



Z-466

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Invierno 1995

62

II Epoca

LA DECADA
DEL «TU MISMO»

Alicia Miyares

CULTURA CIVICA
Y MEMORIA

José Miguel Marinas

ACTUALIDAD DEL
SOCIALISMO ETICO

Reyes Mate

LOS SOCIALISMOS
Y EL SIGLO XXI

Juan Carlos Portantiero

FIN DE LA POLITICA
Y ASCENSO DE LA DERECHA

Chantal Mouffe

LA ASOCIACION
EUROMEDITERRANEA

E. Menéndez del Valle

LA DEMOCRACIA:
PROCEDIMIENTO O REGIMEN

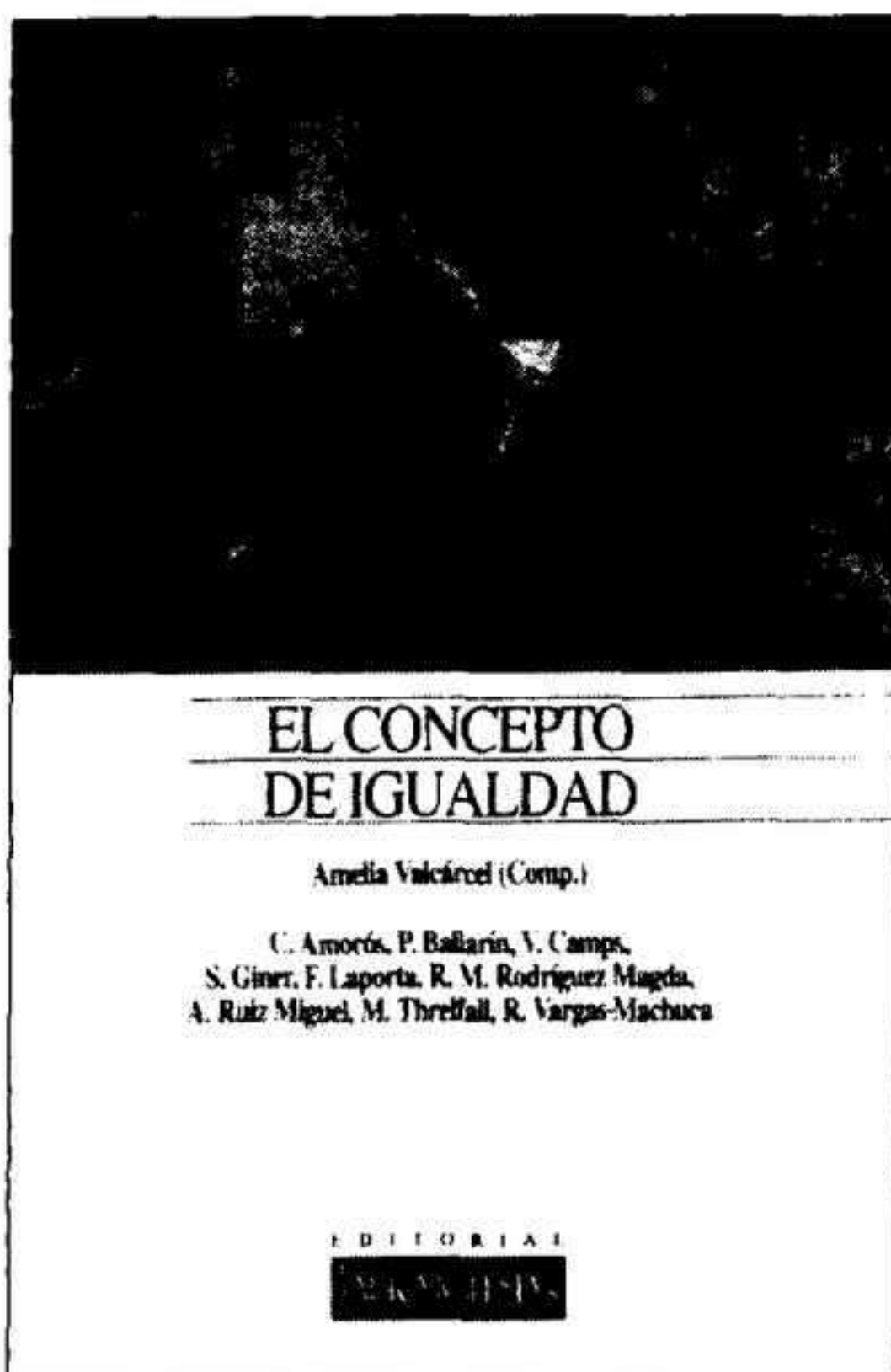
Cornelius Castoriadis

LUCES Y SOMBRAS
DE LA DEMOCRACIA

Jesús María Osés

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



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, 2º dcha.
Telfs.: 310 46 96 y 310 47 98

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



Leviatán

Revista de hechos e ideas

El «Socialismo ético». Un episodio histórico con actualidad, <i>Reyes Mate</i>	5
Los socialismos ante el siglo XXI, <i>Juan Carlos Portantiero</i>	13
Fin de la política y ascenso de la derecha radical, <i>Chantal Mouffe</i>	23
Conferencia de Barcelona ¿Funcionará la Asociación Euromediterránea?, <i>Emilio Menéndez del Valle</i>	31
La década del «Tú mismo», <i>Alicia Miyares</i>	41
Cultura cívica y memoria, <i>José Miguel Marinas</i>.....	51
La democracia como procedimiento y como régimen, <i>Cornelius Castoriadis</i>	65
Democracia, ¿Viaje inacabado o fin de trayecto?, <i>Jesús M.ª Oses Gorraiz</i>	85
Exilio español e imagen de España en México, <i>Inmaculada Cordero Oliveros</i>	115
LIBROS	
La diversidad europea, <i>Luis González Seara, Emmanuel Todd, (Miguel Porta)</i>..	141
La democracia argentina, <i>Hugo Quiroga, (Gabriel Delamata)</i>	143
Paradojas y aporías de la revolución, <i>Consuelo Laiz, (Heriberto Carou)</i>	145

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	Julio Rodríguez
Victoria Camps	Ludolfo Paramio
Salvador Clotas	M. Reyes Mate
Matilde Fernández	Alfonso Ruiz-Miguel
Antonio G. Santesmases	Miguel Satrustegui
Emilio Muñoz	Ramón Vargas-Machuca

Comité de Dirección:

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

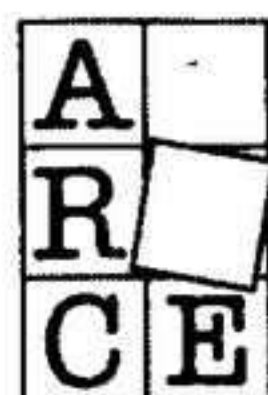
Secretaria de Redacción: Mary Carbone

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 mismo.

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)



EL «SOCIALISMO ETICO»

Un episodio histórico con actualidad

Reyes MATE

En un momento como el actual hablar de «socialismo ético» puede sonar a provocación o, en el mejor de los casos, a pretenciosidad. Se ha generalizado tanto el descrédito moral del socialismo, se asocia tanto su gestión política —en España, Italia, Grecia o Francia— a la corrupción, que la mera referencia al «socialismo ético» es sospechosa de afán propagandístico.

No es mi intención discutir aquí el fundamento de tales acusaciones. Por muchos que sean los errores y las personas implicadas en casos de corrupción es evidente, para cualquier historiador político o de las ideas, que a la historia del socialismo va unida la reflexión teórica sobre la eticidad de la política así como la exigen-

cia de una vida personal moralmente acorde con esos planteamientos teóricos. Un botón de muestra es el caso del «socialismo ético» que tuvo lugar hace un siglo.

La reflexión moral sobre el socialismo forma parte del socialismo como proyecto político. El socialismo no es una fórmula

***La reflexión moral
sobre el socialismo
forma parte del socialismo
como proyecto político.***

científica —por más que algunos lo hayan pretendido— sino una propuesta de vida social que, al afectar a hombres, tiene que vigilar cuidadosamente los efectos que produce. Las fórmulas políticas pueden contribuir a aliviar el sufrimiento humano pero también pueden multiplicarlo, pueden reducir la injusticia pero también acrecentarla, pueden contribuir a que los seres humanos vivan humanamente pero también les puede hacer la vida imposible.

Estas buenas intenciones no son, por supuesto, exclusivas del *proyecto político del socialismo*, término éste sobre el que hay que andar con cuidado. Una sola generación como la nuestra ha sido testigo de grandes metamorfosis. Las carpetas de mis propios archivos son testigos mudos de tanto cambio. Hay una titulada *Sesenta y ocho*. Se refiere al debate suscitado en torno al fenómeno denominado «mayo del 68». Era la polémica entre un marxismo-leninismo políticamente burocratizado e ideológicamente anclado en tesis más bien mecanicistas y deterministas, y un neo-marxismo autogestionario y crítico donde se reivindicaba con fuerza el papel de la *crítica ideológica*, del *sujeto* y de la *historia*. Hay otra titulada *Polémica sobre el marxismo*. Se refiere a nuestros debates a finales de los setenta: el PSOE, ¿era un partido marxista o era el marxismo un componente más, entre otros, de la identidad socialista?

La de los años ochenta se llama *Socialdemocracia*. Está llena de artículos y recortes sobre lo irrenunciable —una vez renunciado

a la revolución y al marxismo— de una política reformista socialista: escuela pública, empresa pública, Estado fuerte, igualdad de oportunidades, Estado de bienestar, cogestión. La última lleva por rótulo *Del socialismo liberal al liberalismo social*. Hay trabajos de Habermas, de Rawls, pero en esa horquilla caben la mayoría de las cosas que piensan y dicen los socialistas en este momento.

Todo eso le hace a uno ser muy cauto a la hora de hablar sobre el *proyecto socialista*. Una cosa sí parece constatable: el tal proyecto se bate en retirada, y cuanto más diluidos sean sus perfiles tantas más posibilidades tendrá de aguantar el paso del tiempo.

Puestos a reflexionar sobre el asunto, es obligado reconocer una novedad que o no se daba hasta ahora, o se daba en dosis muy inferiores. Me refiero a la experiencia del poder. No es lo mismo hablar desde fuera o antes del poder que habiéndolo ejercido. En el primer caso el *proyecto socialista* puede acogerse al beneficio del «ya veremos», mientras que en el segundo tiene que asumir el costo o la ganancia de lo «ya visto».

Pues bien, el PSOE ha hecho la experiencia del poder. Bien es cierto que su larga decena de gobierno es poca cosa comparada con el tiempo del que han dispuesto otras políticas (incluidas las comunistas). Pese a todo, no le cabe el beneficio de lo inédito sino que cualquier proyecto tiene que asumir la referencia al trayecto.

Cualquiera puede hacer un balance de lo hecho. Desgraciadamente, el balance se hace en función de los criterios que uno haga valer, con lo que no es fácil ponerse de acuerdo. Ahora bien, lo que llama la atención de esos balances, tanto si los hacen los amigos como los rivales, es que se pone el acento en *las cosas que hemos hecho o se han dejado de hacer*: carreteras, hospitales,

escuelas, programas de solidaridad con los jubilados, con los parados. Por supuesto que hacer es la tarea de una administración política y no sólo hablar o ensoñar. Y si el análisis es ajustado, la historia tiene que reconocer generosamente la bondad de lo que han hecho los socialistas durante su gobierno.

Pero algo no hemos sabido hacer en esos hechos: a) no hemos sabido transmitir la motivación que animaba al proyecto socialista. No es lo mismo crear un sistema educativo justo que transmitir a quien se beneficia del sistema la pasión por la justicia; b) ese debilitamiento del *pathos* político quizá tenga que ver con el debilitamiento del momento ético que subyace al susodicho proyecto político.

Todas estas reflexiones están al alcance de cualquiera que haya vivido o seguido de cerca la experiencia de gobierno. Pues bien, el conocimiento que da esa experiencia muestra un progresivo desapego y hasta desprecio por la dimensión ética de la conducta política. Pasamos en poco tiempo de la superideologización o moralina al canto entusiástico de la eficacia. Se abusó del término «modernización», privando a la modernidad de parte de su «*pathos* por la verdad y la libertad».

