

Z-466



Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Primavera 1995

59

II Epoca

RELIGION Y POLITICA

José M.^a Mardones

DERECHA E IZQUIERDA

Virgilio Zapatero

FEMINISMO Y DERECHA

M.^a Dolors Renau

VIVIR SIN CENTRO

Agnes Heller

UNA TEORIA DE LA
CIUDADANIA DEMOCRATICA

Ricard Zapata

LA ACTUACION MORAL
EN EL PLURALISMO

Peter L. Berger

LA SOCIALIZACION DEL
EXILIO EN MEXICO

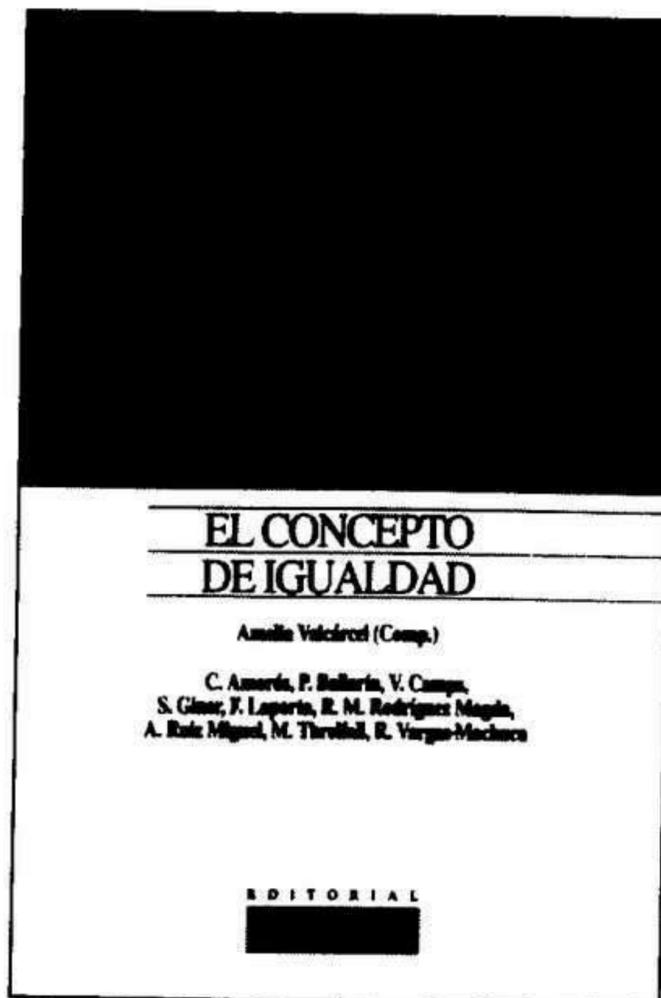
Rafael Segovia

PRIETO Y EL
SOCIALISMO ESPAÑOL

José Carlos Gibaja

E D I T O R I A L

RABIO IGLISIAS



EL CONCEPTO DE IGUALDAD

Amelia Valcárcel (Comp.)

**C. Amorós, P. Ballarín, V. Camps, S. Giner, F. Laporta,
R.M. Rodríguez Magda, A. Ruiz Miguel, M. Threlfall,
R. Vargas-Machuca**

222 págs.

2.190 ptas. (IVA)

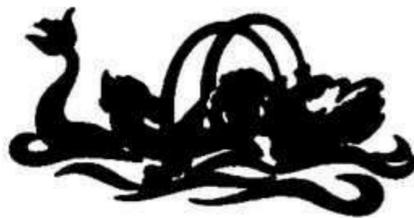
¿Por qué el concepto de igualdad? Porque dentro de las ideas legadas por la tradición de la modernidad y la Ilustración, con las cuales nos encontramos inevitablemente tanto en el discurso político como en el moral, la idea de igualdad ha demostrado ser la más difícil. Sus límites no son precisos, su presentación resulta siempre polémica, su instrumentación política produce demasiado a menudo dislates prácticos. Y, sin embargo, la idea de igualdad es el motor y el fundamento de las sociedades democráticas actuales.

Desde un enfoque interdisciplinar, una serie de especialistas de todos los campos implicados (sociólogos, filósofos, juristas, politólogos) abordan, cada uno desde su perspectiva, preferencias investigadoras y sesgo propio, el tema del rendimiento actual del concepto de igualdad y sus problemas, para hacernos todos cargo de su complejidad y, sin evitarla, encontrar sus vías de progreso.

Pedidos:

**Monte Esquinza, 30 - 2ª dcha.
Teléf.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85**

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



Leviatán

Revista de hechos e ideas

A propósito de «Derecha e izquierda»,	5
<i>Virgilio Zapatero</i>	
Religión y política, José María Mardones	15
Feminismo y derecha, María Dolors Renau	27
El regreso de la izquierda en Europa centro-oriental,	
<i>Carla Tonini</i>	37
Vivir sin centro, Agnes Heller	55
Hacia una teoría normativa de la ciudadanía	
democrática, Ricard Zapata Barrero	77
La actuación moral en la edad del pluralismo,	
<i>Peter L. Berger</i>	91
La difícil socialización del exilio, Rafael Segovia	107
Indalecio Prieto y el socialismo español,	
<i>José Carlos Gibaja Velázquez</i>	115

LIBROS

La era del posdeber,	
<i>Gilles Lipovetsky, Fernando Savater, (Miguel Porta)</i> ..	129
Las dimensiones política y cultural del nacionalismo,	
<i>Andrés de Blas Guerrero, (Heriberto Cairo Carou)</i>	131
Luces y sombras de los nuevos movimientos sociales,	
<i>J. Riechmann, F. Fernández Buey, A. Heller, F. Féhèr,</i> <i>(Miguel Porta)</i>	133

Leviatán

Revista de hechos e ideas

Fundada en 1934 por Luis Araquistain
Editada por la Fundación Pablo Iglesias.

Directora: Amelia Valcárcel

Coordinador: Manuel Ortuño Armas

Comité de Redacción: Andrés de Blas
Victoria Camps
Salvador Clotas
Matilde Fernández
Antonio G. Santesmases
Emilio Muñoz

Julio Rodríguez
Ludolfo Paramio
M. Reyes Mate
Alfonso Ruiz-Miguel
Miguel Satrústegui
Ramón Vargas-Machuca

Comité de Dirección: Pedro Altares
Joaquín Arango
Carlota Bustelo
J. María Castellet
Elías Díaz
M. A. Fernández Ordóñez
X. Rubert de Ventós
F. Fernández Santos

Salvador Giner
Enrique Gomáriz
J. A. González Casanova
E. Haro Tecglen
Francisco Laporta
Marta Mata
J. Martínez Reverte

Secretaria de Redacción: Mary Carbone

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

Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30 - 28010 Madrid.
Tel.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85
D. Legal: SE. 446-1978. I.S.S.N. 0210-6337.

Distribución:

En España: Siglo XXI; Tel.: 759 49 18, Madrid.
En Argentina: El Cielo por Asalto; Tel.: 952 50 65, Buenos Aires.
En Chile: Editorial Contrapunto; Tel.: 223 30 08, Santiago de Chile.
En Uruguay: Ediciones Trecho; Tel.: 98 36 06, Montevideo.

Realización Gráfica: Carácter, S.A. - C/. Cristóbal Bordiú, 35 - 28010 Madrid.



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



A PROPOSITO DE «DERECHA E IZQUIERDA»

Virgilio ZAPATERO GOMEZ

En 1994 se publicaba en Italia el trabajo del profesor Norberto Bobbio *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* que muy pronto se convirtió en un merecido *best-seller*. Es de esperar que este éxito editorial en Italia, que ha animado a la editorial Taurus a su publicación en España (1), se repita también entre nosotros.

La igualdad como estrella polar de la izquierda

Este libro tal vez sorprenda a todos aquellos que se han instalado en la idea de la obsolescencia de los ideales que, desde la izquierda, han movido durante siglos a las mujeres y a los hombres en todos los rincones del mundo. Que un pensador de la talla de Norberto Bobbio no sólo no se resigne en 1995 a dar por enterradas

las ideologías sino que proclame su vigencia a la hora de interpretar la historia y tratar de comprender nuestro presente, es, como señala Gregorio Peces-Barba (2),

(1) *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Prólogo de Joaquín Estefanía, Taurus, Madrid 1995. Original italiano en Donzelli, Roma 1994. 2º ed. 1995.

(2) Gregorio Peces-Barba; «Sobre Bobbio: la derecha y la izquierda». *Temas para el debate* 6, 1995.

El trabajo de Bobbio supone una sacudida que despierta del letargo y obliga a replantearnos la relación entre libertad e igualdad.

«uno de los signos alentadores, que alumbran en un momento de crisis y de desorientación ideológica, sobre todo en la izquierda». En este sentido, el libro en cuestión es una obra contra corriente.

También es un libro que va contra la corriente de una determinada izquierda que ha terminado por considerar que lo único que justifica la acción política es una buena gestión; es decir que lo que importa es el camino que se hace y no la dirección en que se camina. Si todos los trabajos de Norberto Bobbio son una provocación a la reflexión, éste supone una sacudida que despierta del letargo y obliga a pensar y replantearnos algunas cuestiones como la de la relación entre libertad e igualdad. Estos problemas de la libertad y la igualdad han sido, desde luego, constantes en la obra de Bobbio (3), como ha estudiado con detenimiento Alfonso Ruiz-Miguel (4) entre nosotros: la novedad estriba más en la radicalidad de la tesis que mantiene y que se podría resumir como sigue:

(3) Norberto Bobbio, *Igualdad y Libertad*. Introducción de Gregorio Peces-Barba, Paidós, ICE-UAB 1993 que contiene sendos artículos publicados en *Enciclopedia del Novecento* en 1977 y 1978. *Qué socialismo*, Plaza y Janés, 1987; *El tiempo de los derechos*, Sistema 1991; *Ver, Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983, pág. 309 ss.

(4) Alfonso Ruiz-Miguel, entre otros, *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, pág. 309 ss, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

* Ha habido y hay derechas e izquierdas.

* La idea de libertad no sirve para diferenciar derecha e izquierda sino para trazar la línea entre extremistas y moderados porque «el criterio de la libertad sirve para distinguir el universo político no tanto respecto a los fines cuanto a los medios, o al método a emplear para alcanzar los fines» (5).

* El criterio de diferenciación entre derecha e izquierda ha sido y es la distinta posición de unos y otros ante el ideal de la igualdad que «ha sido siempre la estrella polar a la que mira y sigue mirando» la izquierda.

Y, aunque no es ningún misterio para nadie cuál es su posición personal (6), Norberto Bobbio intenta a lo largo de su trabajo no traspasar las lindes de lo descriptivo y limitarse a buscar el hilo conductor que ha podido servir para diferenciar entre derecha e izquierda.

«A la búsqueda de un criterio de distinción»

Con su habitual apego al método analítico, en el prólogo a su segunda edición clasifica incluso a quienes no concuerdan con sus tesis en tres grandes categorías:

* Aquellos que siguen afirmando que la derecha y la izquierda ya son nombres sin sujeto.

* Aquellos que consideran la diada aún válida, pero no aceptan que el criterio se sitúe en la distinta posición de unos y otros ante la idea de igualdad y

* Aquellos que aceptan la diada, aceptan también el criterio, pero lo consideran insuficiente.

(5) *Destra e sinistra*, op. cit., p. 80.

(6) *Op. cit.*, p. X.

Y todos reciben cumplida respuesta por parte de Bobbio en la segunda edición de este trabajo.

No es fácil disentir de Norberto Bobbio: la documentación histórica y teórica que aduce, la lógica de su razonamiento y —lo que tal vez sea más importante— la fuerza de sus convicciones terminan por captar al lector.

Pero en este caso tengo que confesar que hay algo en la argumentación de Norberto Bobbio que me hace dudar de su planteamiento o, cuando menos, sólo me parecería concluyente si a su tesis se añaden algunas matizaciones.

Por eso, me inclino a ubicarme en ese tercer bloque de los que:

* Consideran que *hay y sigue habiendo derechas e izquierdas*;

* Creen que uno de los criterios importantes de diferenciación entre unos y otros ha sido siempre la *distinta posición ante el ideal de igualdad*.

* Pero opinan que este criterio *no ha sido el único*: porque en determinados países y en determinadas circunstancias históricas, derecha e izquierda *se han diferenciado mejor por su compromiso con la libertad*, con las libertades.

Tal vez, el problema se suscite por las lógicas dificultades que implica cualquier intento de encerrar en un concepto abstracto como el de igualdad la realidad tan compleja, rica y variada de la lucha de la izquierda en los últimos dos siglos. Encontrar un único hilo conductor que explique toda la historia de la izquierda obliga a un cierto reduccionismo.

Lo mismo ocurriría si, refugiándonos de nuevo en la filosofía de la historia, tratáramos de explicar la historia a partir de la libertad. Lo intentó brillantemente T. H.

Es difícil encerrar en el concepto de igualdad la realidad compleja y rica de la lucha de la izquierda en los últimos dos siglos.

Marshall (7) cuando nos presentaba un grandioso diseño de la evolución de nuestras sociedades a partir del concepto de ciudadanía como concreción de una idea de libertad que crece y se ensancha a lo largo del tiempo. En la concepción de Marshall, la ciudadanía en el siglo XVIII era igual a reconocimiento y disfrute de derechos civiles; en el siglo XIX el ciudadano era el titular no sólo de los derechos civiles sino también de los políticos. Y el ciudadano del siglo XX requiere junto a los derechos civiles y políticos los derechos sociales. Un mismo concepto —el de ciudadanía como realización de la libertad— podría explicar con la misma fuerza la historia de la izquierda.

Puestos a buscar hilos conductores que nos permitan recorrer retrospectivamente la historia de la izquierda los podemos hallar tanto en la idea de la igualdad como en la idea de libertad. ¿En qué se basa, pues, Norberto Bobbio para hacer de la igualdad el eje de la política de izquierdas?

Norberto Bobbio explicita la metodología que le ha llevado a la afirmación de que hasta ahora la izquierda ha hecho de la igualdad su estrella polar: «Mi fin ha sido emerger de la práctica política habitualmente seguida y de las opiniones comunes, tanto eruditas como populares, el significado descriptivo de los términos, independientemente de su significado emotivo». Es decir, *dejando a un*

(7) T. H. Marshall, *Social Policy in the Twentieth Century*, 5^o ed. Londres, 1978.

lado lo que debe ser y si nos limitamos a considerar lo que ha sido, Bobbio considera que un examen de las políticas de izquierda en el pasado y un análisis cuidadoso de la teoría y de la propia opinión pública nos permite concluir que la igualdad ha sido hasta ahora la estrella polar de la izquierda.

La libertad como estrella polar de la izquierda

Pues bien, creo que de la aplicación que sugiere Bobbio de aquella metodología no se siguen conclusiones tan contundentes, al menos en determinados países o/y en determinadas circunstancias. O que sólo se podría mantener dicha tesis dejando en la penumbra lo que ha sido, en ocasiones durante largos periodos, la práctica real de la izquierda.

Por ejemplo, pensemos en España (y no solamente en España).

En España, la práctica política habitualmente seguida y las opiniones comunes de las gentes atribuyen al término izquierda y derecha una distinta actitud y posición no sólo ante la igualdad sino también ante la libertad y sus realizaciones concretas e institucionales.

Más aún, si como señala Bobbio uno de los criterios es la práctica política, tal vez no sea un despropósito concluir que la historia de la izquierda en España se ha identificado fuertemente con la lucha por las libertades; que la izquierda española se ha

Es acertado concluir que, en España, la historia de la izquierda se ha identificado fuertemente con la lucha por la libertad.

visto abocada en los siglos XIX y XX con carácter prioritario a defender su libertad, a implantar en España un régimen de libertades o a la defensa de las mismas cuando estas estuvieron en peligro. Y lo mismo se podría decir de la izquierda alemana o italiana frente al nazismo o fascismo.

Y si acudimos a la opinión pública, más bien parece que ha cuajado en España una determinada imagen de izquierdas y derechas: la opinión pública ha identificado en gran parte a la izquierda con la libertad. Hasta tal punto se ha producido esta identificación que la derecha autoritaria (y la opinión pública) terminó por considerar que el único requisito para ser incluido entre los *rojos* era la defensa de un régimen de libertades en España.

Más aún, si aceptáramos que la igualdad es el criterio que sirve para diferenciar derechas e izquierdas, tendríamos que aceptar que prácticas políticas como las de la URSS y su entorno —a las que Bobbio no duda en calificar como la *utopía capovolta*— eran prácticas de izquierda, socialismo degenerado pero socialismo. Y esto no todos, en el seno de la izquierda, han estado dispuestos a aceptarlo. Es preciso recordar que hubo siempre en el seno de la izquierda importantes sectores que se negaron a calificar aquellos sistemas como regímenes de izquierda o socialistas precisamente por carecer de instituciones de libertad. No es posible olvidar que hubo y hay todo un grupo —Karl Renner, Otto Bauer, De los Ríos, etcétera— que no vio en los países del Este la encarnación de los ideales de la izquierda sino la *reencarnación del viejo estatalismo*. Que no era un socialismo degenerado; simplemente que cuando no hay libertad, tampoco hay socialismo.

Y algo parecido ocurre con otras prácticas políticas como la lucha contra el *apartheid* en Suráfrica, la lucha contra el fascismo, el fenómeno del anarquismo: han sido movimientos por la libertad que la opi-

nión pública ha conectado generalmente con las prácticas de la izquierda.

La práctica política realmente seguida por la izquierda así como la opinión pública — popular o erudita— a la que recurre Bobbio permite concluir que, en determinados países y en determinadas circunstancias, ha sido la libertad, tanto o más que la igualdad, el *hilo conductor* de la izquierda.

La tesis de Bobbio, llevada a sus lógicas consecuencias, no da lo que le pertenece a la izquierda, o a una parte de la izquierda, en su vinculación a la libertad. Porque una afirmación como esta también supone olvidar o no dar la importancia real que ha tenido y tiene la lucha de la izquierda por las libertades, incluso con prioridad a su lucha por la igualdad. Supone olvidar que allí donde la libertad y las instituciones democráticas han estado en peligro, *la izquierda ha hecho de la libertad su estrella polar.*

Pero tampoco haría justicia esta tesis con la derecha, o con una parte de la derecha. Decir que la estrella polar de la izquierda ha sido la igualdad supone —si se quiere ser lógico en la argumentación— atribuir a la derecha un valor opuesto; ésto es, la desigualdad: «el igualitario tiende a atenuar las diferencias; el anti-igualitario tiende a reforzarlas» (8).

No siempre resulta fácil identificar a la derecha con ese tipo ideal del anti-igualitario que persigue reforzar las desigualdades (es decir, las diferencias no relevantes). Decir que la derecha en su conjunto ha buscado reformar las desigualdades (y que la izquierda ha intentado eliminarlas) supone olvidar que en el nacimiento del Estado de bienestar —la operación redistributiva más importante realizada en la historia de la humanidad— estuvieron, entre otros, políticos como Bismarck;

supone olvidar que el Estado de bienestar ha avanzado gracias a ese compromiso socialdemócrata al que se refiere Dahrendorf y que reúne a izquierda y derecha.

Para poder decir que la igualdad es el hilo conductor de la izquierda e identificar a toda la derecha con la desigualdad, hay que olvidar demasiadas cosas y estar dispuesto a no hacer justicia ni con la derecha (o con cierta derecha) ni con la izquierda (o con cierta izquierda).

La historia de la izquierda en general, la historia de nuestro país en particular, la práctica de la izquierda, la opinión común —en suma, la aplicación de la metodología de Bobbio— me lleva a pensar no en lo injustificado del criterio pero sí en su insuficiencia.

Y no solamente la historia sino la práctica viva, actual, de nuestras sociedades así como la opinión común de las mismas muestran la insuficiencia de dicho criterio. Porque hoy en día derecha e izquierda se diferencian *también* por todo un conjunto de actitudes ante los valores, las formas de vida, las costumbres, lo que se denomina *partisan policy* como contraposición a las *substancial policy*.

Siendo como son reducidos, aunque no carentes de importancia, los márgenes de maniobra de los partidos en las políticas sustanciales en nuestras sociedades desarrolladas e internacionalizadas, derecha e izquierda se diferencian *también* por las *partisan policy*,

Decir que toda la derecha persigue reforzar la desigualdad supone olvidar que Bismarck estuvo en el nacimiento del Estado de bienestar.

(8) *Destra e sinistra*, op. cit., p. 78.

Ha distinguido y distingue a la izquierda de la derecha una concepción distinta de la libertad que cada una propugna.

por cuestiones referidas a las *mores*, las costumbres, los valores. O ¿es que no sirven como discriminantes cuestiones como el aborto, el respecto a determinadas minorías, el laicismo, los nuevos derechos, etcétera? Hace algunos años que Elías Díaz (9) viene refiriéndose a algunos de estos valores como *otras* señas de identidad de la izquierda (y a *sensu contrario* de la derecha).

Por estas razones que se fundamentan en nuestra historia, en nuestra práctica y en nuestras propias convicciones más sentidas, me ubico en la tercera categoría a que se refiere Bobbio: entre aquellos que creen que ha habido y hay derechas e izquierdas; que consideran que la igualdad es un componente al que no ha renunciado la izquierda; pero que consideran que es un criterio insuficiente que ha de complementarse, si queremos adecuarnos a la práctica histórica y actual de la izquierda, con otros criterios.

Del Ser al Deber Ser

Es difícil mantenerse en el terreno de lo puramente descriptivo. Norberto Bobbio tampoco lo consigue. En el fondo sospecho que tampoco lo desea y que más bien la razón de su trabajo es fundamentar ante una izquierda, desorientada y desmemoriada, la virtualidad del socialismo moderado, un *centro izquierda* que no podrá enriquecer el

(9) Elías Díaz, «Derechas e izquierdas», *El Sol*, Madrid, 1991.

contenido de nuestras libertades sin una permanente política redistributiva.

Pero si de lo que se trata es de abandonar la perspectiva descriptiva para adentrarnos en el discurso normativo, el camino que nos señala el maestro Bobbio lo podemos hacer desde una perspectiva que coincide en lo fundamental con lo que Bobbio pretende pero difiere en algunos matices: *el mismo camino, y con menores riesgos, lo puede hacer la izquierda desde la libertad.*

En efecto, hubo, hay y espero que haya —dentro del socialismo democrático al que aspiramos con el profesor Norberto Bobbio— otras corrientes importantes que consideran que el hilo conductor del socialismo ha sido, es y, en todo caso, *ha de ser la libertad* en toda su plenitud. Y que lo que ha distinguido y distingue o, en todo caso *debe* distinguir a la derecha de la izquierda es la concepción distinta de la libertad que cada una propugna.

El propio Norberto Bobbio no dudaría en incluir dentro del socialismo moderado —aunque a veces se refiera a él como el *tercero incluyente*— al socialismo liberal de Rosselli (10) en Italia, de Renouvier (11) en Francia, del neokantismo de Marburgo (Cohen, Vorländer en Alemania (12)) o al socialismo de Fernando de los Ríos (13) en

(10) C. Roselli, *Socialismo liberal*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1991.

(11) Giovanna Cavallari, «Le origini del liberalsocialismo in Francia», en *Dilemmi del Liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, op. cit., pág. 237 ss.

(12) Virgilio Zapatero, *Socialismo y Ética. Textos para un Debate*. Ed. Debate, Madrid, 1980; Otto Kallscheuer, «Il "Socialismo liberale" in Germania, Affinità elettive, occasione mancata e ...il "terzo uomo"», en *I Dilemmi del Liberalsocialismo*, op. cit., pág. 253 ss.

(13) Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo*, Javier Morata, Madrid, 1926. Reeditado, con prólogo de Elías Díaz, en 1976 por Castalia.

España. Así parece deducirse de su trabajo «Tradizione ed eredità del liberalsocialismo» (14).

Hace escasos días la Fundación Fernando de los Ríos acaba de volver a editar *Mi Viaje a la Rusia Soviétista*. Sé que la Fundación Fernando de los Ríos tomó la decisión de publicar este libro de don Fernando antes de que se publicara en Italia el trabajo de Norberto Bobbio. Pero es una feliz e interesantísima coincidencia la reedición en España, casi al mismo tiempo, de estos dos libros. Contienen ambos las reflexiones de dos grandes pensadores y de dos pensadores socialistas en torno a la esencia del socialismo o si se quiere a la esencia de la izquierda.

La tesis de Norberto Bobbio, como vimos, hace de la igualdad la estrella polar de la izquierda. La idea de Fernando de los Ríos —que Norberto Bobbio conoce y admira a través de Renato Treves— es ligeramente diferente: *la estrella polar del socialismo es la libertad*; pero una libertad que no es *libertas a coactione* sino también *libertas a miseria* (15). Es una libertad con igualdad.

Para el socialismo liberal, *la libertad se concibe en toda su dimensión, como la posibilidad atribuida a todo ser de determinarse autónomamente, de elaborar para si mismo aquellos planes vitales que estime pertinentes*. Y para que esta libertad sea real y efectiva —como dice nuestra Constitución— se afirmó que la libertad no ha de detenerse con temor reverencial ante ninguna institución humana por sagrada que sea, incluida la propiedad privada. «*Libertad para las*

(14) *I Dilemmi del Liberalsocialismo*, op. cit., pág. 45 ss.

(15) Fernando Savater, «Farei così l'identikit del progressista», *L'Unità*, 23 abril 1994 y «La libertà politica como valore universale» en *MicroMega*, 1994.

personas, sometimiento de las cosas» es el programa de la izquierda frente a aquellos que no dudan en defender la libertad de las cosas aun cuando sea a costa del sometimiento de las personas. Porque la libertad que ha propugnado la izquierda no era sólo una libertad negativa (*libertad de*) sino también una libertad positiva (*libertad para*), una libertad cargada de igualdad.

Es el socialismo de todos aquellos dispuestos a llevar a sus últimas consecuencias el programa liberador encerrado en la idea de libertad que una vez puesta en marcha no se puede detener ante ninguna institución humana. Es el socialismo de aquellos que se proclamaron *socialistas a fuer de liberales*.

Dicho en términos tal vez excesivamente simplificadores pero que ayuden a comprender mi diferencia con Norberto Bobbio: para mí *el socialismo no trata de igualar sino que trata de liberar* y para liberar *no tiene más remedio que redistribuir riqueza*. Porque considero, con el profesor Laporta (16), que «la igualdad no es un valor último para la posición socialista sino un estado de cosas instrumental... De acuerdo con ello se podrá afirmar que la posición socialista no “busca” la igualdad sino que, por así decirlo, no puede evitarla». La igualdad no aparece como un objetivo a perseguir por si mismo, sino sólo como un estado de cosas cuya justificación estriba en el grado de li-

(16) Francisco Laporta, «Los problemas ideológicos del socialismo», *El Futuro del Socialismo*, Editorial Sistema, Madrid, 1986, págs. 220-221.

Para mí, el socialismo no trata de igualar, sino de liberar, y para liberar no tiene más remedio que redistribuir riqueza.

bertad que con ella se alcance para todos los miembros de la sociedad. En este sentido, la libertad es y debe ser el norte que oriente la acción del socialismo y la igualdad es un medio irrenunciable para alcanzar dicha libertad.

Para entendernos, el socialismo para Bobbio ha pretendido y pretende siempre *igualar* en libertad. Para don Fernando el socialismo pretende *liberar*; pero liberar no sólo de la esclavitud económica, sino de cualquier tipo de opresión, sea económica, social, política o cultural.

Y la diferencia no deja de tener alguna importancia política. Para don Fernando, *la distinta posición ante la libertad* no sólo sirve para diferenciar entre socialistas extremistas y socialistas moderados, como pretende Norberto Bobbio. Sirve para *diferenciar entre socialistas y no socialistas*: allí donde no hay libertad no se puede ni siquiera hablar de socialismo, porque el socialismo no es más que la realización plena del ideal de libertad. Bobbio, cuyo magisterio y compromiso con el socialismo democrático no precisa ser recordado, tiene que calificar de socialismo degenerado los regímenes de los países del Este; Fernando de los Ríos no vería en ellos en última instancia más que el reverdecer del viejo estatismo.

¡Cuánto dolor y cuánta miseria, cuánto tiempo hubiera ganado la humanidad si hubieran triunfado las tesis de los Fernando de los Ríos, de los Roselli, del socialismo

La idea de libertad cargada de igualdad evita mejor cualquier veleidad autoritaria y el riesgo de reducir socialismo a estatismo.

neokantiano... del socialismo liberal! Realmente don Fernando de los Ríos se adelantó a su tiempo: sin dejarse llevar por la euforia ambiente, por aquella corriente de opinión deslumbrada por la revolución soviética puso sobre aviso al socialismo europeo, y especialmente al de España, sobre los riesgos que supone renunciar a la libertad.

Comenzaba estas páginas señalando cómo el trabajo de Norberto Bobbio es un intento de buscar las señas de identidad de una izquierda sumida en cierta perplejidad y desconcierto. Y halla en el ideal de igualdad no sólo el motor de la historia de la izquierda sino —dando por supuesto un irrenunciable contexto de libertades— el hilo conductor también de su futuro.

La lectura del trabajo de Bobbio no dejará indiferente a nadie. En mi caso, me ha servido para reafirmarme en mi convicción al respecto, que resumiría de la siguiente manera:

* El ideal de libertad, como estrella polar de la izquierda, describe mejor que ningún otro la historia de la izquierda en España; no sólo coincide con su práctica real sino también con la opinión pública tanto popular como erudita.

* El concepto de libertad de la izquierda tiene inexorablemente un *componente igualitario*: exige para su realización profundas políticas redistributivas.

* Pasando del nivel descriptivo al prescriptivo, considero que *esta idea de libertad, cargada de igualdad, evita mejor cualquier veleidad autoritaria* que pueda amenazar a la izquierda o llevarla a reducir socialismo a estatismo. Permite *no confundir los medios y los fines*, un riesgo presente siempre que se proclama que la igualdad es el fin.

* El desarrollo de la libertad, hacer que ésta sea real y efectiva, permite a la izquierda *diseñar un programa, una estrategia de liberación humana de todo tipo de opresiones*: no sólo las económicas, sino también las políticas, culturales, etcétera que amenazan a los hombres y mujeres.

No creo, ciertamente, que todo esto sea muy diferente a aquello por lo que ha luchado toda su vida el profesor Bobbio. Pero los matices que propongo pueden tener una

cierta relevancia, tanto a la hora de entender la historia de la izquierda en general y, de modo particular, en España (una historia centrada en la lucha por las libertades), como a la hora de evitar algunos peligros (confundir socialismo y estatismo). Y si del ser pasamos al deber ser, no podemos olvidar que ha habido, hay y espero que siga existiendo una izquierda que está convencida de que se puede y se debe llegar al mismo resultado por otro camino como el que posibilita *el desarrollo del ideal de libertad*.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS



LA TRAVESIA DEL DESIERTO

INTRAHISTORIA DEL PSOE

1954 - 1970

Carlos Martínez Cobo y José Martínez Cobo



LA TRAVESIA DEL DESIERTO

Intrahistoria del PSOE 1954-1970

Carlos Martínez Cobo y José Martínez Cobo

272 págs.

2.850 ptas. (IVA)

Al finalizar la segunda guerra mundial, los socialistas españoles han conseguido reorganizar su partido, dentro y fuera de España —tal y como se cuenta en el volumen inicial de esta intrahistoria, titulado *La primera renovación del PSOE*. Abrigan entonces la esperanza de que las potencias occidentales resolverían pacíficamente el problema español, derrocando a Franco y estableciendo la democracia. Para facilitar esta solución incruenta, el PSOE trató de entenderse con las fuerzas monárquicas, sin éxito, como se relata en *¿República? ¿Monarquía?*, segundo volumen de esta serie.

Pero en 1953, en un clima de guerra fría, es ineluctable la consolidación internacional del régimen franquista. Este, seguro de sí mismo, aprovecha las circunstancias para acentuar la represión y, con el asesinato de Tomás Centeno, desarticula la sexta Comisión Ejecutiva del PSOE y la mayor parte de la organización clandestina. El exilio tiene que hacerse cargo de la Dirección y los socialistas emprenden, dentro y fuera de España, una larga *Travesía del desierto*, tema de este tercer volumen. Durará casi dos décadas, en circunstancias difícilísimas impuestas por la ley biológica, la indiferencia internacional, la permanente represión franquista. A pesar de ello, en el Interior y en el Exilio, los socialistas firmes en su ideario *pablista* conseguirán mantener vivo el funcionamiento orgánico de su partido.

Pedidos:

Monte Esquinza, 30 - 2º dcha.
Teléf.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85

Forma de pago:

talón bancario o giro postal



RELIGION Y POLITICA

José María MARDONES

¿Cómo se relaciona hoy la política con la religión o viceversa? En un momento de declarada crisis de la política y de «revival» de la religión, ¿cómo se miran y se encuentran estas dos realidades hasta hoy fundamentales para la definición, sentido y gobierno de la realidad?

La política, se dice, está en un momento de redefinición. Ya no parece que se pueda apelar sin más a la democracia liberal forjada penosamente durante más de dos siglos. La democracia parlamentaria, hecha del debate entre representantes ideológicos diversos, entre partidos, parece fenecer. Pero no vemos surgir nada que la pueda sustituir a corto plazo. Estamos asistiendo a una crisis política, que si tienen razón los analistas y expertos, afecta a la democracia liberal de partidos. Pero todavía desconocemos las nuevas reglas de juego.

La religión que vuelve, tampoco parece la misma de siempre. Algo ha ocurrido en la religión institucionalizada, que también parece sometida a cierta crisis. La religión eclesial (cristiana, española), sin dejar de perder su hegemonía, presenta rasgos de cuarteamiento: las encuestas muestran un elevado porcentaje de indiferentes y no practicantes. Todo ese contingente fuera de la Iglesia o de la religión institucionalizada, no es arreligiosa, pero su religiosidad camina por otros senderos. Se orienta hacia una religiosidad difusa, fluida, que se concentra en formaciones que van desde cierto

Es un síntoma de crisis que cada vez más los partidos pierden sus contornos ideológicos en la búsqueda frenética del voto.

neo-esoterismo, pasando por contaminaciones orientales, psicología transpersonal, ecología profunda, a las trivializaciones del tarot y los horóscopos. Sin olvidar las reacciones defensivas, neointegristas, tradicionalistas más que fundamentalistas, que llamarían a un reagrupamiento de los creyentes contra el relativismo de la modernidad y las ideologías, como la socialdemocracia, permisivas ante el pluralismo moral y las formas de vida.

Al mismo tiempo, observamos un reencantamiento de una serie de realidades profanas: el culto al cuerpo con sus rituales, que van desde el maquillaje y la dietética, a la sexualidad o los encuentros de potencial humano; la ecología profunda que se hace culto monista de la naturaleza; la música o el deporte, que reúnen a tribus urbanas innumerables bajo unos signos, unos atuendos, un estilo, un equipo, un ídolo, en un tiempo de carencia de santos patronos; por no hablar de los rituales de la política, los jueces, o las sacralizaciones del mismísimo sistema del mercado y la democracia.

Tenemos que distinguir, por tanto, en esta declarada vuelta de la religión a qué religiosidad nos estamos refiriendo cuando la enfrentamos con la política. Es lo que vamos a intentar a continuación. Concederemos la mayor atención al tipo de religiosidad que sigue siendo predominante entre nosotros, la institucionalizada católica, distinguiendo entre las tendencias neointegristas y las más progresistas o proclives hacia los partidos

de izquierda. En un tema en el que los datos son importantes pero, a menudo, no pueden obtenerse o no quedan bien reflejados en las encuestas. Atenderemos a algunos síntomas como observadores participantes.

Un dato a tener en cuenta: la nueva situación política

La sensación del ciudadano, como del experto, es que vivimos una situación de crisis política. Aparecen ensayos con títulos tan expresivos como «El fin de la democracia» (J.M. Guéhenno) (1), impensables hace algunos años, ni siquiera como provocación insensata. Hoy ya no nos sorprenden. Corroboran la impresión de agotamiento y malestar político que vivimos.

La democracia liberal de partidos ejercitada en el espacio del Estado-nación se presenta con síntomas de crisis: cada vez más los partidos pierden sus contornos ideológicos en la búsqueda frenética del voto. Esta actitud «atrápalo-todo» ha conducido, en un momento de desfallecimiento ideológico, a pretender superar la dicotomía izquierda-derecha y sustituirla por la de centro-periferia, u otras. La socialdemocracia se apresta a defender el Estado de bienestar como expresión última de su voluntad de igualdad social y de diferencia con la derecha. La izquierda más radical (IU) no acierta ni a aglutinar a los nuevos movimientos sociales, como pretendía, ni a ofrecer más que idealismos en economía. La derecha se presenta centrista

(1) Ver. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas de juego*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, Méxicó, 1995. También podrían citarse obras como la de A. Minc, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de Hoy, Madrid 1994; A. Giddens, *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*. Polity Press, Cambridge, 1994; R. Miliband, *Reinventing the Left*, Polity Press, Cambridge, 1994.

y flexible, deseosa de compromisos y no de conflictos. El resultado es una escasa motivación para entusiasmar ideológicamente y para participar en unas organizaciones y aparatos que parecen pueden prescindir cada vez más de la militancia de base.

Si la democracia es participación y representación, ambos aspectos han sido erosionados hasta el punto de preguntarnos qué queda de ellos. Vivimos con la impresión —no sólo española— de que son los *mass-media* los que forjan la opinión y los debates, bajo una especie de principio de la novedad continua, cuando no del escándalo, que terminan por situarnos en una especie de torbellino. No hay debate auténtico, es decir, reflexión, diálogo argumentativo, búsqueda de las soluciones más adecuadas dentro de la limitación de las posibilidades. Hay griterío. Presencia simplificada, pasajera y efímera en la pantalla, donde se valora más el gesto o el eslogan oportuno que la explicación matizada. En esta situación los políticos acaban más pendientes de la percepción dominante —de la imagen— que de las cuestiones a debatir. Y el ciudadano termina siendo un espectador y consumidor de sensaciones. La política pierde la dimensión de la propuesta a medio plazo, del programa, para vivir pendiente del momento. Un inmediatismo hecho principio de subsistencia.

Un gran problema se avista: los medios de comunicación de masas ocupan un espacio en la política. Todavía ni los políticos, ni los ciudadanos, ni los mismos *media* han encontrado su ubicación y, sobre todo, el modo de proceder en una democracia. Ya son más que medios para la transmisión y control de la información. Son poderes, vinculados a las finanzas y los intereses de grupos, que conforman opinión y dirigen dicha opinión. Una democracia que no quiera vivir bajo la dictadura mediática, tiene que asimilar y controlar la nueva fun-

La política ha perdido la dimensión de la propuesta a medio plazo, del programa, y vive pendiente del momento.

ción política de los medios de comunicación de masas (2).

Otra serie de problemas con los que se enfrenta la democracia actual tiene que ver con lo que se suele denominar el cambio de dimensiones del espacio de la política (3). Especialmente concierne a la política económica: no hay país, ni grupo de países que controlen la actual economía financiera y sus flujos cambiantes que pueden conducir a un país, en un tiempo brevísimo, de la confianza a la quiebra. Ni tampoco hemos acertado con los graves problemas que presenta la potentísima homogeneización funcional de los sistemas económico y tecno-científico —moviéndose en espacios planetarios— con la fragmentación de los referentes de sentido, tendentes al nacionalismo regionalista o al localismo. El Estado-nación es demasiado pequeño para afrontar aquellos retos y demasiado grande para solventar los problemas de la identidad: un cambio de escala en los problemas que pone en cuestión la posibilidad misma de la política democrática desde el Estado-nación o supranacional.

Quizá el ciudadano, creyente o no, no formule los problemas de esta manera. Pero percibe oscuramente la inadecuación,

(2) Ver. M. Núñez Encabo, «Mediacracia política y opinión pública», *Medios de comunicación, poderes sin control*. (Aparición en breve).

(3) Ver por ejemplo las reflexiones de D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977, 196, pág. 238 ss.

***Una democracia que no quiera vivir
bajo la dictadura mediática debe
asimilar y controlar la nueva
función política de los medios.***

la pérdida de impulso político y de ánimo para participar activamente en un campo que no sólo se le escapa, sino en el que se siente irrelevante y extraño.

La des-institucionalización de la religión

Una mirada general a la religión, especialmente católica, también advierte una serie de cambios que han acontecido en estos años de la democracia (4).

Entre 1970 y 1990, una quinta parte de los españoles habría emigrado desde el espacio religioso católico hacia otros caracterizados vagamente como «indiferentes». Recojamos unos cuantos datos más, para ejemplificar con porcentajes, la evolución experimentada en estos años:

—En 1970 el 96% de los españoles se declaraba católico; en 1990, el 72%, es decir, un 24% menos.

—En 1970 el 3% se declaraba indiferente o ateo; en 1990, son el 26%, es decir el 23% más (sabiendo que el grupo de los ateos permanece estable entre el 3-5%), el auge de los autocalificados indiferentes es espectacular.

(4) Para un mayor desarrollo de lo que sigue ver P. González Blasco, J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, SVD, Estella, 1994.

—En 1970 el 64% se declaraba «católico practicante»; en 1990, baja al 27%, una disminución del 37%. Los «católicos no muy practicantes» se han mantenido en torno al 20%, y los «católicos no practicantes» se han duplicado, del 9% en 1970, al 19% en 1990. En el mundo juvenil estos datos son todavía más llamativos: hay un 26% de jóvenes con una práctica religiosa que podríamos denominar con J. Elzo (5) regular: el 17% con carácter semanal y el 9% restante, mensual; un 24% tiene una práctica religiosa exclusivamente puntual y un 50% no va nunca o prácticamente nunca a la iglesia.

Se advierte que el número de católicos no practicantes, que se había duplicado desde 1977, se estabiliza hacia 1989 en beneficio de los indiferentes (26%) que aparecen como el grupo más significativo de la crisis del catolicismo español durante la transición democrática y el gobierno socialista. No ha sido todavía bien analizado este fenómeno, pero se puede aventurar que un catolicismo como el español, de fuerte connotación hereditaria o sociológico, poco ilustrado y personalizado, experimente con la llegada de la sociedad pluralista y democrática una crisis de práctica de la fe y de sostén ambiental que deriva hacia la indiferencia.

Por otra parte, los resultados de las encuestas ponen de manifiesto otro proceso que está teniendo lugar en el catolicismo español (cada vez más homologado al de la mayoría de los países europeos y Canadá): se está dando una ruptura o flexibilización en el edificio de las creencias católicas (6). Aparece una pluralidad de interpretaciones de las doctrinas fundamentales. Esta flexibi-

(5) J. Elzo, «La religiosidad de los jóvenes españoles», P. González, A. I. del Valle, J. Elzo y I. Andrés, *Jóvenes españoles 94*, Fundación SM, Madrid 1994, pág. 178.

(6) Ver P. González Blasco, J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, capit. 3, pág. 49 ss.

lización de la cosmovisión católica es puesta de manifiesto por diversos sondeos. Parece responder al proceso moderno de individualización (Díez Nicolás, R. Inglehart) (7). No es, como a veces exageradamente se dice, que asistamos a una configuración de una «religión a la carta», pero sí a una fuerte flexibilidad doctrinal. Viene acompañada, como contrarreacción, por el fenómeno de la neo-ortodoxia o, más en general, con el neointegrismo.

El deslizamiento hacia la indiferencia (que no necesariamente lo es hacia la arreligiosidad (8), sino más bien una emigración del ámbito religioso católico eclesial) y la flexibilización del universo doctrinal son fenómenos que han ocurrido y están ocurriendo en otros países católicos europeos. El fenómeno ha dado qué pensar y ha sido interpretado, especialmente por sociólogos de la religión francófonos (9), como un proceso de des-institucionalización.

Estaríamos asistiendo a un proceso de pérdida por parte de las iglesias del monopolio religioso que han detentado durante el proceso de secularización. Han sido las instituciones, las iglesias, las encargadas durante este tiempo de manejar y controlar el capital simbólico religioso. Ahora este monopolio parece estar tocando a su fin. Es como si una parte del acervo simbólico religioso soltara amarras institucionales y vagara libremente, a disposición de los que quisieran utilizarlo y apropiárselo. Asistiríamos a una suerte de fluidificación de lo reli-

(7) Cfr. J. Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Fundesco, Madrid 1994, pág. 30 ss.

(8) Se suele citar como dato que la encuesta de valores europeos para Bélgica señala un 25% de los declarados indiferentes que rezan.

(9) Citamos especialmente a D. Hervieu-Léger, *La religión pour Mémoire*, Cerf, París 1993, pág. 93 ss.; F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, Le Centurion, Paris 1990.

