vida durante tantos y duros años de pelea a ese movimiento, necesariamente muchos de mis recuerdos serían notas o apuntes para esa historia, que andando el tiempo otros pueden escribir, y si esto mío les sirve de algo, esa será mi mayor satisfacción». Y a fe que de haber vivido (falleció el año 1961 a los 92 años) podría sentirse feliz al ver cómo sus propósitos se han cumplido dado el interés que sus *Recuerdos* han despertado entre los historiadores (Andrés Saborit, Adrian Shubert, David Ruiz, etc.) del socialismo.

¿Por qué las Fundaciones José Barreiro y Pablo Iglesias han fijado de nuevo la atención sobre esa obra procediendo a su edición? Confluyen tres razones fundamentales:

a) En primer lugar, es una buena manera de contribuir ambas instituciones culturales a enaltecer la celebración del centenario de la Agrupación Socialista de Gijón (1891), ciudad en la que, como ya se ha dicho, nació Vigil Montoto. La presentación de la obra el día 10 del mes de abril de 1992 en la Casa del Pueblo de la Villa de Jovellanos por Rafael Fernández Álvarez, ex presidente del Principado, presidente del Consejo de Comunidades Asturianas y senador del PSOE por Asturias, es colofón magnífico al conjunto de actos que con motivo de la efeméride se han venido celebrando.

b) En segundo lugar —y esto es muy importante— porque la coyuntura de la celebración del centenario es un perfecto motivo para que el socialismo asturiano cumpla el compromiso de su publicación contraído por la Comisión Socialista Asturiana (CSA-PSOE) (organización de los socialistas asturianos en el exilio durante el franquismo) a través de su secretario José Barreiro con el propio Vigil Montoto.

c) Por último, la presente edición (los *Recuerdos* fueron impresos por primera vez en la revista *Estudios de Historia Social*, núm. 18-19, diciembre de 1981) ofrece una novedad digna de mención. Se trata de las *Notas suplementarias* anexas al primitivo texto por Aurelio Guerra Rivera, nacido en Puerto Rico el año 1888, pero ovetense de adopción, componente de esa generación de militantes socialistas que fiaban la emancipación del proletariado no sólo a la lucha sindical y política, sino también a los benéficos efectos de la palanca de la cultura entre sus miembros. Aurelio, maestro superior desde 1909 e íntimo de Vigil Montoto desde su presencia en Oviedo el año 1898 hasta su muerte en el exilio francés el año 1966, fue quien recibió en su domicilio de Lyon los *Recuerdos* de Vigil con el encargo de depositarlos en manos del secretario de la CSA.

Pero las Fundaciones José Barreiro y Pablo Iglesias con la publicación de esta obra no sólo cumplen compromisos formales e históricos, sino también, especialmente en el primer caso, los contraídos con la sociedad asturiana de colaborar en la recuperación y conservación de su pasado. En este sentido Manuel Vigil Montoto y Aurelio Guerra Rivera nos han legado, trabajando al alimón, un documentado relato de

primera mano sobre la realidad obrera asturiana desde comienzos del siglo hasta la Guerra Civil.

De la lectura de sus páginas el militante socialista extraerá «la lección que muchos olvidan o pretenden ignorar —escribió el citado Rafael Fernández a propósito de la vida y la obra de Vigil Montoto— de que el socialismo y la lucha obrera no comienza cuando se incorporan a ella, sino que tiene antecedentes muy profundos y grandes figuras consistentes que no fueron héroes de un día ni jilgueros de paso, sino forjadores de hombres y mujeres socialistas con características de verdaderos héroes que en ningún momento de su vida tuvieron los pies de barro».