Los ejemplos podrían multiplicarse. Mencionaré uno. En torno a las últimas elecciones generales (también en las autonómicas de Madrid) cundió la idea de que, para contrarrestar la crítica referida a la corrupción de los socialistas, había que aprobar «códigos éticos» con el fin de que se hiciera bien patente la voluntad regeneracionista del socialismo. Quien haya sido testigo de cómo se han llevado a cabo las cosas tendrá que reconocer que importaba más el fuero que el huevo, la publicidad de la noticia que el rigor del contenido y del procedimiento. Se utilizaba una imagen ética al servicio de la publicidad política.

***Pasamos en poco tiempo
de la superideologización o
moralina al canto entusiástico
de la eficacia.***

La hipoteca que pesa sobre los socialistas después de su gestión del poder no es del orden de la gestión (eficacia, sentido de la autoridad, etc.) sino que es *una cuestión moral* que, como luego veremos, no se identifica con «conducta personal».

Cualquier proyecto de futuro pasa por aclararnos sobre ese punto. El proyecto político, ¿falla porque tiene pocas o malas propuestas políticas concretas, o porque carece de credibilidad moral? No se quiere decir que sea verdad todo cuanto comentaristas o tertuliamos endosan diariamente a los socialistas, sino que la mayor parte de las críticas, verdaderas o inventadas, se concentran en la «cuestión moral». Ese es pues el terreno en el que primeramente hay que responder y responder con credibilidad. Ponerse de acuerdo sobre este punto es fundamental.

Más adelante espero abordar, aunque sea muy modestamente, ese punto. Antes, sin embargo, hay que hacer otra consideración previa. El agotamiento, por un lado, de los programas clásicos socialdemócratas y, por otro, el agostamiento o pérdida de crédito de la práctica socialista son, comparativamente con otros momentos, tan hondos que hay que empezar por una cuestión previa, a saber, *cómo hacer para saber lo que tenemos que hacer*. Hay que planificar el método de trabajo que nos conduzca a la solución de las preguntas que nos venimos planteando y, por supuesto, a lo que debamos hacer.

Esto me lleva a algunas consideraciones metodológicas. En primer lugar, no se le

pueda dar razón al Marx de la *XI Tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos», escribe Marx, «no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». Tenemos que hacer un esfuerzo teórico, un alto en el camino, una re-definición de objetivos y estrategias. Volver a empezar.

Para ello no podemos, como creía Marx, renunciar a las ideas y contentarnos con extraer los nuevos principios a partir de las contradicciones existentes. Hay que pasar por una etapa de acumulación ideológica. ¿Cómo? Hablando y escuchando. El socialismo español tiene una riqueza interior como nunca la había tenido: experiencias de poder, de oposición, de logros, de fracasos, y eso en todos los niveles de la vida social (en los más altos, en los más bajos), en todas las esferas de la sociedad (en todas las profesiones y campos de acción). Hablar y escuchar. Sería un error pensar que más aporta quien más poder ha tenido. Aportará más si sabe escuchar. Hablar, escuchar, preguntar, responder. Diálogo. Un colectivo en diálogo donde todo (el poder que quede y la opinión propia) se supedita al ritmo de la palabra, de la razón que se vaya dando a luz. Luego ya veremos qué es lo que hay que hacer.

Con el ánimo de contribuir a ese diálogo sin compromisos previos, voy a traer a colación una experiencia olvidada. No una experiencia del socialismo. Es una contribución más que hay que tomar a beneficio de inventario. Me refiero a lo que fue el «so-

La mayor parte de las críticas a los socialistas, verdaderas o inventadas, se concentran en la «cuestión moral».

cialismo ético». Tuvo lugar hace cien años y se produjo en un momento en el que la izquierda —el marxismo de la II Internacional— se había creído que la lógica de las cosas llevaba a la revolución porque la realidad misma estaba animada por una «dialéctica» que, si se sabía leer y seguir, nos conduciría indefectiblemente a la sociedad sin clases. La burguesía ilustrada, por su parte, se había instalado en una concepción liberal de la moral. El esfuerzo que había hecho la humanidad a lo largo de los siglos para llegar a ser adulta había cuajado en una noble y *progresista* concepción individualista de la moral.

Pues bien, entre esas dos paredes va a fluir el innovador caudal del «socialismo ético» que inicialmente ponen en circulación académicos (filósofos «neokantianos») pero que acabó influyendo poderosamente en la socialdemocracia alemana. No osaré reproducir aquí el debate filosófico. Tan sólo deduciré los rasgos que me parecen relevantes hoy, dejando fuera cualquier consideración erudita.

Podemos resumir esos rasgos bajo la figura de una doble protesta o de un doble desafío del «socialismo ético»:

a) *La protesta contra el imperio de lo dado o contra «los hechos son los hechos».* Si uno se pregunta qué es lo que hace humano a un mundo que, de entrada, no parece tan humano, la respuesta es: el hombre. La acción humana es lo que hace humano al mundo. Esa simple frase significa que la realidad, por muy contundente que sea, no es todo. El hombre puede aplicar su acción a la realidad y dotarla así de posibilidades impensables sin su actuación. Estamos hablando ya de la relación entre el «ser» y el «deber ser», afirmando que el «deber ser», es decir, la carga humana que pone el hombre sobre la realidad, no es la guinda de la tarta, no es un adorno, sino que forma parte de la realidad. De la realidad, como dirán

ellos, forma parte ese «Ideal» que pone el hombre y que coloca a la realidad fáctica en una tensión constante hacia una meta que violenta siempre el punto en el que se encuentra. Ese «Ideal» consiste en humanizar el mundo, en colocar delante de cada actuación humana y delante de cada institución mundana lo que significa «humanidad». En no desesperar por tanto de la realidad.

b) *Protesta contra la versión liberal de la ética.* Los tiempos modernos han traído el regalo de la madurez del hombre (en eso consiste la Ilustración). Eso también afecta a la ética. El hombre, a la hora de preguntarse en qué consiste el bien y el mal, no mira hacia el cielo sino hacia sí mismo. El fundamento de la moral es el propio hombre.

Cuando hablamos de moral no hablamos de lo que es bueno o malo para mí sólo sino para los demás, es decir, connota universalidad. Lo más universal del hombre es la razón, por eso se plantea una fundamentación racional de la moral. Ese esfuerzo ilustrado queda plasmado en unos principios o «imperativos categóricos» que son como las modernas Tablas de la Ley. Hay diferentes formulaciones, todas convergentes en su significación. Citaré dos, las llamadas Primera y Tercera formulación.

Primera formulación: «obra según la máxima que al mismo tiempo puedas querer se convierta en ley universal». Obrarás bien si al hacer algo piensas que eso también sería bueno para los demás.

Tercera formulación: «obra según la máxima que exija tratar a la humanidad en tu persona o en la persona de cualquier otro nunca como un medio sino siempre como un fin». Obrarás bien si tratas a los demás con respeto, con el respeto que se merece el hombre que es el representante de la humanidad.

¿Cuál es la querencia *liberal* en estos excelsos principios? Si decimos que uno obra

bien cuando *él piensa* que lo que hace le parecerá bien a los demás, él se está poniendo en el lugar de los demás, pero es él sólo el que decide por los otros. Como si uno desde su cubículo pudiera ponerse en lugar de los demás o representarles.

En la otra formulación se declara que los hombres son «fines en sí mismo» y que por tanto no se pueden utilizar como medios. Ahora bien, la traducción real de ser «fin en sí mismo» consiste en reconocer en cada hombre al legislador de su propia acción. Si se sometiera a la acción que le impone otro, entonces sería un instrumento suyo. Esto no significa que el hombre es hombre cuando hace lo que le da la gana. Aquí estamos hablando de moral, de ley moral, es decir, de una norma universal. Pues bien, esa norma será buena cuando sea mi norma. Y como yo no estoy solo en el mundo sino que hay más gente y todos son, igual que yo, «fines en sí mismos», todos son igualmente legisladores, juntos constituimos el «Reino de los fines».

Pero lo que aquí no se explica es cómo se relacionan todos esos seres entre sí. Si hay puntos de vista diferentes, ¿qué papel juegan los demás en mis opiniones y yo en las tuyas? No es asunto baladí si tenemos en cuenta que las opiniones suelen ser diferentes cuando no antagónicas, ¿cómo compaginarlas si yo no me puedo meter en el terreno de los demás ni los demás en el mío?

Dando vueltas a estas preguntas es como estos «neokantianos» descubren en la moral

***La «ética social» o
el «socialismo ético» es
la democracia como ideal
de la política.***

***El socialismo
es la voluntad de organizar
democráticamente
la existencia.***

moderna dos grandes fallos: a) una concepción solipsista o autista de la autonomía; b) la falta de anclaje institucional del «Reino de los fines». Las respuestas a esos dos fallos anuncian «el socialismo ético».

Para esta gente es imposible que uno pueda «legislar» —i.e. que sepa qué es bueno para los demás, desde el retiro de su despacho de trabajo. Si hay que conjugar, por un lado, la «autonomía del sujeto», es decir el derecho a que nadie me imponga nada que yo no quiera, y, por otro, el carácter universal de la ley moral (que lo que haya que hacer sea bueno para todos), entonces hay que salir del despacho y hay que hablar de una «comunidad de seres autónomos». El legislador no es un agregado de unidades sino la comunidad de seres autónomos.

Esta simple afirmación tiene dos tipos de consecuencias:

a) *Consecuencias teóricas.* Si sólo hay ley moral o moralidad cuando los que tienen que obedecer la ley han sido previamente sus legisladores, lo que estamos marcando es una meta. La moral, entendida como «comunidad de seres autónomos», es la substancia o «ideal» de la realidad social: aquello que tiene que conseguir para ser realmente lo que dice que es. La sociedad en general, o una parte de la sociedad (la economía, la política, etc.), se pueden definir de muchas maneras, pero sólo serán asociación humana si se enfrentan a ese «ideal» o principio regulativo que es funcionar como una «sociedad de seres autónomos». Esto

significa que no se es humano por su cuenta, es decir, no sabemos lo que tenemos que hacer mirándonos el ombligo (o mirándonos la conciencia, dicho más finamente) sino que lo aprendemos con los demás. La justicia, por ejemplo: sabemos lo que debemos cuando nos lo dice aquel a quien se lo debemos.

b) La otra consecuencia es más *institucional*. Nada impide, al contrario, que el principio moral entendiéndose como «comunidad de seres autónomos» informe a la sociedad y al Estado. La moral es más que un talante o un principio místico: es una exigencia de vivir conforme a sus exigencias. Y la vida no es sólo la conducta, también lo son las instituciones humanas: el Estado y la sociedad.

¿Qué es la organización práctica del Estado desde el principio de la «comunidad de seres autónomos» sino la concepción democrática del Estado? La «ética social» o «el socialismo ético» que aquí se propone, como crítica del individualismo moral que hemos visto en la formulación de los Imperativos Categóricos, es la democracia como «ideal» de la política. Y afecta al Estado, pero también a la sociedad: a la economía, a la organización de los jueces o a un equipo de fútbol.

«Afecta», decimos, para dar a entender que hay una lógica específica del poder, del saber o del dinero, etc., de suerte que la moral no es la única regla de juego. Pero todas esas lógicas tienen que cobijarse bajo el paraguas moral de la «comunidad de seres autónomos» porque todas esas actividades son acciones humanas.

El campo de acción del «socialismo ético» es la construcción de la realidad desde el objetivo caracterizado por «una comunidad de seres autónomos». Pero, ¿cómo hacerlo si de hecho no lo somos, si el mundo está plagado de injusticias, si la rela-

ción entre los hombres es de dominio? Unos han pensado hacerlo por la fuerza (los revolucionarios), otros (modernamente) por el consenso. De entre todos los «neokantianos» hay uno, H. Cohen, obsesionado con este problema y que apunta un extraño camino. En un mundo desigual, fruto de desigualdades heredadas, la «comunidad» sólo es posible lograrla *interpelando* al otro. Entre seres desiguales la interpelación es exigir responsabilidades, es aceptar el punto de vista del otro como punto de partida de la propia identidad. La «comunidad de seres autónomos» no será entonces una «sociedad de consenso» sino una sociedad en la que cada cual se afana en «pagar lo que debe», se afana en deshacer los vínculos de dominio que tiene con los demás (vínculos que él ha establecido o que ha heredado), es decir, en asumir sus responsabilidades. Es un camino «extraño».