Es como si una parte del acervo simbólico religioso soltara amarras institucionales y vagara libremente, a disposición de quien quiera apropiárselo.

gioso. Lo religioso se difumina y expande por los diversos ámbitos de la sociedad. Nada tiene de extraño que tenga lugar, al mismo tiempo que el fenómeno de la des-institucionalización religiosa, la aparición de manifestaciones de la religiosidad tipo Nueva Era, neo-místico o neo-esotérico, o cierto reencantamiento de la sociedad presente en fenómenos liminares como la futbolmanía o los rituales del cuerpo, la música, etcétera (10).

¿Cómo se sitúan la religión católica y la nueva religiosidad respecto a la política? ¿Qué cabe esperar respecto a las actitudes o riesgos de las tendencias neointegristas en relación con la política? Y, ¿dónde se encuentran hoy las tendencias cristianas no sólo votantes, sino proclives hacia la izquierda?

Las relaciones más significativas de la religión cristiana con la política

Dos nos parece que son las tendencias dentro del catolicismo que presentan interés respecto a la política. Vienen caracterizadas por la inclinación política hacia la izquierda o la derecha. Todos los sondeos y estudios señalan que la religión ofrece una influencia o hendidura especial (*cleavage*) respecto al posicionamiento político de los españoles en la izquierda o la derecha. Según los últi-

(10) Remito a mi estudio citado; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, capit. 6 y 7 especialmente.

El rechazo del liberalismo permisivo de los valores que conduce hacia una tolerancia abstracta puede desembocar en la indiferencia ciudadana.

mos datos generales (11) la distribución de los votantes católicos y los partidos es la siguiente: a IU 65% de católicos (en grados diversos) y 35% de indiferentes y ateos; al PSOE, 87% de católicos y el 13% de indiferentes y ateos; al PP, 95% católicos y 5% de indiferentes y ateos. La religiosidad —medida a menudo desde la práctica de asistencia a misa— ofrece el coeficiente de regresión más significativo, seguido por la clase social, en 1993 (.3553 para la religión, .2305 para la clase social) (J. R. Montero, M. Torcal) (12). Se detecta que es especialmente significativo para las cohortes de más edad, siendo la cuestión del cambio cultural, de los valores materialistas/post-materialistas (13) más determinantes que la religión o la clase social para la definición de los conflictos políticos entre los ciudadanos más jóvenes. En este aspecto España tam-

(11) Ver *Estadísticas de la Iglesia Católica en España 1995*, Madrid, 1995 (abarca el quinquenio 89-93). Esta encuesta considera que hay un 90,2% de españoles que se declara católico, un 2% de otra religión y un 7,8% de ninguna. Cifras relativamente hinchadas respecto a la encuesta de P. González Blasco y J. González Anleo.

(12) Ver J. R. Montero y M. Torcal, «Cambio cultural, reemplazo generacional y política en España», Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio de valores sociales y políticos*, págs. 177-225, pág. 204 ss.; *idem*, «Política y cambio cultural en España: una nota sobre la dimensión postmaterialista», *Revista Internacional de Sociología*, 1 (1992), págs. 61-101.

(13) J. Orizo, «Los valores de libertad en España», Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, págs. 229-251, 247.

poco es una excepción, ya que los estudios de Knutsen y R. Inglehart en otros países europeos confirmarían que son los nuevos valores postmaterialistas y los religiosos los que predominan en los conflictos políticos de esas sociedades.

Con estos datos que confirman de una manera general la tradicional influencia de la religión en la postura política, con el cambio cultural y generacional que se avista, nos parece más interesante que pormenorizar los datos estadísticos, afrontar la cuestión de por dónde se vislumbran los procesos de influencia o conflicto entre la religión y la política.

El riesgo de conflicto conservador en España. ¿La batalla de valores que viene?

Nos parece que algunos síntomas culturales actuales nos pueden ayudar a comprender el peligro de un conflicto de valores en España. Podríamos tratar de describirlo y explicarlo de la forma siguiente.

La transición democrática y el gobierno socialista han supuesto el afianzamiento de un pluralismo social y de estilos de vida que ya se había iniciado en el tardofranquismo. La rapidez del proceso ha sido, sin duda, el rasgo más característico de este cambio de valores. Con él se ha dado un doble proceso que acompaña a los cambios culturales rápidos: por una parte, un proceso de relativización de los valores, ideologías y cosmovisiones, que quedan puestas en entredicho en su pretensión de objetividad y verdad; por otra parte, un proceso de relativización subjetiva que experimentan los individuos bajo las formas de zozobra interior, desorientación normativa y tolerancia generalizada, cuando no pérdida de convicciones y cierta indiferencia frente a las cuestiones ideológicas o de fuerte subjetivización del comportamiento moral.

El proceso no es exclusivo de España, ya que la llamada cultura o sensibilidad posmoderna responde a estos rasgos de relativismo cultural y de subjetivismo de los principios morales. Pero entre nosotros, el proceso ha acontecido con mayor rapidez, en un espacio de tiempo menor que en otros países europeos. Los ámbitos afectados no son sólo el religioso, sensible a la dimensión cosmovisional y moral, sino también, como señala con insistencia J. Beckford (14), las mismas ideologías políticas. Detrás del denominado desfallecimiento utópico de la posmodernidad, se cobijan actitudes de distanciamiento e indiferencia hacia las ideologías en general y de las propuestas socialistas en particular. La pérdida de atractivo de la izquierda, y de la socialdemocracia en concreto, de los sindicatos de clase, etcétera, no sólo radica en la debacle que representa la *revolución de terciopelo*, sino que este autor británico la liga a todo un proceso de desfallecimiento ideológico y cultural que advierte recorre la sociedad inglesa, y las jóvenes generaciones.

El problema en España se agudiza cuando se trata de ver las causas de este fenómeno de relativismo cultural y de subjetivismo moral. Ha primado una interpretación, propiciada incluso por la jerarquía católica española, que acusaba al partido socialista de una positiva búsqueda de esta relativización. Al socaire de esta interpretación, otros muchos creyentes, y no creyentes, juzgan que ha sido la permisividad liberal del PSOE una de las causas fundamentales de la desorientación normativa en la que se hallan muchos adultos y no pocos jóvenes españoles. (Recuérdese que el relativismo moral es defendido por el 59% de la población española, sólo un 26% afirma el carácter inmutable de lo que

***La militancia humanitaria,
¿expresa una decepción frente
a la política, a las promesas
incumplidas, a la irrelevancia
de la militancia política?***

es bueno y malo; el 74% de los jóvenes entre 18-24 años no tiene criterios para discernir entre el bien y el mal) (15).

No tiene nada de extraño que, en un momento en el que hay un clima mundial de cierta nostalgia de los principios claros y distintos, e incluso, de campañas del evangelismo fundamentalista norteamericano que se hacen presentes en nuestro país, se comiencen a notar las movilizaciones contra este liberalismo permisivo de los valores que erosiona las convicciones y conduce hacia una tolerancia abstracta que puede desembocar en la indiferencia ciudadana. Las primeras movilizaciones corresponden a asociaciones ciudadanas de cariz conservador frente a lo que juzgan un descuido permisivo y peligroso para la infancia en los programas televisivos. De fondo late la acusación frente al liberalismo permisivo del PSOE. Más allá o al mismo tiempo, la defensa de cierto modo de entender la ética con connotaciones religiosas puritanas o conservadoras.

Llegados a este punto, se comprende dónde vemos el riesgo de que la batalla por los valores —que se deja sentir ya en los medios de opinión pública por el desconcierto de los padres ante el comportamiento de sus hijos respecto al alcohol, el sexo y los horarios nocturnos, de los educadores

(14) J. A. Beckford, «Ecologie et religion dans les sociétés industrielles avancées», en: D. Hervieu-Léger, *Religion et Ecologie*, Cerf, Paris 1993, pág. 242 ss.

(15) Ver R. Díaz Salazar, «La institución eclesial en la sociedad civil española», en: R. Díaz Salazar y S. Giner, *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, pág. 300.

Lo peligroso de este giro hacia la militancia humanitaria es la pérdida de conciencia de las mediaciones estructurales, terreno de la política parlamentaria.

respecto a los alumnos, etcétera— desate de nuevo la vinculación con las ideas religiosas. El conflicto de valores se ligará al religioso y al político.

Hay proclividades en el seno de la Iglesia católica para utilizar este conflicto en su vinculación con la religión. Proceden de su tendencia a concebir la religión como la base y raíz de la moral. De aquí que tengan la tentación continua de pensar en la Iglesia como la expendeduría de valores y de normatividad social. Fuera de la Iglesia, de la religión, no se generaría verdadera moralidad. Esta concepción que lleva al monopolio religioso de la moral, aun la ética civil, es un elemento potencialmente propicio para ser agitado y utilizado por el sector más conservador y nostálgico de una pérdida de influencia social de la religión en España. Por esta vía se podría fortalecer de nuevo la confrontación religión/política con unos claros referentes: la contraposición del conservadurismo católico frente al liberalismo permisivo de la izquierda.

Un dato más general que este incipiente conflicto de valores debe quedar anotado: la desprivatización de la religión efectuada por la derecha (16). Si hasta ahora ha sido característico de la derecha la solicitud de un

(16) Ver José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1994, pág. 211 ss.; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política Neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991, pág. 256 ss.

tipo de cristianismo privatizado, recluso intramuros de las iglesias y con claras funciones de compensación y justificación interioristas e individuales —la denominada por la teología política de la religión «la privatización del cristianismo burgués»— estamos asistiendo desde finales de los años setenta a una desprivatización. Tanto los neoconservadores como los conservadores o fundamentalistas americanos, rompieron el fuego solicitando la entrada activa, beligerante, de la religión en la plaza pública. Hay que introducir este correctivo, que no parece tender a cambiar a corto plazo, en las teorías al uso de la secularización, que suelen proclamar la privatización de la religión cristiana. La reacción en contra, que había surgido hasta hace poco de las filas de la teología política y de la teología de la liberación, es decir, de la reflexión religiosa tocada por la influencia de la tradición marxista, se encuentra ahora acompañada por la reacción desprivatizadora desde la derecha. No se quiere una religión recluida en las sacristías. Se desea, y no sólo en medios eclesiales sino por parte de analistas conspicuos, que la religión juegue un papel activo justamente en el ámbito de la ética y de los valores. La denominada por D. Bell «disyunción de la modernidad» tendría como origen la ruptura entre el subsistema u orden cultural y los subsistemas u órdenes de la política y de la economía. Racionalidades y valores divergentes estarían rasgando la unidad y armonía con las que deben funcionar en una sociedad (capitalista democrática) que se quiera integrada. Esta crisis cultural, cuando se la analiza con un poco de detenimiento, aparece como una crisis moral o de valores y, finalmente, como una «crisis espiritual» o de referencia religiosa (17).

No será extraño, por tanto, que pueda aparecer la beligerancia de derechas ligada a la cuestión moral y de los valores en la

(17) D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pág. 38.

sociedad española, y que se trate de vincular a la religión católica.

Cansancio del progresismo católico y el giro hacia la militancia humanitaria

Las tendencias católicas que en el tardofranquismo jugaron un rol importante de deslegitimación religiosa de la política y de inicial experimentación de un pluralismo católico y democrático, hoy están agotadas. Han sufrido, vistas desde fuera, todo el desencanto de la transición democrática y la enorme erosión y hasta desprestigio de la cultura y política socialista tras la caída del muro de Berlín. Analizadas más desde dentro, reflejan la inmadurez y la falta de costumbre de unas tendencias cristianas para manejar la nueva situación pluralista y democrática. La pérdida de relevancia social, medida desde los espacios de encuentro, reunión, expresión —que en el tardofranquismo buscaban el cobijo religioso—, hasta la creciente irrelevancia de los signos, las personas y las intervenciones de los que las hacían expresamente desde la orilla religiosa. Sin olvidar las comprensibles reacciones anticlericales y antirreligiosas desde el lado socialista, pero que en su rechazo indiscriminado y no distinción de corrientes no sólo no han apoyado a los católicos progresistas, sino que les han minado el terreno tanto dentro como fuera de la Iglesia. Hoy este conjunto de fenómenos da como resultado la existencia de una fuerte corriente «pro evangelio social» entre muchos agentes pastorales de la Iglesia, los cuales sin embargo en la práctica han quedado desilusionados por la política socialista y, en general, por la política misma.

Existen varios esfuerzos y comunidades con una clara preocupación por profundizar la denominada «dimensión política de la fe cristiana» con una firme orientación crítica y progresista pero, a mi juicio, estamos asistiendo a un giro en la militancia social y po-

La sensibilidad neomística traslada el problema estructural de la sociedad a la interioridad espiritual y juega a favor del «statu quo».

lítica del cristianismo progresista. La explicación de fondo vendrá dada por el cambio de circunstancias que envuelven a la política y al cambio cultural y que afecta, sobre todo, a la joven generación.

El giro efectuado en la sensibilidad del cristianismo progresista viene bien ejemplificado por la proliferación de ONGs, de instituciones religiosas católicas que colaboran en tareas asistenciales a marginados (drogadictos, sidosos, gitanos, inmigrantes) y de cooperación con el Sur o Tercer Mundo, además de con algunas asociaciones de defensa de los Derechos Humanos, como Amnistía Internacional, o movimientos ecológicos, pacifistas, etcétera. El número y efectivos es ciertamente llamativo.

¿Qué ha sucedido? Se ha pasado de la militancia política a la militancia humanitaria. ¿Traducen y expresan una decepción frente a la tendencia hacia lo abstracto de la política, a las promesas que se juzgan incumplidas, a la irrelevancia de la militancia política? Es posible. La inclinación hacia las organizaciones humanitarias indica en todo caso, un giro en la sensibilidad y los valores: se quiere y valora la solidaridad concreta, no la ideología; se renuncia a los principios demasiado generales para enfrentarse a las situaciones concretas. Una especie de contaminación del pragmatismo político llevado hacia lo humanitario; una afinidad con modos no convencionales de la política, tipo nuevos movimientos, más que con la política habitual; la necesidad de crear solidari-

***No es extraño que se suele
citar a Japón como representante
ejemplar de la conjunción
de modernidad ultradesarrollada
y sacralidad dispersa.***

des concretas en un mundo que se percibe abstracto y anónimo; la respuesta a las exigencias de la moral individual, más que a las justificaciones estructurales; la sensibilidad por la situación de la naturaleza, de los pueblos y razas del Sur, por la igualdad de los sexos; el interés por las cuestiones de la identidad personal, de desarrollo personal y de cambio de formas de interacción (18). Indica el predominio de la urgencia de la acción y del sentimiento de pertenencia a la comunidad humana y aún cósmica. De fondo, late una universalidad nueva que lleva consigo la utopía de la igualdad de sexos, razas y culturas. Una ruptura o cambio social que se centra más en el estilo o gramática de la vida que en las estructuras.

Lo realmente llamativo y peligroso de este giro hacia la militancia humanitaria es la carencia o pérdida de conciencia de las mediaciones estructurales, es decir, del terreno propio de la política parlamentaria y de partidos. Una sensibilidad de este cariz puede ser afín a la política no convencional de los nuevos movimientos sociales — algo ya indicado en las encuestas— pero puede también conducir hacia un rechazo de la política (clásica) como tal. El peligro es mayor en las generaciones jóvenes poco ideologizadas —incluso con rechazo por dicha ideologización— y carentes del im-

(18) Aparece una sensibilidad más cercana a los nuevos movimientos sociales que a los partidos de izquierda. Ver E. Laraña, J. Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid, 1994, pág. 6 ss.

pulso utópico que representó la teología de la liberación.

Desde estas consideraciones, es bueno darse cuenta que el discurso oficial de la Iglesia, ejemplificado en la doctrina conciliar de la *Gaudium et Spes*, es realmente progresista. Recoge la necesidad del compromiso político de los cristianos expresado bajo el concepto de «caridad política» en un clima de pluralismo de opciones. Su ideal sería la conjunción de la solidaridad concreta con el compromiso político. Algo no lejano a los planteamientos de los partidos políticos de izquierda, que quisieran conjuntar la militancia o presencia concreta, cercana a la realidad, con la referencia ideológica del partido. Un proyecto que facilitaría la vinculación entre movimientos sociales y partidos, pero que no acaba de encontrar sus realizadores.

La protesta «mística» y el reencantamiento politeísta de adecuación al sistema

En una sociedad donde prácticamente un tercio de la población se declara indiferente (al menos frente a la religión institucionalizada cristiana) y un 50% de los jóvenes no frecuenta la Iglesia, es necesario atender a un tipo de sensibilidad religiosa que, si todavía no está analizado estadísticamente, comienza a tener presencia y relevancia social (19). Nos estamos refiriendo a lo que hemos llamado la sensibilidad neoesotérica o neomística (Nueva Era) y las manifestaciones liminares de sacralización secular o reencantamiento del mundo.

(19) En Francia, las encuestas sitúan alrededor de un 18% de la población en este tipo de sensibilidad. Ver F. Champion, «Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes», en: J. Delumeau (ed.) *Le fait Religieux*, Fayard, Paris 1993, pág. 750.

Lo más característico de la sensibilidad neoesotérica o neomística es una reacción de malestar frente a lo que pudiéramos llamar los elementos estructurales de la modernidad. La denuncia del desastre ecológico llevado hasta la sacralización de Gaia (la Madre Tierra) en la *deep ecology*; el rechazo del funcionalismo mecanicista presente en la tecnociencia que se vuelve hacia el último paradigma científico y una concepción más organicista, unitario-global de la realidad toda; la alergia a las grandes organizaciones e ideologías estructuradas y a las burocracias que se hace cultivo de las comunidades emocionales y de las vinculaciones libres y flexibles.

¿Cuál es su alternativa? Pasa por un cambio de conciencia. La revolución propuesta se centra no en el cambio de estructuras, sino en el cambio interior. Rechazan los pretendidos cambios externos dictados desde la cúpula de una organización. La alternativa entrevista sería una especie de revolución mediante la transformación de las conciencias: la conquista desde abajo, de conciencia a conciencia, el giro ante la realidad efectuado desde el individuo, sus valores, su estilo de vida, etcétera. ¿Un idealismo escapista que lo único que hará será ofrecer elementos de compensación interior a las contradicciones de esta sociedad? Mucho nos tememos que las funciones políticas predominantes de este tipo de religiosidad no vayan más allá de cierto contento interior. La satisfacción de la huida interna —que ya conoce el cristianismo privatista burgués— y que es incapaz de ofrecer ni siquiera resistencia a la lógica del sistema.

Es una religión aparentemente sin funciones políticas, pero cuando se analiza con cierto detenimiento se percata uno de su no neutralidad: ejerce una función de protesta o desazón frente al malestar de la sociedad del riesgo, pero termina en el suspiro impotente o recluso en el santua-

***Estamos ante un proceso
de reencantamiento que discurre
por las tendencias neoesotéricas
y la aparición de sacralizaciones
seculares ligadas a rituales sociales.***

rio de la conciencia. Una crítica de la racionalidad de la modernidad industrial y funcionalista que sólo encuentra la alternativa de la utopía contra-apocalíptica, la reclusión monástica o cierto arcaísmo artesano naturalista de vida. Traslada el problema estructural de la sociedad moderna avanzada, del riesgo, a la interioridad espiritual o a formas bucólico rurales de vida. Las funciones ideológicas, encubridoras de la realidad, que Marx adscribía a la religión convienen a este tipo de religiosidad. En el fondo, juega a favor del *statu quo*.

Las funciones compensatorias de la versión de la sacralidad o reencantamiento secular son todavía más visibles. Reacciona frente a un mundo funcionalizado hasta el extremo y roto en fragmentos en sus referentes de sentido. Pero en vez de buscar la salida por una sacralización fuerte o de gran transcendencia, o por la vía del rechazo frontal a esta sociedad, busca la compensación de las pequeñas transcendencias en la profundización de los pequeños gestos, los pequeños signos, los pequeños atisbos de belleza, placer, amistad, gozo, espectáculo. Una degustación de tono mínimo y politeísta muy acorde con unos tiempos y una realidad carente de sentido y troceada hasta el extremo. Otras veces camina por la compulsión comunitaria en una sociedad del anonimato, tratando de buscar en el sentido de la efervescencia social y la fusión con el grupo de seguidores, *fans* de algo, la compensación saludable a la falta de

unidad de los referentes de sentido de esta sociedad. Una denuncia latente de una carencia de nuestra sociedad, pero una pobre y hasta peligrosa inmersión en la masa. De aquí pueden salir, incluso, en el límite, los adeptos de movimientos nacionalistas fundamentalistas o de ideología fascista.

Nos hallamos ante la sacralización adecuada al *statu quo* vigente. No es extraño que se suela citar al Japón como representante ejemplar de este tipo de conjunción entre modernidad ultradesarrollada y sacralidad dispersa.

Supone una fuerte despolitización y desideologización. Funciona vía *mass media*. Basta suministrar al ser humano de esta sociedad la ración de fútbol, gimnasio, de música o de excitación grupal, acompañada del recitado y exaltación vía medios de comunicación de masas, coloreada con algunas gotas de esoterismo y misterio, para que estos individuos vivan entretenidos, ocupados en la charla con los amigos, compensados de sus rutinarias funciones en las sociedades urbanas anónimas de nuestras urbes. Las sacralizaciones urbanas introducen relaciones, puntos de referencia en el mundo de la homogeneización funcional y del abstractismo social, crean islotes en el mundo de la soledad moderna. Solidaridades limitadas, referencias tenues, centelleo de comunión humana, aceptación, en suma, de la fragmentación de nuestro mundo y su sin sentido, compensado por la multiplicación de pequeñas sacralizaciones. No hay grandes referentes ni unificaciones interiores, como tampoco ideologías fuertes ni proyectos de utopía social. Una poderosa desideologización y despolitización para el tiempo de los pequeños relatos y del imperio del consumo.

A modo de conclusión

Asistimos a un momento de redefinición tanto de la política como de la religión. No es extraño que avistemos incluso dentro de las formas institucionalizadas católicas un movimiento de cambio y reconfiguración de lo religioso y de las relaciones de la religión con la política. Tres parecen ser las tendencias más características: la de la religión proclive a la derecha con claras manifestaciones de desprivatización y de impulso a salir a la arena, pública, especialmente en cuestiones ligadas a los valores de la llamada ética puritana (comportamiento sexual, respeto, disciplina, trabajo, etcétera); las tendencias orientadas hacia la izquierda que han experimentado un fuerte desencanto, junto con un no-lugar en la sociedad democrática y que estarían experimentando ahora, al socaire del cambio cultural y generacional, una inclinación hacia la política no convencional y un interés por lo que hemos llamado la militancia humanitaria. Finalmente, estamos ante un proceso de reencantamiento que discurre por las tendencias neoesotéricas y la aparición de sacralizaciones seculares ligadas a rituales sociales, mitificaciones a la moda, etcétera, que expresan los malestares y contradicciones de nuestra sociedad moderna, la homogeneización funcional junto con la gran fragmentación de los donadores de sentido. Su apelación a la conciencia y lo mágico, conlleva una fuerte desideologización y aún despolitización.

Es interesante notar que tanto la religión y sus vicisitudes internas como su relación con la política, reflejan los problemas y contradicciones de nuestra sociedad. Como supieron los clásicos, la religión constituye todavía un buen periscopio para observar la sociedad moderna.



FEMINISMO Y DERECHA

María Dolores RENAU

No sé si la izquierda va a ser capaz algún día de asumir el feminismo plenamente, como algo propio, definitorio de su identidad. En cambio sí sé que la derecha va a luchar activamente contra él porque teme, con razón, el potencial transformador del movimiento feminista. Tal vez reconoce en él la fuerza del mismo «ideal de igualdad» que ha sido y es el motor de las grandes transformaciones sociales en los dos últimos siglos. Un ideal que ha constituido a lo largo de la historia una de las más características señas de identidad de la izquierda.

Derecha e izquierda. La diferencia existe

Pero antes de hablar de feminismo y derecha tal vez haya que referirse a la tan discutida cuestión de la validez de la división conceptual y política que separa derecha e izquierda.

De hecho, resulta imposible pensar en la derecha sin contraponerla a la izquierda, por

mucho que la derecha intente negar las diferencias y tienda a hablar de necesidades «objetivas» más allá de cualquier ideología. No existe neutralidad total en los análisis y menos en la interpretación de los fenómenos sociales ni en las soluciones propuestas. Además, la negación de las diferencias suele acompañarse del intento de negar el valor de lo político y realzar la engañosa

No existe la neutralidad total en el análisis y menos en la interpretación de los fenómenos sociales ni en las soluciones propuestas.

«neutralidad ideológica» de lo técnico. El fenómeno no es nuevo, más bien al contrario, se trata de una actitud camuflada durante muchos años que ahora se expresa con descaro. Coincide ello con la desorientación de la izquierda, con sus dificultades para adaptarse a situaciones económicas y sociales nuevas, por la pérdida de algunos de sus referentes políticos más emblemáticos y por la erosión de los valores de referencia que conlleva el uso del poder. Todo ello ha creado desconcierto, desconfianza y vacío. Un vacío que el pensamiento conservador, con gran prisa, ha llenado de declaraciones en las que decreta el final de demasiadas cosas y entre ellas la línea divisoria entre derechas e izquierdas. No es un fenómeno nuevo, repito. Confundir su destino y sus intereses con el destino y los intereses de la humanidad forma parte de la más pura tradición del pensamiento conservador tal y como señala Simone de Beauvoir en un libro ya clásico, *El pensamiento político de la derecha*. Por suerte y desde hace un tiempo, algunos pensadores, con un gran sentido de pedagogía política, nos vuelven a recordar la existencia de unas diferencias entre la derecha y la izquierda que siguen siendo válidas y definen, además, conceptos y prácticas que permiten identificar estas dos posturas distintas ante la vida, ante la evolución de la sociedad y ante su formulación política.

Bobbio dedica un libro entero, *Derecha e izquierda*, a recordárnoslo. Destaco algunas de sus palabras: «Mientras existan hombres cuyo empeño político es movido por un pro-

fundo sentido de insatisfacción frente a las iniquidades de la sociedad contemporánea... se mantendrán vivos los ideales que han marcado desde hace más de un siglo todas las izquierdas de la historia». «El de la diferente actitud que asumen los hombres que viven en sociedad frente al ideal de la igualdad que es, junto con el de la libertad y de la paz, uno de los fines últimos que se proponen alcanzar y por los cuales están dispuestos a luchar».

Aquí vamos a reflexionar, sobre todo, acerca del «ideal de igualdad» que en su formulación concreta encierra una gran complejidad (1). A pesar de ello, el valor otorgado a este ideal es el rasgo que más netamente diferencia derecha e izquierda. Mientras la izquierda ha hecho de este ideal el eje de su pensamiento y de su acción política, la derecha lo ha negado, a veces abiertamente, a veces de forma encubierta y otras de forma claramente violenta.

El avance de la igualdad a lo largo de los últimos doscientos años ha sido, por un lado, espectacular. Y por otro, ha estado plagado de retrocesos y catástrofes. Tanto Bobbio (2) como Hirschman (3) nos señalan los enormes sacrificios que cada paso adelante en la generalización de los derechos a la igualdad ha comportado. A cada avance le sigue una nueva resistencia por parte de aquellos que defienden sus privilegios. Algunas de estas resistencias parecen repetirse una y otra vez a lo largo de los años aunque varíen sus contenidos concretos. Simone de Beauvoir, en el mencionado libro, un clásico que mantiene en varios aspectos su vigencia, realiza una descripción detallada y apasionada del pensamiento conservador

(1) Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de la Igualdad*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid 1994.

(2) Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid 1991.

(3) Hirschman, *Retóricas de la intransigencia*. Fondo de Cultura Económica, México.

ante la «clase trabajadora» ascendente, en tanto que protagonista del avance de la historia y en las reacciones que suscita en la derecha el partido comunista que, de acuerdo con su criterio, representa a dicha clase. Su análisis destinado a desvelar resistencias camufladas bajo formas aparentemente razonables, nos sirve todavía hoy para identificar algunas de las características del pensamiento de derechas cuando se enfrenta a movimientos sociales que actúan impulsados por el ideal de igualdad. Más adelante veremos qué tratamiento específico da la derecha al feminismo.

El pensamiento político de derechas parte de un «idealismo» entendiendo éste como el olvido o negación del papel de los condicionamientos concretos y materiales, de las singularidades empíricas que definen la situación de los seres humanos. La humanidad así entendida es idealmente homogénea. Y el hombre, único, digno, igual. No niega por tanto una igualdad «esencial», sino que defiende una igualdad idealizada que sirve para justificar todas las libertades e impedir cualquier acción compensadora. Ante las desigualdades existentes, innegables, obvias, adopta un razonamiento que las atribuye a distintas causas, que no guardan relación alguna con los condicionamientos concretos. Y para ello resulta especialmente útil el uso de algunas categorías-clave en su discurso: el concepto de «élite» contrapuesto al concepto inespecífico de «masa», el de «hombre» (identificado con burgués) contrapuesto como ser individualizado al ser anónimo. Destaca el papel otorgado a los «valores individuales» entre los que sobresalen la inteligencia y el esfuerzo. Y a la vez pone el acento en la «natural» distribución de dones y, por ello, de tareas, que tiende a mantener cierto carácter «inmutable» propio de toda «naturaleza». Junto a todo ello, las explicaciones que da la derecha clásica al fenómeno de los movimientos reivindicativos y de los avances hacia la igualdad están cargadas de «psicologismo»;

La derecha no niega una igualdad esencial pero defiende una igualdad idealizada que impide acciones compensadoras.

la envidia, por ejemplo, está en la raíz de la reivindicación de la igualdad, el resentimiento mueve a las conciencias individuales, etcétera. Todo ello se completa con una triste concepción del ser humano que se mueve tan sólo por motivos de ambición, rapiña, etcétera. Y la política, como actividad destinada a ordenar las voracidades colectivas, responde al más estricto concepto maquiavélico del manejo de los asuntos colectivos. Y de acuerdo con una visión universalizadora del discurso, los intereses de la derecha son los intereses de todos.

Estos rasgos que ofrezco aquí de una forma simplificada corresponden a un análisis realizado hace ya cuarenta años. Pero creo que en lo esencial continúan siendo válidos para la derecha más radical. Sin embargo, no siempre la derecha explicita su pensamiento más crudo. A veces porque no le hace falta, ya que se apoya sobre el «poder» (*tout court*). Su fuerza se centra en la continuidad de lo que ya existe, se basa en «conservar». Tal como lo afirmaba Jules Romain, «ser de derechas es temer por todo lo que existe» y «a menudo confundiendo su destino con el de toda la tierra, la burguesía empieza a profetizar negros apocalipsis cuando ve amenazados sus privilegios». Otras veces la derecha conservadora no explicita sus propios presupuestos porque teme que la conciencia de los ciudadanos sobre sus propios derechos no soporte la crudeza de sus planteamientos ni las consecuencias lógicas de su ideología sobre temas espinosos que afectan directamente a las personas. Y ahí elude pronunciarse. Mientras, se de-

dica a explotar los sentimientos humanos básicos, a azuzar miedos, exaltar pertenencias, acentuar clichés disgregadores que hallan tanta mayor complicidad cuanto menos nítidas son las propuestas de la izquierda solidaria. La extrema derecha es la gran maestra en el manejo de los miedos. Ante esta situación la izquierda no tiene una tarea fácil. Su destino es el de conquistar nuevos espacios de libertad, romper moldes, profundizar en la libertad, generalizar la igualdad, expandir la justicia. Trabaja siempre en la frontera, en los límites de lo «instituido». Debe elaborar discursos nuevos, elaborar praxis distintas para modificar lo existente, abrir procesos instituyentes, construir sobre pactos nunca definitivamente consolidados. Y con ello, justificar, ofrecer razones, construir un discurso «activo» que avanza a veces sobre el vacío, que corre el riesgo de volver atrás y entroncar otra vez con lo conservador, presente en cualquier punto de la vida social, personal y política. Aquello que pre-existe al discurso innovador.

Tal vez este hecho esté relacionado con las dificultades de la izquierda para reconocer en el feminismo un movimiento que se alimenta de las mismas fuentes que ella.

El feminismo y la izquierda

El feminismo se nutre de los planteamientos y de las políticas de izquierda. Cualquier propuesta, programa o gobierno que tenga entre sus objetivos una mejor redistribución de los bienes económicos y

El feminismo ha sido considerado por los pensadores y los actores políticos como algo ajeno, distinto, como algo irrelevante para la izquierda.

culturales, que tienda a generalizar la igualdad, beneficia a la mujer en la medida en que ésta parte de una situación de desigualdad y discriminación. Cualquier modelo que generalice prestaciones sociales tiende a beneficiarlas a ellas que han sido siempre ciudadanas de segunda. Los gobiernos de izquierdas han hecho avanzar la igualdad entre los sexos. Lo han hecho «indirectamente», de una forma general. Y también de una forma «específica» al buscar la igualdad de oportunidades en los ámbitos educativos, laborales, solidarios, etcétera, mediante la creación de instituciones o servicios dedicados exclusivamente a la mujer, o mediante las «acciones positivas». Pero estas acciones siempre tienen un carácter de «Anexo», de algo que se suma a lo básico. Porque lo que no se ha logrado es que al movimiento feminista y a la especificidad de su discurso se le atribuya categoría «política», se le reconozca su lugar entre los movimientos que marcan la dinámica colectiva, y que sus valores se conviertan en prioridades. La izquierda puede haber «amparado» al feminismo, pero casi nunca ha dialogado con él, ni mucho menos lo ha incorporado a sus señas de identidad.

El feminismo, tanto en su vertiente de movimiento social profundo que empieza a explicitarse desde la Ilustración, como en su vertiente de pensamiento, ha sido considerado o mejor, desconsiderado, por los pensadores y los actores políticos como algo ajeno, distinto y —por lo menos hasta hace bien poco— algo irrelevante para la izquierda. Este hecho puede sorprendernos si consideramos que el feminismo se nutre de la misma fuerza que ha impulsado las grandes transformaciones en pro de la igualdad que forman parte de los movimientos de liberación de los humanos y que por ello debería ocupar un lugar de honor en el pensamiento de izquierdas. Recordemos en este sentido el hecho paradigmático de la lucha por el derecho al voto femenino. Nadie puede negar su aportación a la universaliza-

ción de un derecho fundamental. Gracias a la lucha de las propias mujeres, se logró dar un salto cualitativo y cuantitativo básico para la democracia, que se hizo más justa y representativa. Lo que se le niega al feminismo, al reducir sus avances a una estricta cuestión que atañe sólo a las mujeres, (aunque esas constituyan la mitad de la humanidad), lo que ocurre cuando se le atribuye un carácter anecdótico que en nada cambia el curso de la historia, es que se le niega su carácter de «generalidad», su carácter «humano», su carácter «político». Al igual que lo ha hecho históricamente el pensamiento conservador que confunde sus intereses con los intereses universales, que identifica lo humano con la burguesía, la izquierda tiende a seguir pensando lo «humano» como «masculino». Inconscientemente lo humano se identifica con lo que piensan, generan o afecta a los varones. En este sentido parece que la izquierda sigue pensando con algunas categorías de derechas.

¿Por qué ha ocurrido eso? ¿Por qué los hacedores de pensamiento y de práctica política de izquierdas han tenido auténticas dificultades para considerar al feminismo como un movimiento emancipador y otorgarle por ello un valor de progreso en tanto que forma básica de lucha por el ideal de la igualdad? ¿Por qué el feminismo entendido como movimiento o como construcción teórica ha seguido una vía paralela, a veces, enfrentada al pensamiento político de izquierdas, entendido éste como la formulación de una opción emancipadora e igualitaria?

Algunas pensadoras se han preguntado con acierto sobre esos porqués y han realizado en los últimos años lúcidos análisis sobre la identificación entre poder político y patriarcado (4). Otras han abierto una importante reflexión histórica sobre los com-

(4) Celia Amorós, «Poder político y patriarcado», en *El concepto de igualdad*, op. cit.

ponentes de nuestra cultura desde una óptica antropológica y han analizado una organización social, la nuestra, fundada en un único modelo familiar desigual en su propia estructura y en unas formas de producción que segregan las actividades según el sexo. Constatan que a pesar de los avances legislativos estas realidades siguen dividiendo a los ciudadanos en distintas categorías según el sexo. En estos últimos años se está reconstruyendo la historia de las mujeres para rescatarlas del olvido y del silencio de las ciencias históricas. Se ha abierto una nueva perspectiva que abarca, en estos momentos, tanto a las ciencias como a las artes y la literatura. La perspectiva de «género» que aplicada a diversas disciplinas permite cierta reinterpretación de la realidad; se está convirtiendo en un analizador que cuestiona muchos de los «pre-supuestos» sobre los que se basa nuestra cultura. Tal vez todo ello permita ir iluminando fenómenos tan arraigados como incomprensibles, tanto el abandono en que la izquierda ha tenido al feminismo, como el de las actitudes y reacciones conservadoras que, en lo que atañe a la mujer, laten en el pensamiento de la izquierda. Actitudes, formas de pensar, lenguajes que no aparecen en las declaraciones oficiales ni en los programas, pero que sí se manifiestan claramente en la comunicación informal, en las manifestaciones de la vida diaria, en los olvidos y ausencias, en las formas de entender y manejar el poder, en la ridiculización fácil, en el uso y abuso de la mujer como moneda de cambio para la transacción política entre poderes masculinos.

***La izquierda ha amparado
al feminismo pero casi nunca
ha dialogado con él, ni mucho
menos lo ha incorporado
a sus señas de identidad.***

No se ha logrado que al movimiento feminista y a la especificidad de su discurso se le atribuya categoría política y que sus valores se conviertan en prioridades.

Tampoco es éste un fenómeno nuevo. Sólo hay que leer con detenimiento lo que Ortega y Gasset escribe sobre *Ideas y Creencias* (5). Sin entrar a analizar el contenido de las mismas, el filósofo distingue claramente entre dos tipos de ideas: unas son las que se tienen como resultado de la propia vida, que operan ya en nuestro fondo antes de empezar a pensar en algo y que él llama «creencias». En ellas se está, subyacen a lo que se da por descontado, y no se formulan, sólo se alude a ellas, son la base de la propia vida. Otras son las ideas que el hombre «construye», a las que llega tras una tarea de razonamiento y que existen tan sólo en la medida en que son «pensadas». Ortega señala la contraposición que existe entre pensar en una cosa y contar con ella. Ortega señala la contraposición que existe entre pensar en una cosa y contar con ella. Sirva esta referencia para ejemplificar, aunque sea en parte, el porqué de la larga marginación de las mujeres de la vida social. Desde la óptica que aquí nos ocupa, sirve para aproximarnos al porqué de una tal contradicción, de una tal negación del papel liberador del feminismo por parte de la izquierda. Todo apunta a la existencia de algo profundamente arraigado, algo estructural en nuestro mundo, que funciona con la fuerza y la ceguera de lo inconsciente colectivo y que condiciona tanto a la derecha como a la izquierda. Sólo la voluntad explícita de extraer, de identificar, de reconocer estos rasgos culturales comunes, la voluntad de

(5) José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, Ed. Espasa Calpe.

pensarlos, tomarlos en consideración y darles la palabra, puede evitar las inercias propias de unas ideas tan arraigadas como fuertes. Y eso sólo puede y debe hacerlo la izquierda que tiene detrás una larga experiencia en abrir espacios nuevos y reconsiderar pre-supuestos tan antiguos y variados como la propia historia.

Y debe hacerlo porque la nuestra es una sociedad integrada en la que todos sus miembros parecen respirar un parecido aire cultural dentro del que se producen corrientes de intercomunicación profundas. Sólo la acción voluntaria, explícita, la acción y el pensamiento liberador la hacen avanzar y evolucionar de tal manera que lo «dado» en una generación corresponde, a veces, a lo «pensado» o querido explícitamente en la anterior. Así ocurre actualmente con nuestra «democracia». Para las nuevas generaciones es algo que se da por hecho, es algo con lo que se cuenta, es una creencia en la que están. Para los que lucharon por ella, la democracia era una «idea» en el sentido orteguiano de la palabra. Tuvieron que construir sus intereses y actuar abiertamente para lograrla. Es fundamental por lo tanto visualizar los propios condicionamientos sociales, observar las creencias profundas, tomarlas en cuenta. Tal vez así la izquierda pueda iniciar un nuevo proceso que le permita identificar los puntos comunes que el feminismo mantiene con los presupuestos liberadores que han constituido sus señas de identidad.

Mantener al feminismo al margen del pensamiento político de izquierdas tiene consecuencias. El no reconocimiento, la no aceptación profunda de los presupuestos feministas debilita a la propia izquierda que orilla un potencial renovador que le pertenece, que puede fecundar su pensamiento y animar su acción. Por otra parte debilita al feminismo, que puede verse abocado a seguir en la marginalidad, a elaborar en solitario un pensamiento aislado, de tipo reivindi-

cativo y fragmentario que todavía hoy muestra gran dificultad para trabajar desde una perspectiva generalizadora. No es bueno para la sociedad porque permite que, en lo que atañe a la mujer, siga perviviendo el pensamiento de derechas y que esté a sus anchas aún dentro de las formaciones de izquierda, que manifiestan extrañas afinidades conservadoras a través de lo que se da por «descontado», de aquello opaco a la propia vista. Con todo ello y sin quererlo la izquierda contribuye, o por lo menos no impide, la perturbación de los mensajes conservadores en lo que atañe a la mujer, y a todo lo que ella sustenta y representa en la vida social, a todos aquellos aspectos de la vida colectiva que giran alrededor de las actividades de las mujeres y que se expresan prioritariamente en la vida cotidiana (familia, infancia, horarios, barrios) y son el objeto de las políticas «micro».

La derecha y el feminismo

Ahí está el pensamiento político de la derecha, tal y como lo hemos descrito en la primera parte de este trabajo. Ante el avance del feminismo tan contundente en los países occidentales desde los años sesenta, la derecha se ha expresado de diversas maneras.

En primer lugar, al negar la existencia de la desigualdad por razones reales y optar por la no interferencia del Estado en la redistribución de la riqueza, ha prolongado y agravado las situaciones de desigualdad allí donde ha gobernado en el más puro estilo neo-liberal. La situación de las mujeres ha seguido siendo de supeditación. Y el pensamiento feminista, marginal y ridiculizado. Pero también es cierto que en algunos países y gracias a muchos años de aplicación de políticas socialdemócratas se han logrado cotas de igualdad impensables hace cuarenta años, antes de que el mal llamado «Estado de bienestar» garantizara prestacio-

nes básicas para todos y terminara con el desigual acceso a la educación, a la sanidad y a la atención social de las mujeres. La generalización de los derechos, sobre todo de aquellos llamados de la tercera generación, los derechos sociales, ha permitido consolidar unos mínimos que no parecen cuestionables desde el punto de vista legal. En estos casos, los argumentos de la derecha ante el feminismo presentan caracteres sutiles e indirectos, o no se explicitan. Se visten de defensa a ultranza de los valores de un único modelo de familia, de la exaltación esencialista y mística de la diferencia, de psicologismos basados en la «naturaleza» femenina, o en la bien escasa voluntad individual de la mujer para acceder a determinadas tareas.

Pero esta derecha «civilizada» muestra abiertamente su verdadero rostro cuando se trata de poner en marcha medidas concretas que permitan seguir avanzando en el camino de la igualdad. Y vuelve a aparecer el pensamiento conservador más puro. Porque ignorando los condicionamientos sociales y basándose en una «igualdad» ideal y esencial, no ven motivos para apoyar medidas activas que permitan tratar de forma compensatoria aquello que está en situación de inferioridad. Y con esta lógica suprimen, cuando gobiernan, servicios y prestaciones dirigidos a la mujer, abandonan las políticas activas, retiran ayudas a colectivos específicos. Siguen justificando las diferencias, a menudo innegables, entre la posición social y económica de hombres y mujeres mediante la teoría del mérito individual. Ejem-

***El no reconocimiento,
la no aceptación profunda
de los presupuestos feministas
debilita a la propia izquierda, que
así orilla un potencial renovador.***

plifican la posibilidad de acceder a todos los puestos, a todas las actividades, cuando la mujer está «preparada» para ello, cuando «vale». Un análisis pormenorizado de las condiciones sociales y económicas de las que «valen» o «están preparadas» pone de manifiesto el peso real de los condicionamientos en la formación, las posibilidades económicas y culturales, la dedicación, etcétera, elementos indispensables para acceder a determinados puestos y que les son negados a una gran mayoría de mujeres. Un elemento tan real y operante como la disponibilidad y el uso del tiempo da la medida exacta de la diferencia entre hombre y mujer. Junto a ello los programas políticos de las formaciones de derecha suelen abogar, ante la evidente desigualdad, por reconocer el papel del ama de casa, valorar infinitamente su sujeción al servicio de la familia, y propiciar una política natalista.