Asimismo, cualquiera que se sienta atraído por el conocimiento de nuestro pasado reciente encontrará en la obra de Vigil y Guerra Rivera interesantes detalles sobre la generalidad de la vida social, política y cultural de Asturias. Ambos amigos consiguen, en efecto, completar un mosaico en el que, si bien predominan los tonos obre-ristas característicos del primer tercio del siglo, no faltan como contrapunto aquellos que describen el ambiente burgués o pequeño burgués en vivo contraste con el ambiente proletario. También, entre otras cosas, adquiere especial notoriedad

la atención que dedican a la acción educativa desempeñada en Asturias por los profesores de la Universidad de Oviedo a través de la Extensión Universitaria. Luces y sombras de un mundo que

dejaba muy pocas opciones para quienes trataban de elevarse por encima de una sociedad que caminaba con dificultad hacia la modernidad encontrándose en el camino, pese al idealismo de algunos

quijotes, con la dura realidad de la intransigencia que culminó en la contienda fratricida y posterior represión que los colocó en el exilio interior (Vigil Montoto) o francés (Guerra Rivera).

PARA CONQUISTAR EL PRESENTE

Miguel PORTA PERALES

Félix Guattari
Las tres ecologías
Pre-Textos
Valencia, 1990

Michel Maffesoli
El tiempo de las tribus
Icaria Editorial
Barcelona, 1990

Según un cierto número de sociólogos, psicólogos, filósofos y demás expertos en el tema, nuestro presente se caracteriza por la deshumanización, el individualismo feroz, el desencanto, el progresivo deterioro de la convivencia, la infantilización regresiva, los problemas ecológicos y una larga lista de desastres varios. Ahora bien, existe también la otra versión de la cuestión: aquella que afirma que el malestar que soportamos no nos deja ver un presente no tan aciago, infeliz y desventurado como parece, Félix Guattari (recuerden *best sellers* como *El Anti-Edipo*, *Capitalismo y esquizofrenia* o *Rizoma*) y Michel Maffesoli (uno de los «últimos» sociólogos franceses y autor de obras como *La lógica de la dominación*, *La conquista del presente*, *La violencia totalitaria* o *La sombra de Dionisio*) son dignos representantes de estas dos visiones del presente (que podríamos calificar de pesimista y optimista) que acabamos de señalar.

En *Las tres ecologías* el pesimista Guattari nos dibuja

un «Capitalismo Mundial Integrado» que basa su poder en «cuatro regímenes semióticos» (el económico, el jurídico, el técnico-científico y el de subjetivación) que todo lo controlan: los instrumentos monetarios y financieros, la legislación, la propiedad, la investigación, la arquitectura, el urbanismo, los medios de comunicación, la publicidad, etc. Y, por supuesto, el objetivo de este Capitalismo Mundial Integrado no es otro que el «clásico»: reproducir y consolidar su poder.

Michel Maffesoli, en *El tiempo de las tribus*, se muestra más optimista. Nuestro autor, en contra de las tesis que afirman la irresistible ascensión del individualismo, habla del renacimiento de una suerte de espíritu tribal que está tomando cuerpo en forma de «redes existenciales», que son la manifestación de una nueva solidaridad orgánica que todo lo impregna y que se objetiva de diversas formas y en lugares distintos (en el barrio, en el trabajo o en diversos grupos de afinidad que pueden ser

musicales, informáticos, deportivos, sexuales, etc.). En resumen, y según Maffesoli, estaríamos pasando de la autonomía individualista a la heteronomía de un neotribalismo que se fundamenta en el sentido de pertenencia y que inaugura un nuevo espíritu del tiempo que nuestro sociólogo bautiza con el término de «socialidad».

Mientras Maffesoli se muestra satisfecho del tribalismo y la socialidad emergentes y no ofrece alternativa alguna, Guattari sí se ve obligado a ofrecer una alternativa susceptible de superar los desastres que según él se avecinan. Y la suya es una alternativa que, combinando «tres ecologías» (social, mental y medioambiental), se traduce en propuestas como las siguientes: ciencia y técnica orientada hacia finalidades más humanas, concepción no productivista del trabajo, respeto a la singularidad, promoción de experiencias innovadoras, autonomía, protección y reparación del medio ambiente, etc.