Siempre hemos pensado que el socialismo, por ejemplo, era la realización de una utopía mientras que aquí aparece como respuesta a las injusticias y humillaciones pasadas. Un lector atento de este Cohen, Walter Benjamin, decía que la fuerza del socialismo no residía en la utopía de que nuestros nietos vivirían mejor sino en el recuerdo de las injusticias y humillaciones de nuestros abuelos. Ahí se abre un capítulo sobre las relaciones entre libertad y responsabilidad que rompe los esquemas habituales pero que seguramente tiene que ver con la inspiración del socialismo.

Vistas así las cosas, el socialismo es ese momento que media entre la realidad dada y el «ideal» de la realidad o, dicho de otra manera, es la voluntad de organizar democráticamente la existencia. Su empuje se dejará sentir en dos direcciones: forzando a que cada individuo asuma su papel de legislador, y haciendo que las normas respondan y respeten como leyes universales las exigencias de cada uno de los individuos autónomos.

Los defensores de estos planteamientos (Lange, Bernstein, Cohen, etc.) no dicen que hay dos tipos de moral: una liberal o individualista, la otra social o socialista. Lo que dicen es que la moral racional, la moderna, sólo puede ser «socialista». La versión individualista es una negación de la exigencia de universalidad de la ley moral.

¿Es actual el «socialismo ético»? Ya hemos dicho que este planteamiento se hizo hace más de un siglo. Eran otros tiempos. Eran tiempos radicalmente diferentes de los nuestros pues lo que entonces ocurría a la izquierda es que sabía demasiado y ahora sabe demasiado poco.

Sabía tanto, en efecto, que bastaba un análisis «correcto» de la realidad para poder descifrar el rumbo de la historia. Ahora, por el contrario, sabemos demasiado poco. Acabamos de oír que en el SPD alemán se ha abierto una grave crisis porque uno de sus dirigentes ha llegado a la conclusión de que, en política económica, el socialismo no tiene nada específico que decir. Las diferencias entre un socialismo liberal y un liberalismo social se han minimizado en provecho del segundo.

Pero pese a las diferencias, hay algo en común: el desafío de la factividad. Parece que ha triunfado el dicho de Marx: «la clase obrera no tiene ideas que realizar» (él quería decir: «la clase obrera no tiene que realizar ideas»). El problema no es que las ideas sean un bien escaso (que lo son) sino que no hay que realizar ideas.

Las diferencias entre un socialismo liberal y un liberalismo social se han minimizado en provecho del segundo.

Contra esa resignación protestaron los «socialistas éticos» replicando que el «ideal» es la substancia de la realidad. En ese sentido sí hay algo en esa experiencia que da que pensar. Lo resumiría en tres puntos:

a) El convencimiento de que sin el hombre no hay mundo, de que el hombre es un momento de la realidad. Y la contribución humana al mundo, lo que caracteriza a la acción humana, es lo que ellos llamaban «ética».

b) Esa contribución del hombre tiene dos versiones: una liberal y otra socialista. La *Ilustración filosófica* había conseguido plantear en sus justos términos lo que significa para el hombre hacerse cargo de la realidad, por eso hablaban de una ética regida simultáneamente por los principios de autonomía (del sujeto) y universalidad (de la propuesta). Lo que pasa es que aquella generación ilustrada entendía que ambos principios podían ser ejercidos desde la soberanía de una sola y misma persona. Esa era la ilusión «liberal»: que uno pudiera ponerse en lugar de los demás. Para estos *neokantianos*, por el contrario, la universalidad no podía ser la universalidad de mi fotocopia sino

la presencia de los otros. Nadie puede sustituir la voz y el rostro de los demás. Quien quiera tomarse en serio los principios ilustrados tendrá que «socializar» a los sujetos. Lo que hoy llamamos liberalismo-conservador sería contradictorio.

c) El «socialismo ético» es la democracia como principio regulador del Estado y de la sociedad. Ese principio debe inspirar las conductas políticas de los individuos y también el ordenamiento de cada institución social.

El debate en torno al «socialismo ético» empezó siendo un asunto académico, un debate entre filósofos, pero al referirse a un problema real acabó afectando a la misma política. Los políticos se hicieron eco y se produjo ese cambio en la historia política del socialismo que simboliza el reformismo socialdemócrata de Bernstein. Nuestras circunstancias, efectivamente, son otras. Pero cuando cunde el convencimiento entre políticos e intelectuales de izquierda de que «el liberalismo (filosófico) es el horizonte irrebalsable de la democracia», vale la pena recordar un episodio como éste en el que se cuestionó —y con razones de peso— al susodicho convencimiento.



LOS SOCIALISMOS ANTE EL SIGLO XXI

Juan Carlos PORTANTIERO

Hace poco más de cien años el socialismo alcanzaba su mayoría de edad a escala mundial con la fundación de la Segunda Internacional. Se trataba, sobre todo, de la consagración del marxismo como teoría fundadora de la gran mayoría de las doctrinas y de los programas con que los socialismos irrumpían en política, consagración especialmente avalada por el impulso arrollador de la joven socialdemocracia alemana. El entusiasmo entonces reinante le haría profetizar al viejo Engels, en un escrito del año de su muerte —la «Introducción» a la *Lucha de clases en Francia*—, un ciclo inminente de cambios en toda Europa como revancha de la derrota —«la sangría», dice enfáticamente Engels— de la Comuna de París en 1871.

Simultáneamente, en ese mismo fin del siglo XIX, el capitalismo atravesaba por una mutación. La crisis económica de 1873 habría de indicar, si no un «derrumbe del sistema», como se pensó, sí una profunda transformación. Dicha gran

transformación, en las palabras del libro clásico de Karl Polanyi, marcaba el fin de la época del «mercado autorregulado», de la etapa clásica del capitalismo liberal. El punto fue definido por algunos como advenimiento del «capitalismo organizado» (Hil-

ferding) o «capitalismo monopolista» (Bujarin y Lenin), y en ambas caracterizaciones se coincidía en que ese paso era «la antesala del socialismo».

En realidad lo que iba a suceder a partir de entonces, marcando de manera indeleble casi todo el siglo XX, era la consagración de un nuevo principio de unidad en reemplazo del mercado: el del Estado-nación como moderador de la sociedad. Nuestro siglo le debe mucho más a Hegel que al universalismo liberal y socialista, a través del auge del decisionismo en política y de la planificación en economía, como lo demostraron los socialismos autoritarios, los fascismos, los Estados de bienestar de matiz socialdemócrata o socialcristiana, los populismos y desarrollismos. Más allá de una matriz común, sin embargo, los grandes conflictos de nuestra época —que incluyen una larguísima guerra que arranca en 1914 y parece concluir en estos días— supusieron el enfrentamiento entre unidades estatales y fuerzas sociales que dirimían la mundialización de la historia. Los sucesos posteriores a 1989 dan la imagen de que ese ciclo se ha cerrado; que la confrontación ha tenido vencedores y vencidos netos; que, en una frase que ha hecho fortuna, hemos entrado en «el fin de la historia». En pocas palabras: el socialismo, que aparecía en el amanecer del siglo como la gran esperanza de la humanidad, ha sido derrotado por el capitalismo con un discurso que retoma los viejos temas del liberalismo, cuestionados y hasta dados por muertos a partir de la gran crisis de fines del siglo XIX.

***La crisis actual no arrastra
a la misma idea del
socialismo como horizonte
político.***

Por cierto que la historia del socialismo no puede ser encerrada de manera unilateral. La ruptura entre quienes predicaban el camino de las reformas y quienes postulaban la vía insurreccional se condensó en dos caminos irreconciliables, sobre todo a partir del triunfo de la Revolución Rusa y su posterior expansión desde la segunda posguerra en Europa Oriental (en casi todos los casos a la manera napoleónica) y en el Tercer Mundo. El choque entre la Segunda y la Tercera Internacional (o «Cominform» después de 1945) fue particularmente dramático con ocasión de la Guerra Fría, dando lugar a una fractura histórica irreversible. La discusión, aunque tenía aristas múltiples, parecía centrarse en el dilema totalitarismo *versus* democracia. El colapso de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y Europa Oriental, inesperado sobre todo por la forma, diríase pacífica, con que se produjo, ha dado una primera respuesta a la contradicción planteada por el leninismo a la socialdemocracia desde los tiempos de Kautsky y Bernstein. Pero la verdad, el problema es más complejo.

Si bien no caben dudas *de que el fracaso* de las experiencias del socialismo autoritario con sistema de partido único y economías totalmente estatizadas ha sido espectacular, el espectro del cuestionamiento actual es más amplio y así debe ser reconocido. No sólo la experiencia socialdemócrata no ha tenido éxito durante un siglo en cambiar de raíz el capitalismo —un viejo tema de crítica por parte del comunismo—, sino que su propio consenso, en las sociedades que adoptaron esa vía, está hoy mellado, por lo que su capacidad de diferenciarse de los modelos neoliberales se ve menguada. La crisis es, entonces, múltiple y no remite solamente a la esfera política, sino también a las bases teóricas sobre las que, con sus más y sus menos, trató de fundarse. Ya antes de la quiebra de los comunismos y de los «impases» socialdemócratas, la vigencia del marxismo como referente teórico —exclu-

sivo o principal— de las prácticas de transformación comenzaba a engendrar dudas. De tal manera todo un mundo de representaciones, ideológicas y políticas, puede haber encontrado sus límites.

Evidentemente, tanto la caída del sistema comunista cuanto la crisis del Estado de bienestar en las democracias prósperas de Occidente y de los desarrollismos nacional-popular en las zonas periféricas, integran un cuadro de época. Lo mismo sucede con la pretensión de encontrar un mito unificador —aunque se presente como «científico»— que le otorgue a la historia un sentido predefinido. La discusión hoy no es si los socialismos y su principal base teórica están en crisis, pues ello resulta evidente, sino si dicha crisis arrastra a la misma idea de socialismo como un horizonte político que puede inspirar la organización de la acción colectiva. Quiero adelantar, para fundamentarlo luego, mi respuesta negativa a la pregunta.

Creo que esta crisis de fin de siglo es una crisis de época, civilizadora, la cual prolonga una gran transformación de los espacios productivos, científico-tecnológicos y geopolíticos, así como la relación humana con la naturaleza, de los hábitos morales y las relaciones sociales cotidianas. Y todo ello sin que pueda imaginarse un resultado prefijado; sino, en todo caso, abierto a los caminos de voluntad. Por el momento, y a escala mundial, la crisis ha mostrado la capacidad de iniciativa del discurso neoliberal del capitalismo hasta transformarlo en hegemónico. El capitalismo de finales de siglo, finalmente, ha mundializado la economía, organizando los espacios geopolíticos y aprovechando mejor —contra muchas previsiones que venían del marxismo clásico— las transformaciones científico-tecnológicas. Así, el modelo privatizador del mercado no tiene rivales de envergadura a la vista.

Dicho modelo implica no sólo un programa económico o político, sino y sobre

*Vivimos un mundo de valores
caracterizado por la expropiación
del espacio público y
la privatización de la vida.*

todo un proyecto moral y cultural. Vivimos una ofensiva excluyente y exclusiva de una forma de organización económica —la economía de mercado— y de una forma de organización de la legitimidad —la democracia representativa; pero también la primacía de un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. El mercado se transforma en un dispositivo moral y cultural que otorga valor o disvalor a las personas, mientras las élites de los partidos organizan, cada vez más al margen de los ciudadanos, la representación política y el mundo «massmediático» crea la ilusión de pertenencia a una comunidad para individuos cada vez más aislados entre sí, más fragmentados, más escindidos de cualquier proyecto colectivo, más insolidarios, en fin.

Este es el mapa ético y social predominante en nuestros días. Las sociedades periféricas que participan de esta economía y de esta cultura globalizada viven este impacto de fin de siglo de manera aún más dolorosa, porque ni siquiera han podido colocar a sus mayorías dentro de un sistema garantizado de consumos mínimos. La exclusión, la marginación, la dualización penetra allí más hondo en el tejido social, colocando a grandes contingentes humanos en zonas cada vez más alejadas de cualquier estatuto de ciudadanía política, social o cultural.