Todo ello evidentemente destinado a mantener la división del trabajo y consolidar un modelo de familia que conlleva la desigualdad en su mismo seno. Y ahí sus razones entroncan con el pensamiento conservador más clásico y general; o bien justifican la desigualdad o niegan la desigualdad real en función de una igualdad abstracta, ideal. Al negar la necesidad de intervenir — en nombre de la libertad y la igualdad— para compensar desigualdades, está actuando como un antifemenismo difuso.

Hay más, sin embargo. Existe de forma latente en nuestras sociedades y abiertamente en algunos países un tipo de pensa-

El feminismo se nutre de la misma fuerza que ha impulsado las grandes transformaciones en pro de la igualdad y que son parte de los movimientos de liberación.

miento de derechas mucho más beligerante y peligroso que los descritos hasta aquí, un antifeminismo «salvaje», que puede llegar a manifestarse abierta y violentamente en contra de los procesos de libertad y de igualdad de la mujer. Los recientes asesinatos en Argelina, de estudiantes, de mujeres que hacen uso de sus derechos como personas, son ejemplos estremecedores del nexo que existe entre los fundamentalismos, la sujeción de la mujer y la violencia. Todo fundamentalismo quiere fijar las identidades en modelos que se apoyan sobre la explotación de la mujer, la división del trabajo y un modelo de familia desigual. Se funda el integrismo sobre razones étnicas, de supremacía racial —como ocurrió con el nazismo—, o sobre principios religiosos, como el fundamentalismo islámico, la mujer resulta ser una pieza básica en el proceso de inmovilización, de detención de los cambios sociales, de lucha contra la modernidad. Sujetarla a ella es garantizar una forma de organización social que debe mantenerse ajustada a unos principios inmóviles porque la liberación de la mujer cuestiona siempre las formas pre-existentes de organización social, dado el papel nuclear que juega ella en toda forma de vida social. La discriminación de la mujer responde a una cuestión estructural. El integrismo en todas sus formas se ceba siempre en ella por esta misma razón. Es éste un antifeminismo militante.

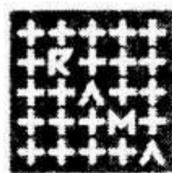
En nuestras latitudes los mensajes fundamentalistas nos llegan de manos de la cúpula de la Iglesia católica que abiertamente sitúa la «esencia» de la mujer en aquellas funciones más directamente relacionadas con la procreación y la familia, y quiere inmovilizarla en ellas. A la vez que proclama la dignidad y libertad de la mujer, sitúa la esencia de esta dignidad en un único papel que le impide el ejercicio de la libertad. Niega cualquier posibilidad de realización de los afectos y de la sexualidad que no estén directa o ineluctablemente destinados a

la procreación, dentro de una familia que es para toda la vida y que exalta el sacrificio de la mujer. Niega el derecho de la mujer a planificar embarazos y el de la pareja a controlar la natalidad. Por mucho que exalte luego, que mitifique lo femenino como algo sublime, niega toda la posibilidad «real» de emancipación e igualdad de oportunidades. Existe un enorme miedo a la libertad de la mujer, en definitiva. Pero el mensaje que expresa la cúpula católica es integrista no sólo por su contenido sino por estar dirigido no sólo a los católicos sino a todos los ciudadanos. Y por invadir, en nombre de la religión, ámbitos propios del poder civil, como el ámbito legislativo, en el que se permite cuestionar leyes democráticamente votadas. Es integrista porque no respeta los espacios de la laicidad como característica de un Estado moderno.

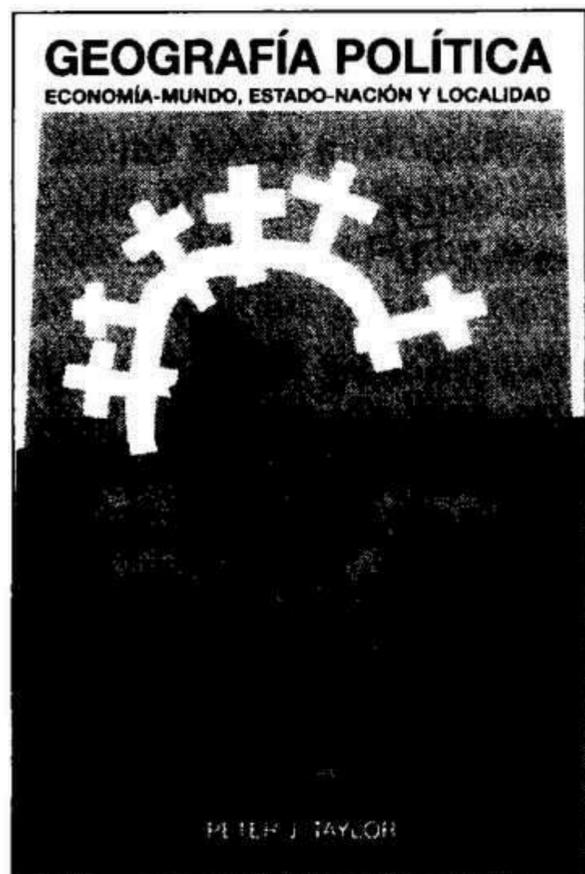
Ante los retos que se avecinan, estas dos formas de entender la igualdad y de buscar medios para avanzar van a seguir expresándose de forma más o menos abierta. Ha empezado a ocurrir ya. Ante la situación de paro, la escasez de puestos de trabajo, —y éste es tan sólo un ejemplo—, algunas voces piden ya el regreso de las mujeres al ho-

gar y lo proclaman recordando los males que acarrea el trabajo de la mujer, el abandono de los hijos, los divorcios, etcétera. Esta es una propuesta que puede llegar a tentar, en momentos de apuro, incluso a la propia izquierda, que debe tener claro que la lucha por el ideal de la igualdad es una de sus señas de identidad también en el mundo del trabajo. Pero creo que cualquier intento en este sentido encontrará y debe encontrar fuertes resistencias. En primer lugar las de las propias mujeres a las que la misma izquierda ha facilitado una mejor educación y también en los colectivos más lúcidos de la propia izquierda.

Para que eso sea así y no resulte fácil regresar a las posturas conservadoras, hay que otorgar al feminismo un alto valor político, extraer su potencial liberador, sentarlo a la mesa del pensamiento y la reflexión, dejarle estructurar estrategias de avance social. Obligarle a decir cómo debe ser la política. En definitiva, la izquierda debe asumir el feminismo como algo propio. De otra manera el pensamiento conservador, apoyándose en la flaqueza de la izquierda y en sus valores cuestionados, va a seguir su avance imparable. Toda la sociedad pierde con ello.



TRAMA Editorial



Geografía Política
Economía-Mundo, Estado-Nación
y Localidad
Peter J. Taylor

360 páginas

2.950 ptas. (IVA incluido)

Si en algún momento se pudo pensar que la Geografía Política había quedado relegada al desván de los trastos, ahora no sería posible entender tal desdén. El fin de la guerra fría, la aparición de numerosos Estados nuevos en el mapa político mundial, o la consolidación del proceso de integración territorial supranacional en Europa occidental son cambios tan importantes en la geografía política que puede

afirmarse, sin lugar a dudas, que difícilmente habrá otro momento tan interesante como el actual para dedicarse a su estudio.

Peter J. Taylor ha contribuido de forma trascendental a la renovación de la Geografía Política, reconstruyendo una disciplina con sólidos fundamentos, tanto en la Ciencia Política como en la Geografía, que asume críticamente su pasado e intenta mirar hacia adelante. El contexto teórico de esta obra de Taylor se inscribe en el proyecto de análisis de sistemas mundiales, que propugna Immanuel Wallerstein, el cual le permite interrelacionar e integrar el análisis de los problemas globales con los problemas locales sin olvidarse del papel del Estado.

Pedidos:

TRAMA Editorial, S.L.
Doce de Octubre, 11 - 7º A • Tfno/Fax: (91) 573 87 81 • 28009 MADRID

Forma de pago:

Talón bancario o giro postal



EL REGRESO DE LA IZQUIERDA EN EUROPA CENTRO-ORIENTAL

Carla TONINI

La derrota sufrida en las elecciones del mes de mayo de 1994 por el Forum Democrático, el partido que dirigió el proceso de reforma en Hungría, y la vuelta del Partido Socialista, ex comunista, a la dirección del país, confirman una tendencia existente en toda Europa centro-oriental.

Lituania es el primer país que ha cambiado de rumbo, con la victoria del Partido Democrático del Trabajo de Algirdas Brazauskas en las elecciones de 1992, seguida por Polonia, donde los ex comunistas y sus aliados del Partido Campesino han conquistado la mayoría absoluta en el Parlamento en las elecciones de septiembre de 1993. La popularidad de la que go-

zan los partidos de la antigua izquierda en los países del Este europeo se ve confirmada por los sondeos preelectorales de la República Eslovaca, donde el Partido de la Izquierda Democrática roba simpatizantes al nacionalista Meciar.

En Rusia, la atención de los observadores se ha centrado en el espectacular resultado

Las víctimas más ilustres de la nueva ley electoral polaca han sido los partidos católicos, incluido el nacido en apoyo a la candidatura de Walesa en 1990.

obtenido por el nacionalista Zirinovski, pero en realidad son las fuerzas del antiguo régimen, los comunistas y los agrarios, los auténticos vencedores de las elecciones del mes de diciembre de 1993. En la Duma, la coalición de izquierdas es la que en este momento impone la desaceleración de las reformas impulsadas por los colaboradores del presidente Yeltsin.

Una reflexión sobre el voto en Europa centro-oriental, en los países que han seguido el proceso de salida del comunismo, puede resultar útil para comprender las razones del giro que se ha producido tan sólo cuatro años después de la caída de los regímenes comunistas, así como para trazar las líneas del futuro desarrollo de las reformas en los terrenos económico y político.

El triunfo de las izquierdas en Polonia

En las elecciones polacas de septiembre de 1993, los partidos más votados fueron la Alianza de la Izquierda Democrática (SID) y el Partido Campesino (PSL), herederos del Partido Comunista y de la Unión Campesina, aliados de gobierno en el régimen anterior. Los dos partidos, con el 20,41% y el 15,4% de los votos, respectivamente, duplicando las preferencias respecto a las anteriores consultas del otoño 1991, aventajaron en muchos puntos a los partidos del gobierno saliente, dirigido por Hanna Suchocka, de la Unión Democrática.

Al éxito de la antigua izquierda se sumó el de la nueva, representada por la Unión del Trabajo (UP), la pequeña formación surgida de Solidaridad, que del 2% en las anteriores elecciones pasó al 7,28% en las últimas.

Los grandes derrotados han sido los partidos impulsores de las reformas económicas y políticas formados a partir de la disgregación de Solidaridad: la Unión Democrática (UD), el partido símbolo del cambio, pasan del 12 al 10,59%, mientras los liberales (KLD), los grandes defensores del libre mercado, con el 3,99%, la Unión de Centro (PC), con el 4,42%, la Alianza Campesina, con el 2,37%, y Solidaridad, con el 4,9%, reducen a la mitad los porcentajes de votos obtenidos en 1991.

Para todos estos partidos, a excepción de la Unión Democrática, el descenso de los votos ha supuesto la exclusión del Parlamento. En efecto, las disposiciones de la nueva ley electoral, que introdujo una cuota mínima del 5% para los partidos y del 8% para las coaliciones, llevaron al Parlamento a sólo seis partidos. Además de los tres partidos de la izquierda y de la Unión Democrática, superaron el mínimo solamente la Confederación para una Polonia Independiente (KPN), el primer partido nacido en la clandestinidad a finales de los años setenta, y el Bloque Apartidista para las Reformas (BBWR), la nueva formación nacida poco antes de las elecciones por iniciativa del presidente Walesa, que obtuvieron, respectivamente, el 5,77 y el 5,44% de los votos.

Las víctimas más ilustres de la ley electoral han sido los partidos católicos, tanto la Coalición Patria (Ojczyzna), formada por la Unión Cristiana Nacional (ZCHN) y por la Convención Polaca (KP), a su vez una agrupación de tres partidos democristianos, que obtuvo el 6,37%, como la Unión de Centro, el partido nacido en apoyo a la candidatura de Walesa en las elecciones presidenciales de 1990.

La primera gran novedad de las elecciones de septiembre de 1993 es la inversión de la respuesta surgida de las primeras elecciones semi libres de junio de 1989. En esa ocasión Solidaridad obtuvo una victoria sorprendente, mientras que los partidos comunistas, el Partido Campesino y el Partido Democrático, aliados de gobierno en el régimen anterior, no lograron obtener la mayoría que les habían garantizado los acuerdos firmados por el gobierno Jaruzelski y por la oposición de Solidaridad en abril del mismo año. Los resultados de esas elecciones dieron lugar al primer gobierno no comunista dirigido por el católico Tadeusz Mazowiecki y abrieron el camino de las reformas necesarias para la construcción de un nuevo sistema político y económico.

También las elecciones de 1991 confirmaron la fuerza de los partidos surgidos de Solidaridad. No obstante las crecientes tensiones en el seno de las fuerzas post-Solidaridad y de su incapacidad de construir coaliciones estables, la pertenencia al movimiento anticomunista de los años ochenta había constituido el factor común legitimador del ejercicio del poder. Durante cuatro años los partidos herederos de Solidaridad se sucedieron en el gobierno del país, y en la primavera de 1992 formaron una amplia coalición decidida a proseguir con las reformas emprendidas en 1989.

Con todo, y a pesar de los esfuerzos realizados para consolidar el marco político y a la aprobación de determinadas leyes fundamentales para la reforma del Estado y de la economía, el gobierno del Primer Ministro Hanna Suchocka no logró el apoyo del Parlamento, disuelto con bastante antelación en mayo de 1993. Las elecciones de septiembre han supuesto el regreso de los partidos herederos del antiguo régimen, los ex comunistas y los Campesinos, conllevando la exclusión de la mayor parte de los partidos post-Solidaridad del Parlamento y empe-

Las elecciones de 1993 supusieron en Polonia el regreso de los herederos del antiguo régimen y la exclusión de los partidos post-Solidaridad.

zando una nueva fase en las vicisitudes de la Polonia post-comunista.

La segunda novedad de estas elecciones radica en la ausencia del Parlamento polaco de los partidos católicos, tanto de la Alianza Patria, que en torno al fundamentalista ZCHN había intentado agrupar a algunos movimientos católicos moderados y había recibido el apoyo tácito del episcopado polaco, como de la Unión de Centro, que muchos consideraban el núcleo de un futuro partido democristiano.

Así pues, la muy católica Polonia ha elegido un Parlamento de mayoría laica en el que luchan unidos la izquierda y la derecha nacionalista, representada por la Confederación por una Polonia Independiente, contra las injerencias de la Iglesia en la vida pública. Además, los ex comunistas y la Unión del Trabajo se han erigido en impulsores de la revisión de la ley que limita el derecho al aborto, aprobada a principios de 1993 en medio de intensas polémicas.

En el centro del arco parlamentario está situada la Unión Democrática, el partido que agrupa a los católicos y a los laicos y que sostiene posturas muy distintas sobre temas relacionados con la presencia de la Iglesia en la sociedad, y el BBWR de Waleśa, que, aunque se define como partido cristiano-liberal, ha preferido omitir los problemas relacionados con la Iglesia católica en Polonia. La defensa de los valores cristianos queda, por tanto, confiada al Partido Campesino, el ex aliado de los comunistas

que, tras la derrota de los partidos católicos en las elecciones, pretende recuperar su papel histórico de garante de las conquistas de la Iglesia en el terreno civil.

La revancha de los ex-comunistas en Hungría

El triunfo del partido socialista, ex comunista, en Hungría, es aún más espectacular que el de la Alianza de la Izquierda Democrática, la cual ha podido conquistar la mayoría en el Parlamento gracias a la unión con el Partido Campesino. En la segunda vuelta electoral, realizada el 29 de mayo de 1994, el Partido Socialista Húngaro (MSZP) casi duplicó las preferencias respecto a la primera vuelta del 8 de mayo, obteniendo el 53% de los votos, equivalentes a 208 del total de 386 escaños del Parlamento.

Paralelamente al triunfo de los socialistas de Gyula Horn, ex ministro de Exteriores en el último gobierno comunista, se ha producido la derrota del Forum Democrático (MDF), el primer partido en las elecciones del 1990, con el 24,71%.

No obstante el gradual avance de las reformas económicas y el intento de conservar un carácter moderado de centro, el Forum Democrático ha pagado duramente la gestión del cambio en Hungría y con el actual 9% ha pasado al tercer lugar, precedido incluso por la Alianza de los Demócratas Libres (SZDSZ), que logró el 18% de los votos.

No obstante el avance de las reformas económicas, en Hungría el Forum Democrático ha pagado duramente la gestión del cambio.

La respuesta de las urnas ha castigado a los aliados de gobierno del Forum, el Partido Demócrata Cristiano Popular (FKGP) y el Partido Independiente de los Pequeños Propietarios (FKGP), que pasaron, respectivamente, del 6,45% y del 11,73% de 1990 al 5 y al 7% en las últimas, pero también a la Alianza de los Jóvenes Demócratas (FIDESZ), el partido de oposición que hasta hace pocos meses se consideraba el candidato que vencería en las elecciones.

Los Jóvenes Demócratas obtuvieron todavía menos votos en la segunda vuelta y con su 5% obtuvieron un resultado muy alejado del 30% que le atribuían los sondeos a principios de 1993. El suspenso de los Jóvenes Demócratas es un síntoma de la voluntad de los electores de castigar, junto al partido del Gobierno, a todos los partidos que de alguna manera compartían su política.

En los últimos años, la Alianza de los Jóvenes Demócratas había renunciado a su férrea oposición al gobierno y, tras imponer un giro conservador al partido, había comenzado una nueva aproximación al Forum Democrático, con el que compartiera con anterioridad una campaña de tonos intensamente anticomunistas. Un serio golpe a la popularidad de los Jóvenes Demócratas fue fruto del reciente descubrimiento de su implicación en un escándalo económico relacionado con la venta de bienes inmuebles propiedad del Estado, con la complicidad del Forum Democrático.

La respuesta de las urnas no ha eximido a los partidos aliados del gobierno del Forum, los Pequeños Propietarios y los Cristiano Populares.

Sus pretensiones de distanciarse de la política del Primer Ministro Josef Antall —el Partido de los Pequeños Propietarios abandonó el Gobierno en 1992, aunque dejó que una parte de sus diputados lo apoyasen—, no ha convencido a los electores, que si-

guen identificándolos con la política anti-popular de la coalición en el poder. El único partido que ha escapado a las iras de los electores es la Alianza de los Demócratas Libres, que, a pesar de la pérdida de más de tres puntos en porcentaje, conserva el puesto de segundo partido en el Parlamento.

Los Demócratas Libres han visto premiada su política de progresivo acercamiento al Partido Socialista, con el que en los últimos tiempos han luchado en defensa de los derechos civiles y en nombre de los valores de la socialdemocracia.

Hungría acudió a votar con una compleja ley electoral, aprobada en octubre de 1989, en virtud de la cual 176 de los 386 escaños deben asignarse en votación uninominal en dos vueltas, 152 sobre una base regional con cálculo proporcional y cuota mínima del 4% de los votos, y 58 reservados a una lista nacional basándose en el resto de votos.

El sistema electoral ha hecho posible la eliminación de las fuerzas políticas más pequeñas y la entrada en el Parlamento de sólo seis partidos, los mismos que estaban presentes en la legislatura anterior, los ex comunistas, los Demócratas Libres, el Forum, los Pequeños Propietarios, los Democristianos y los Jóvenes Demócratas.

Con todo, en la pasada legislatura la ley electoral húngara demostró que no es suficiente para eliminar el fenómeno de la fragmentación política. En poco tiempo surgieron disensiones internas en distintos partidos con la renuncia de diputados a los grupos parlamentarios a los que estaban adscritos, con el paso de diputados a otros grupos o con la creación de otros nuevos. En la víspera de las elecciones de mayo, en el Parlamento húngaro había diecisiete partidos, solamente dos menos que los que entraron en liza en las elecciones de 1990.

En efecto, casi todos los partidos sufren conflictos que los debilitan, que minan la estabilidad política del país y que hacen sumamente frágiles las coaliciones de gobierno. En el Forum Democrático han surgido dos corrientes, la librecambista del desaparecido Primer Ministro Antall y la nacional-populista de Istvan Csurka, que es ahora partidario de la intervención del Estado en la economía, contrario a la entrada de capitales extranjeros en el país y a la presencia de elementos extraños a la nación en los cargos del Estado.

Durante los meses de enfrentamientos que precedieron a la expulsión del grupo nacional-populista del Forum, Csurka y sus seguidores protagonizaron una continua campaña de acusaciones contra el Presidente del Forum y Primer Ministro Antall, reprochándole que fuera bien demasiado liberal, bien demasiado procomunista, y combatieron la mayor parte de las propuestas de ley presentadas por el Gobierno. Al mismo tiempo, un conflicto similar al que estallara en el seno del Forum Democrático se producía en el partido de los Jóvenes Demócratas, divididos entre los partidarios de una línea más conservadora en economía, prelude de una aproximación al Forum, y los impulsores de una alianza con los liberaldemócratas y, a través de éstos, con los ex comunistas.

En contraste con los partidos herederos de la oposición al pasado régimen, el partido socialista, ex comunista, ha conservado, en los últimos años, un perfil homogéneo y unitario.

Al contrario de otros, el partido socialista húngaro, ex-comunista, ha conservado un perfil homogéneo y unitario.

Las reformas dirigidas a facilitar el tránsito a una economía de mercado provocaron el rechazo de amplias capas sociales.

Nacido en 1989 de la disolución del Partido Socialista Obrero, el MSZP ha logrado captar, como la Alianza de la Izquierda en Polonia, las demandas de los nostálgicos, de los trabajadores desilusionados por las reformas y de la nueva clase empresarial, adoptando un lenguaje tranquilizador ante todo el mundo y prometiendo en las campañas electorales tanto el mantenimiento del Estado social como la continuación de las privatizaciones y la adhesión al mercado europeo.

Sin embargo, muchos opinan que el partido socialista, forzado por la aplastante victoria electoral a formar un gobierno monocolor, no está en condiciones de satisfacer las expectativas creadas en los últimos tiempos. Para los que piensan así, los socialistas pretenden formar gobierno con los Demócratas Libres, con los que afirman que pueden llegar a un entendimiento en muchos puntos.

En la primera conferencia de prensa posterior a su victoria, Gyula Horn no dejó dudas sobre la diferencia entre promesas electorales y dura realidad, y anticipó un periodo de lágrimas y de sangre para los húngaros que le dieron su voto.

Las razones del voto

Después de las elecciones polacas de 1993, los partidos excluidos del Parlamento dirigieron fuertes críticas a la ley electoral, considerada responsable de la transforma-

ción del éxito de la izquierda en una victoria aplastante. Gracias a la mayoría obtenida, en efecto, el partido ex comunista y el Partido Campesino, que obtuvieron el 36% de los votos, disponen de 303 escaños sobre 460 en la Cámara y de 76 sobre 100 en el Senado. Por primera vez en la historia de la Polonia ex comunista, una coalición de dos partidos goza de mayoría absoluta en el Parlamento. La presencia en el Parlamento de la Unión del Trabajo, que ha asegurado su apoyo a un gobierno formado por la Alianza de la Izquierda y por el Partido Campesino, refuerza todavía más a las izquierdas que ocupan las tres cuartas partes del Parlamento.

En Hungría, el éxito de los socialistas se debe en parte a la campaña electoral realizada por los partidos del centro derecha bajo el emblema del anticomunismo y de su plena abjuración del régimen anterior, presentado por los medios de comunicación como una secuencia ininterrumpida de horrores y de destrucciones. Ni las disposiciones de la ley, ni la existencia de un aparato de partido, que los ex comunistas y los partidos aliados heredaron casi intacto del antiguo régimen, bastan, con todo, para explicar la derrota de los partidos herederos de la oposición y con ellos del proyecto de transformación del Estado y de la economía de la que se hicieron portavoces tras la victoria en las primeras elecciones libres de 1989-90.

Fortalecidos por aquel éxito electoral, los gobiernos post-comunistas de Tadeusz Mazowiecki en Polonia y de Josef Antall en Hungría, decidieron efectuar una serie de reformas cuyo objetivo recaía sobre la estabilización de la economía, el desmantelamiento del sistema de planificación y el tránsito a la economía de mercado.

La fase de estabilización comprendía recortes en los gastos de presupuesto, la abolición de los subsidios a las empresas estata-

les de los sectores industrial y agrario, la reducción de la mano de obra excedente. Paralelamente, la liberalización de los precios y la abolición de las restricciones a las importaciones abrirían el camino a la economía de mercado y sentarían las bases para el traspaso de la propiedad estatal a manos privadas.

Los resultados positivos obtenidos gracias a la introducción de las medidas de austeridad, como la merma de la inflación, la convertibilidad interna de la moneda, la reaparición de mercancías en las tiendas y la formación de una sólida economía de mercado, no han evitado sin embargo el aumento de la protesta por parte de los sectores de la sociedad forzados a pagar, en términos de disminución del nivel de vida y de desocupación, el tránsito hacia el capitalismo.

Los motivos de la protesta son múltiples y no pueden ser achacados sólo a los sacrificios que los ciudadanos del Este se ven obligados a afrontar en el primer periodo de la transición. En realidad, la introducción de las reformas ha conllevado la destrucción de la red de intereses que se habían constituido en los años anteriores en torno a la economía socializada, gracias sobre todo a las disfunciones que han caracterizado el desarrollo y que han abierto espacios crecientes a la economía sumergida.

A partir de los años setenta es cuando la «segunda economía» se convierte en la fuente de ingresos seguros para gran parte de los polacos y de los húngaros que ofrecen servicios, valiéndose de los materiales y de los conocimientos adquiridos en el puesto de trabajo estatal, o que distribuyen bienes sustraídos a la economía principal. La economía sumergida permite unos ingresos añadidos superiores a los que ofrece el primer trabajo, y se traduce a menudo en divisas. La caída de la economía estatal constituye una amenaza principalmente para los

grupos sociales que en la fase final del régimen conquistaron amplios privilegios en la gestión y en el control de las empresas estatales.

Cercanos ya los pactos con la oposición que darían principio a la transición económica, los gobiernos comunistas introdujeron algunas leyes que permitirían a la vieja clase política transformarse en la nueva clase empresarial. Así, a finales de los años ochenta se concedió a los *managers* de la industria la posibilidad de crear un sector privado en el seno de la economía estatal, a través de la constitución de sociedades privadas hacia las cuales podían dirigir las actividades de la empresa o vender parte de la misma a inversores de fuera.

En Polonia y en Hungría el poder de los directores de empresa estaba contrarrestado por las prerrogativas de control que las leyes de los años ochenta atribuyeron a los consejos obreros. El poder decisorio que los órganos de autogestión poseen en casi todas las decisiones que atañen a la empresa, incluida la de la probable venta, fuerza a los directores de las fábricas a hacer concesiones salariales a los obreros o a implicarlos en el proceso de gestión privada de la misma. El giro dado a las reformas tras el triunfo en las primeras elecciones del 1989-90, constituía un intento de invertir la lógica impuesta por la privatización «espontánea» y de volver a encauzar el proceso para ponerlo bajo el control de las autoridades centrales. Pero la respuesta de *managers* y de obreros al recorte de los subsidios estatales

Los potenciales actores del cambio económico se convirtieron en defensores del papel del Estado en la economía.

a las empresas y al bloqueo de los salarios fue el intento de retrasar todo lo posible las privatizaciones, negándose a pagar los impuestos del Estado, subiendo los precios de los artículos producidos, vendiendo parte de las empresas y aumentando los salarios.

Al final, el frente antirreforma se vio ampliado cuando los gobiernos post-comunistas tomaron la decisión de reglamentar el funcionamiento del sector privado no estatal, que se multiplicaba gracias a la falta de reglas y a la conquistada libertad de mercado. El intento de someter a control y a gravámenes las miles de pequeñas empresas, tropezó con la inmediata oposición de los nuevos empresarios y, en muchos casos, éstos se vieron impulsados a retomar el camino de la economía sumergida.

Así pues, en vez de liberar las energías ocultas, la introducción de las reformas convirtió a los potenciales actores del cambio económico en defensores del papel del Estado en la economía y en la esfera pública. El proyecto de transformación impulsado por la nueva clase dirigente y apoyado por los expertos occidentales, demostraba que había pasado por alto la herencia psicológica y material dejada por el régimen anterior.

La exigencia de una profunda transformación de la economía en un sentido capitalista no estaba tampoco en la tradición de las oposiciones polaca y húngara. Durante las crisis que periódicamente sacudían al régimen comunista, la oposición reivindicaba

La promesa de los partidos ex-comunistas de reintroducir la tutela del Estado en la economía sin duda aumentó su número de votos.

más bien la devolución a los trabajadores, organizados en la autogestión, del control de la propiedad de la que los había privado una clase de burócratas corruptos. Las investigaciones, realizadas en varias ocasiones en los años ochenta, sobre la actitud de la sociedad frente a las reformas económicas, demostraron desconfianza hacia el capitalismo, entendido como abolición del papel del Estado en la economía.

La defensa de los intereses amenazados por las reformas ha sido la razón principal del triunfo electoral de las izquierdas ex comunistas, representantes tradicionales de la presencia del Estado en la economía. La promesa de la reintroducción de la tutela del Estado, tanto en la industria como en el campo, ha constituido sin duda el criterio fundamental a la hora de votar por partidos de perfiles y de programas idénticos.

Un ejemplo evidente lo brinda el caso de los dos partidos campesinos en Polonia, el PSL, ex aliado de los comunistas, y la Alianza Campesina, heredera de Solidaridad. El primero, tras el congreso de refundación y el cambio del nombre, reanudó la política aneja al movimiento en el periodo de entreguerras, a saber, la de proteccionismo en el terreno económico y la de defensa de los valores cristianos, aproximándose así a las posiciones del partido nacido de Solidaridad. Los dos han formado parte de los gobiernos post-comunistas, los dos los abandonaron en protesta contra la decisión de eliminar la red de protección de los productos agrícolas. Con todo, la identificación de la Alianza Campesina con la tendencia pro-reforma, ha hecho que los electores prefieran al PSL, ex aliado de los comunistas y garante tradicional del *status quo* en el campo.

La primacía otorgada a los temas económicos y sociales en la campaña electoral, explica en parte la derrota de los partidos católicos polacos, que centraron su batalla

electoral en los grandes temas de la identidad nacional y religiosa y relegaron los temas relacionados con la economía. La opción de recalcar la llamada a la defensa de la nación y de la religión los llevó a dejar en un segundo plano el debate y el enfrentamiento sobre el nascente sistema y a rebajar las diferencias concernientes al programa económico, que sin embargo existían. La Unión de Centro y los partidos democristianos apoyan la economía de mercado, mientras que la Unión Cristiana Nacional y los grupos de la derecha se declaran a favor del mantenimiento del sector estatal en la economía. De tal modo, una parte de las fuerzas moderadas y pro-mercado, los democristianos y el partido conservador, ha optado por formar una alianza electoral con los cristianos nacionales, sumándose a la gran campaña por la descomunización, la depuración de los miembros del partido comunista, de los agentes secretos y de sus colaboradores en la administración estatal.

Sin embargo, el factor nacional y el religioso han tenido escasa influencia entre un electorado que en muchos casos ha preferido votar por los partidos que, aunque adscritos a los valores cristianos, presentaban un programa bien definido, como la Unión Democrática y el BBWR de Walesa, o que ha optado por no votar. La escasa participación en las urnas (sólo acudió a votar el 50%) es una señal de que, en un país en el que todavía hoy el 90% de los ciudadanos se declara creyente, gran parte del electorado católico no ha hallado su representación política propia.

Al aumento de las incertidumbres del elector católico ha contribuido la posición adoptada por el episcopado durante la campaña electoral. Las directivas de la jerarquía católica manifestaban la preocupación por un posible regreso de las izquierdas al poder, pero al mismo tiempo contenían fuertes críticas contra el capitalismo y la ideología del consumismo, principales responsables,

***En Polonia, la transición
democrática pacífica y pactada
impidió la abjuración
del pasado comunista.***

según ellos, de la erosión de los valores católicos tradicionales.

En términos más generales, el voto de septiembre ha revelado la presencia de fuertes elementos de protesta frente a la creciente injerencia de la Iglesia católica en la vida pública del país.

Basándose en la tradición de Polonia y en el enorme apoyo que la sociedad le tributara en los años pasados, la jerarquía católica consideró natural la reconquista, tras la caída del comunismo, de los privilegios de los que había disfrutado antes de la Segunda Guerra Mundial y que, tras años de conflictos, el propio régimen comunista le había concedido. Una ley de 1989 reconocía a la Iglesia el estatus jurídico y abría el camino a amplias concesiones en los terrenos económico y civil, que iban de la devolución de los bienes confiscados en la posguerra a exenciones fiscales y al acceso a los medios de comunicación.

En las intenciones de la Iglesia polaca, la restitución del poder económico perdido no era más que el primer paso para volver a desempeñar un papel central en la formación de las bases éticas del nuevo sistema.

Convencida de la importancia de su misión, la Iglesia protagonizó, y venció, algunas importantes batallas en el terreno civil, como las relativas a la introducción de la enseñanza de la religión católica en los colegios, la limitación del derecho al aborto, la aceptación de los valores cristianos como

***El pasado comunista se presenta
ahora como un periodo de
conquistas sociales y materiales que
hay que defender a toda costa.***

base de la ordenación del nuevo Estado y como reglas generales que los medios de comunicación han de respetar.

Sin embargo, este tránsito a la esfera del poder ha sido acogido negativamente por la sociedad, que ha considerado el nuevo papel de la Iglesia como una traición de los ideales de justicia e igualdad que aquélla defendió durante el comunismo. Para los disidentes de formación laica, que en los años anteriores habían llegado a un pacto con la Iglesia sobre la base de la adhesión común a dichos valores, la Iglesia del post-comunismo infringía las reglas de la separación del poder civil y el religioso, considerada una premisa fundamental para la construcción de un orden democrático.

Así pues, el debate relativo a la relación Estado-Iglesia ha ido cobrando una importancia creciente en la Polonia post-comunista y ha contribuido a la polarización del escenario político, causando las primeras divisiones en el seno del movimiento católico, entre aquellos que aceptan incondicionalmente las actuaciones de la Iglesia y aquellos que preferirían una Iglesia menos implicada en la política. Justamente sobre la cuestión de las relaciones Estado-Iglesia se han producido las primeras escisiones en los partidos de inspiración cristiana: de la Unión Democrática ha salido la fracción de los conservadores, favorable a una política de más claro apoyo a la Iglesia, mientras que de la Unión de Centro, considerada el núcleo de un futuro partido democristiano, se han alejado los grupos de inspiración nacional.

Las recientes elecciones polacas y húngaras marcan un giro fundamental en la historia de la Europa centro-oriental post-comunista. El triunfo de las izquierdas simboliza la ruptura de las líneas de demarcación que las primeras elecciones de 1989-90 trazaron entre los partidos herederos del antiguo régimen y los que se adscribían a los movimientos de oposición y a los valores que éstos representaban: democracia frente a socialismo, libre mercado frente a economía centralizada, pertenencia a Europa frente a dependencia del ex bloque soviético.

Al mismo tiempo, el regreso de las izquierdas al poder es expresión de una nueva separación, la que ve de un lado a los defensores de los derechos creados por el sistema anterior y, del otro, la de aquellos que tratan de acabar con estos derechos para crear otros nuevos.

Este cambio es el resultado de las reformas que han repercutido sobre las categorías sociales, pero también tiene causas que se retrotraen a la naturaleza misma de la transición producida sobre una base contractual. El acuerdo firmado entre el gobierno comunista y la oposición permitió el tránsito no violento a la democracia, pero al tiempo comportó la renuncia a realizar una ruptura radical con el pasado.

La «paz civil» propuesta por los nuevos equipos, basada en la construcción de un sistema político y económico en el cual los ciudadanos, prescindiendo de su implicación en el antiguo régimen, eran llamados a cooperar, se ha convertido en la absolución de las culpas de aquellos que llevaron al país a la bancarrota económica y que en la nueva realidad podían mantener los privilegios que habían adquirido con anterioridad.

Gracias a ello, los partidos del antiguo régimen han mantenido intacto el aparato or-

ganizativo y el patrimonio acumulado, y han evitado la abjuración del pasado, que ahora se presenta como un periodo de conquistas sociales y materiales.

Por el contrario, las élites nacidas de la oposición están ahora inmersas en una lucha política que se combate mayormente en el terreno personal, sostienen la necesidad de continuar las reformas sin tener en cuenta la protesta social y, en definitiva, se han convertido en las principales responsables del fracaso del tránsito a la democracia y al bienestar de marca occidental.

El escenario post-electoral polaco

La consolidación del escenario político era uno de los objetivos que el último gobierno de Solidaridad se proponía alcanzar, al aprobar, en la primavera de 1993, la nueva ley electoral.

Las reglas introducidas por la ley, cuota mínima de votos para la entrada en el Parlamento de partidos y coaliciones, debía servir para reducir la fragmentación del Parlamento y alentar a las fuerzas políticas a construir alianzas ante las elecciones. Al mismo tiempo, el premio de la mayoría, asignado a los partidos que accedían al Parlamento, y la distribución de determinado número de escaños de una lista nacional, para cuya inscripción era necesario rebasar el 7% de las preferencias a nivel local, reforzarían a los partidos vencedores en las elecciones y permitirían la formación de gobiernos estables.

Por lo que respecta a la fragmentación del Parlamento y a la estabilidad del escenario político, la ley electoral ha logrado resultados positivos: después de las elecciones, los partidos parlamentarios han pasado de veintinueve a seis, mientras que los partidos favorecidos en las elecciones han conquistado una mayoría tal que per-

El conflicto entre los partidos pro-reforma de Mazowiecki y Walesa favorece a los partidos ex-comunistas y campesinos.

mite la formación de un gobierno duradero. Por otra parte, la cuota mínima ha fracasado en su objetivo de empujar a las fuerzas políticas a formar alianzas electorales, como en el caso de los partidos católicos del centro y de la derecha, muchos de los cuales han preferido presentarse separados a las elecciones. Ya en fase post-electoral, la esperada cristalización política sigue sin producirse, dado que las antiguas divisiones entre una derecha católica nacionalista y contraria a las reformas y un centro moderado persisten todavía.

Así, ha resultado fallido el proyecto de los partidos del Gobierno, que introdujeron las nuevas reglas dando por sentado el mantenimiento de las relaciones de fuerza que se habían instaurado en el Parlamento en los años del post-comunismo, y por ende la confirmación del papel central de las fuerzas políticas herederas de Solidaridad y la posibilidad de racionalizar el sistema de las coaliciones a través de la cooptación de aquella parte de la oposición que hubiese apoyado las reformas.

El resultado, en cambio, ha sido la reducción en el Parlamento de las fuerzas pro-reforma, ahora representadas por la Unión Democrática y por el BBWR, cuyos líderes, Mazowiecki y Walesa, antiguos aliados en el sindicato y acérrimos enemigos tras su disolución, se combatieron con aspereza en la campaña de las presidenciales, abriendo un conflicto que parece insoluble.

La mayoría absoluta de la que disponen los ex comunistas y el Partido Campesino parece que ha mermado los poderes que la Pequeña Constitución concede al Presidente de la República en la fase de la formación del Gobierno. En efecto, la carta transitoria, aprobada en septiembre de 1992, concede al presidente plena libertad en el nombramiento del Primer Ministro, que puede ser elegido incluso al margen del sistema parlamentario, y al que encarga la formación del Gobierno.

Sin embargo, la última palabra en la formación de un nuevo gobierno la tiene el Parlamento, que puede expresar su desconfianza al gobierno del presidente y en el plazo de una semana nombrar un Primer Ministro de su elección. La libertad del presidente suponía, pues, un apoyo en el Parlamento que la victoria de las izquierdas y la mayoría que detentan las mismas ha anulado, obligando al jefe de Estado a aceptar al candidato elegido por aquéllas y a conformarse con imponer el nombramiento de algunos ministros —Interior, Defensa, Exteriores—, que es prerrogativa que le concede la Constitución.

La posición de Walesa se ha visto todavía más debilitada por la decisión, anunciada por los ex comunistas y por el Partido Campesino, de llegar a la aprobación de una nueva Constitución antes del término del mandato presidencial, a finales de 1995. Los proyectos a examen contemplan una notable reducción de los poderes del presidente y el afianzamiento de las prerrogativas del Parlamento.

La preponderancia de los partidos de izquierda en el Parlamento polaco compromete el equilibrio de la democracia.

A todo ello hay que sumar el aislamiento de Walesa en el escenario político tras la ruptura con sus aliados católicos, que lo acusan de ser el principal responsable de la victoria de las izquierdas, victoria que estiman resultado de la política del llamado «equilibrio» que el Presidente ha seguido desde su nombramiento en noviembre de 1990.

Walesa postuló al máximo cargo del Estado porque estaba convencido de que tan sólo un presidente de la república en condiciones de actuar como árbitro supremo del escenario político podría garantizar la formación de un sistema democrático estable, en el cual las fuerzas políticas pudiesen actuar libremente pero en el que ninguna fuese capaz de conquistar el monopolio del poder.

Según el Presidente, el primer paso que había que dar para el cumplimiento de dicho objetivo consistía en sacar a la luz los conflictos latentes en el seno de Solidaridad, de cuya disgregación nacerían los partidos que en una fase inmediatamente posterior se colocarían en el marco tradicional de la izquierda, el centro y la derecha.

Una vez alcanzado el equilibrio de las fuerzas políticas, sería tarea del jefe de Estado su mantenimiento, minando el poder de los partidos demasiado fuertes y reforzando el de los débiles. Contra el gran poder de las nuevas élites surgidas de Solidaridad, Walesa se enfrascó en una lucha abierta y, lanzando su eslogan de «pierna derecha, pierna izquierda», con el que señalaba la necesidad de equilibrar el poder de las fuerzas políticas, se opuso a todas sus iniciativas en el terreno legislativo, debilitando las posiciones y contribuyendo al afianzamiento de los partidos del antiguo régimen.

La postura conciliadora que Walesa ha demostrado ante las fuerzas de la iz-

quiera que llegaron al poder tras las elecciones es, sin embargo, sólo aparente. En efecto, su éxito electoral ha confirmado al viejo líder de Solidaridad la necesidad de restablecer el equilibrio de la democracia, comprometido por la preponderancia de las fuerzas de la izquierda en el Parlamento.

Si las esperanzas de reconstruir una oposición al gobierno de las izquierdas parecen extinguidas después de su ruptura con los partidos católicos, al Presidente le queda abierto el camino de aprovechar las debilidades de la coalición de gobierno. Los ex comunistas y el Partido Campesino, ganadores en las elecciones y aliados en la coalición de gobierno, están más vinculados por su común herencia del antiguo régimen que por coincidencias de programa. La Alianza de la Izquierda Democrática es una coalición de cerca de 28 organizaciones, de las que forman parte comunistas nostálgicos, representantes del viejo sindicato del régimen, pero cuyo pilar está constituido por la socialdemocracia polaca, a la que se han adherido muchos de los llamados «comunistas pragmáticos», que antes pertenecían a la *nomenklatura* del partido y que luego se convirtieron en empresarios y, en consecuencia, en partidarios del libre mercado. Mientras los sindicatos del antiguo régimen llevaban la campaña electoral con la promesa de la reintroducción de la tutela del Estado, los diputados de la socialdemocracia apoyaban en el Parlamento la propuesta del gobierno dirigido por la Unión Democrática de realizar el plan para la privatización masiva.

El programa de la socialdemocracia, continuación de las reformas y contención de los gastos presupuestarios dentro de los límites impuestos por el Fondo Monetario Internacional, acercan a este partido más a la Unión Democrática de Mazowiecki que al Partido Campesino, con el que ha formado

gobierno. Este último, en efecto, se propone como el defensor de los intereses del campo, considerados prioritarios respecto a los de los restantes sectores de la economía, y promete, mediante la reintroducción de subsidios a la agricultura y de limitaciones a las importaciones de Occidente, el mantenimiento de la estructura agraria heredada del comunismo y basada en una red de propiedades de pequeñas dimensiones. Al mismo tiempo, la oposición manifestada por el Partido Campesino a la privatización y a la integración a breve plazo en la comunidad europea, ha recibido el apoyo de la pequeña clase empresarial que se enfrenta a la severa política fiscal introducida en la segunda fase de las reformas.