Maffesoli, y entramos ya en la valoración, habla demasiado alegremente del declive del individualismo y

muestra un exceso de fe en las posibilidades del nuevo tribalismo. Un tribalismo que, en nuestra modesta opinión, no resulta tan solidario como el francés parece creer; un tribalismo que, en no pocas ocasiones, se reduce a una forma y manera de «nuevo» corporativismo preocupado — y no negamos la licitud de la empresa— por la defensa de unos intereses bien concretos.

El trabajo de Guattari, social y políticamente más ambicioso, peca a un tiempo de exceso de pesimismo y de exceso de optimismo. Exceso de pesimismo, por cuanto el análisis/valoración del presente que nuestro autor lleva a cabo olvida que, a pesar del malestar realmente existente, vivimos unos tiempos no tan aciagos, infelices y desventurados. En cierta manera, el pensador francés es víctima de una concepción *engagé* del mundo que se muestra incapaz de superar el típico maniqueísmo de hace un par de décadas que veía por todas partes los peligros de un capitalismo intrínsecamente perverso que siempre estaba al acecho a mayor gloria de sus personales e intransferibles

intereses. Y esta concepción *engagé* es la «culpable» del exceso de indefinición y de optimismo (y de utopismo). ¿Cuáles son las experiencias innovadoras que habría que poner en práctica? ¿Por qué tanta fe en «nuevas» experiencias, «nuevas» solidaridades que resultan inefables e invisibles?

Pese a que estos trabajos manifiestan sus excesos, no se puede negar que las reflexiones de nuestros autores «aciertan» cuando proponen la defensa de la autonomía y de la singularidad, cuando se muestran partidarios de un mayor coraje cívico, cuando reclaman unas actividades humanas que no se piensen únicamente en función del rendimiento y el beneficio, cuando nos advierten del peligro del racismo y de los procesos de discriminación emergentes, etc. En cierta manera, la virtud de estos trabajos es la de sacar a la luz un mundo deseable en el que lo individual y lo colectivo quizá podrían reconciliarse. Sacando a colación un título de Maffesoli, no se trata sino de «conquistar un presente» más humano. O menos inhumano.



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.*

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.* **Włodimierz 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.*

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





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

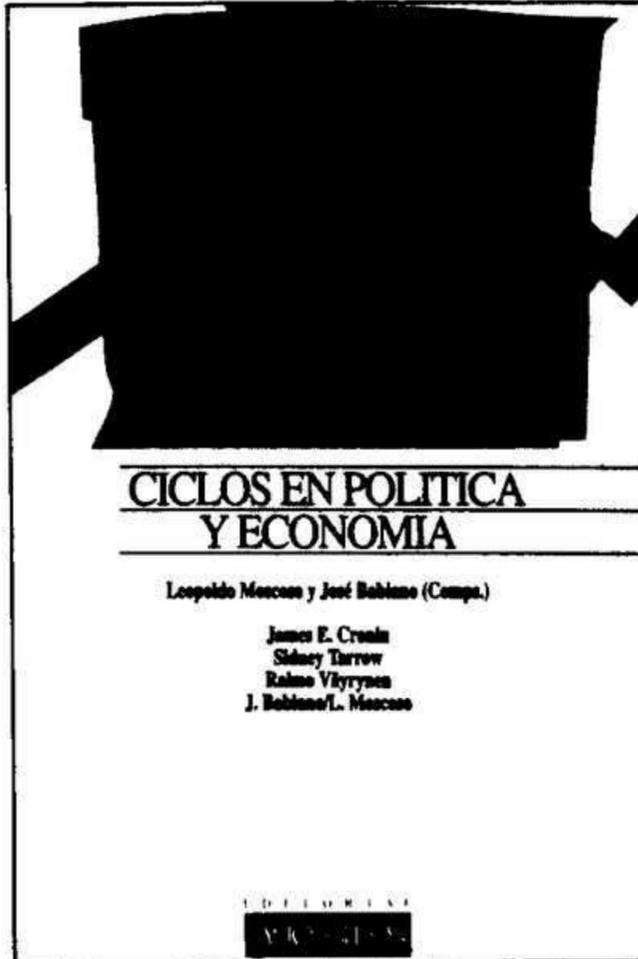
TARIFA (4 números)

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.