En el caso de América Latina, típica zona de frontera con el mundo central en tanto la región, aunque siempre en forma subordinada, participó desde sus orígenes de la his-

La reivindicación de la sociedad civil frente al interés estatal y el interés privado sintetiza el proyecto socialista.

toria de Occidente, la nueva relación con el ciclo del capitalismo mundial sólo sirvió para acentuar sus rasgos predatorios. En la larga etapa de expansión del sistema a escala mundial —entre la posguerra y los años sesenta—, la instalación de los populismos y de los desarrollismos que, con matices, recorrieron todo el continente, no alcanzó para resolver los problemas estructurales que una vez agotada la etapa distributiva «fácil» pudieran potenciar un crecimiento autosostenido, a la manera de los países centrales. Cuando la crisis estalló, América Latina se encontró con la verdad de la falta de financiación de sus Estados, todavía patrimonialistas, que habían encarado su proceso de modernización industrial por vía de la emisión monetaria y de la deuda con la banca extranjera. Con ese *handicap* brutal el continente ha ingresado en los años noventa, umbral de esta mutación civilizadora. Desamparadas de argumentos alternativos por la quiebra de los populismos y el efecto de la crisis de los socialismos, las sociedades latinoamericanas parecen discurrir su historia entre ajustes salvajes que desmantelan a sus Estados y para nada le aseguran un lugar en el nuevo orden en construcción.

El impacto de este final de época de un modelo de acumulación que evidentemente estaba ya agotado, coincide con una modificación del cuadro político continental en el que se revaloriza a la democracia representativa y se supera —aunque siempre reaparezcan nubarrones de tormenta en el horizonte— el tiempo del autoritarismo militar,

al menos el sostenido por los viejos temas de la «guerra fría». Esto es, que bombardeadas por la ideología y la práctica de políticas de *shock*, las sociedades latinoamericanas, que no podrían resucitar los modelos populistas y nacional-desarrollistas de los años cincuenta y sesenta, deberían asumir la difícil tarea de coordinar la construcción de la democracia, la reconversión de la economía y la reformulación de un patrón de crecimiento introvertido, centrado hasta hace poco en los Estados-nación. En esto nuestros desafíos no se diferencian, en lo esencial, de los que viven otras sociedades periféricas, en especial las del Este europeo. La combinación ideal entre participación, eficiencia, autonomía y equidad no parece fácil de conseguir en la práctica: más aún, no es impensable un final de caos y desagregación. Estamos lejos de tener una receta creíble y es ése, precisamente, uno de los rasgos de la crisis, si tenemos en cuenta una proposición gramsciana acerca de que ésta se define por una tensión entre lo viejo que muere y lo nuevo que no puede nacer.

Por lo pronto algunas cosas sabemos. Por ejemplo, que se dan hoy algunas restricciones que fueron ayer parte del sentido común de nuestras izquierdas: que las estrategias centradas en el Estado-nación, y las condiciones nacional-populares que caracterizaron los modelos de desarrollo y de hegemonías anteriores, están profundamente cuestionadas. Y que, en esta reconstrucción del orden mundial capitalista, pierden efectividad los intentos de pensar al mundo desde cada uno de nuestros Estados y adquiere relevancia una mirada inversa: desde el mundo hacia nosotros. No abundaré sobre esto, que me parece evidente, dados los procesos de globalización que a todo nivel estamos viviendo.

Trataré de retornar ahora a una pregunta cuya respuesta quedó pendiente: ¿el colapso del comunismo abarca también a la idea socialista? Partimos de la convicción de que,

más allá de traspasos electorales, las experiencias de casi un siglo de la socialdemocracia y de sus políticas de reformas dirigidas a articular tres valores centrales de la modernidad: el crecimiento económico, la participación ciudadana y la solidaridad social, los cuales forman parte del mayor laboratorio de transformación de las sociedades contemporáneas. Este es un dato duro que revaloriza, como punto de partida histórico, la virtualidad de un proyecto socialista aunque, por cierto, no niega la necesidad —diría imprescindible— de una refundación, avalada tanto por el rigor de los sucesos políticos y económicos cuanto por las dificultades teóricas del marxismo, su más importante matriz ideológica.

Se trata de establecer, como ha dicho Bobbio, «las nuevas fronteras de la izquierda», a la que define como una «izquierda de los derechos». Michel Rocard, por su parte, ha intentado un repaso de las «ideas-fuerza» actuales del socialismo: libertad, democracia pluralista, autogobierno y descentralización, control y dominio de las tecnologías, solidaridad, supremacía de la ley y resolución de los conflictos a través de las negociaciones y no de la fuerza. A esta lista indicativa cabría agregar un valor que podría sintetizar el proyecto socialista: la reivindicación del espíritu público, de la sociedad civil frente al interés estatal y al interés privado. Volveré sobre el punto.

Para Eric Hobsbawm la justificación del socialismo, más allá del hecho de que sus argumentos deberán modificarse a partir de una experiencia que ya incluye sus propios fracasos históricos, descansa en que el capitalismo sigue generando contradicciones que su propia lógica de mercado no puede resolver. El historiador inglés destaca tres consecuencias del desarrollo capitalista cuya resolución debería integrar la agenda del socialismo del siglo XXI: la ecología, la distancia creciente entre Norte y Sur, y el vacío ético, derivado de un individualismo

extremo que descompone las relaciones entre los seres humanos.

Estas tres opiniones, a las que podrían agregarse muchas más surgidas del debate contemporáneo, es claro que no proporcionan recetas prácticas pero se afirman en algunos postulados fuertes. Uno de ellos es que si bien el socialismo que exasperó la planificación centralizada y negó totalmente el rol del mercado resultó un fracaso, su opuesto neoliberal acerca de que el mercado es el organizador económico y moral de la sociedad no garantiza el éxito en términos de valores humanos. Otro es que el pluralismo, como respaldo para el ejercicio de viejos y nuevos derechos, no tiene sólo un valor instrumental, sino sustantivo, y que si la democracia representativa es insuficiente en materia de participación, a la vez es imprescindible como instrumento para la evolución de una comunidad política en sociedades complejas. Por fin, que la lucha contra las inequidades de todo tipo, de clase, de género o de edad y por la equiparación de las oportunidades de partida, sigue tan vigente como siempre en su condición de requisito para una acción colectiva. Así, una fórmula que defina al socialismo como la tensión hacia el logro del máximo de igualdad sigue siendo, dentro de sus simplicidad, un supuesto válido como guía para la confección de una agenda de trabajo.

Insisto en que no estamos en presencia de una fórmula práctica sino de un punto de vista moral desde donde ordenar las alternativas deseables (y posibles) para la pro-

El capitalismo sigue generando contradicciones que su propia lógica del mercado no puede resolver.

***Imaginar a la sociedad
desde lo público quizás sea
el desafío para un socialismo
del futuro.***

ducción de un orden. Ideológicamente estamos viviendo todavía una travesía en el desierto y es bueno reconocerlo. Pero en esa intemperie advertimos ya algunas cosas, aunque todavía más cerca de la crítica que de la proposición política. Como forma de organización social y económica, el socialismo autoritario y estadólatra fracasó y el reformismo de raíz keynesiana ha encontrado sus límites. Ya no existe en el horizonte la vieja idea total de revolución ni un modelo ideal de sociedad que nos espera al final del camino. Pero si éste no es ya el tiempo del Estado como organizador absoluto de la sociedad, tampoco lo es el del mercado haciéndolo por sí mismo. Si hay un rasgo sobresaliente de la crisis civilizadora actual es el de la revalorización de la sociedad abierta, activa, creadora. Esa recuperación de la sociedad fue el principal motor de la lucha actual contra los desbordes de la estadolatría en la economía y en la política. A esa primacía de la sociedad sobre el Estado, el neoliberalismo la plantea desde lo privado; pero es posible pensarla desde lo público, desde la *polis*. Si toda crisis profunda tiene como uno de sus rasgos la pérdida de las certidumbres totalizadoras —y ello ha resultado particularmente claro para las pretensiones holísticas de los social-estatismos—, ¿por qué la alternativa, hoy victoriosa, de la democracia liberal y de la economía de mercado alcanzaría a llenar ese vacío? Un gran liberal de hoy, Ralf Dahrendorf, ha llamado la atención sobre los peligros de un «fundamentalismo de mercado», y el tema de las contradicciones culturales

del capitalismo ha estado presente tanto en el clásico texto de Daniel Bell, un pensador de la derecha, cuanto en los documentos del actual Papa.

Imaginar a la sociedad desde lo público quizás sea el nudo central de los desafíos para un socialismo del futuro. Hanna Arendt ha rastreado el origen clásico de la distinción entre público y privado, desde la ciudad-Estado griega, en donde la esfera de la *polis*, espacio del ciudadano libre, de la comunidad pública, está separada de la del *oikos*, lugar de la vida doméstica, familiar, privada; en donde cada uno se apropia de lo suyo. Si ésta se definía por la necesidad y por la desigualdad, la primera lo era por la libertad y por el reconocimiento entre iguales. La *polis*, en cambio, era el ámbito de la discusión, de la argumentación, de «lo que puede ser visto y oído». En el *oikos*, en cambio, el predominio de lo privado equivalía a estar desprovisto, «privado» (exactamente) de lo plenamente humano que sólo se realizaba en la comunidad.

Cuando la modernidad burguesa redescubre los temas del mundo clásico, la escisión se actualiza como distinción entre economía y política. Surge un ámbito «social» destinado a organizar y presentar las demandas de la sociedad civil frente al Estado bajo la forma de «opinión pública». La revolución democrática del siglo XIX, con su irrupción de masas, hará volver contra la propia burguesía —como lo advirtiera el joven Marx— a ese predominio de la «opinión pública» que favoreciera en sus orígenes: frente a la emergencia plebeya, el liberalismo atemorizado se refugiará en una propuesta elitista de representación de lo público. Es el camino de la democracia restringida que en nombre de la eficiencia pone límites a la participación; la huella teórica que va desde Tocqueville hasta Schumpeter y que culmina en las propuestas sobre «governabilidad de la democracia» de Huntington.

El neoliberalismo acentuará, hasta la exasperación, este proceso de privatización de la vida y de expropiación del espacio público, reforzado por el fracaso de las formas autoritarias y estadólatras del socialismo. La tarea del nuevo socialismo es la de impugnar, ética y políticamente, tanto a la tiranía del Estado cuanto a la del mercado, proponiendo una visión de la sociedad y de la política en la que la dimensión de lo público pueda ser recuperada.

Si la idea de revolución total, no por cierto de irrupción puntual del uso de la violencia popular frente a la dictadura o a la explotación brutal (que es algo que ha sucedido y sucederá siempre), sino de cambio súbito y de raíz de un sistema de sociedad, parece perimida, ¿cómo pensar un camino de reformas avanzadas que permitan articular máximos compatibles de libertad, de igualdad y de solidaridad? La ignorancia del papel del mercado sepultó al comunismo; la seducción del mercado puede paralizar —y de hecho así ha sucedido— a la socialdemocracia. Michael Walzer y Paul Ricoeur han propuesto caminos de indagación sobre tipos de sociedad que pueden servir de punto de partida para que la justicia y el mercado puedan reconciliarse. El socialismo clásico pensó a las sociedades desde sus modos de organización económica y otro tanto hace el neoliberalismo. Así, la oposición entre capitalismo y socialismo es vista, dicotómicamente, como repulsión entre mercado y plan, como ejes excluyentes de la producción. ¿Pero serán los modos de la producción los que definan a las sociedades? ¿O ellas estarán constituidas por vastas redes de instituciones que constituyen un sistema de distribución en el que se intercambian todo tipo de *bienes*, algunos *intrínsecamente* mercantiles y otros, como por ejemplo la salud, educación, identidad nacional, ciudadanía, que no lo son? Algunos de estos bienes serían posibles de ser distribuidos según las reglas del mercado y otros exigirían una forma de dis-

***El discurso clásico
de la izquierda no es una solución
a la crisis, sino que forma
parte de ella.***

tribución distinta: lo que caracterizaría al capitalismo como sistema de distribución es que tiende a considerar a todos los bienes como mercantiles, extendiendo esa lógica mercantilista a toda la sociedad. Un «socialismo de los derechos», en la expresión de Bobbio, sería lo opuesto: una trama institucional en la que debería haber lo privado, lo estatal y sobre todo lo público como organizadores de las esferas particulares de distribución de los bienes.