El compromiso al que se ha llegado para la formación del Gobierno —y basado en la asignación del cargo de Primer Ministro al líder del Partido Campesino y de los ministerios clave de la economía a los ex comunistas—, ha resuelto temporalmente las tensiones entre los dos partidos. Ahora bien, la amenaza a la estabilidad de la coalición viene de las dos almas que conviven en su seno: por un lado, la populista que promete un regreso al puro proteccionismo; por otro, la favorable al libre mercado, regido de acuerdo con las reglas dictadas por los grandes *businessmen* de las empresas estatales y por la pequeña clase empresarial nacional.

El debate sobre el presupuesto, que tuvo lugar a principios de 1994, reveló los primeros contrastes en el Gobierno y abrió

***En Polonia y Hungría
la economía de mercado
está sólidamente constituida,
aumenta el producto social bruto
y se ha estabilizado el paro.***

***Los líderes de los partidos
del antiguo régimen pertenecen
a una nueva generación
de inspiración occidental.***

nuevos espacios de maniobra al presidente Walesa, que, valiéndose de las prerrogativas de veto a la legislación parlamentaria que le atribuye la Pequeña Constitución, ha aprovechado todas las oportunidades para enfrentar entre sí a los dos aliados de la coalición y para introducir elementos de inestabilidad en la vida política.

Sus reiteradas amenazas de no firmar determinadas leyes, como la de las obligaciones de compensación para ciertos productos agrícolas y la ley sobre el presupuesto, así como su negativa a nombrar al candidato del SLD para el cargo de ministro de Economía tras la dimisión de su antecesor, han tenido el doble efecto de paralizar la actividad política y la de hacer caer una vez más los índices de su popularidad en los sondeos de opinión pública. Con todo, el Presidente no parece demasiado preocupado por la ruptura del consenso. En el fondo, las propuestas formuladas por los ex comunistas en la campaña electoral relativas a la disminución de los poderes de la presidencia, no han tenido continuación, y, a menos de dos años de las elecciones presidenciales, no ha surgido ningún líder capaz de competir con él. Así, Walesa piensa postular una vez más a la presidencia y reconstruir un grupo pro-reforma en el Parlamento, formado por las fuerzas favorables al mercado existentes en los principales partidos, desde la Alianza de la Izquierda al Partido Campesino y a la Unión Democrática. El nuevo partido, que en sustancia vuelve a proponer el proyecto de Bloque en apoyo a las reformas, podría llamarse Bloque del Equilibrio.

El futuro de las reformas

La vuelta de las izquierdas al poder no ha suscitado temores en las instituciones internacionales y en los bancos extranjeros implicados en el proceso de transición de las economías socialistas.

Por una parte, en Polonia y en Hungría la economía de mercado está sólidamente constituida, el producto social bruto está en constante aumento y la inflación y la desocupación, aunque elevadas, no muestran tendencia a aumentar. Por otra, los líderes de los partidos del antiguo régimen, pertenecientes a la nueva generación de inspiración occidental y de estrechos lazos con las finanzas internacionales, constituyen una garantía para los inversores extranjeros.

También del sector de las privatizaciones se esperan sorpresas, tras los radicales cambios que ha experimentado en los últimos tres años la política encaminada a la transformación de la propiedad, y que dejan a Polonia y a Hungría en situación atrasada respecto a la vecina República Checa.

En el primer trienio posterior a la caída del comunismo, sólo una décima parte de las empresas estatales ha pasado a manos privadas, mientras que otro millar ha empezado el largo camino hacia la privatización. El motivo de esta lentitud hay que buscarlo sobre todo en la protesta que, a principios de 1990, siguió a la decisión de los gobiernos polaco y húngaro de introducir una ley que reglase el proceso de las privatizaciones, dejado hasta ese momento a la iniciativa del *management* de las empresas estatales.

Los proyectos de ley contemplaban la posibilidad de emprender tres caminos para realizar la transformación de la propiedad: el de la «capitalización», mediante la cual la empresa es mercantilizada y, aunque permanece formalmente en manos del Estado,

queda abocada a la venta directa, a través de oferta pública de acciones populares; el de la liquidación por quiebra, que afecta a empresas consideradas no rentables, mediante la cual una parte o toda la empresa se pone en venta; y por último el de la cesión en arriendo o *leasing* a sociedades formadas por empleados de la empresa.

Contra la primera variante se dirigió precisamente la oposición de los directores y los empleados de las empresas, que con la venta a particulares perderían el poder de gestión y de control detentados hasta ese momento. La solución más ventajosa para ambos es, en cambio, la de detener el proceso de transformación de la propiedad en la fase de la mercantilización de la empresa, dejando a los interesados la facultad de decidir el destino posterior de la misma: rehacerla a través de las formas más convenientes, vender partes de ella o gestionarla privadamente, descargando sobre el Estado una parte de los costes. La presión conjunta de los grupos directivos y obreros ha dado así lugar a sucesivas modificaciones del texto de la ley, en la que a los empleados de la empresa se les reconoce el derecho de veto sobre las decisiones relativas a la privatización. Tampoco las facilidades concedidas a los interesados, como la exención de algunos impuestos y la posibilidad de bajar el techo fijado a los salarios en el paquete inicial de las reformas, han valido para romper la resistencia de obreros y *managers* a la privatización de la gran industria.

En Polonia, del total de las empresas privatizadas, las cedidas a través de la venta directa suman 200, mientras que las 600 restantes, en su mayoría de pequeñas y medianas dimensiones, han sido cedidas gratuitamente en arriendo o bajo forma de *leasing* a sociedades formadas por los trabajadores y los directivos.

Esta tendencia pro empresas va a ser probablemente reforzada por el gobierno de las

izquierdas, que ve en ellas la única vía para la contención de las protestas sociales.

El mayor peligro de esta opción, aparte del problema de la rentabilidad de las empresas cedidas a sociedades formadas por obreros y *managers*, sigue siendo el de la permanencia de la «privatización paralela» o salvaje. Por un lado, en efecto, la resistencia a privatizar empujará a los directivos a vender parte de la empresa para hacer frente a los costes y, en cualquier caso, dará lugar a la desaparición de la misma del mercado. Por otro, la propiedad de los empleados puede resultar a la postre una forma transitoria de privatización y, dada la escasez de capital del que disponen las sociedades anónimas de obreros y *managers* que han reهicho las empresas, las acciones terminarán siendo cedidas a inversores de fuera.

En Europa centro-oriental son muchos los que consideran que la creciente productividad de las empresas privatizadas, en determinados casos más elevada que la de las privadas, así como la capacidad de absorber desocupación que están demostrando, impulsarán inevitablemente la continuación del proceso comenzado cuatro años atrás.

La excepción a la regla general: la República Checa

En el marco general de inestabilidad política e incertidumbre económica, el caso de la República Checa representa una feliz excepción.

El gobierno de izquierdas polaco favorece a las empresas como única vía para la contención de las protestas sociales.

Tras la crisis que dio lugar a la disolución de Checoslovaquia y al nacimiento de dos estados separados, el gobierno de centro-derecha de Vaclav Klaus retomó el curso de las reformas empezadas en 1990.

En diciembre de 1992 el Parlamento aprobó la nueva Constitución, que liberó la política de los impedimentos jurídicos impuestos por la Constitución estalinista, enmendada después de 1989 y que se mantuvo en vigor hasta la separación de los dos estados, el checo y el eslovaco. En concreto, las nuevas normas fijan claramente los límites entre las prerrogativas del Consejo de Ministros, al que se encomienda el desempeño del poder ejecutivo, y las del Presidente de la República, que tiene funciones de representación, pero conserva cierto grado de control sobre la actividad legislativa del Parlamento. La aprobación de la Constitución reforzó al gobierno de Klaus y a su Partido Cívico Democrático, el principal defensor de la introducción de reformas económicas a breve plazo, de impulsarlas con ayuda de capital extranjero y de una radical privatización.

El éxito de la terapia de choque *a la polaca* es incuestionable: Checoslovaquia era el único país que, a finales de 1993, podía presumir del traspaso a manos privadas de más de la mitad de las grandes empresas estatales. Dicho traspaso fue posible tras la conclusión, también en tiempo récord, de la privatización de la pequeña y la mediana propiedad, de tiendas, hoteles y pisos, todo

***Checoslovaquia realizó
con éxito la privatización masiva
traspasando a particulares el 50%
de la gran industria estatal.***

lo cual era en Checoslovaquia propiedad exclusiva del Estado.

Claro está que Checoslovaquia padece también las incertidumbres y las disfuncionalidades en los terrenos económico y político que son inherentes a los países de Europa centro-oriental en fase de profundas transformaciones.

Tan sólo en la segunda mitad de 1993 las señales de recuperación interrumpieron la tendencia negativa de la economía, debido al descenso de la producción y de las exportaciones y al fenómeno del paro.

Los contrastes en la coalición de centro-derecha gobernante, formada por la Unión Democristiana, por la Alianza Cívico-Democrática y por el Partido Democristiano, son cada vez más frecuentes y han estado relacionados con problemas importantes como el ordenamiento institucional del Estado y las modalidades de la privatización.

Con todo, los aspectos negativos de la transición han tenido un impacto menor en la sociedad checa, que ha aceptado las reglas dictadas por el nuevo equipo en el poder y soporta los costes de las transformaciones económicas sin recurrir a la protesta social, como ocurre en las vecinas Polonia y Hungría.

La rapidez con la que la democracia y la economía de mercado han enraizado en Checoslovaquia parece todavía más paradójica si pensamos en la mediocridad y en el inmovilismo del régimen comunista checoslovaco, donde el sistema de planificación centralizado permaneció intacto hasta los años ochenta, frenando todo intento de apertura a la economía privada. El Partido Comunista se opuso a todo intento de reforma en su seno incluso después de la caída del muro de Berlín, y abandonó la escena como consecuencia de la protesta

popular. Ni siquiera *Charta 77* logró superar la desconfianza y la apatía del pueblo checoslovaco ni ampliar su aceptación.

Sin embargo, precisamente la rigidez del sistema y la no implicación de amplios estratos de la sociedad en el movimiento de oposición al régimen han coadyuvado al éxito de la llamada «revolución desde arriba», que en los restantes países de Europa centro-oriental tropieza con resistencias por parte de los colectivos de trabajadores afectados por las medidas de austeridad dictadas por las nuevas élites en el poder. La protesta de los trabajadores polacos y húngaros está respaldada por la conciencia de los derechos adquiridos en los años de la lucha contra el régimen y por la presencia de los partidos de la vieja y la nueva izquierda, que intervienen en defensa de sus derechos.

En la República Checa, en cambio, los partidos de centro izquierda, tanto el renacido Partido Socialdemócrata y la Unión Liberal y Social, formada por el Partido Socialista, por los Verdes y por el Partido Agrario, como el Partido Comunista de Bohemia y Moravia, heredero del Partido comunista checoslovaco, no han logrado mantener el consenso alcanzado en las elecciones de 1992, en las que obtuvieron un total de 95 escaños en el Parlamento.

No obstante las afinidades políticas, muy intensas en el caso del partido comunista y de la socialdemocracia, que habrían posibilitado una fuerte oposición al Gobierno, los partidos del centro y de la izquierda están ahora enzarzados en una batalla de fondo ideológico y personal que ha hecho imposible su decisiva participación en las decisiones políticas y económicas tomadas en el Parlamento.

Las disensiones en el seno de cada partido, debidas a la existencia de un ala reformista, que trata de introducir cambios en la

Distinguió a Checoslovaquia del resto de los países del Este la decisión de cortar radicalmente los lazos con el pasado comunista.

estructura del partido, y de un ala conservadora, opuesta al cambio, han dado lugar a la pérdida de popularidad de los partidos de izquierda, como demuestran los sondeos realizados a lo largo de 1993.

Por su parte, el gobierno de Klaus ha sabido combinar hábilmente los criterios de eficiencia y justicia en el terreno político y en el económico.

Checoslovaquia es el primer país del Este que ha realizado con éxito la privatización masiva, basada en la distribución entre los ciudadanos de bonos válidos para la compra de acciones de las empresas estatales en vías de privatización. El programa que, en dos fases sucesivas, ha incluido a cerca de doce millones de checos, ha permitido el traspaso a los particulares de más del 50% de la gran industria estatal. Lo que en realidad distingue a Checoslovaquia del resto de los países de Europa centro-oriental es la decisión con la que, desde los primeros meses de 1990, ha cortado los lazos con el pasado comunista. Aquí la «decomunización», que en Polonia y en Hungría se ha convertido en instrumento de la lucha política por el poder, ha sido encauzada con la aprobación de leyes que han supuesto el apartamiento de la vida pública de los responsables del régimen anterior, de los altos funcionarios del partido comunista y de los agentes del servicio secreto.

Las medidas «depuradoras», aunque limitadas a la prohibición durante cinco años para ejercer cargos públicos a perso-

nas que ocuparon puestos de responsabilidad en el pasado y a la declaración de «ilegitimidad del régimen comunista», cobraron un fuerte significado simbólico para las personas que asistieron a la condena de los culpables y a la rehabilitación de las víctimas.

En efecto, junto a la condena del partido comunista, responsable de la «destrucción de los valores de la civilización occidental»,

de la «decadencia moral y económica del país» y del clima de represión, la ley de julio de 1993 sobre la «ilegitimidad del régimen comunista» contiene un párrafo que rehabilita a las víctimas de la represión y a cuantos opusieron «resistencia al comunismo», incluso mediante el recurso a «actos violentos contra funcionarios del Estado y del partido».

Traducción de César Palma



VIVIR SIN CENTRO

Agnes HELLER

Hace unos treinta años conocí a un señor de mediana edad, propietario de un pequeño restaurante en Campo dei Fiori, en Roma. Después de una agradable conversación, le pedí que me indicase el camino más rápido para llegar a Porta Pia. «Lo lamento, pero no puedo ayudarla», me respondió. «La verdad es que nunca en mi vida he salido de Campo dei Fiori». Quince años más tarde, a bordo de un *Jumbo* con destino a Australia, me puse a conversar con mi vecina, una señora de mediana edad, sobre cuestiones políticas entonces candentes. Supe que trabajaba para una empresa dedicada al comercio internacional, que hablaba cinco lenguas y que tenía tres apartamentos en tres lugares diferentes. Recordando la confianza del propietario del restaurante, le hice la pregunta obvia: «¿Dónde se siente en casa?». Lo pensó un poco y luego respondió: «Tal vez donde vive mi gato».

Estas dos personas vivían, evidentemente, en mundos del todo opuestos. Para el primero, la Tierra tenía un centro y se llamaba Campo dei Fiori, el lugar donde había nacido y donde pensaba morir; estaba profundamente ligado a un sitio concreto —podría decirse casi de modo «monogámico»—, un sitio que lo conectaba con una tradición. Su vínculo se extendía del pasado remoto, el pasado

del Campo, a un futuro que iba más allá del suyo, el futuro del Campo. Para la segunda, la Tierra no tenía un centro; vivía en diferentes lugares, sin ningún *pathos*, casi en una relación «poligámica». Para ella no tenía ninguna importancia el lugar donde se encontraba. Mi pregunta la sorprendió porque el concepto tan denso de «casa» para ella no tenía, en apariencia, ningún sentido. La prueba de ello estaba en su respuesta voluntaria o involuntariamente irónica. En caso de que exista algo llamado casa, es obvio que nuestro gato vivirá sin duda allí, en nuestra casa. Cuando mi interlocutora dijo, trastornando los términos, «mi casa está donde vive mi gato», de-construyó por tanto el concepto de «casa». Su «poligamia» geográfica simbolizaba algo inquietante (*unheimlich*), es decir, el abandono de la tradición tal vez más antigua del *homo sapiens*, la que privilegia un lugar, o ciertos lugares, con respecto a todos los demás.

El lugar privilegiado podía ser la tienda del padre, el pueblo natal, la ciudad, el *enclave* étnico, el Estado nacional, el territorio en donde estaba el lugar sagrado, y muchos otros más. O nunca se había abandonado (como mi amigo del Campo dei Fiori), o se regresaba a él, como lo testimonian desde Ulises a Peer Gynt. Y si el lugar privilegiado era destruido por la guerra o por una catástrofe natural, o si la necesidad o el deseo de saber impulsaba a un grupo a abandonarlo para siempre, la comunidad solía llevar consigo el espíritu de la antigua residencia al nuevo lugar de vida, como hicieron por ejemplo los antiguos colonos de Sicilia o los primeros colonos modernos de New Amsterdam, Nueva Orleans, New Haven, o como siempre hicieron los judíos en toda Europa.

El «hogar» parece ser una de las pocas constantes de la condición humana; por ello, la señora de mediana edad sentada a mi lado en el *Jumbo* parece una especie de monstruo desde el punto de vista cultural. Pero no es un monstruo, es sólo una persona muy sola, *un* producto último (pero no *el* producto último y, en gran medida, no el producto final) de doscientos años de historia moderna.

Siendo geográficamente «monógamo», nuestro dueño del restaurante de Campo dei Fiori podía identificar el centro de su vida: un *locus*, un punto geográfico, un lugar concreto en la Tierra. Nuestra señora de mediana edad del *Jumbo* se reveló como una persona geográficamente «polígama»; cuando le pregunté por su casa, no me indicó un lugar, sino un gato, o, mejor dicho, *su* gato. No su marido o su hijo —obviamente era una mujer sola—, sino su gato. ¿Qué significará poner el acento en «mi gato»? Un gato no es un perro. Un gato no es fiel a su ama, no la acompaña en sus viajes. Y además un gato no vive en varios lugares, no es geográficamente «polígamo», es un elemento constitutivo de la casa. En un *Jumbo*, una persona geográficamente «polígama» ha hablado de «su» gato como ele-

mento constitutivo de su hogar. La frase: «mi casa está donde vive mi gato» no es sólo la de-construcción del concepto de «casa», sino también la manifestación de una profunda nostalgia: el gato tiene una casa, la criatura de la naturaleza tiene una casa, yo no tengo una casa; yo soy un monstruo. Pero esa señora no es un monstruo, sino una paradoja.

La cultura del presente absoluto

Hemos llegado a la conclusión preliminar de que una persona geográficamente «polígama» no puede señalar el centro de su vida en la Tierra, porque no lo tiene. Tal vez la conclusión sea demasiado apresurada. Ya he recordado brevemente a aquellos grupos humanos que, obligados o en busca tal vez de una vida más digna, emigraron del lugar donde habían nacido a países lejanos, llevando consigo su hogar. Podemos afirmar que nuestra señora de mediana edad hace algo similar, salvo que ella «emigra» constantemente, de un lugar a otro, siempre avanzando y retrocediendo. Aunque haya muchos que lo hagan, ella lo hace sola, no como miembro de una comunidad. Pero, ¿qué tipo de bagaje cultural lleva consigo? La respuesta es simple: ninguno. No lo necesita. El tipo de cultura que comparte no es la cultura de un lugar determinado, es la cultura de un tiempo determinado. Es la cultura del *presente absoluto*.

Acompañémosla en sus continuos viajes de Singapur a Hong Kong, a Londres, Estocolmo, New Hampshire, Tokio, Praga y ciudades semejantes. Se aloja siempre en el hotel Hilton, come siempre un bocadillo de atún o, si le apetece, comida china en París y comida francesa en Hong Kong. Usa los mismos *faxes*, los mismos teléfonos y ordenadores, ve las mismas películas y habla del mismo tipo de problemas con el mismo tipo de personas. Tiene un tipo determinado de «experiencia del hogar». Por ejemplo, sabe dónde se encuentra el interruptor de la luz, conoce el contenido del menú antes de leerlo, sabe interpretar los gestos y las alusiones, comprende a los demás sin que le den mayores explicaciones. No hay nada de misterioso en las relaciones puramente funcionales; no son semejantes a cuartos oscuros, a tierras desconocidas o a selvas vírgenes. No nos introducen en situaciones extrañas. Incluso una universidad extranjera no es en realidad extraña. Después de dar una clase, se pueden esperar las mismas preguntas en Singapur, Tokio, París o Manchester. Pero no hay gatos domésticos en los hoteles, en los centros comerciales ni en las universidades: éstos no son en verdad lugares extraños pero tampoco lugares donde sentirse como en casa.

Mi compañera de viaje no ha viajado realmente, se ha quedado quieta. No se puede decir que se haya quedado en un sitio, porque se

ha desplazado de uno a otro. Se ha comportado, no obstante, como si todos estos sitios, más o menos remotos, fuesen hacia ella y no a la inversa. Lo que ha llevado consigo no ha sido una cultura particular de un lugar particular (o de lugares particulares), sino un tiempo particular común a todos los lugares. Ha permanecido siempre en el presente; ha seguido siendo ella misma en la medida en que se ha movido en sincronía con todos los tiempos presentes, comunes a todos los sitios visitados.

Permítanme que aclare la cuestión recurriendo al ejemplo de la universidad. Si hace veinte años hubiésemos dado la misma clase en Tokio, Melbourne, Ciudad del Cabo, París, Delhi u Honolulu, habríamos podido estar seguros de que en cada uno de estos lugares los estudiantes nos habrían hecho las mismas preguntas, o preguntas similares. Hoy en día, los estudiantes harán preguntas muy diferentes de las de hace veinte años, pero otra vez harán las mismas preguntas, o en todo caso similares, en cada una de esas universidades. ¿Podríamos decir acaso que los estudiantes que hicieron las preguntas hace veinte años vivían en un mundo diferente de aquel donde viven los estudiantes que hacen las preguntas hoy? ¿Podríamos afirmar que nuestros contemporáneos, a los que por simplificar llamaré «posmodernos», se sienten en su casa en *un tiempo* y no en *un lugar*?

Tiempo y espacio

La filosofía moderna privilegia cada vez más el tiempo frente al espacio. Las grandes especulaciones sobre el espacio, con todas sus bellas metáforas geométricas, han dado lugar a reflexiones igualmente articuladas sobre el tiempo. El tiempo y la temporalidad han sido presentados al sentido común como temas profundos y elegantes frente al argumento prosaico de la espacialidad. El espíritu de Hegel, Marx, Flaubert, Nietzsche, Bergson y Proust, ha dado forma a la experiencia de los modernos.

La mutación de la «*geistige Situation der Zeit*» (la situación espiritual del tiempo), tal como la presentaba Jaspers hace casi cincuenta años, pone en peligro la experiencia de lo que es familiar y transforma nuestro mundo en un lugar inquietante (*unheimlich*). Diversos cambios se han producido en la percepción del espacio y del tiempo de los modernos desde que Jaspers formuló su advertencia sobre la amenaza totalitaria, pero todos están estrechamente vinculados con la percepción, que también se ha modificado, propia de las generaciones más recientes de «lo que constituye el hogar». Todas estas mutaciones, empero, testimonian y vuelven manifiesta la experiencia fundamental de la contingencia. La conciencia de la contingencia, naturalmente, no es nueva; aparece ya con las primeras formas de la organización social que se ha dado en llamar «mo-

derinidad». Cuanto más se extiende la organización social moderna, cuantas más esferas culturales abarca, tanto más general y difundida se hace la conciencia de la contingencia. En la actualidad, no son sólo los individuos crecidos en la llamada «cultura occidental» los que experimentan la contingencia de su existencia, sino también muchos millones de individuos más.

Al principio, la conciencia de la contingencia se afirmó en la cultura europea con el furor de un terremoto. Simplificando un poco, pueden identificarse por separado los dos grandes impactos que éste provocó. Primero se afianzó la experiencia de la contingencia cósmica, que tuvo como resultado la pérdida del «hogar» metafísico o, al menos, del carácter indiscutible de tal «hogar». La creencia según la cual en nuestra vida terrena estaba presente un *telos* preestablecido entró entonces en crisis. Nuestro *telos*, nuestro destino es, pues, desconocido; debemos así encontrar a tientas nuestra meta o crear nos una imagen de nuestra perfección antes de poder comenzar a realizarla. Nietzsche ha afirmado que en los tiempos modernos Dios ha sido reemplazado por un signo de interrogación; podría añadir que un signo interrogativo ha reemplazado también el espacio imaginario en el que, según se afirmaba, nuestra vida se realizaría plenamente; al lugar, establecido por nosotros, de nuestra perfección. El término espacio, o lugar, puede estar indicando aquí el punto o el nivel de la jerarquía social en el que la persona encuentra su propia función o su propio destino. Pero puede también indicar el espacio geográfico, es decir, la ciudad, el país, el territorio del propio destino final.

Los hombres modernos comienzan a experimentar su contingencia social, así como el signo de interrogación que sustituye ahora a la espacialidad fija (el país, la ciudad, la clase) de sus destinos preestablecidos. El futuro se revela como un espacio indeterminado que, a primera vista, es un espacio inquietante, la cámara oscura que puede contener las riquezas de Oriente pero también un sino imprevisible. Si se acepta el propio puesto preestablecido en la Tierra, queda determinado también el rígido contexto en el que se plantearán todas las opciones al individuo, sean éstas fáciles o difíciles. Los modernos perciben esta limitación como una carencia de libertad: el lugar preestablecido no es libre; sólo el lugar establecido por ellos mismos es libre. En este sentido, la libertad no es otra cosa que aceptar la contingencia como apertura de infinitas posibilidades. La elección de un lugar establecido por ellos mismos respecto a uno preestablecido ya introduce el elemento tiempo real como una de las características esenciales de la experiencia de la contingencia. Podemos asir el tiempo, el tiempo que nos llevará en su curso hacia el lugar que hemos elegido.

Así ha nacido la conciencia de la historicidad. En los últimos doscientos años, las modernas formas de organización social se han afir-

mado infringiendo muchas líneas de resistencia y una velocidad cada vez mayor. La primera experiencia moderna del tiempo, es decir, el aprovechamiento del ritmo del tiempo, ha abierto las puertas a una conciencia generalizada de la historicidad: el «Tiempo», este actor místico, haya sido venerado u odiado, ha ocupado el puesto central en la trama de nuestra imaginación.

La tensión entre la experiencia espacial y la temporal del hogar alcanzó su punto culminante en el siglo XIX. La pregunta «¿Dónde hemos establecido nuestra casa?» surge entonces con gran fuerza. La respuesta puede ser: mi casa es el lugar donde he nacido, yo hago todo lo que han hecho mis padres. Ésta es la ya conocida posición de nuestro dueño de restaurante del Campo dei Fiori. O bien se puede responder: es mi destino personal quien establece dónde está mi casa, sigo mi destino en las alas del tiempo y, mientras exploto mis capacidades, encontraré mi casa. Nietzsche diría: *amor fati*.

La novela del siglo XIX antes de Flaubert muestra la experiencia espacial y la experiencia temporal de la casa en un equilibrio momentáneo, aunque no privado de tensión. En muchas novelas de Balzac, por ejemplo, hay casi una especie de disyuntiva: quien se sumerge en el curso del tiempo pierde su casa, y quien se mantiene ligado a la casa, pierde el contacto con el tiempo.

¿Qué nos resulta familiar?

Muchas características de la experiencia espacial de la casa pueden reencontrarse en la experiencia temporal, aunque la calidad de la experiencia llegue a modificarse. La familiaridad es el elemento más importante del sentimiento de sentirse en casa, pero no lo explica del todo. Ante todo, sentirse en casa no es simplemente un sentimiento, sino una disposición emotiva, un contexto emotivo que explica tanto la presencia de muchos tipos de emociones, —sean éstos la alegría, el dolor, la nostalgia, la intimidad o el orgullo—, como la ausencia de otros. Esta disposición emotiva, como todas las demás disposiciones emotivas, comprende muchos elementos cognitivos y valorativos.

¿Qué nos resulta familiar? Los sonidos (del fútbol, del viento, del arroyo, del autobús, de las peleas entre los vecinos), los colores (del cielo, de las flores, del empapelado), las luces (de las estrellas, de la ciudad), los olores (la ciudad que se conoce bien tiene un inconfundible olor que le es propio), las formas (de la casa, del jardín, de la iglesia, de las curvas de la carretera). Estas percepciones familiares, y otras semejantes, distinguen a un lugar de otro. Se trata, esencialmente, de experiencias sensibles: en una experiencia espacial de la casa, las impresiones sensibles están cargadas de sig-

nificados que proceden de los elementos cognitivos y valorativos presentes en la disposición emotiva. Este tipo de experiencia del hogar no puede convertirse en la experiencia temporal del hogar mismo. Por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial pertenece al pasado de mi generación. El rumor de las bombas, el sonido de las sirenas, el olor de casas que arden, pertenecen a nuestra común experiencia sensible. Estas experiencias sensibles, y otras semejantes, no tienen el color de un lugar determinado: están ligadas exclusivamente al tiempo. Además, son predominantemente angustiosas o desagradables. Hay también experiencias sensibles de tipo temporal agradables, pero no son elementales en el sentido en que lo son las experiencias espaciales de la casa; aquellas, por lo general, comprenden un elemento narrativo (por ejemplo, la experiencia del primer día de paz).

Entre los elementos familiares, el lenguaje tiene un puesto relevante. La lengua materna, la jerga del lugar, las canciones infantiles, los lugares comunes, los gestos, los signos, las expresiones faciales, los pequeños hábitos. Podemos hablar sin dar información básica; no son necesarias notas a pie de página, pocas palabras son suficientes para comprender mucho. Y podemos quedarnos en silencio: donde el silencio no es amenazante, podemos sin duda considerarnos en casa. La familiaridad del lenguaje, en su nivel más elemental, no puede recuperarse completamente en la experiencia temporal del hogar. Pero cuanto más nos alejamos de la experiencia sensible hacia la cognitiva, tanto más posible se tornará esa recuperación. Con mi compañera de viaje en el *Jumbo* hablé de las cuestiones políticas de ese momento. Ella, probablemente, estaba acostumbrada a discutir con cualquiera cuestiones políticas de actualidad. No son necesarias notas a pie de página ni lo es añadir información básica. De manera análoga, si mañana mencionase la aportación de Heidegger en cualquier universidad de la tierra, no sería necesario proporcionar información fundamental. Se puede sacar de ello la conclusión preliminar de que la casa constituida por cualquier discurso universal, sea éste funcional o transfuncional, está situada en el tiempo, no en el espacio. Nos apegamos a esa casa dejando a nuestras espaldas todas las experiencias sensibles relativas a nuestra casa en el espacio. Para evitar malentendidos, no estoy pensando sólo en el ideal contrafactual del discurso universal de Habermas, sino también en todas las versiones empíricas de la comunicación universal. Cuando hablo de comunicación universal en este contexto, no atribuyo ningún valor particular (positivo o negativo) a la «universalidad». Llamo universal a toda comunicación que se abstrae de la experiencia sensible-espacial de la casa de los participantes, que tiene lugar en el espacio inmune, indiferente o abstracto de una morada particular (en un *Jumbo* o en un hostel, por ejemplo), pero que tiene, no obstante, una morada temporal: el presente absoluto.

Si esto es verdad, ¿por qué he dicho que la señora del *Jumbo* es una «paradoja» viviente, aunque no un monstruo? Mi fragmentaria exposición sugeriría otra cosa. Si afirmamos que la experiencia espacial del tiempo ha cedido el paso a una experiencia temporal del hogar, no hay nada de paradójico en esta señora de mediana edad. Ella ha vivido en un «no-lugar» y en un «todo-lugar» abstracto y, en rigor, también sus experiencias sensibles han sido abstractas. Es una mujer sola, sin marido ni hijos, tal vez con un amante en uno u otro hotel o apartamento: no es bastante para constituir un hogar; sólo el gato, en efecto, puede hacerlo existir.

En compensación, tiene una fuerte experiencia temporal de la casa y logra comunicar sus pensamientos prácticamente a cualquiera. Habla cinco lenguas, aunque tal vez no conozca sus canciones infantiles. Pero no debemos olvidar que no tiene hijos y, aunque tuviese alguno, en su tiempo y en su espacio inmune, los niños no recitarían ya canciones. La vida de mi vecina se ha configurado como una paradoja, porque ella se ha presentado con la frase siguiente: «mi casa está donde vive mi gato», y no ha respondido: «mi casa es el mundo entero» o «mi casa es la empresa donde trabajo», o bien «mi casa es la época presente». No.

Ha dicho «mi casa está donde vive mi gato», donde vive un ser natural, ése que hace existir la casa. El animal custodia la casa para el hombre o la mujer: se trata de una de-construcción del término «casa», claro; de nostalgia, pero también de algo que parece una regresión. Regresión hacia el gato. Los dos juntos constituyen la paradoja: la de vivir orgullosamente en el mundo privado en el que se siente el presente absoluto, y en que se desea al mismo tiempo el calor animal del cuerpo, o del grupo.

Hasta ahora he ejemplificado los dos géneros representativos de experiencia del hogar, el espacial y el temporal, con dos simples tipos ideales. Espero haber aclarado tres puntos. Primero: hay una tendencia general a abandonar la experiencia espacial de la casa para hacer propia la temporal. Segundo: todas las experiencias de la morada, comprendidas las formas de vida más tradicionales, son tentativas más o menos logradas de hacer frente a la contingencia; en consecuencia, a excepción de algunos lugares remotos, ya no es posible una mera experiencia espacial de la casa. Tercero: una experiencia de la casa meramente temporal es limitativa; requiere una abstracción total de la sensibilidad y de la emotividad y así da espacio a su (aparente) opuesto, a la regresión al mundo de la salud física, de la fraternidad biológica y de la pura corporeidad. Hay que tener en cuenta la vieja advertencia según la cual la civilización genera barbarie, integrándole, sin embargo, una cláusula importante: no todas las formas de regresar de la experiencia temporal de la casa a la de un tiempo familiar de tipo espacial son regresiones a la barbarie.

Hasta ahora he ilustrado brevemente dos modelos ideales de experiencia de la casa. Me ocuparé ahora de un tercer tipo. Hay un *topos*, un lugar metafórico que los modernos han comenzado a llamar «alta cultura»; prefiero, no obstante, la expresión de Hegel y me referiré a ella como el territorio del Espíritu absoluto. La filosofía es nostalgia del hogar, ha dicho Novalis. Cuando la experiencia temporal de la casa pierde su relevancia, los hombres y las mujeres pueden aún encontrar su hogar «arriba», en las esferas del arte, de la religión y de la filosofía. Cuando digo hombres y mujeres me refiero a los habitantes del continente europeo, porque esta tercera casa, como yo la llamo, es una morada eminentemente europea. Por ejemplo, jamás ha sido propia de la modernidad norteamericana. La religión ha seguido siendo allí uno de los aspectos de la experiencia espacial de la casa, o bien se ha conservado como entidad cultural de la comunidad religiosa. La filosofía, bajo la forma del pragmatismo, sólo ha sido un actor, aunque brillante, del espacio político, y el arte, a excepción del trabajo del artista ligado a Europa, se ha insertado profundamente en el espacio cotidiano. Aun en los lugares y en los momentos en que se desarrollaban filosofías y artes innovadoras e interesantes, a los norteamericanos jamás se les ha ocurrido buscar su verdadero hogar «arriba», en el reino del Espíritu absoluto. Es fácil para los estudiantes americanos gritar «liberémonos de la cultura occidental», porque aquello de lo que ahora desean desembarazarse no ha sido nunca su casa. Pero ¿sigue siendo una casa europea?

En los comienzos de la modernidad, la distancia entre las tres moradas (la espacial, la temporal y la del espíritu absoluto) era superable. Quien habitaba en las regiones del Espíritu absoluto, residía en el presente o en el pasado y en el futuro del presente. No se trataba, sin embargo, de un presente abstracto, vacío desde el punto de vista de los sentidos, en cuanto aún era fuerte el vínculo con la casa espacial. Pero muy pronto comenzaron los viajes en el espacio y en el tiempo. Los europeos comenzaron su excavación incesante del pasado y sus expediciones sin fin hacia las regiones más remotas de la Tierra. Durante un siglo, la «alta» cultura europea se volvió radicalmente omnívora. Y ahora también muestra signos de derrumbe la línea de separación entre cultura «alta» y cultura «baja». No hay nada que el gusto no pueda apreciar y todo merece ser interpretado. La cultura europea está cada vez más dominada por la hermenéutica, se la llame o no con este nombre. La hermenéutica permite una continua transfusión de tipo cultural. Los modernos atribuyen un sentido a sus alegrías y dolores, es decir, se mantienen culturalmente vivos gracias a la continua absorción y asimilación del alimento espiritual que se les ha preparado en mundos pasados o contemporáneos, pero extraños a ellos.

El Espíritu absoluto, la tercera casa de los europeos modernos, tiene también su consistencia sensible; mejor dicho, esa consistencia suya es uno de sus grandes atractivos. El recuerdo de un encuentro con este mundo contiene siempre una pizca de nostalgia. Deseamos volver a él. La moderna nostalgia, no obstante, se distingue bastante del deseo de volver al vientre materno: impulsa a experimentar lo mismo de manera diferente. La repetición exacta de la experiencia de lo que se desea no satisface. Toda repetición debe ser irrepetible. No se trata simplemente de una búsqueda de novedad, sino de una búsqueda de novedad en el contexto de lo que es familiar. Es uno de los motivos que han impulsado cada vez más a los modernos, en su búsqueda de novedad, a sumergirse en el pasado. Toda nueva interpretación de un texto antiguo satisface el deseo de repetición irrepetible; y esto vale para todas las llamadas «citas» en literatura, en música y en las artes. Ésta es sólo la punta del *iceberg*, porque el deseo de unir la experiencia sensible de la novedad con la de la familiaridad caracteriza, en un nivel ordinario y trivial, a todos los miles de personas que practican el turismo de masas, que vagan de un sitio a otro, sacando fotos y comprando *souvenirs*.

El Espíritu absoluto, la tercera morada de los europeos modernos, no sólo satisface en un nivel sensible, sino que colma también desde el punto de vista cognoscitivo. Las cosas, cada una de las obras que ocupan el espacio de la «alta cultura», están llenas de significado. La riqueza de significado no es un atributo ontológico, ni una constante ontológica, ni mucho menos una cuestión de valoración subjetiva. La multiplicidad de las posibilidades de interpretación, unida a la relevancia existencial de cada interpretación, constituyen tal riqueza. Si, después de mil interpretaciones de una obra, la interpretación mil y uno puede aún decir algo nuevo, la obra es rica en significados. Pero si después de tres interpretaciones estamos ya hastiados de la obra, entonces el significado es relativamente escaso. La tercera casa de los europeos está poblada por ese tipo de obras que se han interpretado durante siglos sin incurrir en el peligro del agotamiento hermenéutico. Pero esta multiplicidad de obras ricas en significado no es ya suficiente para satisfacer el hambre de novedad y de repetición. Para hacer frente a la demanda, nuestra cultura omnívora se libera de los modelos a los que se atenía y se pone a buscar obras que no estén aún agotadas en el nivel hermenéutico; obras que hasta ahora no se habían considerado dignas de ser interpretadas como portadoras de significado.

Las modernas prácticas hermenéuticas, incluida la de-construcción, son formas posmodernas de interpretación. Pero cualquier interpretación, aun la más espontánea e ingenua, cumple en el texto una labor de comprensión y de juicio. No debemos olvidar que la tercera casa es una casa moderna y sirve sobre todo a las «necesidades» metafísicas de los habitantes de Europa. No es una casa privada: cualquiera puede

habitar en ella. En este sentido, es también una casa cosmopolita. La certeza de que cualquiera puede visitarla y habitar en ella vale tanto para las obras que esta casa comprende como para los visitantes que entran allí nostálgicos en busca del significado. Podría alterar el orden de la frase anterior, dado que son los visitantes quienes deciden, no sin algún motivo o alguna razón, qué obra será aceptada en la tercera casa. Al principio fueron aceptadas pocas obras, mientras que ahora lo son casi todas. Al principio había también pocos visitantes, pero después su número comenzó a crecer. Ahora esta tercera casa, originariamente europea, es visitada por millones de personas de todos los posibles orígenes culturales. Los críticos de la cultura, desde Nietzsche hasta Adorno, predijeron la caída de la tercera casa bajo el peso de sus muebles/móviles y el exceso de sus visitantes. Su temor no carecía de fundamento.

Partición y participación

Pero volvamos al asunto que he abandonado demasiado pronto. Los dos elementos de la experiencia del hogar considerados hasta ahora, es decir, la presencia articulada y rica de impresiones sensibles y la activación de la reflexión y de la interpretación, revisten la misma importancia en el caso de nuestra tercera casa, eminentemente moderna. Si la experiencia sensible es la única fuente del sentimiento de familiaridad, la experiencia misma puede permanecer no reflejada (como ocurre, por ejemplo, cuando escuchamos las canciones populares de nuestra infancia). Pero entonces no podemos hablar de una genuina experiencia de la «tercera casa», en cuanto permanecemos en la primera (en la experiencia espacial de la casa). Por otra parte, si el sentimiento de familiaridad aparece exclusivamente en el plano reflexivo, no habitamos en la tercera casa, sino que continuamos en la segunda. Por ejemplo, hoy en día todos hablan de Rushdie; leemos unas pocas páginas de su polémica novela y somos así capaces de participar en la conversación. El sentido de familiaridad proviene del hecho de que leemos los periódicos y estamos bien informados sobre un hecho actual. La experiencia sensible es casi nula; el espacio discursivo comprende a todos aquellos que viven de modo reflexivo en el presente absoluto.

Sin embargo, no se puede residir en la tercera casa de la modernidad europea sin ejercer constantemente los propios poderes de reflexión y de juicio. Una casa es siempre un hábitat humano, una red de lazos y de vínculos, una comunidad de especie. En casa se habla sin notas a pie de página. Se puede hablar sin notas siempre que se esté hablando con alguien que comprende. Y si uno comprende a otro con pocas palabras, con alusiones y gestos, se presupone ya una base común de conocimientos.

Imaginad que alguien ofrece a diez personas diez obras de filosofía muy diferentes y les dice que de cada obra sólo hay disponible una copia. Añade, sin embargo, que deben quemar el libro después de haberlo leído. Imaginad, además, que los diez lectores se aficionan profundamente a la obra que han recibido, que han tenido, pues, una profunda experiencia filosófica. Y que todos expresan su experiencia exclamando «¡Maravilloso!», pero sin dar una idea del contenido ni de los argumentos del libro, ellos como lo han interpretado. Difícilmente se podría decir que estas diez personas comparten una casa, aun cuando cada una de ellas haya tenido una experiencia del territorio del Espíritu absoluto.

El reino del Espíritu absoluto puede actuar como tercer tipo de morada si las personas comparten al menos algunos aspectos de esa experiencia. Por ejemplo, la obra de Shakespeare une a todos los hombres y mujeres a quienes les ha tocado habitar el mundo que ella constituye. Cada admirador de Shakespeare tiene una experiencia de su obra diferente de la de los demás. Pero todos los que habitan el mundo de Shakespeare se comprenden entre sí con alusiones, sin necesidad de notas; pueden suscitar unos en otros cadenas de asociaciones recitando simplemente una frase; pueden confesar un amor con una cita de Shakespeare que no contiene ninguna referencia directa al amor.

La tercera casa es una casa como las otras: debe ser compartida. Para los visitantes (y es visitante cualquiera que no sea un artista, un filósofo o un teólogo) es el lugar al que desean volver y adonde de hecho vuelven para repetir una experiencia irrepetible. La experiencia vive en la memoria y en el recuerdo. La experiencia necesita ser recordada en común, aun cuando no haya sido una experiencia compartida. Los visitantes de la tercera casa visitan de nuevo juntos la casa misma y, reflexionando y discutiendo, mantienen viva la imagen de esta morada. Lo que solíamos llamar «alta cultura» no es sólo la suma total de las obras que ciertos europeos han colocado en un pedestal, sino que también comprende todas las relaciones humanas, sean éstas de tipo emotivo o discursivo, que han tenido lugar en el mundo del Espíritu absoluto o hayan sido mediadas por éste.

La historia imaginaria de los diez hombres y mujeres que reciben de un generoso experimentador, para su placer personal y su edificación, diez obras filosóficas estupendas pero diferentes, no es un simple producto de la fantasía. En nuestra cultura omnívora, en que todo el pasado ya ha sido absorbido, en que ya no hay obras, épocas o textos privilegiados, las casas comunes, los diversos niveles del Espíritu absoluto, se han fragmentado en microcosmos o, si queremos, en microdiscursos. Si diez personas, dotadas de un interés cultural sustancialmente análogo, se encuentran, podéis estar seguros de que no habrá siquiera dos con una experiencia filosófica, religiosa o artística en común.

El primero dirá: «He leído el libro X, ¡qué bueno!»; el segundo afirmará: «He ido al concierto A, ha sido maravilloso»; mientras que el tercero exclamará: «¡He ido al concierto C, ha sido magnífico!», y así sucesivamente. Ocurre que nadie puede compartir una experiencia. No hay comunicación cultural ni puede haberla. Si esto ocurre, también la experiencia personal se debilita; y aunque no desaparezca, no es capaz de proporcionar una casa en la que alguien pueda vivir. Está más a nuestro alcance enseñar al gato a escuchar la música que nosotros tocamos, que esperar eso mismo de un semejante.

El Espíritu absoluto, ha afirmado Hegel, tiene que ver con la rememoración. Se rememora un pasado que ya no se recuerda. Esto es lo que están haciendo los intérpretes. Pero si ya no hay textos comunes, textos privilegiados que gran parte de los intérpretes intenta descifrar, también el pasado se disgrega en una serie de microinterpretaciones. Cada hombre vuelve a visitar su propio pasado, y no hay trayectos de conexión posibles entre los pasados de personas diferentes.

La democracia, cuarta morada de los modernos

Podemos considerar la democracia como una digna candidata al *status* de cuarta morada de los modernos. Mientras se levantaba la tercera casa en Europa, se construía también la cuarta casa en Norteamérica. Para encarar el problema, se puede usar a América como un modelo ideal, sin la menor pretensión de exactitud histórica. Hagamos a un americano imaginario esta simple pregunta: «¿Te sientes en tu casa en una democracia?». O, mejor aún, preguntémosle: «El hecho de vivir en una democracia, ¿hace que te sientas en casa?». La pregunta no es si se siente en su propia casa en una democracia X, sino si las instituciones democráticas en sí mismas deben considerarse como un elemento constitutivo, necesario o al menos suficiente, del hogar. Los Estados Unidos son un Estado constitucional; obviamente, también hay estados constitucionales en Europa.

Pero la experiencia del hogar en un Estado constitucional como el americano es muy distinta de la experiencia de la casa en un típico Estado nacional europeo. Para que exista una fuerte experiencia del hogar no hace falta una lengua común, ni una cultura dominante, ni una religión nacional como ocurre, por ejemplo, en Francia. Y, lo que es aún más importante, ningún pasado colectivo está llamado a justificar el presente. La ausencia de una justificación que apele a la historia vuelve vana la dimensión del pasado. La casa está establecida por la Constitución, lo demás es prehistoria.

La Constitución democrática es una casa en la medida en que constituye la tradición. No es, sin embargo, una tradición en el mismo sentido en que lo son Carlomagno y los trovadores para la «conciencia

del hogar», cultural o histórica, francesa. Si la tradición se inicia con la aprobación de la Constitución (*ab urbe condita*), el equilibrio entre lo viejo y lo nuevo será completamente distinto. La Constitución es enmendada, pero nunca abolida. Si lo fuese, los americanos perderían su casa. Innumerables constituciones han sido abolidas en Francia; una sucedía invariablemente a la otra. Pero no se ha cuestionado nunca la existencia de *la nation*. Francia ha seguido siendo el hogar de los emigrados franceses.

Las instituciones democráticas constituyen la casa para los americanos, no sólo porque son instituciones democráticas, sino por el hecho de que están fundadas en la Constitución, esqueleto de su identidad. Una identidad fundamental no necesariamente abstracta.

Existe algo que puede definirse como la experiencia de la democracia. Y los americanos viven esta experiencia. Su autocomprensión es simplificada por el «drama» que se desarrolla en la Corte de justicia, en el enfrentamiento de acusación y defensa y en el veredicto unánime del jurado. Su ideal se encarna en el hombre dotado de valor cívico; su verdad política se forma en los periódicos, independientemente de su base étnica, de su lengua natal, de sus costumbres locales o del tipo de música que les guste escuchar. Estas experiencias tienen un rico contenido sensible: desencadenan, en efecto, la excitación, causan sufrimiento y alegría, y serán recordadas.

Michelman, uno de los pensadores comunitarios americanos más representativos, dijo una vez que la democracia debe ser reconquistada cada día. Es así, y es una profunda verdad. Esta profunda verdad, no obstante, acaso tenga un sonido diferente en Europa con respecto al que tiene en América, al menos por el momento.

Precisamente, hace unos días un amigo me pidió que describiese mi experiencia en América. Lo hice. Después de escucharme un rato, exclamó: «¡Pero eso es Tocqueville!». «Naturalmente», respondí, «no ha cambiado nada desde Tocqueville». Esto no quiere decir que no haya sucedido nada. Pero el curso que adoptan los hechos políticos en América es muy similar al que caracteriza la vida de un cuerpo político pre-moderno, como, por ejemplo, la república de Roma. Ese curso de los hechos es radicalmente diferente al de los cambios producidos en Europa durante los mismos siglos de calendario común. Mientras Europa vivía la historia, América vivía ya la *post histoire*. Las dos guerras mundiales constituyen las únicas excepciones, guerras durante las cuales América entró en contacto político directo con la historia europea y con la asiática.

En América no había cambiado nada: la democracia debía ser reconquistada todos los días. La violencia estaba en continuo crecimiento; la sociedad impulsaba el péndulo de la modernidad en una di-

rección, casi hasta el borde de la autodestrucción. El péndulo entonces era enviado hacia atrás y se restablecía un equilibrio momentáneo. En América hemos encontrado, en los últimos doscientos años, ese mundo en el que Hegel vio fijarse y aquietarse el apocalipsis de la Revolución Francesa. La negación está implícita en el sistema. Y el sistema es también un sistema de *Sittlichkeit*, aunque privado de la tercera morada (la europea). Este es el motivo por el cual la mayoría es considerada bajo el rasero de una autoridad ética. Se atribuye valor al consenso, no al disenso, justamente como ocurría antes del desarrollo de la modernidad.

La Constitución democrática es una casa que nadie puede llevar consigo. Sí es la propia casa en las prácticas y en los compromisos cotidianos. Desde este punto de vista la cuarta morada, como la primera, está ligada al espacio. Podría ser representada como un gigantesco Campo dei Fiori. Pero un Campo gigantesco es profundamente diferente del Campo romano. En Campo dei Fiori, en Roma, cada persona, cada rostro es familiar. En el Campo gigantesco, cada persona está sola. Aunque no es del todo así, porque este Campo está dividido en esas pequeñas fincas llamadas movimientos, *lobbies* o comunidades.

Si la Constitución democrática debe ser re-establecida y re-afirmada en todo momento, podría decirse sin exagerar que quien habita esta morada tiene su hogar en el presente absoluto. No hay otro pasado que el pasado del presente, ni futuro más allá del futuro del presente. Tal vez este resultado señala un retorno a la normalidad. Los europeos han buscado su casa en la historia durante casi dos siglos; han vivido en sus grandes «narraciones»; pero todo esto parece haber llegado a su término. La democracia americana nunca ha necesitado grandes «narraciones». Los ciudadanos americanos han sido, bajo este punto de vista, similares a los ciudadanos atenienses o a los ciudadanos de la Roma republicana. Todos los demás aspectos de su convivencia, no obstante, se presentaban de modo completamente nuevo. Los antiguos tenían un hogar metafísico común; hacían suyo un destino que se les había asignado desde el nacimiento; estaban ligados a su etnia, a su tribu. Las mujeres y los hombres modernos son contingentes. Y de la contingencia sufren y disfrutan todas las consecuencias. No tienen una morada metafísica común ni un destino predeterminado. Pero lo que no se recibe con el nacimiento, puede adquirirse por elección.

Los riesgos de la modernidad

Hemos mostrado cómo el gigantesco Campo dei Fiori de la democracia americana no ha cambiado desde su fundación, aunque desde entonces hayan sucedido muchas cosas. Se ha enmendado no

sólo la Constitución, sino también muchas otras realidades; sólo la forma en que la sociedad hace frente a los conflictos y a los dramas históricos ha seguido siendo la misma. El Campo gigantesco siempre ha estado dividido en pequeños Campos, en pequeñas agrupaciones, comunidades, grupos de presión. Es en el seno de estos pequeños Campos, y mediante ellos, donde constantemente tiene lugar la regresión a la barbarie. Las pequeñas casas, en las que continuamente salen a la luz y se desarrollan los conflictos del Gran Campo, son por definición antiuniversalistas. Llevan adelante sus propios intereses, se engrandecen impulsadas por el resentimiento. Tratan a los demás con suspicacia. Movilizan a su grupo suprimiendo las preferencias y opiniones individuales. Producen así disturbios y enemigos. Tienden también a crear auténticas «razas» de grupos religiosos y étnicos. Después de todo, no hay nada más simple que crear una «raza» extraña. Basta observar unas pocas características del comportamiento, de la mímica, del lenguaje de otro grupo; declararlas despreciables y repugnantes, y ha nacido una nueva «raza». Además de las religiones minoritarias, de los grupos étnicos, de los hombres y mujeres de otro color, últimamente hasta el otro sexo, en el corazón de la democracia americana, es percibido como una «raza» extraña.

Así, pues, no es sólo una forma de hablar si una persona americana os confiesa que se siente en su casa en la democracia americana. La democracia en general no es una casa, pero una u otra democracia puede serlo si sus ciudadanos la vuelven a fundar cada día. Si existe una casa de tal naturaleza, ella será espacial, porque nadie puede llevársela consigo, y también temporal, en la medida en que vive en el presente absoluto. Pero una casa democrática no garantiza por sí misma el fin de las actitudes mentales antidemocráticas y hasta totalitarias; no impide recurrir a la violencia física como arma de lucha política. Es fácil que la democracia venga acompañada por el racismo. En un mundo contingente la recaída en la barbarie parece pertenecer a la civilización democrática; si se buscan remedios a la intolerancia, a las restricciones mentales, a los prejuicios y al odio ciego, se debe pensar en el liberalismo. Pero el liberalismo no ofrece un hogar. No es una casa, es sólo un principio, una convicción y una actitud. Es posible ser liberales en una casa cualquiera. Pero ante todo hace falta una. La democracia, la forma política adecuada a la modernidad, podría convertirse en la casa de todos los modernos, liberales y antiliberales, en igual medida. Europa, en este aspecto, podría americanizarse. Las democracias europeas, entonces, compondrían un territorio, un enorme Campo dei Fiori, en el cual los distintos sujetos tolerantes e intolerantes entrarían en conflicto por sitios siempre diferentes. Puede conjeturarse que éste sería un conflicto sin vencedores. Pero es posible seguir confiando en que el odio, el resentimiento y la enemistad no tomen la delantera en nuestra casa.

Cuando comencé a analizar la pregunta «¿Dónde nos sentimos en casa?», busqué ante todo indagar la calidad de la experiencia de la casa. Puse a la luz, primero, la riqueza sensible de la experiencia espacial de la casa. Me detuve en los perfumes, los sonidos y las cosas familiares: los llevamos en la memoria y a ellos volvemos. Pero esto se hace actualmente cada vez más difícil.

Los aspectos recordados de la experiencia primaria del hogar surgen de nuestra vida cotidiana relacionados con cosas como los muebles, los utensilios de cocina, el empapelado, los juguetes. Mientras que Europa era teatro de la dramática y dolorosa transformación de una forma de organización social pre-moderna en una moderna, los objetos de la vida diaria seguían constituyendo elementos invariables de la experiencia de los individuos. El gran ejército de Napoleón invadía Europa, pero el mismo reloj pasaba en herencia del abuelo al padre y del padre al hijo. No sólo las casas señoriales de la nobleza inglesa, sino también las casuchas de los campesinos franceses continuaban pobladas por los mismos objetos. Cuando el hijo volvía a casa de sus viajes, podía encontrar todo en el sitio acostumbrado, aun cuando a veces hubiese desaparecido el esplendor de otro tiempo. Es interesante destacar que cuanto más se aquietaba y se volvía estable la historia europea después del nuevo apocalipsis del Holocausto y del Gulag, tanto más los objetos de la vida cotidiana entraban en una espiral de mutaciones. El hijo que vuelve ahora de sus viajes ya no reconoce la casa de su infancia. Sigue estando el recuerdo, pero ya no existe la posibilidad de reconocimiento. Así pues, los signos que permitían el reconocimiento son producidos artificialmente por la fotografía y por las exposiciones, por las películas (por ejemplo la película alemana *Heimat*) y, en general, por los viajes que inspira la nostalgia. No se puede comprender la pasión desatada por los movimientos ecologistas sólo mediante consideraciones racionales. La protección del ambiente es también la protección del hogar, del ambiente al que aún se podría regresar.

Hogar, dulce hogar: pero, ¿es en realidad tan dulce, o lo ha sido alguna vez? El perfume familiar puede ser el olor de la carne quemada. El gesto familiar puede ser la mano alzada para el golpe. El color familiar puede ser oscuro y gris. El hogar es el lugar donde hemos llorado, pero sin que nadie nos escuchase, donde teníamos hambre y frío. El hogar era el pequeño recinto en el que nadie podía entrar, la infancia que parecía ser eterna, el túnel sin salida. Después de todo era un mundo en el que todos teníamos una casa, aquel que representaba de modo tan adecuado la metáfora de la Tierra como valle de lágrimas. Qué hermoso no volver allí, ni siquiera tumbados en el diván del psicoanalista. Podemos adquirir la levedad del Ser, la insoportable levedad del Ser. Igual que la señora en el *Jumbo* rumbo a Australia.

«¿Dónde nos sentimos en casa?». El «nos» puede apuntar a «nosotros, modernos», o a «nosotros, modernos, a finales del siglo XX», o bien a «nosotros, europeos modernos, a finales del siglo XX». El «sentirse en casa» puede ser «sentirse en casa en el espacio» y «sentirse en casa en el tiempo». Reformulo así la pregunta: «¿Dónde se sienten en casa, en el espacio y en el tiempo, los europeos modernos a finales del siglo XX?».

La respuesta tal vez sea obvia. Los europeos modernos se sienten en su casa en Europa a finales del siglo XX. Pero esta es una respuesta demasiado simple. En los últimos doscientos años, las más importantes culturas europeas han sido sacudidas por el deseo: por el deseo de otro lugar, de otro tiempo, de una casa verdadera. Desarraigada en el plano metafísico, agitada por terremotos históricos, atormentada por la insatisfacción, la experiencia del hogar de un típico europeo moderno está afectada por la ambigüedad. Lo que era familiar se percibe como un obstáculo. Y lo que era extraño aparece bajo una nueva luz, como una nueva casa, pacífica y tranquila, segura y amable. Así ha ocurrido desde Rousseau a Gauguin, hasta llegar al tercermundismo romántico de hace pocas décadas. No sentirse como en la propia casa en Europa ha sido para los europeos una típica experiencia del hogar. Pero el ocaso de las grandes «narraciones», de las que hasta hace poco representaron una forma eminente de autoconciencia europea, ha señalado el surgimiento de una identidad europea menos dramática y menos ambigua. Han aparecido, al mismo tiempo, los signos de una «americanización de Europa».

Las oleadas de las grandes «narraciones» han pasado, pero los resultados se han convertido en nuestra tradición. Permítanme que me refiera a algunos de ellos. Tenemos una «tercera morada», la del Espíritu absoluto, y podemos todavía elegir habitarla. En esta morada podemos sentirnos en casa en cualquier lugar y en cualquier tiempo. Los mundos individuales concretos de esta tercera casa se pueden llamar a duras penas «europeos», porque pertenecen a las diferentes culturas nacionales. Pero la posibilidad siempre presente de habitar en una tercera casa, o de visitarla de vez en cuando, pertenece a la experiencia del hogar de los europeos en general. Esta constituye la tercera experiencia de la casa que es propia de la cultura europea y de ninguna otra. Desde este punto de vista, tal vez podamos modificar la pregunta inicial. En vez de «¿Dónde nos sentimos (los europeos modernos de finales del siglo XX) en casa?», podríamos preguntarnos: «¿Quién es un europeo de finales del siglo XX?». Y tal vez podremos responder: «Un europeo es una persona que puede sentirse como en casa en la tercera morada (del Espíritu absoluto) o que la visita regularmente». Se entiende que no sólo las personas de este tipo son europeas, pero ellas constituyen la casa europea. El Mercado común o el Parlamento europeo no hacen a Europa: los gatos de la tercera casa la crean.

El hábitat, la continuidad espacio-temporal, la tribu y los dioses de la tribu: todos estos elementos juntos constituían la casa pre-moderna. Ahora esta casa es conservada y ocasionalmente restaurada en la tercera casa, en el museo viviente de la memoria. Conservar la experiencia de la casa pre-moderna ofrece, como hemos visto, una tercera a nuestras vidas posmodernas. Las obras de restauración son una invención europea. Y siempre en Europa se ha concebido la idea de la nueva *urbs*. La *urbs* moderna, sin embargo, ha sido construida sobre un territorio virgen. El pasado se conserva allí en el presente absoluto. La democracia es el presente absoluto, comprendiendo el pasado del presente y el futuro del presente. El Tercer Mundo, no obstante, conserva el pasado en el presente. El futuro que va *más allá* del futuro del presente, sin embargo, se ha perdido. En la casa pre-moderna, el futuro había existido siempre, como el futuro del lugar de la tribu, de los dioses de la tribu. Las grandes «narraciones» han impulsado con éxito a nuestra imaginación a entrever el futuro más allá de nuestro horizonte. Pero también éste pertenece ya al pasado. Las mujeres y los hombres modernos están encerrados en las prisiones de la historicidad, y también se han vuelto conscientes de ello. En el sentido más amplio, podemos considerar como nuestro hogar precisamente esta prisión de la historicidad.

¿Dónde nos sentimos en casa? Podemos sentirnos así en cualquier parte, es decir, en ningún lugar, libremente fluctuantes en el presente absoluto. La «poligamia» geográfica es una posibilidad abierta a todos, pero no podemos elegir su tiempo. Además, es precisamente la experiencia de la contemporaneidad universal (que no originan sino simplemente difunden las telecomunicaciones) la que estimula el deseo de viajar propio de la «poligamia» geográfica. El cosmopolitismo de las cosas que usamos (automóviles, televisores, utensilios de cocina, semanarios y similares) y las fantasías que las circundan, pertenecen a la experiencia de la contemporaneidad universal. Todas las personas geográficamente polígamas se convierten en tales por diversas razones (cada grupo o cada individuo tiene una motivación diferente), pero *la «poligamia» geográfica misma se ha convertido en un fenómeno mundial*. Y también se han convertido los segundos y terceros «matrimonios geográficos». Ya no se dice «hasta que la muerte nos separe» en los diálogos del «estar en casa». Esta no es sólo una metáfora. «Mi casa está donde está mi familia», se dice. Y si, ante el primer signo de malestar, los matrimonios se rompen, se pierde la casa sin demasiado escándalo.

En un mundo contingente están abiertas todas las posibilidades. Se puede elegir establecerse en una especie de Campo dei Fiori; se puede incluso elegir no radicarse en absoluto; y se puede elegir sentirse como en la propia casa en lugares diferentes a la vez, sin volvernos geográficamente polígamos. Después de todo, nos podemos sentir en casa en la propia casa espacial, en el presente absoluto de la propia

casa temporal, en el reino del Espíritu absoluto de la tercera casa y también, al mismo tiempo, en la cultura democrática de la propia Constitución. Incluso en la propia lengua nacional, en las costumbres de un grupo étnico, en la comunidad de los creyentes de la propia fe religiosa, en las aulas de la propia *alma mater*, o en el círculo restringido de la propia familia. A una de las casas se la puede llevar consigo, a la otra se desea regresar, la tercera no la hemos dejado nunca.

Conclusiones

Si todo esto tiene algún sentido, entonces la pregunta «¿Dónde nos sentimos en casa?» está mal planteada, por lo menos si el «nos» se refiere a «nosotros, europeos de finales del siglo XX». Tal vez no haya siquiera dos personas que den la misma respuesta a la pregunta. La riqueza de nuestra experiencia sensible de la casa varía de morada en morada. Una casa está cerca de la lógica del corazón, la otra de la lógica de la razón. Existen múltiples jerarquías entre estas casas, jerarquías que se entrecruzan. La jerarquía, al fin y al cabo, es de tipo estrictamente personal y no de tipo normativo. O al menos debería serlo: la no-normatividad, en este campo, es la norma. Porque si la jerarquía de la experiencia de la casa se estableciese de modo normativo, se desencadenaría la guerra civil en la cultura contemporánea. Puedo percibir mi pertenencia étnica como la más importante entre mis casas. Pero si los miembros de mi comunidad me ordenasen adherirme concretamente a esa casa o renunciar a todas las demás, entraríamos entonces en un estado de guerra civil. No es la elección subjetiva, sino la imposición normativa, la que desencadena las guerras civiles en las diversas comunidades, en los diferentes grupos étnicos y religiosos, y entre unos y otros. La democracia, como hemos observado hablando de América, no está salvaguardada de la violencia débilmente sublimada o no sublimada en absoluto. He mencionado, a este respecto, el liberalismo como un posible antídoto.

Los principios liberales permiten que cada uno responda a su manera a la pregunta «¿Dónde te sientes en casa?». Uno se siente en casa mejor aquí que allí; otro, al contrario. Uno se siente en casa en Campo dei Fiori y no se preocupa en lo más mínimo de Porta Pia; el otro no se siente en casa en ningún lugar salvo donde vive su gato. Las casas se convierten en una cuestión de preferencia subjetiva y de ese modo se conjura el peligro del fundamentalismo y de la nueva barbarie.

Aunque a la pregunta «¿Dónde te sientes en casa?» pueda responder cada uno de manera diferente, y la jerarquía de la experiencia de la casa pueda ser peculiar a cada uno, las casas en sí mismas no lo son. Las casas son compartidas y lo son a todos los niveles. Vivir en una casa, sea ésta la propia nación, la propia comunidad étnica, la propia escuela, familia, o hasta la «tercera morada», la del Espíritu absoluto,

no es sólo una experiencia sino también una actividad. Actuando se siguen modelos, se satisfacen requisitos formales, se participa en un juego lingüístico. X puede decir «ésta es mi casa», pero si los demás (los miembros de la familia, de la comunidad religiosa, etcétera) no suscriben su afirmación, no es allí donde se encuentra su casa. En una casa hay que ser aceptado, bienvenido, o al menos tolerado. Todas las casas son, de alguna manera, «tiránicas»; requieren compromiso, sentido de responsabilidad y también cierta asimilación. El problema no es la cantidad, sino el tipo de asimilación requerido. Si la demanda de asimilación llega a configurarse como una implícita o explícita exigencia al individuo de abandonar todas las demás casas a las que está ligado, tal exigencia no sólo es suavemente «tiránica», sino que se vuelve fuertemente antiliberal. Esto vale para todos los niveles. Es verdad en el caso en que sea el Estado nacional el que impulsa a la asimilación a los sujetos, de tal modo que se separen de sus comunidades étnicas, y es también verdad en el caso en que sean los grupos étnicos quienes impulsen a la asimilación y hagan presión sobre sus miembros para que distingan su cultura de la nacional. Ultimamente se ha discutido mucho, y con justicia, sobre la inclinación tiránica del universalismo, pero el particularismo puede ser tan tiránico como el universalismo. Son las dos caras de la misma moneda.

No todas las casas requieren compromiso y responsabilidad. Una vez, sobrevolando el Mediterráneo, vi debajo el azul del mar que se extendía entre los grises contornos del continente y de las islas donde mis culturas habían tenido origen: fui presa de una fuerte emoción porque sentí que allí había encontrado mi hogar más profundo y primordial. Fue una experiencia libre y fluctuante, no me sentí atada. Pero las casas donde verdaderamente se vive y se habita, éstas sí que atan. En el mundo del presente absoluto, hasta el canto del ruiseñor y la sombra del castaño atan, porque no podemos estar seguros de que sigan allí mañana.

Entonces, ¿dónde nos sentimos en casa? Cada uno de nosotros se siente como en casa en el mundo que ha elegido y que es siempre, al mismo tiempo, un mundo compartido.

Traducción de Mario Merlino

LETRA

INTERNACIONAL

NUMERO 38 (Mayo-Junio 1995)

GILO DORFLES: El sentido del tiempo

AGNES HELLER Y FERENC FEHER:

Cultura y democracia. Un debate para el siglo XXI

ROBERT O. PAXTON: Fascismos de ayer y de hoy

JOSEPH ROTH: Mussolini. El dictador que acabó en un escaparate

ALISON LURIE: Lo tuvo todo

GUDID LAWAETZ: ¿Tiene futuro el cine europeo?

COMO SE ESCRIBE UNA NOVELA

ROSA REGAS: Las tres bandas de la narrativa

ANGELES CASO: Trieste

ALVARO POMBO: Seis folios simultáneos consecutivos iguales

MARCOS-RICARDO BARNATAN: Historia de cuatro novelas

TERENCI MOIX: Interludio romano (1804)

JUAN MADRID: Memoria de un asesino

EDUARDO MENDICUTTI: Mentirás a tu prójimo como a ti mismo

VICENTE MOLINA FOIX: Don Juan último

ANGEL ANTONIO HERRERA: Carmín de alumna

JOSE MARIA DE QUINTO: Thanksgiving

SERGIO RAMIREZ: La máquina del tiempo

ALVARO PINEDA-BOTERO: La potencia de la novela

HECTOR YANOVER: Poemas

LOS LIBROS: Alvaro Pombo (José Antonio Marina), Antonio Colinas

(Francisco Brines), Soledad Puértolas (Enrique Vila-Matas), Adolfo García Ortega

(Miguel Torga), Salvador Clotas (W.H. Auden), Horacio Vázquez Rial

(Norberto Bobbio), Miguel Rubio (Joachim Riedl). Carlos Thiebaut (Emilio Lledó)

CORRESPONDENCIA: Juan Carlos Vidal, Sergi Pàmies, Juan Villoro,
Rosa Pereda

Suscripción 6 números:

España:

Europa:

América:

correo ordinario

correo aéreo

correo aéreo

3.600 ptas.

4.150 ptas.

6.200 ptas.

7.500 ptas.

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:

Monte Esquinza, 30 - 2.º dcha. Tel.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85 - 28010 Madrid



HACIA UNA TEORIA NORMATIVA DE LA CIUDADANIA DEMOCRATICA

Ricard ZAPATA BARRERO

Desde finales de los años ochenta el argumento de la ciudadanía comienza a ser utilizado en debates teórico-políticos aparentemente inconexos como los que tienen lugar sobre el multiculturalismo, sobre los estados de bienestar, sobre la educación, sobre la Unión Europea, sobre el cosmopolitismo o globalización, entre otros. Estos nuevos problemas políticos utilizan directa o indirectamente el argumento de la ciudadanía como criterio para sus análisis, pero sin un telón de fondo teórico-normativo distintivo preciso. Una teoría normativa de la ciudadanía podría permitir orientar estos problemas de los años noventa estableciendo un mapa teórico de referencia para sus discusiones.

El presente artículo pretende presentar algunos elementos que ayuden a la construcción de dicha teoría normativa. Mi discusión tiene

tres secciones: en la primera expongo las premisas para construir lo que denomino el *sentido normativo de la ciudadanía*, frente a los sentidos formales y sustantivos utilizados generalmente; en la segunda sección presento los principales problemas respecto a la ciudadanía que plantean cada uno de los enfoques teóricos actuales sobre la democracia (el liberal, el libertario y el republicano); y, finalmente, en la tercera sección subrayo tres problemas básicos y dos criterios analíticos previos que deben orientar la construcción de tal teoría.

Autonomía y ciudadanía

Los problemas políticos anteriormente mencionados utilizan en general el argumento de la ciudadanía en dos sentidos: por un lado, en un sentido formal, identificando al ciudadano como miembro de una comunidad política territorialmente limitada; por otro lado, en un sentido sustantivo, identificando al ciudadano con unos derechos regulados universalmente por el principio general de la igualdad, que efectivamente posee o reivindica poseer en el futuro inmediato. Desde este punto de vista, una persona sin derechos legales particulares (civiles, políticos y/o sociales) no puede aspirar a tener una posición de ciudadanía democrática. Por el contrario, el enfoque que aquí se sugiere parte de la idea de que la ciudadanía debe ir ante todo relacionada con la autonomía de la persona. Dicha conexión constituye lo que denominamos, para diferenciarlo de los otros dos sentidos, *el sentido normativo de la ciudadanía*. Este sentido precisa el hecho de que ante el sentimiento de pertenencia que caracteriza el sentido formal, y ante la concepción de la ciudadanía como una identidad jurídico-política constituida de derechos, la autonomía es una de las capacidades básicas de la persona que debe ser considerada como condición necesaria para satisfacer valores democráticos como la libertad, la igualdad, la responsabilidad, el bien compartido, y para engendrar formas de vida, utopías particulares, sentido de la solidaridad y de la comunidad.

Desde esta perspectiva, la premisa principal que debe orientar el enfoque que se propone es que la práctica de la ciudadanía debe garantizar esta capacidad distintiva de la persona para poder ser calificada de democrática. De este modo, se puede afirmar que un ciudadano no-autónomo no puede ser considerado como un ciudadano democrático.

Asimismo, es preciso subrayar que desde el punto de vista de una teoría de la democracia, la función que juega la autonomía es la de fundamento moral de la ciudadanía (R. Zapata, 1994). De este modo, para construir un modelo de ciudadanía correspondiente a cada teoría de la democracia siguiendo el sentido normativo que hemos precisado, la autonomía de la persona puede ser considerada como uno de los argumentos normativos básicos que sientan las bases de los nuevos con-

tratos, ofrecidos por las diferentes corrientes teórico-políticas. En este sentido, la autonomía de la ciudadanía constituye la justificación básica de las diferentes propuestas de sociedad democrática justa que han ido apareciendo desde la década de los setenta. La fundamentación de esta justificación requiere abordar el problema básico del contractualismo, a saber, el problema de la congruencia, que, desde el enfoque que se defiende, adquiere la forma siguiente: el modelo de ciudadanía que se defiende debe ser coherente y congruente con una cierta noción de autonomía de la persona. Sin esta congruencia, la ciudadanía perdería su carácter democrático.

Finalmente, es también importante señalar que lo normativo del sentido de ciudadanía pretende enfatizar la dependencia que tiene la ciudadanía de valores implícitos en los sentidos formales y sustantivos. En otras palabras, determinar un modelo de ciudadanía es un ejemplo típico de lo que Dworkin (1977) denomina un 'caso difícil' (*hard case*), es decir, una cuestión que nos obliga a confrontar decisiones político-jurídicas con justificaciones morales sobre lo que es necesario para que las personas puedan vivir en colectividad.

Teniendo en cuenta estas primeras ideas de enfoque, el sentido normativo de la ciudadanía se centraría en los fundamentos que orientan el proceso de su construcción como identidad política. Es decir, la ciudadanía se referiría a la posición que tiene la persona para actuar en la esfera pública con el consentimiento y el respaldo del Estado. El análisis previo de las diferentes teorías sobre la democracia pluralista desde esta propuesta de perspectiva revelaría que así como no existe una concepción singular de la democracia social y políticamente pluralista, tampoco existe un único modelo de ciudadanía. De esta forma, se puede afirmar que cada modelo de la democracia defenderá una relación específica entre la autonomía de la persona y el Estado democrático, relación que determinará una percepción diferente de la ciudadanía democrática. Apliquemos a continuación estas ideas de enfoque a tres modelos de democracia, el liberal, el libertario y el republicano, y veamos si el sentido normativo que se propone es metodológicamente funcional.

Tres modelos de ciudadanía

Para que el sentido normativo de la ciudadanía pueda servir de orientación para elaborar una teoría normativa de la ciudadanía es importante que desde el punto de vista metodológico permita hacer de él un doble uso: por un lado, desde un punto de vista formal, debe servir de criterio metodológico para unificar y proporcionar la coherencia necesaria para comparar diversas teorías normativas sobre la justicia democrática; por otro lado, desde el punto de vista de su contenido, debe servir de criterio distintivo para diferenciarlas.

Precisada esta cuestión, recordamos que nuestro terreno es la teoría normativa sobre la democracia, o más concretamente, las diferentes corrientes normativas sobre la sociedad justa que han ido apareciendo desde principios de los años setenta: a saber, la liberal o social-demócrata liderada por Rawls (1993), la libertaria o neo-liberal liderada por Nozick (1974, 1981), la comunitarista o cívico humanista en su vertiente republicana, progresista y correctora del liberalismo, liderada principalmente por Walzer (1983). Estos tres enfoques ofrecen respuestas diferentes al problema del pluralismo, problema básico para determinar un modelo normativo de ciudadanía. Examinemos brevemente cada uno de ellos.

El nuevo Rawls (el de 1985 en adelante) sin abandonar la pretensión universalista que caracterizó la intencionalidad de su hipótesis de situación original, restringe la aplicación de su propuesta de justicia a la esfera de la política y de la ciudadanía, y ofrece nuevos argumentos justificativos, como es la idea de tradición cultural y política común. El problema del pluralismo razonable existente se resuelve a través de lo que él denomina un consenso superpuesto o solapado (*overlapping consensus*), que no es otra cosa que reiterar bajo un nuevo ropaje de justificaciones la intencionalidad kantiana de universalizar lo común descartando la divergencia dentro de la pluralidad razonable. Para valorar el alcance del nuevo Rawls es necesario fijarse no tanto en las justificaciones que ofrece para defender sus principios político y económico basados en la igualdad, sino en los elementos que ofrece para justificar la desigualdad inevitable. El resultado de su nueva estrategia metodológica es un modelo de ciudadanía liberal, basado en derechos y en necesidades que el Estado, orientado por unos principios de justicia ya conocidos, intenta satisfacer positivamente. El Estado respeta la autonomía de la ciudadanía en tanto la ciudadanía ha sido la principal protagonista en la situación original hipotética de elegir autónomamente los criterios regulativos de justicia. Lo que interesa destacar es que Rawls parte de la idea de que a pesar de que todos somos diferentes, un modelo de ciudadanía no debe solamente contener lo que existe de común dentro de la diferencia razonable, sino que este contenido respete, sin contradecirla, la diferencia entre las personas. En otras palabras, a pesar de que el punto de Arquímedes es formalmente diferente por su contenido, su función dentro de la reestructuración de su teoría sigue siendo kantiana y universalista.

Se pueden emitir al menos tres críticas al nuevo Rawls: la primera concierne a su modelo de democracia, la segunda concierne a su modelo de ciudadanía, y la tercera a ambos.

La primera crítica versa sobre la prevalencia de lo político frente a lo social. En efecto, el modelo político de democracia rawlsiano atribuye a la política un papel dominante para conseguir la estabilidad social y política. La relación vertical —constituida de derechos, de obli-

gaciones y de deberes— domina y configura la relación horizontal. Es cierto que éste es un clásico argumento contra el anarquismo, y por medio de las características distintivas de su modelo, contra el utopismo socialista, pero su interés por separar nítidamente la esfera de lo social de la esfera de lo político no está exento de valores. Rawls presenta lo social como un *caos comprensivo* razonable necesario (principalmente para asegurar los valores liberales tradicionales de la tolerancia y del respeto), y lo político como un reino superior compuesto de valores *políticos* (no contradictorios con los valores comprensivos individuales y compartidos), justificables independientemente de lo social, que asegura la estabilidad política (su insistencia en la estabilidad es otra de sus novedades). Por medio de lo político se supervisan los valores procedentes de la sociedad, no compartidos y no justificables independientemente de ella, y se construyen muros para que estos valores sociales no invadan de nuevo (según la tradición histórica) la esfera de lo político provocando inestabilidad y desacuerdo. No hay posibilidad de comunicación permanente entre lo social y lo político. Frente a este enfoque se debe uno plantear si esta unidireccionalidad de su modelo es pertinente, si cabe la posibilidad de una relación equitativa y comunicativa entre ambas esferas, la política y la social. El Rawls de *Political Liberalism* sigue ignorando la importante función de los nuevos movimientos sociales, de las asociaciones voluntarias y altruistas no solamente como mediadores entre ambas esferas, sino principalmente como reguladores y distribuidores del bienestar, tarea que la tradición liberal siempre ha atribuido o bien al Estado o bien al mercado.

La segunda crítica, relacionada con la primera, concierne a su modelo de ciudadanía. El ciudadano liberal rawlsiano padece una *situación esquizofrénica*. Tiene que sopesar constantemente dos sistemas de finalidades y de compromisos: como persona posee unos valores, principios y bienes comprensivos que regulan su conducta diaria en la esfera de lo social, y como persona que a la vez es ciudadana, debe actuar en la esfera política orientada por un sentido de la justicia, por un deber de civismo y motivado por una psicología razonable, las cuales, según Rawls, no obstaculizan su capacidad como persona. En definitiva, el ciudadano debe atender dos sistemas de finalidades supuestamente no-contradictorios, el político y público y el no-político y no-público (esta terminología rawlsiana confirma de hecho que el punto de mira de Rawls es desde lo político) y, por lo tanto, se alimenta constantemente una diferenciación entre lo político y lo social, percibiendo lo primero como alteridad para la subjetividad de la persona no ciudadana.

La tercera crítica, y quizás la más importante dada la realidad del nuevo pluralismo todavía falto de una reflexión teórica liberal, es que el modelo de democracia y su correspondiente modelo de ciudadanía arrastran los prejuicios del periodo que les dio origen —los años se-

venta y setenta (se tiene en cuenta el periodo donde Rawls inició toda su aventura, retocando constantemente sus postulados). Rawls supone que lo social es culturalmente homogéneo. La justificación pública, que sustituye a la situación originaria, como prueba determinante de su modelo, tiene dos sentidos: por un lado, el sentido kantiano de 'publicidad'; por otro lado, el sentido histórico de 'tradición democrática cultural y política' desde la cual el autor plantea su problema y diseña su objetivo y su propuesta. Rawls no tiene en cuenta mundos, culturalmente diferentes existentes en la sociedad. Su modelo de ciudadanía sigue siendo un modelo culturalmente homogéneo, defensor de unos valores, bienes y principios culturalmente liberales y occidentales.

La estrategia de Nozick es diferente aunque los elementos metodológicos que utiliza son similares a los de Rawls. Igual que en Rawls el enfoque libertario inicia su recorrido con el problema del pluralismo social y político, problema que desde el punto de vista de la ciudadanía es conflictivo y requiere una respuesta teórico-política. Pero a diferencia de Rawls, Nozick propone una solución diferente. Además de compartir con Rawls la tercera crítica mencionada anteriormente, se pueden enumerar cuando menos tres nuevos problemas analíticos:

En primer lugar, Nozick justifica igual que Locke no sólo la necesidad del Estado sino la necesidad de limitar su actuación y de fundamentar este límite en los derechos de la ciudadanía. Pero también igual que este clásico (y con más gravedad, teniendo en cuenta la diferencia de contexto histórico), el modelo no resuelve el problema entre ciudadanía activa y pasiva. Las características del modelo organicista libertario son seguridad, orden y estabilidad. La persona como ciudadana tiene derecho a protestar (ciudadanía activa *light*) cuando estos derechos son violados por cualquier agente externo, pero no tiene derecho de reivindicar nuevos espacios para expresar su autonomía. La función activa de la ciudadanía es conservadora, no creadora. La ciudadanía, como en Locke, está basada en la propiedad. La propiedad es la que le da el medio y el contexto para expresar su autonomía: esta función mediadora que desempeña la propiedad es cuestionable desde el punto de vista democrático.

En segundo lugar, la ciudadanía no es una categoría distintiva de la actividad de la persona. La persona, por vivir en colectividad, esto es, la persona a secas, se convierte en ciudadana. No existe conducta de la persona que se diferencie de la conducta de la ciudadanía. Es decir, que en el modelo libertario sólo existen ciudadanos, no personas (ventaja: no hay esquizofrenia como en Rawls). Esto implica que la diferenciación analítica entre espacio público y espacio privado no es pertinente para entender el modelo libertario de democracia y de ciudadanía. La diferencia analítica conveniente para entenderlo es entre colectividad y soledad. El único contexto donde la persona puede actuar como tal, sin ser ciudadana, es en la soledad. Incluso en sole-

dad la persona tiene restricciones de su conducta, las que le impone externamente la naturaleza; o internamente, su propia psicología.

Ricard Zapata Barrero

En tercer lugar, y relacionado con el primer problema, teniendo en cuenta su modelo de ciudadanía, la pregunta que inmediatamente se le debe plantear a Nozick es: ¿Qué tienen los ciudadanos derecho de hacer? En efecto, Nozick sólo nos dice lo que no pueden hacer. Si se examinan detenidamente las justificaciones que ofrece de lo que no puede hacer el ciudadano, la respuesta a la pregunta anterior es la siguiente: el ciudadano tiene derecho a acumular propiedades dentro de unos criterios legales y legítimos. Sólo la propiedad permite a la persona tomar decisiones autónomas. Una persona con menos propiedad, aunque tiene menos oportunidad de expresar su autonomía, sigue pudiendo actuar como ciudadana. En último término, si no tiene propiedad material, le queda la propiedad de su propio cuerpo (*self-ownership*), reducto mínimo que le asegura un mínimo de autonomía. ¿No se producen, pues, diferentes niveles a la hora de ser ciudadano?, ¿existen distintas clases de ciudadanía según la propiedad?, ¿no volvemos con el modelo de Nozick a tiempos premodernos, donde el criterio económico de la propiedad determinaba la práctica ciudadana? Asimismo, desde el punto de vista teórico, el autor libertario plantea otra cuestión que interesará resolver para construir una teoría de la ciudadanía: ¿se refiere a lo mismo Nozick cuando habla de *ownership* y de *self-ownership*? Como primer paso para contestar a estas preguntas se debe separar radicalmente esta identificación implícita en Nozick que muchos de sus comentaristas, aunque ideológicamente distantes, siguen compartiendo (G.A. Cohen, 1986a,b). *Self-ownership es una cuestión moral que no necesariamente incrementa su posibilidad de satisfacción con el aumento de propiedades materiales.*

En resumen, comparándolo con Rawls, Nozick utiliza la ciudadanía como argumento para legalizar el derecho a la diferencia individual. No existe separación entre moralidad y legalidad. Por medio de los derechos, el ciudadano manifiesta su diferencia. Expresado en sentido inverso, la principal preocupación de Nozick es que la ciudadanía no constituya un obstáculo para que la persona pueda expresar su individualidad. Los derechos de ciudadanía son por lo tanto instrumentos legales que la persona posee para distinguirse de los demás. Contrariamente a los argumentos que critican el libertarismo, el derecho implica deber, pero este deber del ciudadano está orientado por un individualismo radical. La colectividad no orienta el deber implícito en el derecho, sino todo lo contrario, la colectividad es un obstáculo que regula permanentemente el sistema de deberes *negativos* de la ciudadanía individualista.

La estrategia republicana de Walzer es menos conocida pero no menos interesante. Comparte con la tradición republicana la crítica al liberalismo y al libertarismo de que la ciudadanía no solamente es una

posición pasiva sino también activa y creadora. La ciudadanía es una práctica diaria desigual en el contexto liberal actual. La colectividad, contrariamente al libertarismo, no es obstáculo sino todo lo contrario. El deber de la ciudadanía es un deber colectivo. La pluralidad inherente de nuestras sociedades democráticas requiere no una respuesta universalista, monista y simple como en Rawls, ni una respuesta universalista pero particularista y simple como en Nozick, sino una solución que recoja la estructura plural de las diferentes esferas distributivas. Para ello es necesario contextualizar el pluralismo en esferas de significados compartidos y proponer un modelo de justicia democrática también plural. La propuesta de Walzer no pretende relativizar, si por relativismo se entiende escepticismo, sino contextualizar y convencionalizar el universalismo movilizándolo argumentos sociológicos, históricos, culturales y antropológicos.

Asimismo, además de tener la originalidad de incorporar el problema de la ciudadanía formal en el debate teórico-político (es decir, el sentimiento de pertenencia a una comunidad territorialmente delimitada), considerándolo como uno de los primeros asuntos que debe resolver la teoría democrática liberal tradicional, la ciudadanía —para Walzer— pertenece a una esfera distributiva concreta: la esfera de la política o, como el autor la define, la esfera del poder de determinar los destinos y los riesgos de la comunidad. En esta esfera los criterios democráticos reguladores de distribución están orientados por el significado social que da la colectividad a los bienes distribuidos y no por principios individualistas pertenecientes a otras esferas como el mérito, la profesionalidad, o la creencia, entre otros. El problema de la ciudadanía no es sólo formal y legal sino práctico. En el contexto de la tradición liberal la práctica de la ciudadanía está obstaculizada por una confusión de esferas, donde los bienes originarios de una esfera se convierten, sin restricciones legales, en bienes pertenecientes a otras esferas, como la riqueza, el talento, el mérito, el honor, el reconocimiento, etcétera. Por ejemplo, al haber confusión entre la esfera de las mercancías, propia del mercado, y la esfera de la ciudadanía, propia de la política y de las instituciones estatales, el fracaso económico tiende, en la práctica liberal, a desvalorizar socialmente al ciudadano y a reducirlo a un simple recipiente orientado por necesidades, sin poder de elección autónoma real. Esta práctica desigual de la ciudadanía se debe principalmente a esta falta de límite entre esferas.