Por fin, cabe resumir estos argumentos de cara a un socialismo para el siglo XXI que, como ha quedado dicho, están mucho más cerca de la crítica que de la proposición, del modelo ético-político que de la consigna práctica. Y de resumirlos para la realidad de un continente, América Latina, que vive los desbordes salvajes de un neoliberalismo económico superpuestos a la vigencia de un conservadurismo político y cultural y que, en esas condiciones, debe aspirar a ampliar sus todavía débiles democracias. El discurso tradicional, populista, desarrollista o socialista, que concedía al Estado un rol central como agente de cambio, parece haber perimido junto con la idea de una vanguardia iluminada capaz de guiar a la sociedad hacia un futuro preconcebido. ¿Cómo instalar un debate sobre las reformas que pueda sostener a una nueva práctica política de masas? ¿Sobre qué premisas? Apuntaré, como conclusión provisional, algunas hipótesis de trabajo.

1. En primer lugar, la de aceptar que nuestras sociedades, a tono con lo que está

sucedido en el mundo, exigen una reconversión y que ella no se soluciona con retornos al pasado o fugas hacia adelante. El discurso clásico de la izquierda no es una solución a la crisis, sino que forma parte de ella y, por lo tanto, debe ser reformulado. Muchos valores constitutivos del mismo, entre ellos el del papel del Estado como agente principal de las transformaciones, han perdido su sentido original y no responden a una época en que la sociedad, por muchos caminos, busca profundizar su protagonismo y desconfía crecientemente de las burocracias. También ha caducado, al menos de la manera totalizadora que se le concedía, el discurso «dependentista» que enfatizaba sobre la autarquía de la nación, así como los acentos proteccionistas e introvertidos de la cultura de la industrialización propia de los años cincuenta y sesenta. Es claro que esto no significa convalidar las recetas del neoliberalismo y el capitalismo salvaje, sino mostrar que la reconversión necesaria supone una modificación de las relaciones entre Estados y capitalismo que haga posible dismantelar la perversa asociación generada en América Latina entre un Estado patrimonialista y un capitalismo prebendario que ha privatizado rentas extraordinarias y socializado pérdidas.

2. En esta dirección, de lo que se trata es de reorientar la relación Estado-mercado de manera opuesta a como lo propone tanto el neoliberalismo vigente cuanto el estatismo clásico propio del populismo y la izquierda. Frente a la propuesta de privatizar el Estado

El socialismo debe propiciar un nuevo principio de sentido para la vida colectiva más allá de la lógica de Estado.

o estatizar a la sociedad, habría que imaginar políticas tendientes a democratizar tanto al Estado cuanto a la sociedad. La investigación sobre las formas de «lo público» como un lugar de organización autónoma de la sociedad, autogestionaria o cooperativa, en concurrencia con otras formas de propiedad; la exploración y el estímulo a la generación de espacios que puedan asegurar en los diversos ámbitos de la vida colectiva una mayor información, participación y descentralización de las decisiones, permitirían descongestionar al Estado sin transformar a las demandas sociales y a los bienes que las satisfacen en parte del mundo de la mercancía.

3. Pero si el Estado no puede ser ya más considerado el único centro de la sociedad (ni la nación el único punto de articulación con el mundo), sí debe seguir siendo un organismo regulador muy fuerte entre las diversas formas de organización de lo social dentro de cualquier proyecto de organización democrática. Un Estado regulador fuerte supone la puesta en práctica de políticas activas y no «dejar hacer» al mercado. La modernización y la reconversión en la que ella puede expresarse no es neutral, no responde sólo a las exigencias de la racionalidad instrumental sino, y sobre todo, a la racionalidad de acuerdo a valores. Esto implica, para el socialismo, la creación de un nuevo modelo cultural, de un nuevo principio de sentido para la vida colectiva más allá de la lógica de Estado, con lo que el tema de la ética pública surge así como un eje para la construcción de una nueva política. No existe modernización válida si se construye sobre un costo salvaje para los más desprotegidos. Esto supone la introducción en el debate, sobre la reforma del Estado, de temas precisos referidos a quiénes y cómo pagan la reconversión: caben aquí, entre otros, la cuestión tributaria brutalmente regresiva; el peso del gasto social; el control público sobre las políticas del mercado.

4. Por fin, toda propuesta de un socialismo renovado debería plantear la profundización de la democracia política. No para negar la democracia representativa «formal» del Estado de derecho, sino para ampliarla. El tema de la relación entre liberalismo político y democracia social —entendida como recuperación y no como negación— resulta central para un discurso que supere la cultura política tradicional del populismo y de la izquierda.

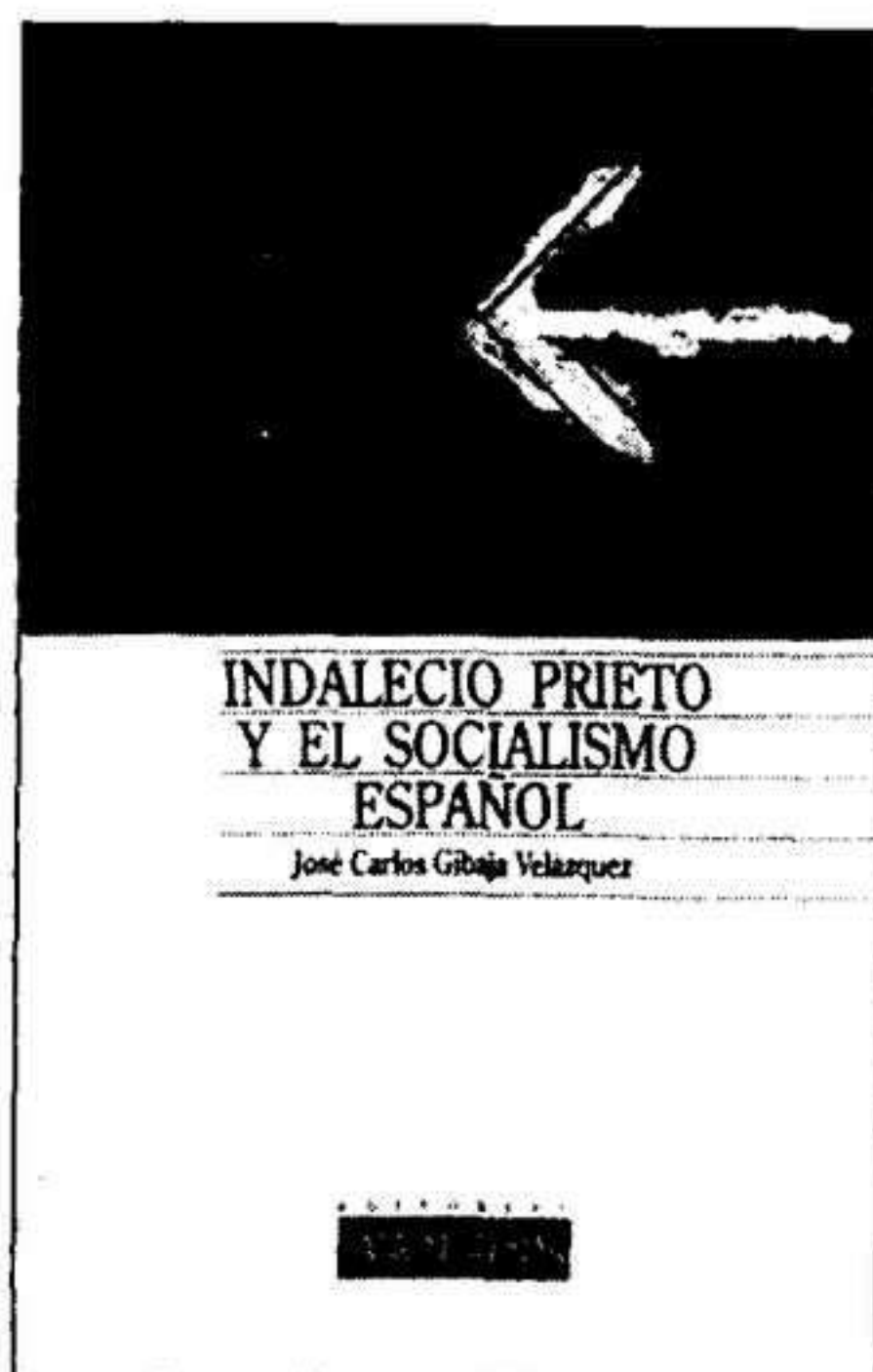
La profundización democrática requiere, por cierto, reformas de tipo institucional que acerquen a la sociedad de manera más directa a las decisiones del Estado; pero no se trata sólo de un problema de ingeniería constitucional. La desconfianza en relación a las instituciones arrastra a la política de partidos en general y a los parlamentos en particular. La descomposición económica del viejo modelo genera disgregación social que se expresa en anomia, en privatización de la vida o en formas de violencia inorgánica que puede abarcar desde «explosiones» colectivas hasta la delincuencia o la droga.

En este vacío de ámbitos públicos la idea misma de la representación pierde sentido, porque el sujeto a ser representado está desarticulado en fragmentos. La reconstrucción de ese actor es la condición de posibilidad de un nuevo discurso político de izquierda y esto replantea el tema de la calidad de la forma partido en la organización de un sistema de autoridad democrático.

Parece claro que se halla en crisis la mera interpelación de los actores sociales como «ciudadanos» y que existe un rechazo ético de la sociedad al «narcisismo» de los partidos, a la manera clásica de hacer política, a las formas de corrupción que los agobian, lo que puede llevar —y distintos casos latinoamericanos son ejemplo de ello— a soluciones personalistas y autoritarias que se buscan fuera del ámbito de la política. Este será, quizás, el más duro desafío para un socialismo renovado: que la desagregación del sistema político no lleve a los sectores populares hacia nuevas formas de mesianismo como lugar de recomposición de sus demandas fragmentadas.

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



INDALECIO PRIETO Y EL SOCIALISMO ESPAÑOL
José Carlos Gibaja Velázquez.

484 págs.

3.900 ptas. (IVA)

Indalecio Prieto y el socialismo español suponen un intento de aproximación al desarrollo del proceso de modernización de España durante la primera mitad del siglo XX y a partir de una óptica muy concreta: la representada por el líder socialista Indalecio Prieto. En el desarrollo de la obra, que se sirve de la propia figura del político socialista como hilo conductor, aparecen descritos algunos de los principales factores que condicionan la evolución de su actitud política: sus rasgos y características personales, la idiosincrasia del socialismo español, en el que siempre militó, y el panorama internacional, que tan decisivamente condicionó la historia de España durante el primer tercio del siglo XX.

Integrada en un proceso mucho más largo, la actividad política de Indalecio Prieto y el socialismo español durante ese periodo no pueden entenderse sin las necesarias referencias a sus antecedentes cercanos —la crisis del sistema político de la Restauración—, ni sin recordar su contribución a la nueva etapa del proceso de modernización de la realidad española, abierta en 1975 con la transición a la democracia.

Pedidos:

Monte Esquinza, 30 2.º dcha.
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 - Fax 319 85 95

Forma de pago: talón bancario
o giro postal



FIN DE LA POLITICA Y ASCENSO DE LA DERECHA RADICAL

Chantal MOUFFE

Los partidos de extrema derecha han hecho grandes progresos en numerosos países europeos. Las elecciones celebradas en Francia, Bélgica, Austria e Italia este último año han demostrado que la extrema derecha se ha consolidado y cada vez atrae a más votantes. Si a esto sumamos el creciente descrédito en que los recurrentes casos de corrupción han hundido a la clase política tradicional, no es un panorama muy brillante el que se pinta para la democracia.