Desde este punto de vista, la democracia es concebida como una forma de distribución de bienes sociales cuya legitimidad se basa en el *sentido de poder* que tenga la ciudadanía al participar directa o indirectamente en la determinación de sus criterios reguladores, respetando el pluralismo de esferas distributivas. Toda justificación externa de distribución es rechazada, todo uso instrumental de un bien social para adquirir otros bienes no pertenecientes originariamente a la misma esfera es un acto de *tiranía*. Así entendida, la democracia

sirve al enfoque republicano de criterio analítico para explorar la práctica liberal y subrayar sus innumerables manifestaciones *tiránicas*. Teniendo en cuenta este modelo pluralista de democracia (y no modelo de democracia pluralista), la ciudadanía pertenece a una esfera política que se podría denominar «forum», donde las decisiones se toman potencialmente en colectividad y donde los intereses de la colectividad prevalecen sobre intereses individualistas pertenecientes a otras esferas.

Igualmente, el principal obstáculo a la práctica igualitaria de la ciudadanía no es sólo la confusión de criterios por no existir unos límites claramente trazados entre esferas, sino también el capital cognitivo, cultural y técnico de las personas. Internamente, la esfera de la política relaciona poder con conocimiento. De este modo, si bien la política es entendida como poder de determinar los destinos y los riesgos de la comunidad, esta determinación depende del conocimiento. De ahí la importancia de la comunicación, pero no una comunicación universalizante *à la'* Habermas, sino una comunicación educativa y autónoma, es decir, basada en razones y argumentaciones para decidir los destinos y los riesgos que la comunidad debe en todo momento tomar, sin influencias de otras esferas. Lo importante es que la ciudadanía sepa en todo momento que estos destinos son temporales y no universales, es decir, que la determinación de destinos varía conforme se transforman los significados compartidos. Walzer sugiere recoger las ideas defendidas desde 1970 por los teóricos participacionistas antielitistas. Lo que le falta al autor republicano es producir más contenido siguiendo su propia lógica y llegar a defender que la ciudadanía, en este sentido republicano, no es una posición formal legal, sino una *práctica de autonomía colectiva*, basada en el sentido de poder de la propia ciudadanía frente a las instituciones estatales, junto con el sentido de justicia y el deber de civismo propios del liberalismo político rawlsiano. Siguiendo esta interpretación de Walzer, el sentido de poder de la ciudadanía estaría fundamentado en la posibilidad de ser usado colectivamente de una forma autónoma permitiendo, de esta manera, que la ciudadanía tenga autoridad en la determinación de los destinos de su propia comunidad. En resumen: la práctica de la ciudadanía expresa constantemente la existencia de una comunidad autónoma de destino *colectivo*, cada ciudadano debe ser considerado, como en tiempos clásicos, como un político potencial.

El análisis precedente pretende sólo ser ilustrativo. Existe en cada uno de los enfoques numerosas cuestiones comunes que reciben un tratamiento diferente y, en consecuencia, unas soluciones divergentes. A continuación enumeraré algunos problemas inherentes a la relación básica entre ciudadanía y autonomía que cada uno de los enfoques comparte. Asimismo, los problemas que siguen deben ser considerados como criterios analíticos susceptibles de limitar el propio espacio de la teoría normativa que debe construirse.

Tres problemas básicos y dos criterios analíticos

Esta sección es quizás la más importante en el proceso de investigación que se sugiere. Tras analizar cada uno de los discursos anteriores se llega a la conclusión de que cada uno de los modelos de democracia y cada uno de los modelos de ciudadanía democrática están conectados por la noción de autonomía. En el primer caso, la autonomía opera como justificación; en el segundo, como fundamentación. La precisión de esta conexión necesita de un marco analítico adecuado que delimite claramente la orientación que debe seguir el proceso de elaboración de una teoría normativa de la ciudadanía. Este marco está constituido por tres problemas básicos y dos criterios analíticos, que se infieren al comparar cada uno de los discursos anteriormente presentados.

En efecto, la defensa de una *concepción* de la ciudadanía moviliza no solamente justificaciones sincrónicas económicas y políticas, e incluso psicológicas, sino también justificaciones diacrónicas sociales y culturales. La forma en que se define la ciudadanía no puede escapar al implícito del proceso histórico de su adquisición. En este sentido, el problema de definir la ciudadanía no es sólo un problema sincrónico, derivado de los cambios sociales que se están produciendo en nuestras sociedades democráticas, sino también histórico y antropológico. Llamemos a este primer problema que debe resolver cualquier teoría normativa de la ciudadanía: la relación entre ciudadanía y tradición histórica.

Asimismo, una teoría normativa de la ciudadanía debe resolver la cuestión de su función diferenciadora respecto a las otras identidades personales, tal como sugiere D. Zolo (1993). La ciudadanía es una identidad política que, según se infiere de algunas corrientes ideológicas, anula la diferenciación entre vida pública y privada, descartando cualquier posibilidad de actividad moral personal no ciudadana (libertaria), o, según otras, establece una relación de convivencia sin unos límites claros, produciendo esquizofrenia en la persona a la hora de decidir cómo actuar ante contextos y situaciones determinadas (liberal), o insiste en su permanente orientación práctica basada en el sentido de poder sin establecer una línea de base que separe claramente si su fundamento moral autónomo es individual o colectivo (republicana).

En tercer lugar, la defensa de una determinada concepción de la ciudadanía obliga implícitamente a situarse dentro del debate entre lo particular y lo universal. La ciudadanía es considerada como el elemento homogeneizador del pluralismo social y político de nuestras democracias. Por lo tanto, el respaldo de una determinada concepción de la ciudadanía nos obliga a tomar una posición dentro del problema del pluralismo. Es decir, la ciudadanía es inevitablemente el elemento universal y consensual de las particularidades conflictivas necesarias para

una democracia. La ciudadanía es, por utilizar una expresión muy en boga hoy en día, el elemento unificador que debe respetar la diversidad. Determinar qué elementos particulares son universalizables es polémico, determinar qué identidades políticas y públicas pueden ser toleradas y respetadas legalmente es una cuestión difícil en el contexto de pluralismo *cultural* de las democracias liberales actuales. Una teoría normativa de la ciudadanía debe ofrecer elementos a estos problemas contemporáneos. En definitiva, a través del problema de la ciudadanía se vuelve a animar un debate ideológico que se nos había presentado como acabado durante la época de euforia conservadora de los estados de bienestar.

Para abordar teóricamente estos tres problemas básicos es necesario tener en cuenta dos diferencias analíticas importantes. Por un lado, se puede argumentar que cada uno de los nuevos problemas políticos señalados al principio carecen de una referencia normativa sobre el cual apoyar sus argumentos porque cada uno de ellos expresan lo que ya Ch. Mouffe anunció en 1988 (véase también 1993): «La forma en que definamos la ciudadanía depende del tipo de sociedad donde queramos vivir», es decir, que cada uno de estos problemas teórico-políticos comienza a subrayar la dificultad que existe de encontrar una definición clara y cerrada de la ciudadanía. En otras palabras, la noción de ciudadanía se ha convertido en una noción *esencialmente polémica*, que tiene el mismo problema *de ingravidez* que los conceptos conocidos y clásicos que animan las discusiones teórico-políticas desde hace décadas, es decir, los conceptos de libertad, de igualdad, de poder, de democracia, por citar cuatro de los más conocidos. Los estudios sobre el tema confirman que no existe un concepto, sino *concepciones* de la ciudadanía. Esta primera diferencia analítica entre concepto y concepción es funcionalmente determinante para emprender un estudio normativo sobre el tema. Al defender un concepto de ciudadanía se está defendiendo implícitamente una estructuración básica social, política y cultural determinada, un tipo de relación vertical y horizontal de la sociedad específica.

Como segunda diferencia analítica se necesita distinguir claramente no solamente el ámbito de actuación de la identidad política, frente a otras identidades personales, sino también tomar una posición sobre la relación de igualdad o de dominación que se establece entre la identidad política y las otras identidades. ¿Debe la ciudadanía, como identidad política distintiva, dominar las otras identidades de la persona? Las respuestas varían según las teorías normativas sobre la democracia.

Esta *explosión* de sugerencias inherente al uso del argumento de la ciudadanía para resituar y conectar problemas político-sociales de los años noventa tiene una ventaja que si no se tiene en cuenta puede resultar perversa y anular su propiedad distintiva. En efecto, el discurso

que se ha iniciado como consecuencia de los cambios político-sociales de finales de los años ochenta se sitúa en un terreno académico que podríamos denominar democrático frente al espacio académico elitista que analizaba las instituciones, las relaciones entre instituciones, y que efectuaba macro-análisis separados del ciudadano de a pie. El discurso con que nos encontramos hoy en día percibe el problema de la legitimidad, el problema de la crisis de los estados de bienestar, el problema de la gobernabilidad también verticalmente, pero desde abajo hacia arriba y no al revés, es decir, parte del convencimiento de que estos problemas derivados de los años setenta y los nuevos problemas añadidos de los finales de los años ochenta afectan primera y primordialmente a su primer receptor y beneficiario: el ciudadano de a pie.

El peligro de efecto perverso que se deriva de ello es que el alcance para elaborar una teoría de la ciudadanía es potencialmente ilimitado, corriendo el peligro de perder analíticamente su originaria función diferenciadora (D. Zolo, 1993). Es cierto que casi todos los problemas de la teoría político-social, tanto verticales, en relación al Estado, como horizontales, en relación a los otros ciudadanos, confluyen a través del argumento de la ciudadanía. De esta forma, se corre el peligro antes mencionado de no distinguir claramente la esfera específica de actividad de la ciudadanía, es decir, el riesgo de no distinguir entre persona, individuo o agente social y ciudadanía (véase por ejemplo la sugerente comparación entre burgués y ciudadano que efectúa V. Camps, cap. 11, 1993). La ciudadanía es una identidad y una práctica específica autorizada, pública y legalmente reconocida. Igual que los estudios de los años setenta y ochenta olvidaron a la ciudadanía centrándose en problemas estructurales estatales, el discurso actual corre el peligro inverso, es decir, de olvidar al Estado como único mediador que equilibra lo legal con lo legítimo. Por esta razón, siempre que se hable de ciudadanía uno deberá situarse en la relación vertical entre la persona como ciudadana y el Estado.

Asimismo, el estudio de la ciudadanía desde el punto de vista normativo tiene la ventaja de limitar el discurso, evitando adentrarse directamente en los problemas que subyacen en su sentido formal y en su sentido sustantivo, y situándose en el campo de las justificaciones de una posición. El hecho de situarse en las justificaciones expresa principalmente una preocupación moral. A través de una concepción de la ciudadanía se movilizan justificaciones morales, se diseñan orientaciones, concepciones o percepciones del mundo, del ámbito moral de la persona, del espacio de acción autónomo legitimado. Aquí se percibe el alcance del enfoque normativo propuesto. De este modo, se puede afirmar que la ciudadanía es el elemento mediador entre moralidad y legitimidad, en tanto que expresa el elemento legitimador de valores. En este sentido, una concepción de la ciudadanía ya no es cerrada, jurídico-legal, sino abierta, situada en la difícil posición tensa

entre teoría y práctica. Esta es la situación que le otorga poder normativo potencialmente reivindicativo. La relación espacial entre teoría y práctica es, por ejemplo, el motor que orienta las preocupaciones feministas y del «Cuarto Mundo»: los llamados «invisibles» desde el punto de vista del reconocimiento legal y jurídico (nuestros actuales metecos y ciudadanos de segunda y de tercera clase).

Finalmente, como cuestión normativa, el problema de la ciudadanía debe asimismo proporcionar respuestas a conceptos importantes pertenecientes a la familia semántica del término, como son los conceptos de política, conflicto, obligación, prohibición, poder, igualdad, dominación, legitimidad, estabilidad, consenso y acuerdo, etcétera. El análisis de estos conceptos ha supuesto clásicamente a la ciudadanía. Teniendo a la ciudadanía como hilo conductor y su fundamento moral de autonomía como principal punto de partida, estos conceptos adquieren un contenido, una función, y un significado específico y práctico distintos a los tradicionales.

Conclusión

La fundamentación moral de la ciudadanía con ayuda de las teorías normativas de la democracia es una tarea pendiente que necesita elaborarse urgentemente para orientar los nuevos problemas teórico-políticos de los noventa (el multiculturalismo, la Unión Europea, la educación, la desigualdad política). Las propuestas normativas que ofrecerán los análisis de estos nuevos problemas en un futuro inmediato necesitarán un instrumental analítico sólido para proceder a la crítica y resituar, de este modo, sus propuestas en un entorno ideológico necesario para la práctica política.

Siguiendo la dinámica que está tomando el análisis de estos nuevos problemas políticos, es necesario recordarles que no caigan en la misma insuficiencia que los estudios de los años sesenta y setenta, pero a la inversa: a saber, que consideren la función del Estado, como entidad que tiene, *de facto*, la última palabra en la concesión de los derechos de la ciudadanía, como supuesto (R. Zapata, 1994). Considerar la autoridad estatal no tiene otro objetivo que limitar la especulación teórica necesaria e introducir una orientación más práctica a estos discursos. Es cierto que los movimientos sociales, tal como han subrayado B. Turner (1986), J.M. Barbalet (1988) y D. Held (1989), entre otros, pueden ser considerados como agentes creativos productores de un cambio cualitativo en la percepción jurídica de la ciudadanía, pero en este proceso es el Estado, a través de los partidos políticos, quien tiene el poder de traducir las reivindicaciones sociales en derechos. Si bien los movimientos sociales son los mediadores entre la sociedad y el Estado, los partidos políticos se han convertido en mediadores entre el Estado y la sociedad, más que viceversa. Teniendo en cuenta esta

doble direccionalidad, una teoría normativa de la ciudadanía permitiría analizar si los fundamentos que orientan las diferentes corrientes políticas a un nivel de salida reflejan o no las demandas sociales. Un análisis de las discusiones que tienen lugar en los partidos, en el seno de los debates en los parlamentos entre los actores políticos constituye un terreno empírico adecuado para aplicar la teoría normativa de la ciudadanía. Asimismo, una teoría normativa de la ciudadanía sería útil, no sólo para situar el contexto nacional donde se utiliza constantemente el argumento de la ciudadanía, sino para rebasar las fronteras nacionales tanto por «abajo», en contextos nacionales no estatales (F. Requejo, 1994a,b), como por «arriba», en contextos supraestatales.



LA ACTUACION MORAL EN LA EDAD DEL PLURALISMO

Peter L. BERGER

El pluralismo debilita todas las certezas. Respecto a la vida cotidiana, es probable que los efectos más inquietantes de este debilitamiento sean los que se producen en la esfera de la moral, ya que en la mayor parte de las acciones humanas intervienen por lo común consideraciones de tipo moral. Son muchos los que logran mantener lejos de su vida cotidiana las cuestiones «más profundas»: de este modo se aíslan, resguardándose de la crisis en la que el pluralismo ha sumido a la religión. Aislarse resulta más difícil en el caso de la moral. La sociedad americana, en su conjunto, ha conseguido afrontar bastante bien el pluralismo religioso, pese a tensiones y dificultades. Sin embargo, ahora es el problema del pluralismo moral el que, tras irrumpir con prepotencia en la escena, está poniendo a prueba a la sociedad americana.

Las paradojas de la moral

Para ilustrar las dificultades de esta situación vamos a servirnos del tema del aborto, justamente considerado por todos los partidos

como un tema profundamente moral. Los datos obtenidos por las encuestas no son fiables; muy a menudo, en efecto, las respuestas dadas por los individuos entrevistados dependen de la manera en que se les formulan las preguntas. Pero es evidente que un porcentaje elevado de la población norteamericana considera que el aborto es un homicidio, mientras que otro porcentaje elevado lo considera un derecho humano fundamental de las mujeres. Obviamente, ambas partes tienen una presencia muy activa y por ahora no parece posible ningún compromiso, gran virtud del pluralismo. El tema del aborto ilumina además el nexo existente entre las dimensiones religiosa y moral del pluralismo, desde el momento en que el clero y los activistas religiosos figuran en las primeras filas de ambos frentes. A pesar de ello, está bastante arraigada la esperanza de que la religión, de una manera u otra, se erija en la segura guía moral que nos salve de la relativización del pluralismo. Muchos consideran todavía que la religión es la única fuente posible de pautas moralmente válidas en medio del caos de una era pluralista.

Detrás de esa esperanza está la interpretación convencional de la relación entre religión y moral, según la cual la moral depende de la religión. Se da por supuesto que la moral deriva de la religión. En una versión más radical de esta interpretación, *sólo* la religión puede constituir una base firme para la moral. Existe además una concreción convencionalmente cristiana cuyo significado es que únicamente el cristianismo puede aportar un *corpus* de principios morales conforme a los cuales vivir. En sus pormenores, obviamente, estos principios difieren enormemente de una confesión a otra, pasando de las nociones de ley natural a la creencia fundamentalista de que la Biblia brinda una clara ley moral, y a la idea liberal según la cual la ética cristiana es siempre «contextual». Lo curioso, sin embargo, es que todas estas posturas comparten el tema fundamental relativo al inextricable ligamen entre religión y moral.

Nos enfrentamos, una vez más, a una paradoja. Sin duda, la religión y la moral están vinculadas. Si observamos los sistemas morales a lo largo de la historia humana, veremos que gran parte de los mismos (casi todos, en realidad), estaban legitimados en términos religiosos. A los seres humanos se les enseñaba a hacer tal cosa y a abstenerse de tal otra *porque* esas enseñanzas derivaban de los dioses o, en términos más abstractos, de un orden del universo fundado en la divinidad. Pero no, la religión y la moral no están vinculadas. Si se analiza la naturaleza de la experiencia religiosa (me refiero a Rudolf Otto), su íntima esencia no tiene nada que ver con la moral. Toda la moral está orientada hacia la realidad de la vida cotidiana; la experiencia religiosa trasciende radicalmente esta realidad, está orientada hacia *otra* realidad en la que, por definición, los principios y las normas morales son irrelevantes.

Estimo que esta paradoja puede resolverse poniendo el acento en la relación entre las que llamaré definiciones normativas y cognitivas de la realidad. Las primeras nos dicen cómo actuar; las segundas, cómo es el mundo. Creo que es posible demostrar que todas las definiciones normativas dependen de definiciones cognitivas específicas. Por ejemplo: el tabú del incesto es probablemente el principio moral más antiguo. En términos sumamente generales, se trata de una norma que me dice que yo no puedo casarme con un familiar próximo. Ahora bien, ¿quién es un familiar próximo? En una sociedad dada esta norma puede concretarse diciéndome que no puedo casarme con un primo de quinto grado. Para cumplirla, o también para darle un sentido, necesito saber *quiénes son* mis primos de quinto grado. En otras palabras, la definición normativa «el incesto está mal», depende de una serie de definiciones cognitivas relativas a la naturaleza de la consanguinidad, que a su vez probablemente se basa en ulteriores definiciones cognitivas relativas a la naturaleza de los seres humanos, al orden social e incluso a la estructura fundamental del universo. Otro ejemplo: los defensores de la postura «pro-vida» nos dicen que toda vida es sagrada; los defensores de la postura «pro-opción», por su parte, nos hablan del sagrado derecho de cada mujer a gobernar su propio cuerpo. Pero las dos declaraciones normativas presuponen aserciones cognitivas, sin las cuales no tienen sentido. La aserción «pro-vida» es la de que un feto de seis días es una persona que tiene derecho a disfrutar de la plena protección de la ley; la aserción «pro-opción» es la de que un feto de seis meses es simplemente una parte del cuerpo de la mujer. Las dos posturas se basan en asertos específicos de naturaleza cognitiva, no normativa o moral, asertos sobre lo que *es*, no sobre lo que *debería ser*. Como demuestra este ejemplo, cualquier debate sobre la moral será estéril si no hay acuerdo sobre la realidad a la que la moral se remite.

La religión define la naturaleza de la realidad. En este sentido, la religión es *cognitiva*: nos dice lo que *es*. Además, la religión define la realidad de la manera más amplia posible. Su definición abarca todo aquello que es, incluidas obviamente las realidades de la vida cotidiana. Tal es el significado del antiguo dicho de que el cristiano lo ve todo *sub specie aeternitatis*, «en la perspectiva de la eternidad». Una vez que el mundo haya sido visto a la luz de aquello que la fe cristiana revela del mismo, también las relaciones entre los seres humanos se han de insertar en este marco de referencia global. Inevitablemente, ello tendrá consecuencias en el plano moral. Así, por mencionar sólo las más importantes, si yo creo (de manera muy sorprendente) que Dios me ama, se sigue que ama también a todos mis semejantes, lo cual tendrá inevitablemente consecuencias morales en lo que atañe al comportamiento que he de tener con aquéllos. Este efecto, lógicamente, no es sólo propio del cristianismo. Si, por ejemplo, creo en la idea hindú de que la realidad está dominada por el

samsara, el ciclo infinito de las encarnaciones, esta creencia ha de influir inevitablemente sobre mi interpretación del *dharma*, las obligaciones morales que tengo en la sociedad. Y así sucesivamente. Desde esta óptica, es evidente que existe un vínculo entre religión y moral. Pero no tiene nada que ver con el vínculo presupuesto por aquellos que creen que un código jurídico o un canon moral específicos vienen directamente de los dioses o de una ley natural innata a todos los seres humanos.

Teología y ética

Es una trivialidad sostener que los imperativos morales más dispares y con frecuencia diametralmente opuestos han sido legitimados en términos cristianos. Citaré solamente el caso más llamativo de mi experiencia personal. Era el final de los años cincuenta y yo estaba en mi primer año de docencia en una universidad del Sur. En la ciudad en la que daba clases se produjeron, en el espacio de dos semanas, dos acontecimientos: una visita de Martin Luther King, que justo entonces fundaba su gran movimiento a favor de los derechos civiles, y (tal vez no casualmente) una reunión del Ku Klux Klan. El primer acontecimiento tuvo lugar en una iglesia frecuentada por negros, y yo quedé muy impresionado por el carácter religioso del acto. Antes y después del discurso de King los asistentes rezaron, leyeron la Biblia y cantaron himnos. Éstos, en su mayor parte, eran viejos himnos protestantes, como *Rock of Ages* y *The Old Rugged Cross*. La reunión del KKK se desarrolló en las afueras de la ciudad, y fui a la misma en compañía de un colega de mi facultad, no sin temor. Durante la reunión no hubo nada terrible, salvo la retórica francamente repugnante. En realidad, el acto, como el celebrado en la iglesia por negros, seguía una forma típicamente protestante de diversión colectiva (John Murray Cuddihy lo define apropiadamente como «la risa protestante»). El momento culminante de la reunión fue, naturalmente, la quema de la cruz. Se me pusieron los pelos de punta cuando la asamblea entonó *The Old Rugged Cross*.

Me gustaría aclarar bien mi punto de vista, para que no se me interprete mal. Esta historia no supone en ningún caso una equivalencia moral entre las dos causas. Hoy como entonces, yo acepto el fundamento cristiano del movimiento en pro de los derechos civiles y rechazo que la ideología del odio representada por el KKK pueda tener parejo fundamento. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de que *exactamente los mismos símbolos* de un protestantismo sureño anticuado se empleaban para legitimar dos causas políticas diametralmente opuestas. No es, desde luego, un caso excepcional en la historia cristiana. Casi siempre, las veces en que las llamadas naciones cristianas se han enfrentado entre sí, las burocracias eclesiásticas han bende-

cido los estandartes de los ejércitos contrapuestos con idénticos símbolos cristianos. Lo mismo se puede decir de otras tradiciones religiosas. Nuevamente, el tema no es que todas las causas por las que los hombres han luchado sean moralmente equivalentes. Nada de eso. El tema es que las legitimaciones religiosas, también las cristianas, son, como mínimo, sumamente flexibles. Pueden fácilmente ser aprovechadas para consagrar prácticamente cualquier causa. La mayor parte de estas legitimaciones son lo que los filósofos alemanes han llamado *Leerformeln*, «fórmulas vacías», tan abstractas que pueden llenarse con el contenido que se juzgue adecuado en el momento que sea. Las excepciones están representadas por los casos en los que las imposiciones fundadas religiosamente son muy concretas: «No te puedes casar con un primo de quinto grado». Puestos ante tal concreción, muchos cristianos la rechazarán como una especie de fundamentalismo; otros, en especial los más refinados culturalmente, hallarán un modo para elegir a primos de quinto grado con los que, pese a todo, se pueden casar.

Una de las estrategias empleadas por los protestantes y otros para evitar los elementos sobrenaturales cognitivamente problemáticos de la tradición cristiana ha consistido en centrar la atención en su presunto meollo ético. Con otras palabras, en traducir la teología en ética. Personalmente la considero una estrategia perdedora, y añado que semejante análisis de la tradición no logra sacar a la luz un meollo ético, como no sea en términos muy generales. Uno de los ejercicios predilectos de los teólogos liberales, al final del siglo XIX y al principio del XX, antes de que la exégesis neotestamentaria lo hiciese cada vez más difícil, era el de explicar la llamada «ética de Jesús» como el núcleo del cristianismo. Los estudiosos del Nuevo Testamento no son más proclives al acuerdo que cualquier otro grupo de intelectuales, pero de lo que no cabe duda es de que dos resultados de su trabajo han dificultado el enfoque de la «ética de Jesús».

Uno está dado por el descubrimiento de que las enseñanzas morales de Jesús eran mucho menos originales de lo que se creía en el pasado. Jesús, desde luego, presentaba las cosas de una manera original y se mostraba intransigente en las cuestiones morales, pero la mayor parte de sus enseñanzas éticas derivaban de distintas fuentes judías. El otro, que tal vez sea el resultado más importante del estudio del Nuevo Testamento, está dado por el descubrimiento de que Jesús estaba muy poco interesado en la ética. Su mensaje no guardaba relación con la moral. Más bien, tal y como repetía él mismo continuamente, consistía en el anuncio del advenimiento del reino de Dios, un acontecimiento tremendo que iba a cambiar radicalmente la faz del mundo entero. En lo que ello comporta como «ética», representa una guía para aquellos que están a la espera de dicho acontecimiento. Ferdinand Mount, en su libro *The Subversive Family*, sostiene que el cristianismo, con sus exigencias totalizadoras, ha sido siempre enemigo de la familia. En una

de sus digresiones más provocadoras, tras admitir que el sermón de la montaña es sin duda muy hermoso, Mount observa que debe de haber sido escrito para los solteros, desde el momento en que nadie que tuviese obligaciones familiares podría vivir conforme al mismo. Cabe refutar la tesis de Mount sobre el prejuicio contra la familia presente en el cristianismo, pero la alusión a los solteros resulta interesante. Podría desarrollarse de la siguiente forma: el sermón de la montaña está formado por una serie de preceptos para los solteros relativos a la manera de pasar la última semana previa al fin del mundo. Ello no quita nada a su naturaleza sublime, pero excluye la posibilidad de hacer de la «ética de Jesús» el núcleo de la fe cristiana actual.

Tengo para mí que la relación entre fe cristiana y moral es más indirecta, y que, una vez más, no hay mejor manera de interpretarla que en términos de dependencia de las definiciones normativas de la realidad respecto de las cognitivas. Lo que ocurrió en la comunidad cristiana primitiva fue un cambio radical en la percepción de la realidad. Si hay que dar crédito al menos a algunos de los relatos del Evangelio y de los Hechos (y yo creo que hay que hacerlo), dicho cambio fue brusco y repentino, y consecuencia de la completa y exasperante derrota representada por la muerte de Jesús. Fueron probablemente los eventos de la Pascua y de Pentecostés, aun cuando no quepa reconstruirlos mediante los métodos del conocimiento histórico, los que apuntalaron tal cambio. Así, las profesiones de fe de los primeros cristianos —que Dios estaba en Cristo y que este Cristo hubiese resucitado— transformaron radicalmente la concepción del mundo. Dios había creado el mundo, había venido, había sufrido, había muerto en él y había triunfado de una vez para siempre sobre el sufrimiento, sobre el pecado y sobre la muerte; además, todo hombre de fe iba a disfrutar de las ventajas de este intenso drama de la redención. Ésta es una revolución cognitiva, no normativa. Aquí no hay ninguna ley nueva, ningún código moral ni ninguna filosofía ética nuevos. Pero este cambio cognitivo comporta inevitablemente implicaciones normativas. Algunas fueron identificadas de inmediato; de otras se tuvo plena conciencia sólo después de mucho tiempo, después incluso de siglos. Y la implicación normativa fundamental, aunque aplicable a centenares de situaciones humanas distintas, es de una sencillez pasmosa: cada ser humano tiene un valor inconmensurable, como nos demostró Dios a través de su inconmensurable acto redentor.

Conciencia relativa y conciencia absoluta

Una vez Frederick Neumann formuló una curiosa observación: lo usual es que pensemos que la conciencia nos habla en imperativo, «haz esto», «no hagas lo otro». Pero se trata de una tergiversación: la conciencia habla en indicativo, *señala*. Me parece que esta observación contiene una intuición importante, si bien no puede abarcar todo

el extraordinario fenómeno de la conciencia. Nuestra sensación de tener que actuar de una manera dada y de tenernos que abstener de determinados actos se ve propulsada, por decirlo de algún modo, por las *situaciones que se ofrecen a la vista* y que llevan consigo implicaciones morales. Una vez dijo alguien que la madre de un recién nacido es una persona privilegiada en términos morales porque sabe con exactitud qué es lo que Dios pretende de ella. Pero no porque Dios la haya instruido sobre la conducta que debe seguir en dicha situación, mediante cualquier tipo de normas imperativas, sino porque el niño *existe*, y, al existir, suscita la necesidad de protegerlo, de cuidarlo y de amarlo. Por el contrario, hay situaciones que generan un sentimiento de condena moral y un impulso a proteger, como el famoso ejemplo de Dostoievski relativo a la ineludible necesidad de impedir que se realice un acto de crueldad contra un niño. Pueden encontrarse infinitos ejemplos de este tipo: basta pensar en las muchas situaciones de crueldad, de opresión y de injusticia humanas. La conciencia nos señala tales situaciones, y al hacerlo nos obliga a condenar, o proteger o a resistir.

Ahora bien, lo que sabemos muy bien (y lo que han demostrado los modernos estudios históricos, sociales y psicológicos) es que no todas las conciencias son iguales; o, más concretamente, que la conciencia la forjan las fuerzas de la historia, de la cultura y de la biografía del individuo. Dicho de otro modo, lo que vemos de aquello que la conciencia nos señala depende de la posición desde la cual miremos. Dudo que una teoría de la ley moral pueda afrontar adecuadamente el extendido hecho de la relatividad moral. Sin embargo, es evidente que, en el curso de la historia, las distintas tradiciones religiosas han desempeñado un papel clave en la definición de formas de conciencia específicas. Dicho en términos sencillos, concepciones del mundo distintas señalan circunstancias distintas sobre las que expresar un juicio moral. Mil veces a lo largo de los siglos, la concepción cristiana del mundo ha señalado a la conciencia de los individuos las situaciones en las que el valor inconmensurable de los seres humanos se veía negado y pisoteado. La conciencia cristiana, creo, se expresa principalmente en una voz que exclama «¡No!», o, más exactamente, «¡Reflexiona sobre esta situación: no tendría que existir!».

Todo ello está muy lejos de cualquier interpretación legalista de la ética cristiana. Curiosamente, sin embargo, justo estas indicaciones intuitivas pueden dar lugar a una convicción absoluta, o tan próxima a ese carácter absoluto que cualquiera puede alcanzarla. Ello explica que, por volver al ejemplo de Dostoievski, la convicción de que está mal torturar a un niño sea absoluta. La misma no requiere ninguna demostración, ni tampoco un acto de fe. Requiere, en cambio, un acto necesario para detener al torturador, y la condena será indiscutible en el caso de que dicho acto no se lleve a cabo. Una vez más, sabemos muy bien que eso no vale para todos los seres huma-

nos; no valía en el pasado y, por desgracia, no vale tampoco hoy. Pero la extensión de la concepción cristiana del mundo, de Dios y del hombre, conduce inexorablemente a esta convicción. El cristianismo ha forjado la conciencia, conciencia que ha perseverado en la señalización de las situaciones que eran moralmente intolerables por el solo hecho de ser vistas. Esta intuición, a su vez, se convierte en parte de una concepción del mundo. Es evidente que esta concepción puede separarse de la fe religiosa por la que fue generada. Hoy la comparten todos aquellos que no tienen obligaciones de lealtad para con el cristianismo. Ello no los convierte en «cristianos anónimos» (en el sentido apuntado por Karl Rahner). La explicación sencilla, pero de amplio alcance, de este hecho puede ser la siguiente: la fe cristiana ha sido un instrumento del descubrimiento de algunas verdades sobre la condición humana, y la verdad se convalida por sí sola.

La inmediatez de la realidad

Estas consideraciones conducen a una conclusión bastante sorprendente, aunque incierta: mientras que el pluralismo precipita a la religión y a la moral a una crisis relativista, para la mayoría de nosotros la posibilidad de alcanzar esa certeza moral es superior a la posibilidad de alcanzar una certeza religiosa. La razón tendría que ser evidente. Una vez que la conciencia nos ha señalado determinadas situaciones, éstas, a diferencia de la trascendencia, se vuelven directa, empíricamente disponibles. El torturador y su víctima son parecidos en el mundo de la realidad social. Pueden estar físicamente presentes o podemos saber de ellos a través de los distintos medios de información. En un caso y en otro, al menos potencialmente, constituyen los posibles objetos de nuestra acción: directamente si están físicamente presentes, indirectamente si no lo están. Esta disponibilidad empírica hace posible una certeza que es mucho más difícil de alcanzar en la esfera de la religión. En términos rigurosamente lógicos, también la afirmación de una valoración moral («es absolutamente malo torturar a un niño») podría demandar un acto de fe, comparable a la fe religiosa («creo que Dios estaba en Cristo»). Pero yo opino que si anteponemos la expresión «yo creo» a la afirmación de que la tortura es mala, alteramos la naturaleza de esta percepción moral: en efecto, yo no *creo* que este acto esté mal: lo *sé*. Por tanto, si me muestro dispuesto a contemplar con respeto cualquier afirmación religiosa, me niego, en cambio, a charlar distendidamente con alguien que torture o defienda la tortura. Me parece que la mayor parte de las personas, en el pluralismo actual, es consciente de esta diferencia, y de una manera casi instintiva. Así, al público le divertirá pero no le sorprenderá el presentador de un *talk-show* que diga: «Entonces, señor Smith, cree usted que las coles, y sólo las coles, son seres humanos reencarnados. Muy interesante. ¿Puede con-

tarnos algo más?». No creo que sean ya muchas las personas dispuestas a sostener una conversación semejante con un señor Smith que tenga la afición de torturar niños. La conciencia de Occidente se ha forjado con estas intuiciones. Como argumento opuesto a esta tesis podríamos citar los horrores del totalitarismo, que es un producto de la civilización occidental. Pero no sería un argumento convincente. Por ejemplo, los nazis (el argumento contrario *par excellence*) no sólo tuvieron que esmerarse en una labor propagandista masiva y continuada, sostenida por el terror, para dar visos aceptables a su moral bárbara, sino que además se preocuparon por perpetrar sus horrores en enorme secreto, lo más posible al margen de la mirada pública.

Durante la ocupación nazi en Francia, Simone Weil consiguió encontrar refugio en la fábrica de Gustave Thibon, una singular figura de intelectual católico convertido a la vida del campo. En la introducción a una recopilación de ensayos de Simone Weil publicada después de su muerte, Thibon confiesa que, pese a no haber albergado jamás sentimientos antisemitas, nunca había sido capaz de hacer buenas migas con los judíos, no tenía simpatía a los hombres de izquierda y desconfiaba especialmente de los filósofos de profesión. Con el tiempo acabaría respetando a la turbada joven que llamó a su puerta ofreciéndose a trabajar como jornalera (una oferta en verdad poco realista), aunque, aclara Thibon, no fue ésa la razón que lo animó a aceptarla sin conocerla de antes. La aceptó porque consideró que hacerlo era una obligación para con una persona injustamente perseguida, no obstante la conciencia del riesgo que comportaría para él la decisión. En la época oscura de la Europa nazi se produjeron muchos casos parecidos a éste. Pero, por desgracia, constituyeron raras excepciones en la general miseria del rechazo de cualquier compromiso, de la indiferencia y hasta del colaboracionismo. Los casos excepcionales llaman la atención precisamente porque son la prueba de la certeza moral frente a la evidencia del mal. Nos infunden nuevo vigor en una época de creciente relativismo moral. Tal vez quepa afirmar que el avance de este relativismo ha sufrido una notable aceleración en la segunda mitad del siglo, después de la Segunda Guerra Mundial.

Sería una equivocación minimizar este avance, que es precisamente el efecto del pluralismo en la esfera moral. Se trata de un problema muy grave. De todas formas, me parece que, también en este caso, el pluralismo representa un estímulo y no una desventura. La relativización de las convicciones morales en muchas esferas de la vida induce a reflexionar, tal como el pluralismo religioso. La reflexión puede resultar dolorosa; puede asimismo ser liberadora. El pluralismo hace factible una *prise de conscience* en la esfera moral; nótese que en Francia la palabra *conscience* tiene un significado tanto normativo como cognitivo. La expresión podría ser traducida libremente por «recordación de lo que sabemos».

Si nos volvemos otra vez hacia la escena cristiana contemporánea, veremos que predominan dos versiones modernas de la moral cristiana. Podemos llamarlas legalismo y utopismo. Considero que son dos interpretaciones erradas, cuando menos si se toma como punto de referencia el Nuevo Testamento. Las epístolas de Pablo nos proporcionan una información muy distinta: no legalista, pero tampoco relativista, y no utópica, pero tampoco desinteresada en el bien de los seres humanos. Es una interpretación basada en el «nuevo ser de Cristo»: vale decir, sobre una existencia que se deriva del cambio en la valoración de la realidad motivado por la fe cristiana. Es una existencia precaria y vulnerable, justamente porque se basa en la fe. Tanto el legalismo como la utopía son intentos de apuntalar la precariedad mediante algún tipo de seguridad. En una interpretación paulina de la existencia, ésta es una falsa seguridad y en última instancia manifiesta falta de fe.

Hoy en día la mayor parte de las formas de ortodoxia cristiana tiende al legalismo. Los católicos creen en el *magisterium* de la Iglesia, que se extiende con autoridad a todo tipo de opción moral. Los evangelistas sustituyen la Iglesia por la Biblia, infalible guía moral. Si se reconoce la validez de las dos posiciones, todo resulta perfectamente claro: una vez más, al menos eso parece, se sabe con precisión qué hacer. Así, por dar un ejemplo significativo, da la impresión de que existe una certeza sumamente tranquilizadora respecto a aquello que se debería y no debería hacer en términos de comportamiento sexual. Los procesos de relativización de nuestra época han creado una enorme confusión en este ámbito, que va del comportamiento explícito a lo que se ha dado en llamar «identidad sexual»: lo que significa ser hombre o mujer, o el significado que hay que atribuir a una «tendencia sexual» que no encaja bien en ninguna de estas dos categorías. Si se cree en estas autoridades, es una gran «exoneración» (también se podría decir, con un poco de ironía, una «liberación») lograr la armonía de la propia conducta con aquello que la Iglesia enseña o con aquello que se supone que dice la Biblia, hasta llegar a los mínimos detalles.

Una opinión muy extendida entre aquellos que han asumido una postura liberal respecto a las cuestiones teológicas, es que las instituciones religiosas que buscan regular la vida de sus miembros van a perder credibilidad. En otras palabras, las iglesias «difíciles» van a perder predicamento. Hay algo de cierto en esto. En efecto, existen pruebas evidentes de que la Iglesia católica ha perdido credibilidad, como también miembros, a causa de sus «difíciles enseñanzas» en la esfera del comportamiento sexual, en especial en el tema de los anticonceptivos. En términos generales, sin embargo, la opinión contraria parece más plausible. Ello es especialmente evidente en el caso del protestantismo; aquí las iglesias «difíciles» parece que crecen y pros-

peran, mientras que las «fáciles» pierden vitalidad y miembros. Tal vez la razón profunda de este dilema deba buscarse en el meollo de la psicología religiosa: un dios que no me pide nada quizás no haga mucho por mí. Dicho de otro modo: una definición de realidad es tanto más plausible cuanto más sacrificio exige la lealtad (y esto, por dar un ejemplo, es el motivo por el que Freud exigía que sus pacientes le pagasen sus honorarios).

A primera vista, el utopismo parece un fenómeno por completo diferente. Aquí la supuesta ética cristiana se transforma en el compromiso de realizar un programa encaminado a mejorar la calidad de la vida terrenal, sin que sea necesario incluir ninguna reglamentación de tipo legalista del comportamiento personal. En principio, el programa podría carecer por completo de contenidos, ya sean explícitamente políticos o, en términos más generales, estén concebidos para el cambio social. Por tanto, lo que el cristianismo puede exigirnos en el plano moral es desencadenar o reprimir una revolución; liberar nuestro país del dominio extranjero o imponer nuestro dominio sobre otro país. Podría exigirnos también transformar las relaciones entre los sexos, salvar el medio ambiente, erradicar la injusticia económica y racial o eliminar de la sociedad el tabaco, el alcohol y el colesterol. Independientemente de lo que predique la campaña utópica, ésta simplifica enormemente la economía moral. Mientras se trabaja para la revolución, o se combaten los demonios personales, puede que tengamos que acatar normas morales aisladas: por ejemplo, no acostarnos con las personas inadecuadas. Pero cuestiones de este tipo, desligadas del proyecto utópico, son por definición menos importantes, casi triviales. Por último, lo que es moral está determinado por todo lo que sirva a la causa; todos los actos, en última instancia, son juzgados en los términos de su funcionalidad. Pero también esto constituye una gran «exoneración» moral que hace mucho más fácil realizar opciones morales. Así pues, tanto el legalismo como el utopismo ofrecen espléndidas *simplificaciones* para la vida moral, lo cual explica su duradera fascinación.

En principio, los programas utópicos pueden ser de izquierda o de derecha, como también pueden quedar al margen de toda clasificación política. Por motivos sociológicos que no pueden ser analizados aquí, las ideas utópicas más interesantes de la reciente historia cristiana han sido de izquierda o especialmente bien aceptadas en entornos de izquierdas. La teología de la liberación, en su original versión latinoamericana, ha representado un intento deliberado de incorporar una interpretación marxista del mundo contemporáneo a un programa cristiano de actuación moral. El marxismo no ha tenido mucha suerte en los últimos años, pero las ideas sobre la ética social predominantes entre los intelectuales del protestantismo dominante y entre los católicos, así como entre los burócratas de la Iglesia, siguen siendo en general de centro-izquierda.

Los mismos sentimientos *gauchistes* caracterizan además a movimientos utópicos que, en términos rigurosamente lógicos, no tendrían que estar políticamente en la izquierda: por ejemplo, las alas radicales de las feministas, los movimientos gay, los ecologistas y los nacionalistas negros americanos. Otro punto a subrayar es que, naturalmente, no todos los programas utópicos de hoy tienen una matriz o una legitimación religiosa. Al contrario, las utopías más modernas han tenido un carácter secular (en el caso de los utópicos de izquierda, por lo general de consuno con la militancia), mientras que los cristianos que se han adherido a causas utópicas por regla general no han sido sus inventores. Así, la concepción del mundo propugnada por los teólogos de la liberación ha sido asumida *in toto* por la tradición más profundamente secular del marxismo, la tradición atea; lo que los teólogos han hecho es anunciar un deber moral que englobase la actividad política que este análisis marxista exigía.