Con todo y con eso, muchas personas restan importancia a estos síntomas y, dando por sentada la estabilidad de las instituciones democráticas, se burlan de los «alarmistas» que comparan las circunstancias presentes con las de los años treinta. En su opinión, no hay por qué preo-

cuparse. La globalización de la economía y la revolución de las comunicaciones han establecido, según dicen, las condiciones para la universalización del modelo democrático liberal de Occidente. Y estamos en el umbral de nuevos y notables avances, tanto tecnológicos como políticos; el triunfo de la

***El deslavazado consenso en torno
al centro ha creado un vacío político
que ha fortalecido a la extrema
derecha.***

democracia en el siglo que viene está garantizado. Será, incluso, un tipo de democracia perfeccionado, en la que domine el «diálogo» en lugar de la confrontación.

Desde esta perspectiva, se estima que el ciclo de la política de confrontación, dominante en Occidente desde la Revolución Francesa, toca a su fin. La distinción entre la izquierda y la derecha ya no tiene razón de ser, por cuanto estaba anclada en una bipolaridad social que ha desaparecido. Hoy en día, la mayoría de la población de las sociedades industriales avanzadas se encuadra en las clases medias, excepción hecha de la reducida élite de los muy ricos y, en el otro extremo, de quienes quedan «excluidos». Esta nueva estructura social ha posibilitado la creación de un amplio consenso y ha establecido las condiciones para una «democracia deliberativa», donde los diversos grupos, antes que enfrentarse para imponer sus intereses, participarán en un debate público, libre y sin restricciones sobre los asuntos de interés común.

¿El fin de la política?

La perspectiva hasta aquí expuesta cuenta con un buen exponente en Martin Jacques, exeditor de *Marxism Today*, cofundador de *Demos*, el nuevo carro de combate del pensamiento británico, y autor que celebra el «fin de la política». La política, afirmaba Jacques en un artículo programático publicado en el *Sunday Times* (18 de julio de 1993), ha perdido su dimensión co-

lectiva y su carácter polarizado. En la actualidad se desarrolla en el seno de una miríada de grupos de la sociedad civil y se centra en múltiples asuntos relacionados con el individuo. Los partidos y los políticos tradicionales no han logrado adaptarse a la evolución de la sociedad y, en consecuencia, han perdido su influencia en la identidad y los intereses personales. La sociedad ha prescindido de la jerarquía, la certidumbre y la homogeneidad para convertirse en una «sociedad de hipermercado», pero los actores políticos tradicionales no han seguido su ejemplo. Privada de su base organizativa por el declinar de la clase obrera, es principalmente la izquierda política la que ha perdido su fundamento. En tanto que la izquierda demostraba su incapacidad de adaptación, toda la dinámica del sistema político se desequilibraba. El Estado ha visto enormemente recortada su participación, mientras el poder y la importancia de todos los partidos políticos sufría un descalabro, cuya consecuencia es su creciente incapacidad para hacer frente a los problemas reales de la sociedad. De ahí el descontento de la opinión pública y su desconfianza en los políticos.

A pesar de todo, Jacques nos alienta a no analizar esta transformación en términos negativos. A su juicio, el sistema político habría de adaptarse a la nueva «sociedad de comparar y escoger» y retirarse a un segundo plano. En numerosos círculos franceses encontramos una visión similar de la era «pospolítica», a veces influida por la tendencia filosófica que elogia el «individualismo posmoderno». Los «nuevos individualistas democráticos», como Gilles Lipovetsky, ven en el retroceso de los intereses públicos y en la prioridad concedida a los objetivos privados un efecto positivo de la moral pluralista. La disolución de la línea divisoria entre la izquierda y la derecha es un paso hacia una sociedad más madura, un síntoma de la consolidación del proceso democrático que, lejos de merecer

que se le oponga resistencia, debe celebrarse. Una vez más, el otorgamiento del poder a la miríada de grupos de organización autónoma que constituyen la sociedad civil se considera la respuesta adecuada a la creciente incapacidad de las instituciones políticas para encarar la complejidad de la época actual.

Sean cuales fueren sus diferencias, todas estas perspectivas comparten la tesis de que la desaparición de la identidad de clase y del sistema bipolar de confrontación ha dejado obsoleta a la política convencional. Al fin se ha impuesto el consenso respecto de las instituciones básicas de la sociedad liberal y, dada la falta de una alternativa legítima, cabe afirmar que el orden actual no está amenazado. El capitalismo democrático liberal ha demostrado ser la única solución racional al problema organizativo de la sociedad moderna; sólo los elementos «irrazonables» pueden ponerlo en tela de juicio.

Cierto es que las cosas distan de ser perfectas en este mundo liberal y que el fenómeno de la «exclusión» de los *sin techo*, los desempleados y los muy pobres obliga a una reflexión profunda. Sin embargo, el hecho de que cada vez sean más los sectores de la población que están engrosando las filas del desempleo permanente no se percibe como un síntoma de que el consenso político está en quiebra, sino como un problema a resolver, y para cuya resolución no hay que recurrir a ideologías trasnochadas, en tanto en cuanto no ofrecen ninguna alternativa al modelo económico dominante.

Esta perspectiva del «consenso» es, a mi juicio, profundamente inadecuada, y en la misma medida son peligrosas sus probables consecuencias. El deslavazado consenso en torno al centro ha generado un vacío político, responsable en parte del fortalecimiento de la extrema derecha. No se puede negar el descrédito de los políticos y los

La política europea es incapaz de construir unas fuerzas políticas que sepan dotar de un vocabulario adecuado a los nuevos antagonismos.

partidos, ni tampoco, hasta cierto punto, que las diferencias entre la izquierda y la derecha se han difuminado. No hay, sin embargo, motivos fundados para creer que se trata de un proceso irreversible y, aún menos, para celebrarlo. El problema básico de la política europea estriba en la incapacidad de constituir unas fuerzas políticas que doten de un vocabulario adecuado a los antagonismos surgidos en las últimas décadas. En lugar de concluir que los partidos políticos han perdido su razón de ser, deberíamos redefinir la política de la confrontación en unos términos que confirieran a la democracia la vitalidad perdida.

Francia y la «República del centro»

El caso de Francia servirá para ilustrar mi argumentación. La vida política de Francia ha estado fuertemente polarizada entre fuerzas antagónicas desde 1946 (como consecuencia, naturalmente, de la historia previa). La influencia de la Iglesia católica, por un lado, y la del partido comunista, por otro, crearon una clara línea divisoria entre la izquierda y la derecha. En realidad, había dos «pueblos» enfrentados y entre los que no había espacio para el compromiso y, mucho menos, para el consenso. Con el paso del tiempo, esta situación se fue deteriorando a medida que declinaba el poder tanto de la Iglesia como de los comunistas, hasta que la subida al poder del partido socialista (PS) en 1981 transformó radicalmente el panorama político. Cuando, tras los intentos poco duraderos de aplicar una política radi-

cal, los socialistas decidieron limitarse a tratar de dar un rostro más humano al capitalismo, el modelo político «jacobino» fue oficialmente enterrado. Desde entonces se ha practicado una política centrista y las élites conservadoras y socialistas han llegado a un amplio consenso sobre la estrategia económica. Partiendo de la idea de que en el contexto de la integración europea no hay otra vía que la política monetaria encaminada a fortalecer el franco, se antepone la defensa de una moneda fuerte al problema del desempleo.

Varios analistas políticos consideran que estas transformaciones confirman la tesis del «fin de la política». Presentan la situación francesa como la consecuencia del declinar de la clase obrera y el surgimiento de una gran clase media. La influencia homogeneizadora de los medios de comunicación ha hecho aparecer un nuevo tipo de votante de clase media, para el que la ideología carece de importancia. Este tipo de votante no establece alianzas ni se identifica con ningún partido. Actúa en el terreno político como un consumidor en un centro comercial, probando productos diferentes y eligiéndolos según su estado de ánimo. Es este comportamiento tan voluble el que explica los bandazos de los resultados electorales franceses en los últimos tiempos.

Los autores que sostienen estas tesis afirman que, hoy día, las diferencias principales no son sociales sino culturales. En una situación de tal índole, la antigua retórica de la izquierda y la derecha constituye un obs-

En lugar de concluir que los partidos políticos han perdido su razón de ser, deberíamos redefinir la política de la confrontación.

táculo para la modernización del sistema político y la creación de un nuevo tipo de política democrática.

Así las cosas, esta interpretación dominante ya ha despertado críticas. En un reciente artículo publicado en *Le Débat* (nº 83, enero-febrero de 1995), Emmanuel Todd argumentaba que, lejos de haber desaparecido, la polarización de la estructura social entre el pueblo y las élites sigue constituyendo la clave para comprender la política francesa. En opinión de Todd, la imagen de una sociedad de centro y sin ideología, donde el mayor problema social es la exclusión, no corresponde a la realidad. Es innegable que ha disminuido el número de trabajadores y que ya nadie cree en el papel privilegiado del proletariado. Pero eso no significa que la clase trabajadora haya dejado de existir ni que el concepto de «pueblo» esté obsoleto. Si se toma en cuenta lo que Todd denomina la «dimensión antropológica» de la estructura social, es decir, el gran número de matrimonios entre trabajadores de cuello azul y trabajadores de cuello blanco de baja categoría, debe reconocerse que hay una clase «popular» que no puede identificarse ni con la clase media ni con los «excluidos». Esa clase no posee una conciencia colectiva, pero sí comparte unas condiciones de vida muy semejantes. Sus miembros ciertamente no se consideran parte del «centro». Todd aduce que este grupo constituye entre un 50 y un 55% de la población y que su comportamiento da cuenta de la inestabilidad política sufrida por Francia durante las dos últimas décadas. Después de posibilitar la victoria de Mitterrand en 1981, la clase popular se sintió defraudada por el socialismo y hoy constituye un sector sin representación política adecuada.

A juicio de Todd, se ha hecho necesario diferenciar la «izquierda política», por lo general identificada con el PS —aun cuando este partido represente básicamente los inte-

reses de las clases medias—, de la «izquierda sociológica» definida por las clases populares. El problema crucial de la política francesa es encontrar una salida política para la izquierda sociológica y su comportamiento antielitista y anticonsenso, comportamiento que podría canalizarse en direcciones inesperadas.

La crisis de la representación

En mi opinión, las últimas elecciones celebradas en Francia, las presidenciales de mayo y las municipales de junio, han venido a respaldar los análisis de Todd aunque no hayan confirmado sus predicciones. En primer lugar, el enfrentamiento entre Lionel Jospin y Jacques Chirac en la segunda vuelta electoral fue una inequívoca confrontación entre la izquierda y la derecha, lo que indica que esa división sigue constituyendo una razón importante de las lealtades políticas. Pese a los intentos de Chirac de movilizar a las clases populares —ajustados a una estrategia inspirada en Todd—, la respuesta de los tradicionales votantes de izquierdas fue muy limitada. Por otra parte, los buenos resultados obtenidos en la primera ronda de las elecciones presidenciales por los partidos que se oponen al sistema, ya sea desde la izquierda o desde la derecha (en conjunto lograron el 37% de los votos), son una señal del creciente descrédito de los partidos tradicionales. Es obvio que cada vez son más quienes sienten que sus intereses no son tenidos en cuenta por el PS ni por el centro derecha. Y éste es ante todo un problema de déficit en la representación y no un nuevo modelo de conducta electoral.

Examinados desde el punto de vista del ascenso de la derecha radical, los comicios resultan tanto más reveladores. El 15% de votos obtenido por Jean-Marie Le Pen en las presidenciales de mayo, la garra de sus candidatos en las municipales y el hecho, quizá aún más importante, de que esos votos pro-

cedieran predominantemente del electorado popular y juvenil, demuestran que el Frente Nacional está logrando captar a un sector de la población cuyas exigencias han sido ignoradas por el «consenso centrista». Ciertamente es que el lenguaje en que se expresan esas exigencias es xenofóbico e inaceptable en una democracia pluralista. Pero a falta de un discurso alternativo, existe el peligro real de que muchas personas lo perciban como el único lenguaje que puede dar voz a sus problemas.