Me parece que en la fe cristiana subyace una postura moral que no es ni legalista ni utópica. El significado de esta postura fue captado plenamente por Pablo, en los comienzos de la era cristiana, y fue eficazmente recuperado en la Reforma protestante del siglo XVI, sobre todo en la versión luterana. No puedo extenderme aquí sobre este tema; diré solamente que, en mi opinión, tanto el legalismo como el utopismo han disminuido enormemente el poder de la experiencia cristiana de transformar la realidad. El primero en cuanto reduce el cristianismo a un ulterior sistema moral, el segundo porque lo reduce a un ámbito terrenal, que se diferencia de los otros menos por su contenido que por la contumaz ferocidad de aquellos que intervienen. El legalismo y el utopismo, cada uno a su manera, *secularizan* de un modo curioso el Evangelio cristiano, trasladando su mensaje del plano de la trascendencia al de los asuntos de este mundo. Creo que éste es un macroscópico malentendido tanto del Nuevo Testamento como de la tradición más genuina de la experiencia y del pensamiento cristianos a lo largo de los siglos. Pero el Reino de Dios, que Jesús anunció a sus ministros terrenales y que sus discípulos experimentaron en los sucesos posteriores a la Pascua, *no* es de este mundo.

¿Puros o responsables?

En su ensayo *La política como profesión*, Max Weber distingue entre «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*). Ambas aportan criterios para una valoración moral de la actuación, pero estos criterios son muy distintos. La «ética de la convicción» juzga el estatus moral de un acto a partir de la intención que motiva al actor. Como ejemplo de este primer tipo de ética Weber cita a Tolstoi, un pacifista indiscutible que renunciaba a la violencia sin tener en cuenta las consecuencias. Ésta, a partir de entonces, ha sido una postura pacifista extendida, aunque, natural-

mente, la misma postura ética pueda ser asumida por las acciones que no contemplan el uso de la violencia. Como ejemplo del segundo tipo de ética Weber cita a Maquiavelo, que elogiaba al hombre político capaz de sacrificar su propia salvación moral por el bien de su ciudad.

Pero esta formulación es demasiado drástica. En términos más moderados, un individuo que basándose en esta ética pone el bienestar de los demás por delante de su propia pureza moral. En la esfera de la actuación política, en particular, ello implica aceptar el hecho de que existen situaciones en las que es moralmente inevitable ensuciarse las manos, incluso de sangre. Este modo de sentir no es raro entre aquellos que están comprometidos personalmente en los asuntos del mundo. La popularidad de las novelas de John le Carré tal vez pueda explicarse porque continuamente está sugiriendo dicha sensación. Sus melancólicos agentes secretos, atrapados en el torbellino de la tétrica violencia del espionaje y de las operaciones secretas, atestiguan en cada momento la imposibilidad de estar con las manos limpias en este mundo. Una ética férreamente legalista escapa a la dicotomía weberiana: si nos limitamos a acatar los dictados de la «ley» (cualquiera que ésta sea), no es preciso que los sentimientos personales y las consecuencias de nuestras acciones entren en el cálculo moral como criterios principales. Si falta una ética legislativa, vale la dicotomía de Weber. Vale para el cristiano que se niega a creer que las enseñanzas de Jesús, que la Biblia en su conjunto o que la Iglesia aporten tal «ley», un código de conducta seguro y aplicable en general. Por tanto, ¿cuál de las dos posibilidades éticas de Weber es más aceptable en el plano lógico? Yo sostengo que la segunda, inequívocamente. En el día del Juicio, lo podemos suponer, serán sometidos a examen nuestros sentimientos, nuestras motivaciones y nuestras intenciones. La fe cristiana coloca encima de nuestros intereses a nuestro prójimo, *no* la pureza de nuestro yo. Además, el interés por esta pureza implica una concesión para con uno mismo moralmente deplorable, en especial si va unida a un desinterés por las consecuencias de nuestras acciones, que se suponen puras.

En los últimos años, la dicotomía mencionada más arriba ha estado en el centro del debate sobre la importancia de los derechos humanos en la política exterior norteamericana. Este debate ha tenido lugar también en otras democracias, pero ha sido especialmente intenso en los Estados Unidos debido a una tradición utópica particular, que se remonta a las dos fuentes del *ethos* político norteamericano, el puritanismo y el iluminismo. Ya hemos aludido al caso de la tortura, que aquí puede ser útil otra vez. Son muchos, por desdicha, los países del mundo cuyos gobiernos recurren regularmente a la tortura como medio de coerción política. En relación con este problema, los hay que sostienen que la respuesta adecuada a tales gobiernos es la condena pública, unida a presiones que pueden ir desde el boicot económico hasta la intervención militar. Y los hay que sostienen que ninguna de

estas actuaciones ha de excluirse en principio, si el poder y los intereses norteamericanos lo imponen, pero que la consideración principal debe estar en todo caso dada por las posibilidades concretas de éxito en tales intervenciones, en especial por la posibilidad de cambiar efectivamente la conducta de esos gobiernos y la de ayudar de ese modo a sus víctimas. En este supuesto, la solución que se adopte puede ser la de abstenerse de la condena pública y la de confiar en la discreta diplomacia o en otros medios no directamente visibles. Sobre todo, la segunda postura insistirá siempre en el cálculo de las consecuencias probables, aun mediando la conciencia de que muy a menudo resulta difícil evaluar las probabilidades. En muchos casos (el de Irán y el de Nicaragua han sido los más llamativos), una política de derechos humanos basada en el sentimiento y no en el cálculo de las consecuencias ha dado lugar al derrocamiento de algún régimen odioso, seguido inmediatamente de un régimen muchísimo más odioso todavía.

Cabe adoptar una «ética de la responsabilidad» aun estando convencidos del mal absoluto que la tortura representa. Puede existir una vocación cristiana al simple testimonio frente a este mal, sin preocuparse de lo que se puede hacer o de las consecuencias. Con otras palabras, uno puede seguir una opción auténticamente cristiana y actuar como Tolstoi. En la historia del cristianismo, esta opción, más propiamente llamada vocación, ha sido la monástica, y yo estoy convencido de que una consecuencia negativa de la Reforma fue su desaparición en el protestantismo. Pero la mayoría de nosotros no está llamado a una vida monacal. Y, especialmente si estamos llamados a la actuación política (que debería de ser la vocación de todos y cada uno de los ciudadanos en una democracia), la opción tolstoiana no es realizable, y hasta puede ser perjudicial. El Reino de Dios no es de este mundo; al revés, este mundo todavía no es el reino de Dios. Es un mundo muy sucio. Pero es en este mundo donde nuestras acciones se tienen que llevar a cabo. No hay forma de evitar ensuciarse las manos.

«Simul iustus et peccator»

La interpretación protestante clásica de los temas tratados era decididamente no utópica. Creo que la interpretación luterana era la más clara dentro del universo protestante, y también la que, más que cualquier otra, había captado directamente la concepción paulina de la condición cristiana. La teología luterana ha expresado esta interpretación en la doctrina de los dos reinos, a su vez enraizada en la doctrina de la justificación solamente mediante la fe. El reino de la gracia aún debe llegar, aunque esté anticipado en la comunidad reunida alrededor de la proclamación del Evangelio. En este mundo podemos, como mucho, buscar el reino de la justicia: y la justicia en este mundo siempre es imperfecta, relativa, está contaminada por el pecado y por la «locura». Y tampoco quedamos justificados por las obras, por nuestras

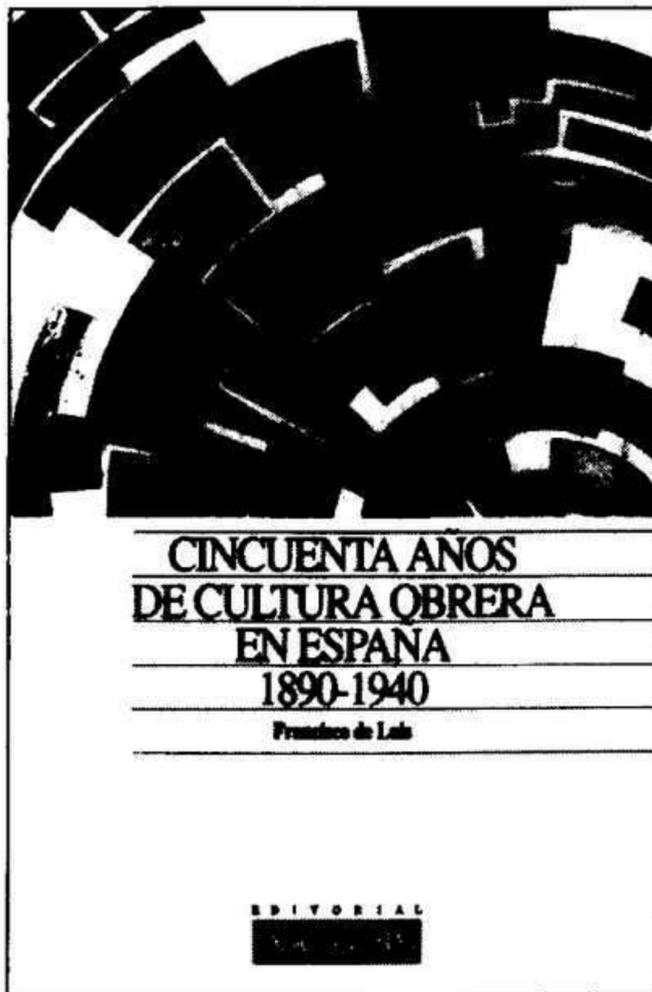
acciones en el mundo. Justificados solamente por la fe, seguimos siendo pecadores. Así, el cristiano es siempre y a la vez justo y pecador, *simul iustus et peccator*. Esta interpretación de la actuación moral contiene una gran liberación. Nos libera tanto de la angustia legalista como del interés egoísta por nuestra pureza moral. Nos deja en libertad de hacer lo más que podamos en un mundo muy imperfecto, y de confiar en el perdón de Dios cuando, casi inevitablemente, no conseguimos llevar a término nuestros proyectos, aunque estén basados en las mejores intenciones. Y el criterio para establecer lo que sea mejor, muy sencillamente, estará dado por las mejores oportunidades para disminuir las injusticias existentes en el mundo; en otras palabras, el criterio será siempre aquello que nuestras acciones hagan por los demás, no por nosotros mismos.

Nada de cuanto se ha dicho aquí borra la crisis propulsada por el pluralismo moral. Si la certeza es difícil de alcanzar en la época del pluralismo, también lo es la certeza moral. Aquello que yo puedo juzgar como injusticia evidente e indiscutible, tal vez no lo juzgue así alguien con quien me trato cotidianamente, y este hecho añade lo que podríamos denominar una presión cognitiva a mi percepción. En el análisis de la experiencia religiosa hecho con anterioridad subrayé el elemento de la confianza: confianza en mi experiencia personal. La misma observación puede aplicarse a mi experiencia moral: aquellas percepciones claras, por lo general negativas, señaladas por mi conciencia. La percepción de la tortura como mal absoluto sirve de experiencia moral paradigmática. Tengo confianza en esta experiencia. Porque soy un ser social, mi confianza muy probablemente vacilará si llego a encontrarme en compañía de personas que ven las cosas de otra manera. Lo que entonces debo hacer es poner en marcha la ya citada *prise de conscience*: traer a mi memoria lo que sé y tener fe en el hecho de que lo que sé es verdadero. Ésta no es una fórmula capaz de garantizar la inmunidad contra los efectos corrosivos de la relatividad. Si la relatividad es un mar tempestuoso de incertidumbres, esta fe no hace que se retiren milagrosamente las aguas para permitir que pasemos sin mojarnos. Lo que hace es infundirnos el valor de navegar en una embarcación frágil, con la esperanza, si Dios lo quiere, de llegar a la otra orilla sin naufragar.

Traducción de César Palma

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



**CINCUENTA AÑOS DE CULTURA OBRERA
EN ESPAÑA 1890-1940**
Francisco de Luis

336 págs.

3.000 ptas. (IVA)

Desde una perspectiva que se pretende interdisciplinar e integradora, se ofrecen al lector doce ensayos que tienen como hilo conductor la referencia a distintos y nucleares aspectos de lo que fueron la teoría y la práctica cultural del socialismo español entre 1890 y 1940. Apoyándose en abundante material de documentación, el autor logra un detallado y ameno análisis tanto de los procesos de creación, transmisión y recepción de productos culturales de y para los obreros, como de las actividades, proyectos e instituciones que definieron y caracterizaron la compleja relación entre cultura y socialismo durante aquellos cincuenta años.

Pedidos:

**Monte Esquinza, 30 - 2º dcha.
Teléf.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85**

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



LA DIFÍCIL SOCIALIZACIÓN DEL EXILIO

Rafael SEGOVIA

El exilio español de México es considerado el exilio por antonomasia. Hace poco tiempo Françoise Mitterrand inauguró un monumento erigido en honor a los españoles que lucharon por la libertad de Francia. Cuantitativamente, los republicanos españoles que permanecieron en aquel país o en Africa del Norte superan de manera aplastante a quienes llegaron a México. Con todo, no se habla de ellos o, cosa más sintomática, ellos mismos no hablan. Incluso el puñado de hombres, mujeres y niños que pudieron refugiarse en Sudamérica tiene una mayor presencia, así ésta no vaya más allá de una borrosa memoria colectiva.

Es un error considerar a los exiliados republicanos como los únicos españoles residentes en México, considerando españoles a quienes lo son o lo fueron de origen y hoy son ciudadanos mexicanos. La llamada antigua colonia o, en tono derogatorio, la H (honorable) colonia española, supera claramente al exilio en número y en riqueza.

Basta ver sus extraordinarios clubs, casinos y centros, su ejemplar Beneficencia española y otras muchas obras resultado de su innegable e inagotable generosidad, para advertir las distancias que separan a estos dos grupos sociales que, si bien hoy viven en una coexistencia pacífica, ambos se empeñan en mantener una especificidad propia.

Dejemos de lado hoy la enemistad originada por la guerra civil. Rojos y franquistas o fascistas fue la manera más correcta de referirse unos a otros. Los bandos fueron irreconciliables, y ya no lo son, en primer lugar por haber muerto la inmensa mayoría de los que figuraron en una u otra de las partes enfrentadas en 1936, pero, por si esto no bastara, el origen social, cultural y económico vino a interponerse entre antiguos residentes y refugiados. Estos últimos se consideraron desde el primer momento una aristocracia, una representación única y extraordinaria de España, de la República española, ya veremos por qué razones. La idealización del exilio fue una consecuencia inmediata de la idealización de la guerra civil y de la República. La división fue absoluta, total, producto de las causas originarias de las dos emigraciones: por un lado se situaban quienes estuvieron obligados a dejar su patria acuciados por el hambre, el desempleo, los fracasos repetidos y, con frecuencia, las guerras de Africa; por otro los defensores de una causa noble, generosa, los paladines de un ideal sagrado. Estereotipos y mitos duraderos aunque, una vez cumplida su función, empezaron a declinar.

La existencia de un grupo español rico, central en el comercio y en la industria de México, partidario manifiesta y abiertamente del general Franco, apoyado en la ideología somera de la hispanidad, es un factor decisivo para mantener la integridad del grupo rival y le proporciona las justificaciones necesarias para reforzar la cohesión interna.

La lisa apariencia externa del exilio español de México es más que engañosa. Dentro de este microcosmos las fisuras, las oposiciones, las rivalidades y los odios superaron en cualquier caso a la unidad de la causa común.

Tenemos por fortuna un documento único, obra del hombre excepcional que fue Luis I. Rodríguez. Los cargos por él ocupados (secretario particular del general Lázaro Cárdenas, presidente del Partido de la Revolución Mexicana, gobernador de Guanajuato —su estado—, enviado como ministro plenipotenciario a Francia por el presidente Cárdenas y al final de su carrera embajador de México en Chile) fueron de una importancia crucial para aquellos años —los treinta y los cuarenta, el principio de los cincuenta— de México. Luis I. Rodríguez no es sólo un político y un diplomático, es también un espléndido escritor con un agudo sentido de la historia.

Enviado por el presidente Cárdenas a Francia para llevar a México a los refugiados españoles y, no debe olvidarse, a los brigadistas internacionales —húngaros, polacos, rumanos, etc.— que deambulaban por Francia en una situación más desesperada que la de los españoles, reunió tres impresionantes volúmenes donde se mezclan documentos oficiales, despachos diplomáticos, estadísticas de los consulados mexicanos, cartas de políticos españoles y de quienes no eran políticos también, parte de sus memorias y, en general, todo cuanto concierne al exilio español en Francia entre 1939 y 1941.

La simpatía por los que de hecho son sus protegidos no tiene falla; esta simpatía no lleva sin embargo ni a la apología ni a la excusa anticipada: cuando esta obra se publique, más de algún descendiente de personajes centrales de la República lamentará la invención de la imprenta.

He dado dos fechas, 1939-1941, cruciales a mi modo de ver para entender el marco donde se da esta primera emigración. México es, en esos años, un país pobre, donde la política cardenista concentrada en la reforma agraria, la nacionalización del petróleo, los conflictos con el patronato y un apoyo abierto a los sindicatos han vaciado las cajas del Estado. Si Cárdenas abre las puertas de par en par a todos los republicanos españoles, lo que se dice a todos, México no puede sufragar el viaje de más de 300 mil personas. Los gastos deben correr por cuenta de las organizaciones (SERE, JARE) que se forman en el extranjero con fondos situados fuera de España por el gobierno de la República. La lucha por embarcar es despiadada, sobre todo a partir de julio de 1940, cuando Francia se rinde ante Alemania.

Las cartas que los republicanos españoles envían a Luis I. Rodríguez suman millares. Reproduce sólo unos extractos de 259 de ellas, que son una muestra de 2 al millar. Patéticas, desesperadas, algunas incluso divertidas. Es un florilegio único, revelador de un mundo sorprendente, en el cual destaca, por encima de cualquier otro punto, la ignorancia absoluta que los españoles tenían de México. Dentro de esta ignorancia, dos hechos han cautivado la imaginación de estos solicitantes: el

	Campeños	Obreros	Oficinistas	Intelectuales	Técnicos	Varios
Sinaia	118	276	83	267	84	29
Ipanema	72	167	81	134	33	28
Mexique	260	387	79	135		155
Grupo I				818		
Grupo II	3	38		127		112
Grupo III		8		48		57
Grupo IV	14	61		134		146
Totales	537	937	243	1163	117	527

primero, que México estuvo incondicionalmente del lado de la República y, el segundo, que esta política fue obra de Cárdenas. Las referencias casi siempre disparatadas al pasado mexicano y a su presente, donde se confunden mayas, aztecas y toltecas, refleja una visión borrosa de dos pueblos que se hermanan desde hace siglos. El contencioso histórico, presente tanto en la visión popular como en la elitista de los mexicanos, no aparece ni por un momento. Los españoles van, pues, a un mundo del que no saben nada; los mexicanos van a recibir a unos españoles de los que tienen una imagen en conjunto negativa.

Un cardenista integral, secretario de Gobernación del general y presidente, Ignacio García Téllez, le escribe con fecha del 31 de mayo de 1940 al ministro mexicano en Francia, a Luis I. Rodríguez, acerca del problema que los refugiados están presentando «por carecer de elementos para su subsistencia, por ser de profesiones inasimilables a nuestro medio, por dedicarse a actividades que están controladas por organizaciones sindicales o por ser irreadaptables a las señaladas oportunidades que se les ofrecen de incorporarse a la vida agrícola».

El mito de los agricultores, de los campesinos republicanos, capaces de coadyuvar a la reforma agraria cardenista, no pasa de ser eso, un mito. Pero aquí topamos con otro problema de aquel momento: ¿quién hizo la selección de los afortunados?

Luis I. Rodríguez no escribe nada sobre este particular, aunque algunos puntos de importancia para la comprensión del exilio se pueden observar en su obra. Las cifras ofrecidas son sorprendentes en todos los sentidos y revelan la acuciosidad e inteligencia del jefe de la diplomacia mexicana ante el gobierno francés. Omito la pertenencia a los partidos y sindicatos de los embarcados y me limito a algo manifiesto en la carta de Ignacio García Téllez: las ocupaciones de los afortunados que llegaron a México.

El cuadro de la página anterior necesita unas cuantas aclaraciones. Las organizaciones del exilio pudieron contratar tres barcos, el *Sinaia*, el *Ipanema* y el *Mexique* que hicieron cada uno un viaje transportando exclusivamente exiliados. Los grupos del I al IV obtuvieron visados de México y viajaron ya con ayuda del SERE y del JARE, ya sufragando el precio del billete con fondos propios. No importa demasiado este punto, lo importante es el número de intelectuales, 1.663, frente al de campesinos, 537, cuando éstos, por decisión del general Cárdenas, debían constituir el grueso del exilio.

Los intelectuales han sido siempre refugiados de vanguardia. Sólo la nobleza y la aristocracia suelen antecederlos. Es un problema de habilidad, de capacidad, de relaciones políticas y sociales. No tienen nada de particular pues los 1.663 «intelectuales» que pasan a México. Hay además un antecedente capaz de ayudar a explicar este fenómeno.

En 1938 Daniel Cosío Villegas había venido a Valencia para convenir con Wenceslao Roces, entonces subsecretario de Educación, el traslado a México de un grupo de intelectuales españoles que podrían continuar allá su obra mientras durara la guerra. Alfonso Reyes suscribió con todo entusiasmo la idea y, así, los primeros refugiados fueron investigadores, escritores, filósofos, etc. Quizá dieron el tono, manifestaron qué seguiría.

No se sabe qué se escondía detrás de esos 1.663 intelectuales, palabra ambigua siempre. Es fácil imaginar que médicos, ingenieros, abogados, arquitectos y los profesionales en general están ahí incluidos, junto con todos cuantos tuvieran una licenciatura y en algunos casos un simple bachillerato. Los artistas —pintores, escultores, escritores de novelas, de poemas o de cuentos— también deben estar en la cuenta. Hay que añadir a los periodistas y a quienes trabajan en el sector docente, desde el jardín de niños hasta la universidad. Estos intelectuales no son la *intelligentsia* en el sentido ruso del siglo XIX, sino quienes no ejercían trabajos manuales o se dedicaban a actividades comerciales. Olvidándonos de clasificaciones sociológicas, serán los que le den el tono al mundo del exilio y creen una imagen ante élites y pueblo mexicanos.

Miembros de una élite son, por lo tanto, un problema. En principio, portadores de una cultura específica, bien definida por la época republicana de España, recién salidos de una guerra civil, son, como señala Ignacio García Téllez, inasimilables. Transportan e importan a México un mundo cerrado, capaz de autoalimentarse durante años. «Para llegar a esta situación», escribe en la carta citada García Téllez, «han influido considerablemente las discrepancias y dificultades suscitadas por la falta de armonía en los dirigentes españoles, que en vez de acallar sus diferencias han permitido que se ahonden, con grave perjuicio para todos los asilados y con despilfarro de elementos que debieron invertirse en forma económicamente productiva».

Conviene no perder de vista una idea dominante a lo largo de los años del exilio: éste es considerado provisional, la dictadura franquista encontrará un término al final de la Segunda Guerra Mundial con el triunfo de los aliados, después, se cree, con la condenación de las Naciones Unidas y, finalmente, como siempre en estos casos, con las suposiciones más enloquecidas, fantásticas, grotescas y enternecedoras. Pero si no se tiene siempre presente la idea de provisionalidad y, por ende, de precariedad, no se puede comprender lo ocurrido con esa comunidad asentada fuera de España.

La inverosímil generosidad y apertura del gobierno mexicano no tuvo límites: los españoles recién llegados —y los otros también— podían obtener la nacionalidad mexicana en 48 horas, y el libre ejercicio de una profesión se lograba con la simple presentación de un do-

cumento justificativo que acreditara tener los estudios indispensables. Aun así, no todo fue coser y cantar: hubo una hostilidad abierta por parte de la derecha mexicana y unos ataques esperados pero increíbles de una prensa que llegó a especializarse en el tema. La impopularidad del cardenismo en sus últimos años en el poder, una situación político-electoral donde el enfrentamiento izquierda-derecha llegaba a la máxima tensión y una depresión económica de la cual sólo se saldría con la Segunda Guerra Mundial, hacían de los refugiados españoles personas y personajes profundamente antipáticos. Sin llegar a una situación francesa —las entrevistas de Luis I. Rodríguez con Pétain y Laval superan la imaginación— el ambiente no era propicio no digamos a una asimilación sino a una integración social. Esta se dará con el tiempo por los caminos lógicos y esperados, aunque el grupo exiliado mantendrá siempre un perfil distintivo, que llega a nuestros días.

La provisionalidad querida y esperada por los intelectuales les llevó a buscar formas de protección de su cultura, es decir, de sus valores, de sus normas de conducta, de su tradición. Y no sólo de la protección de su cultura española, liberal o no, aunque siempre republicana y antifranquista, sino de su transmisión.

Tuvieron, además, una tarea inmediata ante sí: concluir los trabajos que la contienda civil les había impedido terminar. Las publicaciones de los primeros años son de una abundancia y calidad sorprendentes. Sus temas no son la guerra civil —ése es el tema de los periodistas y políticos—, sus preocupaciones son las mismas que tuvieron en España.

La fundación de colegios españoles ha sido vista como un hecho esencial del exilio. En gran parte esto es cierto, pero sólo en gran parte.

La concentración de los refugiados en la Ciudad de México, en la capital de la República, puso a disposición de estos colegios una masa de profesores de innegable calidad. Catedráticos de universidad y catedráticos de segunda enseñanza o de instituto se dieron a la tarea de educar a los retoños del exilio. Los primeros, los catedráticos de universidad, no dudaron en aceptar cursos en el primer año de bachillerato para explicar matemáticas elementales o gramática española; los profesores de instituto cumplieron con todo mérito su misión. Con la salvedad de los cursos de historia y geografía de México y de civismo, prácticamente todo el cuerpo docente de la Academia Hispano Mexicana, del Instituto Luis Vives y del Colegio Madrid fue español. Los profesores mexicanos estuvieron reducidos a una representación de gran calidad pero mínima. Esta situación se dio sobre todo en los primeros años. Los catedráticos universitarios fueron llamados rápidamente a los institutos y facultades de la Universidad Nacional o del Instituto Politécnico, liberándose así de una tarea todo lo noble que se quiera pero ingrata. Otros profesores también españoles los sustituyeron.

Los profesores y los alumnos fueron mayoritariamente españoles; sólo unos cuantos alumnos y los profesores que acabo de mencionar eran mexicanos. Pero en ambos casos eran mexicanos fuera de lo común. Los intelectuales que protegieron y buscaron integrar al exilio confiaron sus hijos a esos colegios: Cosío Villegas y Silva Herzog, entre otros, no sólo abrieron las puertas del Fondo de Cultura Económica y de *Cuadernos Americanos* a los escritores e investigadores españoles, sino que tuvieron una confianza absoluta en los profesores de la Academia; Eduardo Suárez, secretario de Hacienda de los presidentes Cárdenas y Avila Camacho, Aarón Sáenz, secretario de Relaciones Exteriores del presidente Calles, tendrá a su hijo también en la Academia. Es injusto citar sólo esos nombres: fueron muchos los mexicanos liberales confiados en la capacidad de los colegios españoles.

La composición nacional de los colegios de refugiados fue un inconveniente mayor para la asimilación del exilio *in toto*, de los que tenían meses al llegar hasta los que fueron sólo a aprobar unas cuantas materias para poder ingresar a la universidad. Aunque sometidos, como era obligatorio, a los planes y contenidos establecidos por la Secretaría de Educación y el artículo 3º de la Constitución, habiendo mantenido en esto una actitud de respeto absoluto, las disposiciones legales no pueden, sino en una escala nacional, ser un agente socializador y nacionalizador.

Lo que se pudiera llamar el ambiente era español. Con un conocimiento mediano e inexacto de los hechos, las discusiones entre estudiantes —jamás con los profesores— versaban frecuentemente sobre la guerra civil, tomándose a los diez años partido por los socialistas, los anarquistas o los comunistas. Negrín, Prieto, Azaña o *La Pasionaria* eran personajes, imágenes familiares, sobre los que se ignoraba todo pero se alegaba con pasión. La familia era, cosa inevitable, el agente socializador decisivo; fueron los padres y las madres, los abuelos cuando existieron, quienes generaban las actitudes fundamentales, las primeras que el niño interioriza y por consiguiente las más duraderas. La sociología y la psicología contemporáneas han mostrado cómo una situación traumática es decisiva para destruir una actitud preexistente cuando el individuo no tiene un apoyo psicológico externo, pero, por el contrario, ayuda a confirmarla cuando el grupo donde está inmersa la persona sostiene esa actitud.

La guerra civil fue un trauma para toda la sociedad española, y fue doblemente traumático para los exiliados del exterior, puesto que también los hubo dentro de España.

La exaltación no sólo de la justicia que los atendía y pertenecía antes y durante el enfrentamiento armado, sino la exaltación de una España determinada, idealizada y mitificada con el transcurrir del tiempo, condujo a la creación de una nueva cultura, a un conjunto de

valores e imágenes que se intentó, y en alguna manera logró, aislar y defender de la cultura dominante, es decir, de la cultura mexicana. Se terminó por ser refugiado antes que español.

Una cultura ajena a la realidad está destinada a perecer. No fue una peculiaridad exclusiva del exilio español intentar conservarse impoluto, ajeno al país donde se había instalado. Buscó mantener y prolongar una cultura dentro de otra, ajeno a ella porque estas dos culturas son con frecuencia excluyentes y conflictivas. La temporalidad pretendida y deseada del destierro se vinculaba con un hecho político español, accidente que, tan pronto como terminara, impondría el final del exilio. Puede suponerse un enmascaramiento en las razones que mantenían a muchos republicanos exiliados ajenos a España. La antigua colonia española, desprovista de razones políticas capaces de justificar su permanencia en México, tampoco acepta considerar su traspaso —por usar un término de José Gaos— como algo definitivo: se limita a señalar su falta de identidad. No son españoles y no son mexicanos; su doble pertenencia les resulta incómoda como incómoda es, a veces, la situación de los refugiados. El simple hecho de mantener en algunos restos esta apelación resulta revelador de la intención primitiva, de la voluntad de mantener un perfil cultural peculiar, del deseo de mostrar una fidelidad a unos valores ya desencarnados por haber fenecido la situación histórica que los originó.

El mundo mexicano, con todas sus manifestaciones políticas, económicas, culturales, profesionales, etcétera, se impuso. Del exilio permanece una idea entera o, me atrevería a decir, un mito, en el que se reconocen vagamente los herederos, ya mestizos, de tercera cuando no cuarta generación, de quienes llegaron en el *Mexique*, el *Sinaia* o el *Serpa Pinto*.



INDALECIO PRIETO Y EL SOCIALISMO ESPAÑOL

José Carlos GIBAJA VELAZQUEZ

A medida que vamos aproximándonos al final del siglo XX resulta casi obligado realizar el inventario de lo sucedido a lo largo del mismo. Para el caso español, y por lo que al capítulo de personajes y protagonistas políticos se refiere, la amplia nómina que nos sería posible confeccionar no aporta muchos nombres que podamos considerar como auténticos hombres de Estado. En este reducido grupo, sin embargo, surgen pocas dudas a la hora de incluir al socialista Indalecio Prieto. Seguidamente trataremos de justificar esta afirmación.

Un rápido repaso por la trayectoria pública de Indalecio Prieto nos ofrece el siguiente panorama.

Aunque ejerció como diputado a lo largo de varias legislaturas — tanto durante la Restauración como en la II República— y ocupó varias carteras ministeriales —entre 1931-33 y en 1936-38—, este curriculum es ampliamente superado por numerosos políticos de su tiempo, que ejercieron la Presidencia del Gobierno, de las Cortes o de la pro-

pia República. Durante el liderazgo de Pablo Iglesias, Prieto ya era una figura respetada dentro del PSOE. Diputado en sucesivas legislaturas gracias al control sobre su feudo electoral bilbaíno, Prieto, sin embargo, nunca se constituyó en una alternativa al liderazgo de Pablo Iglesias, primero, o de Julián Besteiro, más tarde. Habría que esperar a la desaparición de Iglesias, y al oscurecimiento de Besteiro, para que, en momentos de fuerte polarización interna, Prieto se convirtiera en alternativa para dirigir el socialismo español. No obstante, Prieto siempre gustó de permanecer en la sombra, en segundo plano, moviendo los hilos de la trama a través de personas interpuestas —en cuya elección no siempre acertó—. Esta resistencia a adquirir el protagonismo y la responsabilidad directa de lo que ocurría, provocó en varias ocasiones retrasos y pérdidas de tiempo que hicieron fracasar sus iniciativas.

Por otro lado, y a pesar de la imperiosa necesidad de alcanzar alianzas con otras fuerzas sociales y políticas para poner en práctica su proyecto político, Prieto demostró un escaso tacto para atraerse a los demás sectores de su propio partido. La tendencia, apuntada por H. Heine, «a alargar inútilmente la lista de sus enemigos y su incapacidad para olvidar, cuando así lo exigía el bien común, los agravios» (1), acabaría por convertirse en uno de los principales obstáculos para el logro de sus objetivos.

Tras la guerra civil, Prieto acaba por convertirse en el catalizador de un amplio sector de las fuerzas políticas españolas ... en el exilio. Cuando alcanza la presidencia del Partido Socialista Obrero Español es cuando éste se encuentra perseguido en España y reducido a algunos millares de militantes en el exilio. Finalmente, cuando en 1948 logra firmar un acuerdo con los monárquicos para intentar poner fin a la dictadura del general Franco y asegurar la futura gobernabilidad de España, éste queda convertido en papel mojado aquel mismo día debido al doble juego llevado a cabo por los monárquicos.

Diabético y con una clara tendencia a la obesidad, Prieto disfrutaba de una «mala salud de hierro» que, ya en el exilio, no le convertía en la mejor garantía sobre la que apoyar una alternativa a la dictadura franquista.

Trazado este panorama, pleno de luces y sombras, ¿qué es entonces lo que justifica nuestro interés por el análisis de Prieto?

1. A pesar del interés general por el estudio de las organizaciones políticas de la época, y del socialismo español en particular, se carecía de estudios satisfactorios sobre la figura de Prieto.

(1) Recogido por S. Julia: «La vigencia de Prieto», *Leviatán*, número 15, II Epoca, Madrid, 1984.

2. Por encima de sus posiciones políticas coyunturales, y al margen de su balance de aciertos y errores, la actividad política de Prieto presenta rasgos de valor permanente, entre los que hay que destacar la importancia que concede al proceso de modernización de España.

3. En una época, la primera mitad del siglo XX, marcada por la tendencia a dirimir los conflictos por la vía violenta, Prieto pretende superar dichas diferencias por la vía del diálogo y de la construcción de puentes que permitan un marco de convivencia estable en el que poder acometer el proceso de modernización antes citado.

El desarrollo de estas ideas nos obliga a referirnos, en primer lugar, a su apasionada y apasionante personalidad. Sobreponiéndose a una infancia difícil y a un porvenir incierto, Prieto se construyó una buena posición económica que le permitió dedicarse a su principal pasión: la política. Prieto era, ante todo, un «animal político» volcado en cuerpo y alma hacia la actividad pública. Capaz de suscitar odios feroces o adhesiones inquebrantables, pero jamás indiferencia, Prieto camina por las décadas centrales de nuestro siglo dejando su impronta sobre la vida política española.

No vaciló en defender, aun en solitario y contra corriente, la posición política que consideraba más acertada y que, salvo breves momentos de duda, mantuvo inalterable a lo largo de toda su vida: el intento por llevar a cabo un proceso de modernización de España dentro de un marco político que garantizase el libre ejercicio de las libertades públicas. Como afirma Santos Juliá:

«Prieto tuvo desde muy pronto, una política específica que defendió, con sólo la excepción de la primera mitad de 1934, a lo largo de toda su vida activa: (...) reformismo político, democrático y liberal para la aplicación de las energías disponibles a la mejora de las condiciones materiales de la existencia obrera y campesina» (2).

En este intento, y por vocación personal, Prieto entabló relación con un amplísimo abanico de personas, que abarcaban la práctica totalidad del espectro político. Esta actitud, que contrasta con la vocación obrerista de muchos otros dirigentes socialistas, se convertiría, al mismo tiempo, en fuente de alegrías y sinsabores para Prieto. Aunque militó durante más de seis décadas en un único partido, el PSOE, mu-

(2) Julia, S.: «La vigencia de Prieto», *Leviatán*, 15, II Epoca, 1984.

«En el fondo es un regeneracionista, que busca la ayuda republicana para llevar a cabo las obras necesarias que permitieran transformar el campo por medio de regadíos y las ciudades para una mayor actividad industrial (...). El sueño en voz alta que Prieto recitó de palabra, y por escrito, consistía en una España regada en la que los productos del campo llegaran, por medio de una buena red de comunicaciones, a unas ciudades libres e industriales».

chos correligionarios suyos le acusaron de no haber sido jamás socialista. Hombre de partido, a pesar de todo, ello no le impidió tender continuamente su mano a otras fuerzas políticas en el intento de alcanzar alianzas duraderas con otros sectores sociales.

Por la época en que comenzábamos nuestro acercamiento al tema, hace una década, el panorama de los estudios realizados al respecto era muy desigual. El socialismo español había sido objeto preferente de atención en lo que respecta a su trayectoria anterior a la guerra civil, pero se adolecía de estudios de conjunto y de trabajos relativos a periodos posteriores.

Entre los aspectos mejor estudiados cabía destacar el análisis de sus orígenes y trayectoria previa, las aproximaciones a algunas de sus figuras más relevantes —por ejemplo los trabajos de Emilio Lamo de Espinosa sobre Julián Besteiro o de Virgilio Zapatero sobre Fernando de los Ríos—, o los numerosos acercamientos a la radicalización de la izquierda socialista tras 1933 —estudios de Marta Bizcarrondo, Andrés de Blas, Manuel Contreras y Santos Juliá, entre otros—. Sin embargo, el panorama era bien diferente en relación con la guerra civil o la época franquista.

Así pues, mientras que el análisis de besteiristas y caballeristas —dos de las tendencias en que tradicionalmente se ha venido clasificando al socialismo español durante la II República— era bastante satisfactorio para el periodo anterior a la guerra civil, no podía decirse lo mismo del centrismo, la tercera corriente vertebrada en torno a Prieto. Tan sólo algún intento semifallido de aproximación, como los trabajos de Andrés Saiz Valdivieso, *Indalecio Prieto. Crónica de un corazón*, o de J. M. Huerta Paredes, *Indalecio Prieto. Estudio psicosocial del liderazgo*. En otro orden de cosas, podemos citar el análisis de Edward Malefakis sobre los *Discursos Fundamentales* de Prieto, la breve, pero clarificadora, semblanza realizada por Juan Pablo Fusi como colaboración en *Indalecio Prieto. Ministro de Obras Públicas*, algunos artículos de Santos Juliá o las recopilaciones de las intervenciones parlamentarias de Prieto. Todos ellos surgían como solitarios islotes.

Para el mismo Prieto, y por lo que hace referencia al periodo de la Guerra Civil y el exilio, tan sólo se podía contar con sus escritos, publicados por él o recopilados tras su muerte: *Convulsiones de España*, *Palabras al viento*, *Trayectoria de una actitud*, *Cómo y por qué salí del Ministerio de Defensa Nacional*, etcétera. Todo ello dejaba un amplio margen a la realización de estudios e investigaciones que vinieran a paliar en parte estas carencias.

Desde entonces el panorama se ha modificado de forma significativa. A lo largo de los últimos años han visto la luz varias obras que

analizan la trayectoria del socialismo español, de forma parcial o en su conjunto, durante la guerra civil y el exilio. Entre estas obras, de interés muy diferente, hay que destacar los trabajos de Santos Juliá, bien dentro de los *Anales del socialismo*, resultado último de las Jornadas organizadas por la Fundación Pablo Iglesias en 1985 y 1986, bien dentro de su contribución a la *Historia del socialismo español*. También es preciso citar los trabajos de los hermanos Carlos y José Martínez Cobo, especialmente los diversos volúmenes de la serie *Intrahistoria del PSOE* (3). Finalmente, es preciso mencionar la aparición de una buena obra de conjunto, *Historia del Partido Socialista Obrero Español*, debida al británico Richard Gillespie (4), una excelente monografía sobre el periodo de la Guerra Civil debida a Helen Graham, *Socialism and war. The Spanish Socialist Party in power and crisis, 1936-1939*, y un trabajo de Abdón Mateos, *El PSOE contra Franco (1953-1974). Continuidad y renovación en el socialismo español* que constituye la más reciente aportación al tema.

En relación con el propio Prieto, y al margen de las reediciones de algunas de sus obras, hay que recoger la publicación de un pintoresco volumen debido a R. de la Cierva, *La conversión de Indalecio Prieto*.

La situación de partida, es decir, la ausencia de monografías aceptables sobre el tema en cuestión, obligó a realizar un paciente rastreo de posibles fuentes. Esta labor permitió poner de manifiesto la existencia de problemas de todo tipo. El primero de ellos fue la imposibilidad de acceder a los fondos de dos archivos importantes: el de Rodolfo Llopis y el del propio Indalecio Prieto. Afortunadamente, los dirigentes socialistas mostraron siempre una notable afición a los usos y formas burocráticos. Esto hizo posible la existencia de varias copias de la mayor parte de los documentos y correspondencia cruzada entre los principales protagonistas del periodo. Ello permite disponer de varias fuentes alternativas y accesibles a la hora de consultar dicha documentación. Así, la Fundación Pablo Iglesias o el Archivo Histórico Nacional —a partir del Archivo Luis Araquistain— disponen de abundantes fondos que permiten la consulta y el análisis de dicha documentación.

Otra dificultad importante fue la fragmentación y dispersión de las fuentes a consultar. La guerra civil y el exilio provocaron la diáspora de numerosos protagonistas del periodo y, con ellos, de buena parte de su documentación política. Afortunadamente la Fundación Pablo Iglesias viene desarrollando desde hace hace dos décadas una importante labor de localización y adquisición de fondos documentales, he-

(3) Volúmenes I, II y IV: *La Primera Renovación, ¿República?, ¿Monarquía?*, Volumen III: *La travesía del desierto*, Editorial Pablo Iglesias, 1995 y *La Segunda Renovación*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990-93.

(4) La versión original inglesa llevaba un título muy significativo: *The Spanish Socialist Party. A history of factionalism*, Oxford University Press, 1988.

merográficos y bibliográficos, que han ayudado a realizar esta investigación.

Estos fondos, algunos de ellos aún sin catalogar, presentan lagunas significativas en lo que hace referencia al periodo de la Guerra Civil y a otros momentos. Ello hizo necesario consultar otros archivos y centros de documentación en busca de información complementaria. Estos centros, Archivo Histórico Nacional —tanto en Madrid como en Salamanca—, Hemerotecas —Nacional y Municipal de Madrid—, Biblioteca Nacional, etcétera, han permitido cubrir en parte estas lagunas.

A partir de ahí, el análisis de la trayectoria política de Indalecio Prieto presenta tres grandes etapas, que se corresponden con otros tantos momentos de la trayectoria de la sociedad española de la primera mitad del siglo XX. Estos grandes apartados describen, en primer lugar, las primeras décadas de la trayectoria vital de Indalecio Prieto, las grandes líneas que caracterizan el pensamiento que se ha dado en denominar prietismo. Esta etapa se prolonga hasta la II República.

La segunda etapa, marcada por el inicio de la guerra civil, gira en torno a la lucha por el control del socialismo español. La pugna, ya iniciada durante la fase anterior, presenta dos momentos bien diferenciados: el enfrentamiento entre prietistas y caballeristas, saldado en 1937 con la victoria de los primeros, y, posteriormente, la lucha, que se prolongará hasta mediados de los años cuarenta, entre prietistas y negrinistas. Este largo periodo, durante el que los socialistas quedan frecuentemente a merced de factores externos, deja paso a la tercera, y última, etapa considerada.

El último periodo, que abarca desde la segunda mitad de la década de los cuarenta hasta el final de la trayectoria política de Prieto, recorre el proceso de reconstrucción interna del socialismo español y supone la recuperación del viejo proyecto de Prieto: el intento por alcanzar un consenso con otras fuerzas políticas que permitiera una convivencia pacífica que hiciera posible la transformación del país. Hay, sin embargo, diferencias significativas con respecto al proyecto original. En primer lugar, la existencia de una dictadura en España que impide el libre ejercicio de las libertades y ha condenado a la oposición a la cárcel o al exilio. En segundo lugar cambian los interlocutores. Si durante los años treinta el mensaje prietista se dirige, esencialmente, hacia los republicanos de izquierda, en esta ocasión serán los monárquicos el objeto principal de su atención. Los republicanos, mientras tanto, se encastillarán en su reivindicación del régimen proclamado el 14 de abril de 1931.

El balance final, marcado por el reconocimiento de su fracaso por el propio Prieto, no debe hacernos olvidar el verdadero significado de su

proyecto. En momentos de radicalización, cuando el caso español participa de las mismas características que la situación en el resto de Europa, el intento de Prieto por sentar las bases de una convivencia estable constituye una excepción a tener en cuenta.