Puede por tanto afirmarse con fundamento que Francia está presenciando una crisis de representación, en la medida en que numerosas exigencias populares no encuentran canales de expresión dentro del sistema político tradicional. El verdadero trasfondo de esta crisis es la globalización de la economía y sus efectos en los sectores populares. Pensar que hoy día no hay mayor problema que el de los excluidos del proceso productivo supone pasar por alto la situación de los trabajadores con empleo, que se enfrentan a condiciones en extremo difíciles y sufren las consecuencias de la profunda transformación de la economía mundial. Conscientes de la precariedad del empleo, estos trabajadores se muestran hostiles a la integración europea y a la generalización de la libertad de comercio. Fueron ellos quienes votaron en contra del Tratado de Maastricht en 1993. Sus reivindicaciones, consideradas retrógradas y nacionalistas, encuentran escaso eco en los partidos mayoritarios. Así las cosas, este sector de la población es campo abonado para una polí-

La influencia homogeneizadora de los medios ha hecho aparecer un tipo de voto de clase media para el que la ideología carece de importancia.

tica que ofrezca soluciones simplistas. Si el «nacionalismo de la exclusión» defendido por Le Pen es la única ideología en la que reconocen sus problemas, es probable que su compromiso con el Frente Nacional continúe consolidándose. Al presuponer que esta resistencia ante (lo que perciben como) una fase necesaria de la modernización es pasajera y, en última instancia, retrógrada, los partidos mayoritarios están exponiéndose a graves peligros.

El Frente Nacional no ha cesado de crecer desde su fundación en 1972, y ya está firmemente establecido en el sistema político francés. Continuar creyendo que no representa sino al voluble voto de protesta y carece de una base sólida es incurrir en una falta de visión política que cada vez se hace más patente. No se trata además de una tendencia política que pueda frenarse mediante condenas judiciales ni denuncias morales. Sin atacar las raíces del descontento popular, nadie podrá invertir esta tendencia.

Encontramos tendencias similares en diversos países europeos donde el desarrollo de un nacionalismo exclusivista está asimismo ligado a las transformaciones económicas que han dislocado el modo de vida establecido de muchos grupos y han creado una profunda crisis de identidad. Es importante darse cuenta de que, en todos los casos, el motivo del ascenso de la derecha radical es que los partidos mayoritarios niegan la representación política a un sector de peso de las clases populares, cuyas exigencias consideran retrógradas.

La polarización de la estructura social entre el pueblo y las élites sigue constituyendo la clave para comprender la política francesa.

La democracia como pluralismo de la confrontación

Si las élites políticas y los politólogos encuentran tan difícil afrontar la situación actual, no sólo se debe a su ceguera ante los problemas de los sectores populares. Su incapacidad para comprender el ascenso de la extrema derecha deriva asimismo de una comprensión inadecuada de la configuración de la identidad política. Combatir a la derecha será imposible sin poner en tela de juicio las tesis de fondo del enfoque del consenso. Es necesario comprender el papel que desempeña el antagonismo en la política democrática moderna. En efecto, uno de los principales problemas actuales es que la izquierda ha estimado erróneamente que, al aceptar el pluralismo y las instituciones democráticas liberales, debía renunciar a todo intento de ofrecer una alternativa al orden hegemónico imperante. De ahí el vivo deseo de muchos partidos socialistas por situarse en el centro.

Con esta postura se hace caso omiso de los importantísimos efectos integradores de la confrontación en la democracia moderna. La especificidad de la democracia actual radica en la legitimación del conflicto y en la negativa a sofocarlo mediante la imposición de un orden autoritario. Al desmontar la representación simbólica de la sociedad como un cuerpo orgánico, la sociedad democrática abre camino a la expresión de intereses y valores contradictorios.

Una democracia vigorosa ha de conceder espacio a un debate real sobre las posibles alternativas. Ciertamente es necesario el consenso, pero también lo es la disidencia. Este planteamiento no comporta contradicción alguna: el consenso es necesario en las instituciones constitutivas de la democracia, mas esas instituciones plasman unos valores «ético-políticos», en cuya interpretación siempre habrá desacuerdos. Podemos a buen seguro estar de acuerdo en la impor-

tancia de que haya «libertad e igualdad para todos», a la vez que disentimos radicalmente en el significado de esos valores y en la forma de llevarlos a la práctica. Este debería ser el fundamento de la lucha entre la izquierda y la derecha. En lugar de rechazarlas por su supuesto anacronismo, habría que redefinir estas categorías y, de tal forma, posibilitar una confrontación democrática real en torno a los valores *políticos*, expresados como interpretaciones conflictivas de una tradición democrática compartida. La difuminación de las líneas divisorias de la política entorpece la dinámica política y dificulta la creación de identidades políticas bien definidas. Surge entonces el desencanto con los partidos políticos y la participación decrece. Por desgracia, el resultado no es una sociedad más madura y reconciliada, en la que no hay grandes divisiones, sino la formación de otro tipo de identidades colectivas en torno a la religión, el nacionalismo y la etnia.

La importancia de la política

La política aspira a crear una unidad en el contexto del conflicto y la diversidad; su objetivo es la creación de un «nosotros» por oposición a «ellos». La novedad de la política democrática no estriba en la superación de esta oposición entre nosotros y ellos, sino en establecerla de otra manera. En el orden democrático pluralista no se considera que el oponente sea un enemigo a destruir, sino un adversario legítimo que debe tolerarse. Combatiremos sus ideas, pero no pondremos en tela de juicio su derecho a defenderlas. La categoría «adversario» no elimina, sin embargo, el antagonismo, y no hay que confundirla con el concepto liberal de competidor, con el que a veces se identifica. Un adversario es un enemigo *legítimo*, con el que se comparte la adhesión a los principios ético-políticos de la democracia. Ahora bien, el desacuerdo relativo al significado de tales principios y a la manera de

El problema crucial de la política actual francesa es encontrar una salida política para la izquierda sociológica.

ponerlos en práctica no puede resolverse mediante un acuerdo racional, de ahí el carácter antagónico de la relación. Llegar a aceptar la postura del adversario supone transformar radicalmente la propia identidad política. Naturalmente, es posible alcanzar compromisos, forma ello parte del proceso político. Mas esos compromisos son simples treguas en la confrontación y no el objetivo básico de la lucha democrática.

Por eso es importante distinguir dos tipos de relaciones políticas: el antagonismo entre enemigos y lo que denominaré la confrontación entre adversarios. Al contrario que el modelo liberal de la «democracia deliberativa», según el cual las decisiones sobre cuestiones de interés general deben ser el resultado de un debate público libre y sin restricciones, el modelo del «pluralismo confrontacional» hace hincapié en que el objetivo de las instituciones democráticas no es eliminar el antagonismo ni relegarlo a la esfera de lo privado (para establecer un consenso racional en la esfera pública), sino proporcionar canales democráticos de expresión a los tipos legítimos de antagonismo.

Al reconocer que este tipo de pluralismo confrontacional es intrínseco a la democracia moderna, se comprende por qué la democracia no puede sobrevivir sin una serie de identidades colectivas surgidas en torno a posturas claramente diferenciadas. Esta es precisamente la función de la diferenciación entre la izquierda y la derecha: es la manera

en que el conflicto legítimo se materializa y se institucionaliza. Sin este marco de referencia, no es posible que el antagonismo se transforme en confrontación.

Hoy día es imperativo restablecer la importancia de la política trazando nuevas líneas divisorias que den un impulso real a la democracia. La falta de tales líneas no es síntoma de progreso, sino señal de que existe un vacío, un déficit democrático. Hemos visto que en muchos países, la existencia de ese vacío ha abonado el campo a la creación de nuevas identidades políticas que benefician a la extrema derecha. Son identidades que ponen en peligro la democracia por estar configuradas en torno a la etnia, el nacionalismo y la religión. En tales condiciones, el oponente sólo puede verse como un enemigo a destruir y no como un adversario cuyos derechos deben respetarse.

Uno de los retos básicos de la política democrática actual es crear un vocabulario político que sirva para dar voz a las reivindicaciones de los grupos expuestos a los efectos dislocadores de la globalización. Reivindicaciones que no pueden descartarse, juzgándolas meras reliquias que pronto habrán de ser reemplazadas por identidades modernas posconvencionales. Pues esas reivindicaciones son la expresión de un antagonismo al que hay que dar una salida política en el marco de un proyecto democrático. Sin lugar a dudas, no es tarea sencilla; para acometerla, se deben poner en tela de juicio muchas ideas recibidas. Mas no hacer frente a este reto supondría renunciar a la lucha política y abandonar al sector popular en manos de la extrema derecha.

Traducción de María Corniero



CONFERENCIA DE BARCELONA

¿Funcionará la Asociación Euromediterránea?

Emilio MENENDEZ DEL VALLE

Son de general conocimiento las serias dificultades —económicas, sociales, políticas y de identidad— a las que se enfrenta el Magreb. Las dramáticas «revueltas de la sémola» que durante los años ochenta tuvieron lugar en diversos Estados magrebíes y de Oriente medio fueron signo externo, con repercusión mundial, de las arduas condiciones socio-económicas y de la desesperación popular. Desesperación, frustración y desencanto, poso del fin del sueño colectivo pan-árabe y del supuesto reparto social de la riqueza que diversos regímenes se habían comprometido, durante años, a llevar a cabo.

El islam político y militante, el fundamentalismo, comienza a consolidarse cuando se hace patente el incumplimiento de las promesas (del Magreb al Mashrek) contenidas en el informal y *sui ge-*

neris contrato social entre las poblaciones árabes y sus gobernantes. A cambio de la renuncia de aquéllas a las libertades políticas y constitucionales (familiares en Occidente, pero extrañas al ámbito musulmán), éstos

En el Magreb, las escasas inversiones se hacen en el sector hotelero y no en áreas generadoras de puestos de trabajo.

aseguraron que garantizarían un digno nivel de vida y de consumo. La libertad política quedaba así sacrificada ante el superior altar del nacionalismo árabe. La derrota ante Israel de 1967 constituyó la primera señal de que el contrato había sido un mal negocio para los pueblos. La guerra por Kuwait y la humillación de Irak admite una doble lectura, que no podemos tratar en estas páginas (1).

La renta per cápita, el desempleo, la considerable emigración a Europa son, en todo caso, indicadores suficientes de la insatisfactoria situación magrebí.

La relativa o absoluta, según los casos, dependencia alimentaria del extranjero (2),

(1) De este implícito contrato social se ocupan, entre otros: Saad Eddin Ibrahim, «Crisis, elites and democratization in the Arab world», *The Middle East Journal*, Washington, Primavera 1993, p. 293. John Waterbur: «Democracy without democrats? The potencial for political liberalization in the Middle East», *Democracy without democrats? The renewal of politics in the Muslim world*, Ghassan Salame, editor, IB Tauris, London 1994, p. 27. Abdelbaki Hermassi: «Socio-economic change and political implications: the Maghreb», *idem*, p. 227. Gema Martín Muñoz: «Economía y estabilidad política en el mundo árabe», *Boletín ICE*, Madrid, 21-11-1994, pp. 3081, 3083 y 3087. Gema Martín Muñoz y Jesús A. Núñez: «Modernización e inmovilismo en el Magreb», *Política Exterior*, Madrid, febrero-marzo 1995, pp. 102 y 122. Jill Crystal: *Oil and politics in the Gulf: rulers and merchants in Kuwait and Qatar*, Cambridge University Press, 1990, p. 46.

(2) Argelia importa el 70% de sus cereales, Túnez, el 50% y Marruecos el 35%.

consecuencia del abandono de la agricultura por una mala concepción estratégica de las prioridades industriales; la excesiva y paralizante burocracia estatal y la corrupción; la enorme deuda, son algunos de los más importantes males del sector público.

La profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, Gema Martín Muñoz, compendia acertadamente en una sola frase los males del sector privado: existe en todas las sociedades árabes «una clase de hombres de negocios o empresarios que han amasado inmensas fortunas, mientras, paralelamente, la situación financiera de los Estados se degradaba y la base productiva de sus economías no crecía» (3).

Según los datos de George Corm, que resalta la profesora Martín Muñoz, la fortuna privada de estos *sui generis* hombres de negocios se acerca a los quinientos mil millones de dólares, cifra superior al PIB combinado de los veintiún Estados árabes. Dice Corm: «Estos empresarios no son innovadores, como lo es el prototipo asiático. Su dinero no se invierte de modo que contribuya a que el mundo árabe dé un salto cualitativo...». Invierten, sobre todo, fuera del área árabe, preferentemente en sectores especulativos, financieros, inmobiliarios. En el Magreb, las escasas inversiones se hacen en el sector inmobiliario y hotelero de lujo. Esto es, no hay inversiones en áreas productivas, no se crean puestos de trabajo, no hay acumulación ni tejido industriales (4).