En cualquier caso, el fracaso final se vió marcado por la influencia de tres tipos de factores bien definidos: los errores y limitaciones personales del propio Prieto, la división interna y las características organizativas del socialismo español y, finalmente, la desfavorable evolución de la situación internacional a lo largo de todo el periodo estudiado.

Prieto —comenzamos con ello el repaso de sus limitaciones personales—, acostumbraba a provocar reacciones intensas entre quienes le rodeaban. Esta fuerte personalidad, imprescindible para aspirar a convertirse en líder político, necesitaba, sin embargo, de otro complemento: la necesaria templanza para saber olvidar pequeños agravios en beneficio de metas más altas. Prieto, sin embargo, demostró poseer esta cualidad en muy contadas ocasiones. Así, Prieto fue incapaz, en mayo de 1936, de intentar un mínimo acercamiento personal a Largo Caballero que, tal vez, le hubiera permitido acceder a la Presidencia del Gobierno en aquel momento clave. Dejando a un lado la indudable responsabilidad de Largo Caballero en lo ocurrido entonces, es evidente que el tantas veces mencionado pragmatismo de Prieto brilló por su ausencia. Un año más tarde, apoyando la ofensiva del partido comunista contra el Gobierno Largo Caballero, Prieto encontró la ocasión para tomarse una cumplida revancha sobre su rival.

Esta incapacidad para perdonar los agravios aparece también a la hora de analizar sus relaciones con Negrín a partir de 1938. La salida de Prieto del Gobierno Negrín parecía ser la única solución para salvar la situación creada por el desánimo del propio Prieto: conservar la imprescindible ayuda rusa y enderezar la situación militar. Sin embargo, desde entonces, Prieto espera su oportunidad. Esta se presentó durante el verano de 1939. Entonces, Prieto acabó por destruir los restos de la influencia que Negrín conservaba entre los grupos republicanos y retornó al primer plano de la actividad política. Desde ese momento, todos los intentos de Negrín por superar las mutuas diferencias cayeron en el vacío. Tan sólo tras la muerte de su antiguo colaborador Prieto reconoció la intransigencia mostrada hacia Negrín desde 1939.

En esta misma línea, Prieto también dosificó con cuentagotas el tacto y la diplomacia necesarios para aplacar los ánimos encendidos. Sus contadas intervenciones radiofónicas, tanto durante la guerra civil como en el exilio, su discurso inicial ante la Asamblea de Delegados del PSOE reunida en 1947, constituyen las principales excepciones dentro de una serie mucho más larga de excesos verbales.

Sin embargo, sería pueril fundamentar el fracaso de Prieto únicamente en factores personales. La amplitud de miras que caracterizó su trayectoria política, el tono de sus intervenciones tras el comienzo de la guerra civil, el giro copernicano que supusieron las negociaciones entabladas con los monárquicos durante la segunda mitad de los años cuarenta, su permanente voluntad de establecer un marco de concordia, pesan mucho más en el balance final que los inevitables errores que, como todo político, cometió. Sin embargo, paradójicamente, quien tantos esfuerzos realizó para establecer canales de colaboración con otras fuerzas políticas, cosechó una larga serie de fracasos en el seno de su propio partido a la hora de sumar esfuerzos.

Su fuerte personalidad, que no favorecía la colaboración en pie de igualdad con otras personas, dio paso, poco a poco, a un fuerte personalismo que, si bien encajaba con la tradición del socialismo español, impedía contrastar adecuadamente las opiniones e iniciativas de Prieto. Salvo en dos momentos concretos, los primeros meses de 1936 y el periodo comprendido entre 1947 y 1948, Prieto no pudo disponer de un grupo de colaboradores con apariencia de equipo. En esta situación, una hipotética desaparición de Prieto, ¿qué posible recambio dejaba tras de sí?

Lo dicho anteriormente y su delicada salud, muy resentida desde comienzos de los años cuarenta, no ayudó a suscitar la necesaria confianza entre los líderes políticos occidentales. Al fin y al cabo, ¿qué imagen ofrecía Prieto por entonces? Era el quebrantado líder en el exilio de un partido político perseguido en el interior de España y reducido a unos pocos miles de militantes en el exilio que, a menudo, no lograban ponerse fácilmente de acuerdo acerca de cuestiones políticas esenciales. Frente a esta imagen, el general Franco se mostraba firme en el control de la situación interna y parecía contar con el apoyo de los sectores más influyentes en el ámbito económico, religioso y militar del país.

El segundo tipo de factores examinados, los relativos a la situación interna del socialismo español durante aquellas décadas, tuvieron también un considerable peso sobre la trayectoria del prietismo. La estrategia política de Prieto, basada en el entendimiento con otras fuerzas políticas, —inicialmente los republicanos de izquierda; los monárquicos tras la guerra— necesitaba, para poder tener éxito, la existencia de un clima de concordia en el seno de su propio partido. Sin embargo, a la desaparición de Pablo Iglesias, que puso fin a varias décadas de liderazgo carismático, y la polémica interna en torno a la actitud que debía adoptarse en relación con la Dictadura de Primo de Rivera, le sucedió la proclamación de la II República y, con ella la primera oportunidad que se les presentaba a los socialistas de tomar parte activa en el Gobierno. Ambas cuestiones, la relacionada con el liderazgo interno y la que tenía que ver con la posición política

a adoptar, provocaron la aparición de tendencias que dieron origen a fuertes discrepancias y enfrentamientos internos. Estas circunstancias no contribuían, obviamente, al éxito del programa político propuesto por Prieto.

Como es sabido, fue la negativa caballerista la que segó en flor la posibilidad de que Prieto formara Gobierno en mayo de 1936. Las diferencias internas avivaron también la crisis del Gobierno Largo Caballero un año más tarde, y estas mismas diferencias contribuyeron a provocar el cisma en el socialismo español al finalizar la guerra civil.

Además de esa división interna, otras características del socialismo español comunes al resto de los socialismos europeos acabaron lastrando las posibilidades de éxito del proyecto político de Prieto. Hay que citar, en primer lugar, la tradición burocrática y reglamentista que impregnaba la historia del socialismo español desde sus orígenes. En un partido como el PSOE, estancado en su crecimiento durante décadas, la práctica política ligada a la vida de las agrupaciones locales se había convertido casi en una liturgia. Las reuniones semanales, las cotizaciones de los afiliados, el libro de actas, las lecturas comunitarias de *El Socialista*, la asistencia a los actos de propaganda, se convirtieron en los principales elementos de la misma. Este respeto a los estatutos y reglamentos retrasaba, inevitablemente, la toma de decisiones importantes.

Sin embargo, este respeto por las reglas del juego era, al mismo tiempo, la manifestación de una característica más importante: la existencia de una fuerte democracia interna. Este rasgo se manifestaba principalmente en la existencia de distintas posiciones en el seno de las agrupaciones socialistas, así como en el recurso constante a las votaciones para decidir en cada caso. Esta tradición permitía disponer de un amplio margen de maniobra a la hora de opinar y discrepar pero, por el contrario, ralentizaba el proceso de toma de decisiones si lo comparamos con el de otras organizaciones más centralizadas. La democracia interna se convertía, por lo tanto, en fuente simultánea de fortaleza y debilidad. Así, a la hora del balance es preciso recordar la polémica que tuvo lugar en 1936 en torno al Congreso que nunca se celebró o el tiempo precioso que se perdió entre la celebración del II Congreso del PSOE en el exilio en mayo de 1946, y la Asamblea de Delegados Departamentales en julio de 1947. En este último caso, y para tratar de compensar el tiempo perdido, Prieto llegó a presentar una proposición que vulneraba claramente los estatutos del Partido (5).

(5) Como es sabido, y a pesar del inevitable precio político pagado por Prieto, esta transgresión de los reglamentos se mostró finalmente ineficaz, dado el fracaso del Pacto de San Juan de Luz con los monárquicos.

Desde esta perspectiva, no deben extrañarnos las consecuencias derivadas de discusiones aparentemente intrascendentes, sobre problemas estatutarios. Así, la polémica en torno al control de la Minoría Socialista por la Comisión Ejecutiva provocó la salida de los caballeristas de esta última en diciembre de 1935 y reapareció dos veces: durante la primavera de 1939 y tras la creación del Gobierno republicano en el exilio.

Otra característica interna del PSOE durante aquellos años es la existencia de una fuerte tendencia hacia el personalismo. Presente desde la fundación del partido, la II República aporta a este problema como novedad la aparición de varias tendencias, besteiristas, caballeristas y centristas, constituidas alrededor de un líder carismático, que sustituyen al «pablismo» tradicional. Este rasgo, agravado desde 1934, deja entrever la pobreza del debate ideológico y la debilidad del segundo escalón de líderes. Esto explica que, tras la desaparición de Besteiro o Largo Caballero, reformistas y caballeristas sufrieran un forzoso declive. Ni Trifón Gómez ni Rodolfo Llopis, teóricos herederos de la tradición reformista y caballerista, alcanzaron el mismo grado de adhesión que sus predecesores a pesar de haber dirigido el PSOE y la UGT durante años. Tan sólo Negrín, surgido precisamente a la sombra de Prieto, presenta un perfil comparable al de los otros líderes socialistas.

De hecho, cuando Prieto consigue que la mayoría del Partido asuma su propuesta para intentar resolver el problema político español, lo que no ocurrió hasta 1947, se ve obligado a recoger sobre sus hombros la práctica totalidad de la responsabilidad negociadora. La creación de la Comisión Especial encargada de negociar con los monárquicos fue el necesario escaparate con el que amparar un esfuerzo esencialmente personal.

No obstante, este escenario interno no permaneció inmóvil. Así, el PSOE reorganizado en el exilio presenta rasgos diferenciales con respecto a su trayectoria anterior. Sustituyó en buena medida la tradicional división en varias tendencias, característica de la década anterior, por una organización más centralizada que se vertebró, precisamente, en torno a la fusión de los restos de dichas tendencias. Tan sólo los negrinistas fueron apartados del nuevo modelo de partido. Ello favoreció su cohesión pero, lógicamente, dificultó la existencia de un debate interno.

Todo ello se vio agravado por otra circunstancia: la pérdida de una generación completa de militantes, integrados al comienzo de la guerra civil en las Juventudes Socialistas Unificadas e influidos, en su mayor parte, por el Partido Comunista. Esto explica, al menos en parte, la debilidad del proceso de renovación de los cuadros socialistas durante los años cuarenta y la progresiva esclerotización de los órga-

nos de decisión a partir de entonces. Este hecho, coincidente con la continua desarticulación de los socialistas del interior, hizo, a mediados de los años cincuenta, que la dirección de los socialistas españoles recayese en un reducido grupo de veteranos militantes exiliados cuya pérdida de referencias con respecto a la realidad española era evidente. Esta circunstancia estaría en el origen del proceso de renovación que, iniciado durante los años cincuenta, acabaría concretándose dos décadas después.

Finalmente, y por lo que se refiere a los problemas y dificultades ocasionados por la situación española e internacional durante la época, hemos de centrarnos en dos aspectos clave: la coyuntura de entreguerras y el comienzo de la «guerra fría».

Como es sabido, el periodo de entreguerras se caracterizó, tras el espejismo de prosperidad representado por los años veinte, por una creciente inestabilidad basada en dos pilares básicos: el desquiciamiento del sistema económico internacional —cuyo paradigma sería la crisis iniciada en 1929— y la radicalización política, a la que no fueron ajenos los factores económicos, representada por el auge de los fascismos y de los partidos comunistas. Todo ello daría como resultado una profunda crisis en los sistemas democráticos de Europa occidental.

No debe extrañar, por tanto, el clima de inestabilidad que caracterizó la trayectoria de la II República. Este clima no favorecía la consolidación de un sistema político asentado sobre unas clases medias numéricamente escasas y políticamente desunidas. El apoyo natural de estos sectores, un partido socialdemócrata como el PSOE se vio imposibilitado para cumplir satisfactoriamente esta función ante las querellas internas que le desgarraban. En este escenario, no debe sorprender el fracaso de Prieto en 1936 ni su desánimo ante el comienzo de la guerra civil.

Este proceso no fue exclusivo de los socialistas españoles. Aunque los casos de Alemania, Italia o Austria son los ejemplos más conocidos, la mayor parte de los socialismos europeos se vieron afectados por una profunda crisis que acabaría por destruir la II Internacional. Tan sólo los partidos socialistas escandinavos consiguieron mantener su pujanza y consolidar un proceso de modernización cuyos rasgos son bien conocidos.

Por lo que al escenario español se refiere, finalizado el conflicto civil, los republicanos se vieron condenados a la cárcel o al exilio. El comienzo de la Segunda Guerra Mundial y las victorias iniciales del Eje supusieron una dura prueba para las esperanzas de quienes pretendían la sustitución del franquismo. El final de la guerra, con la victoria aliada, permitió que renacieran los proyectos, tanto en el interior como

en el exilio, para intentar poner fin a la Dictadura. Sin embargo, el mundo surgido de la posguerra dificultó hasta imposibilitar el éxito de estos proyectos. La división del mundo en dos bloques antagónicos, con zonas geográficas en disputa, hizo desaconsejable, para los países occidentales destapar la caja de los truenos que podía suponer iniciar en España un proceso de cambio político. Desde esta perspectiva, parecía preferible mantener una dictadura, por impopular que fuese, a iniciar un proceso de cambio que pudiera dar lugar a un incremento de la influencia comunista en un área estratégica tan sensible como la península Ibérica.

Así pues, debido a esta desfavorable combinación de factores, personales, nacionales e internacionales, el proyecto político defendido por Prieto acabó naufragando. El reconocimiento de su propio fracaso llevó a Prieto a reformular su postura política. La política de aislamiento que Prieto defiende para el PSOE durante los años cincuenta supone una excepción en su continua búsqueda de alianzas con otras fuerzas sociales y políticas. Sin embargo, ello parecía casi inevitable a la vista de la inviabilidad de la alternativa republicana y del fracaso de la política de acercamiento a los monárquicos.

En otro orden de cosas, Prieto apenas aportó algo novedoso al conjunto del pensamiento socialista. Esto parece lógico en un autodidacta como él, más preocupado por los problemas tácticos que por el debate ideológico, y en un partido político como el PSOE, aún marcado por el predominio de la tradición obrerista. Tampoco destacó Prieto por el carácter revolucionario de las medidas que proponía para la modernización del país, muchas de las cuales recogían la herencia del regeneracionismo, o hundían sus raíces en el arbitrista de los siglos XVII y XVIII. En este sentido, era claramente perceptible una dura crítica hacia el capitalismo pero, salvo en contadas ocasiones, —trienio bolchevique, 1934— esta tendencia no adoptó formas revolucionarias. Ni siquiera fue pionero Prieto, entre los socialistas, en el intento de aproximación a otras fuerzas políticas. Sin embargo, al analizar el talento y la figura de Prieto, éste aparece rodeado por claros tintes de modernidad que le diferencian de la mayor parte de los políticos de su época. Parece como si la enorme curiosidad de Prieto por todo lo que le rodeaba le obligara a proyectar su actividad hacia el futuro en lugar de hacia el pasado, donde parecían seguir anclados buena parte de sus contemporáneos.

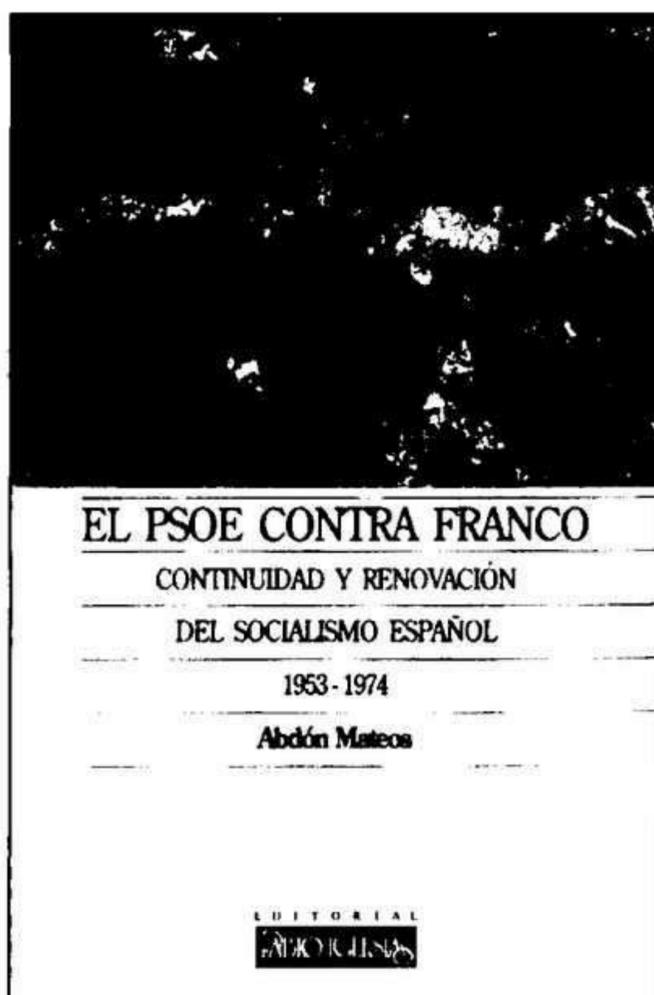
Prieto simboliza en su época, junto con Manuel Azaña, el deseo de aunar los procesos de modernización social y económica del país a través de un marco de convivencia política estable. Para ambos, el régimen republicano surgido el 14 de abril de 1931 ofrecía esta posibilidad. Sin embargo, ambos fracasaron en el intento de integrar en este proyecto a mayorías estables. No hay que olvidar que para Prieto el régimen político era tan sólo un marco, un referente capaz de hacer

posible lo esencial: la transformación efectiva del país. Ello explica como, a pesar de su clara participación en la gestación de la II República y de sus preferencias por el sistema republicano, Prieto no dudó, a mediados de los años cuarenta, en dirigirse a los grupos monárquicos para intentar alcanzar un acuerdo, sobre la base de la estrategia «transición y plebiscito», que permitiera lograr el objetivo esencial: sustituir a la dictadura e instaurar un sistema de gobierno, ampliamente consensuado, que hiciera posible la modernización de las estructuras del país. Ello suponía superar el debate entre Monarquía y República desde una perspectiva esencialmente democrática.

Todo ello nos ha permitido describir el significado del prietismo en la política española de la primera mitad del siglo XX. Prieto constituye uno de los mejores exponentes de un proyecto, inicialmente frustrado, que pretendía la renovación de las estructuras internas del país. Este proyecto se convertiría en la gran asignatura pendiente de la sociedad española durante varias décadas. Una asignatura sólo superada tras el fin de la dictadura.

E D I T O R I A L

ABDÓN IGLESIAS



EL PSOE CONTRA FRANCO

Continuidad y renovación del socialismo español 1953-1974

Abdón Mateos

504 págs.

3.850 ptas. (IVA)

Frente a la visión convencional según la cual la trayectoria del partido y sindicato socialistas durante la dictadura franquista se resume con términos como fraccionismo, decadencia y refundación, **EL PSOE CONTRA FRANCO** explica los esfuerzos para asegurar la continuidad de las organizaciones y de los ideales del socialismo democrático, amenazada no sólo por las rupturas históricas que supusieron la represión y el cambio social, sino también por el temporal desencuentro entre los dirigentes del exilio y de la clandestinidad de posguerra y unas nuevas y radicales generaciones de antifranquistas, que sólo encontrarían acomodo en el PSOE y en la UGT con el decisivo triunfo del proceso de renovación desde el final de los años sesenta.

Abdón Mateos, profesor de Historia Contemporánea de la UNED, realiza un detallado análisis de la historia interna del movimiento socialista, de las relaciones con otras fuerzas —desde los monárquicos a los comunistas y nacionalistas—, de la política hacia España de las internacionales afines, de la presencia en las protestas sociales y del contrapunto represivo franquista.

Pedidos:

**Monte Esquinza, 30 - 2º dcha.
Teléf.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85**

Forma de pago:

talón bancario o giro postal



LIBROS

LA ERA DEL POSDEBER

Miguel PORTA PERALES

Gilles Lipovetsky
El crepúsculo del deber
Traducción de Juana Bignozzi
Editorial Anagrama
Barcelona, 1994

Fernando Savater
El contenido de la felicidad
El País/Aguilar
Madrid, 1994

Hay pensadores que tienen la rara virtud de captar lo que podríamos denominar el espíritu de los tiempos. Los filósofos Gilles Lipovetsky y Fernando Savater pertenecen, sin duda, a la no muy larga nómina de dichos pensadores. Empecemos por el filósofo francés, el cual — tras un par de trabajos de éxito como *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*— nos presenta ahora el ensayo titulado *El crepúsculo del deber*. En este su último trabajo, que lleva el sugerente subtítulo de *La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, nuestro autor nos ofrece una brillante reflexión sobre la nueva cultura ética (la lógica posmoralista) que se está imponiendo en el seno de nuestras sociedades más desarrolladas y avanzadas.

La reflexión de Lipovetsky gira en torno a la siguiente tesis: al primer ciclo de secularización de la ética, que abraza el periodo que va de 1700 a 1950, le está sucediendo un segundo ciclo de secularización. Y si en el primer ciclo la ética se liberó de la religión, pero no de la obligación moral (se valoraba y fomentaba el sacrifi-

cio de las personas en los altares de la familia, la patria, la ideología, la historia, etcétera), en el segundo se está liberando de los valores sacrificiales. En otros términos, estamos asistiendo a la emergencia y consolidación de una lógica posmoralista que inaugura una nueva época: la del posdeber. ¿Características de esta nueva sociedad posmoralista? Anotemos, a modo de resumen y compendio, las siguientes: se repudia la retórica del deber y el sacrificio, y se apuesta por la autonomía individual, el deseo, la felicidad y el bienestar. Citemos, al respecto, un texto absolutamente explícito que merece ser reproducido en tanto y en cuanto es un fiel reflejo de la tesis de nuestro filósofo. Así ve Gilles Lipovetsky la nueva cultura ética de la sociedad posmoralista en emergencia: «Por primera vez, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar las órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades han liquidado todos los valores sa-

crificiales, sean éstos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas, la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos». Difícilmente se podrá encontrar un texto más plástico si lo que se quiere es reflejar/pintar el rumbo que hoy está cogiendo nuestra civilización Occidental.

El crepúsculo del deber, e independientemente de la espléndida prosa de su autor (Lipovetsky, creo, es de los pensadores que mejor domina el arte de la redacción, incluso cuando se trata de hacer retórica y fuegos de artificio verbales, algo a lo que son muy dados los filósofos franceses, y nuestro autor no es precisamente una excepción), tiene un par de virtudes a destacar. En primer lugar, la virtud que podríamos denominar *científica*: Lipovetsky, pese a la retórica y los fuegos de artificio que adornan su discurso, no especula, sino que constata la realidad posmoralista en eclosión vía análisis de los diversos ámbitos (negocios, trabajo, familia, medicina, etcétera) en los que dicha realidad toma cuerpo y forma. Y hay que recalcar que el análisis del mundo de los negocios, y demás que nos depara el fi-

lósofo brilla con luz propia y, por así decirlo, anticipa un futuro (la familia a la carta, la moral del trabajo, la ética del empresario, el elogio del profesionalismo, el valor de la responsabilidad, etcétera) que pronto llegará a nuestro país. En este sentido, *El crepúsculo del deber* sirve, y acepten la expresión, para adentrarse en el porvenir más inmediato que ya nos *acecha*.

La segunda virtud a destacar del presente trabajo es la virtud que denominaremos *valorativa*. En pocas palabras: el filósofo no incurre en la habitual prédica de tarima o púlpito que, después de llorar por los valores perdidos, atribuye todos los males del presente a un posmoralismo que es satanizado con términos como «cínico», «insolidario», «hedonista». No, argumenta Lipovetsky, la sociedad posmoralista en auge ni es cínica ni es culpable del supuesto vacío de valores que nos azota, sino que es expresión de una nueva moral democrática que se fundamenta en un conjunto de ideales y valores (soberanía individual, derechos subjetivos, nuevo orden de los sentidos y no-renuncia a uno mismo, pero también moderación y responsabilidad) que son necesarios para liberar el ser humano de los dogmatismos morales e ideológicos que todavía pululan por este mundo. Frente a

los moralismos y los sermones que se empecinan en regular nuestra existencia, y sólo saben conjugar (¿en nombre de qué?) el verbo «sacrificarse», *El crepúsculo del deber* nos muestra un camino —el que parece haber escogido una buena parte de nuestros conciudadanos— que puede conducir a la autonomía. Quizá haya quien juzgue el presente libro como «individualista» e «insolidario». Nos permitimos insistir en un par de cosas: primera, Lipovetsky, jugando el papel de científico social, se limita a ver y oír; segunda, cuando se habla ya de un individualismo de izquierda, y cuando desde la izquierda no dogmática se acepta el derecho a la autonomía individual, ¿por qué negar que el posmoralismo emergente, en tanto reconoce diferencias, tiene su lado positivo e incluso progresista? A fin de cuentas no se trata de lograr solidaridades impuestas de amargo recuerdo (que eso sería algo así como una *solidaritis*), sino de aceptar al Otro y colaborar con él en tanto es igual a nosotros, es decir, en tanto es diferente a nosotros.

Fernando Savater, según indicábamos al inicio de estas líneas, es otro de los pensadores que tiene la virtud de conectar con lo que, utilizando tal vez una expresión un poco pedante o subida de tono retórico, llamábamos el

espíritu de los tiempos. *El contenido de la felicidad* (con otro subtítulo que atrae: *Un alegato contra supersticiones y resentimientos*) —reedición de ensayos aparecidos en 1986 a los que se ha añadido un par de textos inéditos— sirve para ejemplificar lo dicho.

Cuando tantos lamentos se oyen sobre la crisis de valores y la desaparición del ideal utópico, y cuando tanta gente se queja, y no para de quejarse, sobre la degradación moral de nuestro presente (por cierto, ¿en qué supuesta época de oro

no había crisis de valores o la humanidad no se degradaba?), conviene leer un libro como el de Fernando Savater para aproximarse, y valga la expresión, también un poco pedante o subida de tono retórico, a la realidad de los hechos. Con su habitual lucidez e ironía, y con una prosa inteligible que no aburre al lector, Savater evidencia varias cosas entre las cuales (imposible subrayarlas todas) podemos destacar algunas: que lo auténticamente valioso de los valores es su sempiterno estado crítico; que los totalitarismos de nuestro siglo

son utopismos cumplidos; que el individualismo es el requisito lógico de una sociedad plural y libre; que no hay Dios ni Razón de Estado que justifiquen los valores de modo absoluto e inapelable; que la búsqueda del sentido de la acción es una aventura personal llena de contradicciones. Lo decimos sin problemas: un recomendable conjunto de ensayos. Un libro de ética, en el mejor y más laico sentido del término, que irritará a los moralistas y a los predicadores de verdades eternas. Un libro terapéutico. □

LAS DIMENSIONES POLÍTICA Y CULTURAL DEL NACIONALISMO

Heriberto CAIRO CAROU

Andrés de Blas Guerrero
Nacionalismo y naciones en Europa
Alianza Editorial
Madrid, 1994

Billington cuenta que en 1790 una banda de campesinos revolucionarios franceses, al sospechar de un hombre bien vestido que pasaba por su distrito, le obligaron a gritar «*Vive la nation!*», para pedirle inocentemente a continuación que les explicara qué era la nación (Cit. en Peter J. Taylor: *Geografía Política: Economía-Mundo, Estado-Nación y Localidad*, Madrid, Trama Editorial, 1994, p. 182.). A entender ese concepto y el de nacionalismo —especialmente en lo que atañe a sus dimensiones política y cultural—, sus transformaciones y su actualidad, dedica Andrés de Blas este libro.

El autor es uno de los más reputados especialistas españoles sobre el tema,

con una ya amplia obra dedicada al mismo. En este caso nos encontramos ante un texto maduro, en el cual no sólo se pasa revista a las principales corrientes interpretativas de esa pareja conceptual —nación y nacionalismo—, sino que además relaciona el fenómeno con las dos ideologías y movimientos políticos sustantivos de la modernidad —liberalismo y socialismo en sus diferentes variantes—, para terminar analizando y realizando una prognosis del nacionalismo en el ámbito europeo.

Ciertamente la distinción entre nación cultural y nación política por la que, en definitiva —por más cautelas que tome (pp.31 ó 43)—, aboga el autor, siguiendo a Meinecke, está en la base de

la polémica entre «primordialistas» (que insisten en los lazos étnicos y lingüísticos primordiales de la nación) y «modernistas» (que subrayan el carácter reciente de la construcción social de la nación), que es una de las controversias fundamentales en la interpretación del nacionalismo. ¿Surge éste de ciertos lazos de carácter cultural propios de cada comunidad política o es una construcción social reciente de las elites interesadas en la legitimación del Estado moderno? Relativizar ambos argumentos es un expediente que permite al autor desarrollar fructíferamente las relaciones entre poder y cultura que existen en el hecho nacional.

La restricción del estudio al ámbito europeo quizás nos impida percibir con más claridad las diferencias entre las dos interpretaciones del hecho nacional a las que hemos aludido. El marco geográfico tampoco permite subrayar las contradicciones existentes entre diferentes tipos de movimientos nacionalistas —es el caso, por ejemplo, del nacionalismo de liberación y el nacionalismo expansivo de gran potencia—, que se manifiestan nítidamente en otras latitudes.

«El tratamiento político del hecho nacional», como titula el autor el capítulo quinto de su obra, aborda una lectura desmitificada de temas como el principio de

autodeterminación o el Estado federal. La autodeterminación, convertida en derecho de secesión, no puede interpretarse en sí misma como una práctica democrática, ya que ¿quién debe tomar una decisión de secesión en un Estado, toda la población del Estado o la población de la porción del territorio estatal afectado? Evidentemente esta decisión, que no es democrática ni antidemocrática en sí, determina el resultado de la consulta *a priori*. Por otro lado, ¿cuáles son las características de la minoría que tiene derecho a la secesión?, ¿por qué los bosnios respecto a la antigua Yugoslavia sí lo tenían, y los serbios de Bosnia respecto a Bosnia-Herzegovina no?, ¿por qué los vascos lo tendrían respecto a España, y los alaveses no lo tendrían respecto a Euskal Herria? Una vez establecida la legitimidad del derecho de secesión, como Andrés de Blas señala (p.147), congelar la lógica secesionista que cuestione las nuevas entidades políticas así creadas es sumamente difícil, a no ser que se recurra a la «limpieza étnica» violenta del territorio, porque la secesión de una minoría étnica casi inevitablemente crea nuevas minorías en el territorio segregado.

En lo que respecta al federalismo, el autor (p.163) señala correctamente que no es en sí mismo superior moral

o políticamente a otros modelos de organización territorial, sino que cada caso histórico concreto es una realidad diferente que merece un análisis concreto y, por lo tanto, una propuesta federal para un Estado no tiene un valor intrínseco superior al valor que sus contenidos le den.

También se aborda, en el último capítulo, la inevitable cuestión de hoy en día: la crisis del Estado-nación. Crisis que también habría que desmitificar, porque, como Hont señala («The permanent crisis of a divided mankind: “Contemporary crisis of the nation-state” in historical perspective», *Political Studies*, 42, 1994.), no es más que la versión contemporánea de la crisis permanente de una humanidad dividida. En el contexto de la construcción europea la crisis de los Estados-nación contemporáneos permite a los nacionalistas culturales poner en primer plano a la «Europa de las regiones»; pero el papel de las regiones, sus atribuciones políticas, pueden ser disputadas con éxito por otras instancias territoriales, como el autor señala (p.172). Entiendo que, en este sentido, habría que reflexionar sobre un problema que se hace cada día más relevante: sustituir los Estados-nación europeos —unidades territoriales de tamaño medio relativo— por una unidad mayor o por varias unidades más reducidas

en extensión, pero manteniendo las características de esta construcción política moderna, significaría mantener los rígidos límites existentes al desarrollo de la democracia. Si hablamos del *locus* preferido para el ejercicio de la democracia tenemos la obligación de explorar la ciudad como hábitat social privilegiado de la misma, lo que implicaría no sólo cambiar de escala sino también de forma de hacer política.

LUCES Y SOMBRAS DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Miguel PORTA PERALES

Jorge Riechmann,
Francisco Fernández Buey
Redes que dan libertad
Editorial Paidós
Barcelona, 1994

Agnes Heller, Ferenc Fehér
Biopolítica
Traducción de José Manuel Álvarez Flórez
Editorial Península
Barcelona, 1995

La bibliografía es bastante comprehensiva, especialmente en lo tocante a las obras disponibles en castellano, y resulta de utilidad para aquél que quiera adentrarse más en el tema. En este sentido las notas a pie de página con referencia a lecturas adicionales sugieren senderos a recorrer por los interesados. El libro es, en este sentido, sumamente didáctico.

En conclusión, nos encontramos ante un libro que nos

brinda herramientas teóricas imprescindibles para abordar el estudio de la nación y el nacionalismo, desmitifica ciertos argumentos que sirven de legitimación a los movimientos nacionalistas y suscita algunas cuestiones cruciales sobre las que es conveniente seguir reflexionando. Todos ellos son motivos que invitan a su lectura, tanto a politólogos como a todos aquellos interesados por el fenómeno nacionalista. □

En los últimos años hay un par de temas que se han puesto al orden del día: el de los nuevos movimientos sociales y el de la biopolítica. Un par de temas no estrictamente *nuevos* sobre los que se habla y se escribe bastante. Pongamos por caso *Redes que dan libertad*, de Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, y *Biopolítica*, de Agnes Heller y Ferenc Fehér. Un par de títulos que, por así decirlo, se complementan en tanto el primero es una introducción a los nuevos movimientos sociales que realza y ensalza las virtudes de los *ídem*, y el segundo es una crítica de los susodichos movimientos. Un ejercicio ciertamente interesante: la lectura en paralelo de ambos libros con la sana y saludable intención de proyectar un poco de luz (y/o de sombra, que es otra manera de hacer

luz) sobre el tema. Procedamos.

Los llamados nuevos movimientos sociales (ecologismo, pacifismo y feminismo principalmente) han sido objeto de estudio y de esperanza. Objeto de estudio, en tanto organizaciones que superan y/o van más allá de las ideologías y las estructuras políticas tradicionales. Y objeto de esperanza, en cuanto hay quien ve en estos movimientos la semilla a partir de la cual puede florecer la emancipación del género humano. Pues bien, *Redes que dan libertad* aborda el tema de los nuevos movimientos sociales desde estos dos polos o perspectivas que acabamos de mencionar: el del conocimiento y el de la esperanza.

El libro, en tanto objeto de conocimiento y divulgación de los nuevos movimientos sociales (especialmente del ecologista, que es el que

centra las preocupaciones de los autores), cumple su misión a la perfección. Y quien desee conocer qué cosa son dichos movimientos (enfoques teóricos, criterios de diferenciación, caracterización, composición, perfil organizativo, etcétera) encontrará cumplida respuesta en el trabajo de Riechmann y Fernández Buey (una cumplida respuesta, todo hay que decirlo, que generalmente se mueve por los caminos de la hagiografía). Pero, aún hay más: el libro también cumple a la perfección su otra misión, la de considerar dichos movimientos como objeto de esperanza. Nos explicamos. ¿Cuál es la situación del mundo? Riechmann y Fernández Buey, haciendo gala de un catastrofismo muy propio, responden: la extinción de la vida sobre el planeta es posible. Pero, no, no todo está perdido. En los nuevos movimientos sociales está la esperanza. Concretamos: dichos movimientos —eso es lo que literalmente se nos dice— pueden evitar la destrucción del mundo; reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad; construir una sociedad descentralizada formada por unidades autónomas, federadas y no depredadoras en equilibrio con la naturaleza; y alcanzar un modo autónomo de vida sin explotación ni opresión, austero y solidario, sin patriarcado, con relaciones huma-

nas gozosas y sujetas al grado más bajo posible de enajenación. En fin, una auténtica maravilla. O lo que es lo mismo, el camino que conduce a la Arcadia feliz. ¿Quién dijo que la utopía y la poética —en las versiones más puras y duras— habían muerto?

En *Biopolítica* —e independientemente de las reflexiones sobre la modernidad— Heller y Fèhèr advierten de los peligros que acechan tras el ecologismo y el feminismo (por cierto, a quien desee una introducción menos seráfica a dichos movimientos así como una crítica del otro nuevo movimiento social que falta, el pacifismo, se le recomienda muy vivamente la lectura de otro libro de esta pareja de intelectuales húngaros: *Sobre el pacifismo*, publicado por la Fundación Pablo Iglesias). ¿Cuál es el peligro que acecha tras un ecologismo y un feminismo que Riechmann y Fernández Buey —escasamente críticos— consideran casi por encima del bien y del mal? Nuestros autores son contundentes: tras esos movimientos acecha el «veneno totalitario». Un veneno (una «infección», dirán también Heller y Fèhèr) que ya se está filtrando a lo largo y ancho de los movimientos ecologistas y feministas. Y *Biopolítica* nos brinda algunos ejemplos de este nuevo/viejo totalitarismo que desprenden los ejes ver-

des y violeta. Citemos: la satanización histórica (o la histórica satanización) de un supuesto enemigo exterior que sirve para cohesionar el movimiento; la violencia (las violencias) verbal, e incluso física, elevada casi a la categoría de método; el cierto maquiavelismo táctico (ya saben, el fin justifica los medios) que suelen practicar algunos de los insignes representantes que quieren redimir el género humano; la expurgación del lenguaje y el uso de términos despectivos para referirse/denigrar al *otro*; el reclutamiento de compañeros de viaje que, a la vez que se les utiliza como confidentes y partidarios serviles, suelen ser tratados con evidente desprecio; y, obviamente, la práctica del lavado de cerebro bajo el nombre de «toma de conciencia» o «educación de la sensibilidad», tildando de traidor al que mantiene relaciones amistosas con el enemigo exterior o expresas dudas sobre la línea correcta a seguir.

Este veneno totalitario, concluyen Heller y Fèhèr, conduce a uno de los vicios políticos mejor conocidos: la autoclausura. Una autoclausura que se compendia y/o completa con la aplicación del doble rasero y la práctica de una corrección política que, *mutatis mutandis*, puede acabar desembocando en las procelosas aguas de la «gran narración», es decir, en la construcción y puesta

en circulación de un *nuevo* discurso emancipatorio que se proponga, ¡ay!, la instauración de la *utopía* en la Tierra. Por lo demás, Heller y Fèhèr no tienen ningún tipo de problema a la hora de reclamar una biopolítica democrática que se fundamente en una carta de derechos de la naturaleza, el género y la diferencia humana. Resumamos: nuestros autores, sin despreciar ni minusvalorar ninguna potencialidad, critican el lado oscuro (léase el autoritarismo) de unos movimientos que —contrariamente a lo que piensan y escriben sus propagandistas— no son, por definición, una bendición divina.

Redes que dan libertad y Biopolítica nos enfrentan a

lo que podríamos denominar las luces y sombras de los nuevos movimientos políticos. Sería absurdo negar las virtudes del ecologismo, el feminismo y el pacifismo (haber propiciado el surgimiento de una nueva conciencia crítica, haber llamado la atención sobre la necesidad de alcanzar una nueva manera de producir y consumir que preserve el planeta, haber apostado por el cese de la dominación que padecen algunos miembros de ciertos colectivos, haber reclamado la limitación de determinados poderes, etcétera, pero también sería absurdo negar que dichos movimientos acostumbren a evidenciar una deriva iluminada, maniquea, catastrofista

y autoritaria que no inspira precisamente confianza. Riechmann y Fernández Buey, sí, muestran algunas de las luces de dichos movimientos, pero su discurso está cargado (y a veces saturado) de los típicos tics ecologistas (y feministas) acabados de mencionar. En otros términos, en *Redes que dan libertad* (que es un excelente libro introductorio a los nuevos movimientos sociales que nada tiene que envidiar a otros títulos conocidos entre nosotros como los de Offe o Lafontaine) se vislumbran también las sombras propias de los nuevos movimientos sociales. Unas sombras que Heller y Fèhèr nos hacen ver con singular nitidez. □

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Leviatán **Revista de hechos e ideas**

C/. Monte Esquinza, 30
28010 MADRID

TARIFA (4 números)

España	2.000 ptas.
Europa (por correo aéreo)	3.200 ptas.
América (por correo aéreo)	4.200 ptas.

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad C. P.

Teléfono Suscripción a partir del N.º

FORMA DE PAGO

Adjunto talón bancario

Giro postal N.º

Tarjeta de crédito:

Visa

Mastercard/Eurocard/Access

Caja Madrid/6000

Núm.:

Caduca:

Domiciliación bancaria:

Sr. Director de

Sucursal n.º Ruego atienda hasta nuevo aviso los recibos

que anualmente les pasará la revista LEVIATAN en concepto de suscripción contra mi c/c.

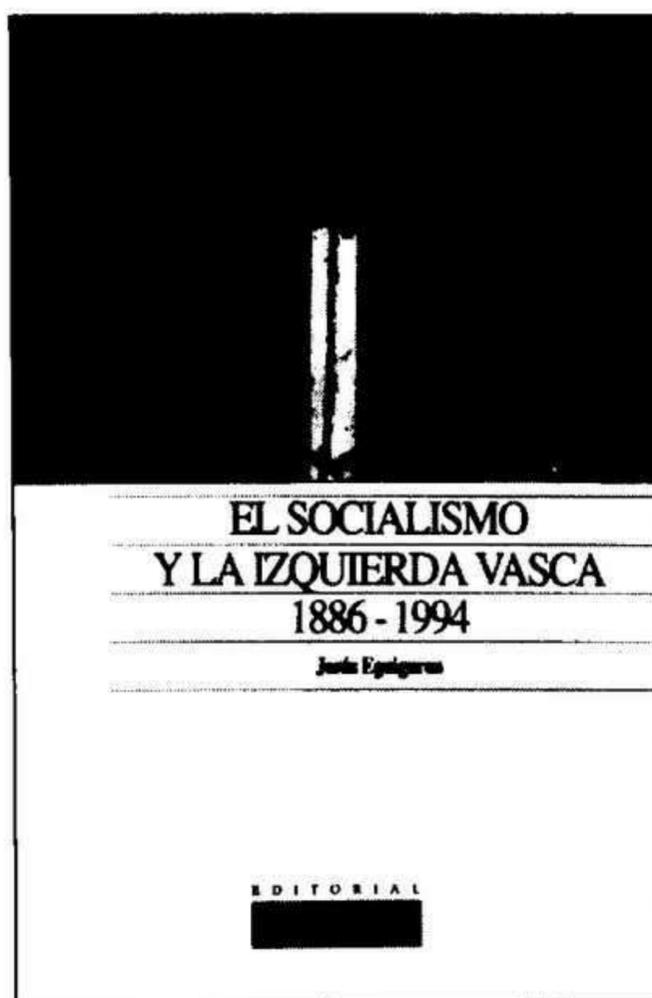
Entidad	Oficina	D. C.	N.º de Cuenta
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Firma:

Puede también suscribirse por teléfono (91) 310 43 13 o fax (91) 319 45 85.

E D I T O R I A L

LABIO IGLISIAS



**EL SOCIALISMO
Y LA IZQUIERDA VASCA
1886-1994
Jesús Eguiguren**

155 págs.

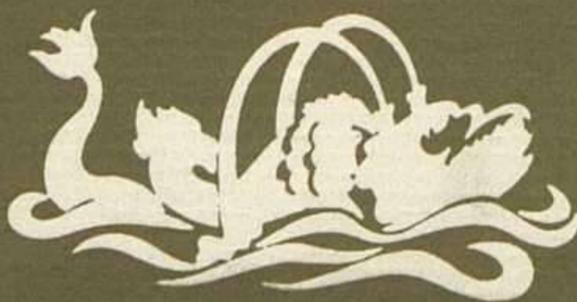
2.150 ptas. (IVA)

En la idea de reflexionar sobre los problemas actuales del socialismo vasco, Jesús Eguiguren se adentra en su trayectoria histórica, desde sus orígenes en 1886 hasta la época actual.

A través del análisis y la interpretación de los rasgos específicos del socialismo vasco —su implantación en el movimiento obrero, sus respuestas a cuestiones como nacionalismo y demanda de autogobierno, sus relaciones con el PSOE en las distintas etapas de la historia de España en este siglo—, el autor extrae aquello que, más allá de lo meramente coyuntural, hay de permanente y sólido en la política vasca.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 - 2ª dcha.
Teléf.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85

Forma de pago:
talón bancario o giro postal



Precio de este ejemplar: 500 Ptas.