(3) Gema Martín Muñoz: «Economía y estabilidad...», *op. cit.*, p. 3084.

(4) Geroge Corm. «L'aggravation des déséquilibres et des injustices économiques au Proche-orient», *Le Monde Diplomatique*, septiembre 1993 y «L'ajustement structurel du secteur privé dans le monde arabe: taxation, justice sociale et efficacité économique», *L'économie du Proche-Orient dans une perspective de paix*, Parlamento Europeo, Estrasburgo, 1994. De todo ello se ocupa Gema Martín Muñoz, *op. cit.* p. 3084 y 3085.

La dualización que en numerosas sociedades árabes se deriva de una realidad dramáticamente dividida en dos (clases sociales integradas en el sistema productivo nacional y, por otro lado, un considerable espectro marginado social y productivamente) y la contestación radical que resulta de ello dificulta extraordinariamente la vía democrática. Conduce a que «el surgimiento del Estado de derecho, de sistemas democráticos en sentido occidental, sea muy difícil si no improbable en un futuro más o menos próximo. Pues el sistema resulta intrínsecamente desgarrado entre, de un lado, el autoritarismo de las capas dirigentes, el liberalismo cultural de las capas socialmente privilegiadas y, del otro, el radicalismo, a menudo fanático, de los excluidos» (5).

Ya de por sí, la transición de un régimen o de un sistema autoritario a otro más abierto y pluralista comporta problemas muy graves. Cuando se intenta en condiciones socio-económicas delicadas, la cosa se complica. Y puede llegar a ser excepcionalmente compleja y peligrosa en un caso como el del Magreb, donde se acumulan y solapan factores estructurales sociales, económicos y políticos, acelerado crecimiento demográfico, fracturas étnicas e identidades culturales y religiosas en búsqueda activa de reafirmación.

En un ambiente, situación y características como las que hemos venido exponiendo, se encuadran las iniciativas de la Unión Europea hacia el Magreb.

Sobre los valores culturales y sociales del Sudeste asiático, base de una organización social jerarquizada y respetada, causa de eficacia y crecimiento económicos, en cuanto contramodelo al del Magreb, ver: Francois Houtart, «Sud-Est asiatique. Des dragons modèles?», *La Revue Nouvelle*, Bruselas, enero 1993, y Kishore Mahbubani, «The Pacific way», *Foreign Affairs*, Nueva York, enero, 1995.

(5) Sami Nair: «Un espejismo colectivo», *El País*, 12-6-1992.

La fortuna privada de ciertos hombres de negocios locales supera al PIB combinado de los veintiún Estados árabes.

La posición de la Unión Europea

Ante una realidad como la del sur del Mediterráneo descrita, ¿qué debe, qué puede hacer una colectividad de Estados y de pueblos como la integrada por la Unión Europea? Una Unión que es paradigma del sistema democrático, liberal, constitucional y capitalista, ausente en la orilla sur del Mare Nostrum.

A menudo, y desde círculos diversos, se pide a la Unión Europea que plantee con claridad su política hacia el Magreb. La Conferencia ministerial euromediterránea, celebrada en Barcelona el 27 y 28 de noviembre de 1995, ha puesto las cartas sobre la mesa. La pretensión de dicha Conferencia —el lanzamiento de una Asociación Euro-mediterránea que, en el año 2010, culmine en una zona de libre comercio— supone la tercera fase de las iniciativas eurocomunitarias hacia los vecinos del Sur durante las últimas décadas.

El mero planteamiento de esta tercera iniciativa, que la Unión desearía fuera la definitiva, y la convicción de la absoluta necesidad de llevarla a cabo para evitar un deterioro irreversible del área mediterránea, revela la implícita insatisfacción comunitaria (explícita en amplios sectores de opinión) respecto a los dos intentos anteriores.

El primero, efectuado a lo largo de la década de los setenta, supuso la firma de acuerdos de cooperación en Magreb y

***La Asociación Euromediterránea
concederá prioridad a la
modernización de las estructuras
económicas y sociales.***

Mashrek que incluían aspectos comerciales, financieros y tecnológicos. Sin embargo, esta fase inicial no evitó el agravamiento del tradicional déficit comercial de los Estados surmediterráneos. Según datos de una institución comunitaria —el Comité Económico y Social Europeo— que maneja el profesor Sami Nair, la ayuda financiera demostró ser tan ineficaz como inadecuada: «Los préstamos del Banco Europeo de Inversiones se concedieron con las condiciones del mercado privado; las ayudas no reembolsables fueron utilizadas en gran parte para bonificaciones de intereses y un porcentaje elevado de los préstamos en realidad benefició sobre todo a las empresas europeas» (6).

Sin necesidad de ser excesivamente radicales en el juicio y reconociendo virtudes (7) a la segunda fase de la estrategia comunitaria que se abre en 1990 con el nombre de Política Mediterránea Renovada (este último adjetivo se comenta por sí mismo), baste decir que la Unión debió apreciar algo más que signos disfuncionales cuando decidió acometer la tercera etapa.

La reflexión sobre la misma comienza en el Consejo Europeo de Lisboa (junio 1992), continúa en el de Corfú (junio 1994) y se

(6) Sami Nair: «Europa y el Mediterráneo», *El País*, 20-9-1995.

(7) Programas sectoriales-funcionales como Med-Campus, Med-Medias o Med-Invest son de interés indudable.

define en el de Essen (diciembre 1994). El criterio rector es perfilar un sistema permanente de relaciones, en un espíritu de asociación, con los vecinos surmediterráneos. Se pretende, a diferencia del panorama anterior, en que ha primado lo bilateral, establecer un marco multilateral entre la Unión Europea y el Sur, un enfoque global y coordinado. Queda abiertamente proclamado que, en sus relaciones con los Estados surmediterráneos, la Unión Europea persigue el objetivo de garantizar la estabilidad y la prosperidad en la zona.

En los últimos documentos comunitarios aprobados inmediatamente antes de la Conferencia de Barcelona (8) —y de cara a la consecución de la mencionada zona de libre comercio en 2010— se insistía en las ideas de paz, estabilidad, cooperación y prosperidad. Pero resulta sintomático y esperanzador comprobar que, expresamente, se mencionaba, en más de una ocasión, no sólo la lucha contra la pobreza sino «la necesidad de una mejor comprensión entre las culturas», al tiempo que se reconocía que, al implicar la iniciativa euromediterránea «un diálogo con países situados en el mundo arabomusulmán... tendrá en cuenta las especificidades culturales de la región».

La Asociación Euromediterránea dada a luz en Barcelona comprende tres grandes áreas: política y de seguridad; económica y financiera; social, humana y cultural. La primera contempla, entre otros capítulos, el desarrollo del Estado de derecho y de la democracia para todos los socios, así como el reforzamiento de la tolerancia, la diversidad y el pluralismo en cada respectiva sociedad.

(8) En el Consejo Europeo de Cannes (abril 1995) y los elaborados por la presidencia española de la Unión a lo largo del segundo semestre de 1995 en preparación de la Conferencia de Barcelona.

La Asociación desea, vía medios económicos y financieros, lograr una zona de prosperidad compartida. Se concederá atención prioritaria a la reestructuración y modernización de las estructuras económicas y sociales de los Estados surmediterráneos de cara a la implantación progresiva (1996-2010) de un área de libre comercio. Ello, unido a un crecimiento rápido y sostenible, es considerado esencial para el éxito económico de la cuenca. Se es consciente de que se necesitarán inversiones extranjeras directas mucho mayores que las hasta ahora obtenidas. Pero, simultáneamente, se insiste en que la base de la inversión debe ser el ahorro interno surmediterráneo. Está por ver si las supuestas virtudes de la Asociación Euromediterránea son capaces de convencer a los *sui generis businessmen* de que habla Corm para que reintegren a casa al menos parte de los ingentes capitales que mantienen en el exterior.

En lo que se refiere al capítulo humano, cultural y social de la deseada Asociación, éste persigue fomentar los intercambios entre las distintas sociedades civiles de la zona. Se pretende una cooperación lo más descentralizada y ágil posible, con especial atención a la cultura y educación de los jóvenes, la sanidad y la emigración. Se aspira, asimismo, a una coordinación en la lucha contra el narcotráfico y el terrorismo (9).

(9) Resalto un par de aspectos que me parecen sujetos a controversia en este campo. De un lado —y dadas las características y naturaleza civilizacional de las sociedades magrebíes— el debate está servido sobre lo que, en Estados *no* democráticos, se considera terrorismo y qué lucha de liberación nacional y/o social. Por otro, no hay que olvidar que, en algunas de estas sociedades, los islamistas *no* radicales ni violentos integran, reivindicando y pregonando la sociedad civil y llevan a cabo utilísimas acciones asistenciales a nivel de familia y de barrio en los sectores sanitarios y educativos, allí donde no llega (que es mucho) la labor asistencial del estado. Es lo que Kepel denomina el «islam desde abajo».

¿Funcionará la Asociación Euromediterránea?

El Magreb necesita una urgente y activa política mediterránea por parte de la Unión Europea. Una política que atenúe la excesiva dependencia del Sur con respecto a Europa y que estimule la cooperación e integración entre los propios países surmediterráneos. Recuérdese que el comercio de la Unión Europea con Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Libia, Israel, Jordania, la Entidad Autónoma Palestina, Siria, Líbano, Turquía, Malta y Chipre equivale a menos del 7% del comercio total que realizan entre sí los propios países comunitarios; que el comercio intra-africano está en torno al 6% de las exportaciones-importaciones globales de África; que el comercio intramagrebí supone el 3,5% del mundial y que las exportaciones industriales árabes equivalen aproximadamente al 4% del comercio mundial.

A pesar de las diversas fases de la estrategia europea hacia el Mediterráneo que hemos considerado —o en parte a causa precisamente de ellas— el agrandamiento de las diferencias económicas entre la orilla Norte y la Sur ha continuado. Aceptado prácticamente por todos está el hecho de que el tratamiento bilateral estricto impuesto hasta ahora por la Unión Europea (acuerdos individuales con cada país magrebí por separado) ha reforzado la dependencia del Sur con respecto al Norte e impedido —o seriamente dificultado— la cooperación y planificación intra-magrebí, consolidando la ex-

El Magreb necesita una política que atenúe su excesiva dependencia de Europa y estimule la cooperación entre los países surmediterráneos.

La integración en Europa de los países del Este podría suponer una pérdida de importancia del Mediterráneo para la UE.

cesiva orientación de la zona hacia el mercado europeo.

Al cúmulo de serias dificultades objetivas creadas desde fuera hay que añadir otras endógenas que complican aún más el panorama. Por ejemplo, el relativo fracaso asociativo que supone la Unión del Magreb Árabe, nacida en 1989 pero prácticamente paralizada a causa de las divergencias interárabes o, en general, la práctica inexistencia en el Magreb de estructuras de cooperación política, a diferencia de Europa oriental (donde están resultando de evidente interés práctico en la relación de este área regional con la Unión Europea).

En conexión con este último punto, merece la pena resaltar un aspecto preocupante para el Magreb. Y es que si la Conferencia intergubernamental comunitaria, a celebrar en 1996 con objeto de revisar el Tratado de Maastricht, supone un relanzamiento de la integración europea —unido al creciente papel de los países euro-orientales candidatos a la adhesión— podría producirse una pérdida de importancia económica del Mediterráneo para la Unión (10).

(10) Sobre todo ello realiza Martín Köhler unas interesantes reflexiones en «The new Mediterranean policy of the European Union. Challenge for the EU's common foreign and security policy», junio 1995 (edición revisada). Ponencia presentada en el Seminario *EU Policy towards the Mediterranean*, organizado por la Fundación Friedrich Ebert, Castelgandolfo, Italia, julio 1995.

Algo de lo que los países surmediterráneos recelan desde hace algún tiempo. El jefe de Estado de uno de los más importantes, Marruecos, que incluso desea la integración formal en la Unión, efectúa últimamente declaraciones sobre este particular. Así, recientemente, «en lo que se refiere al nuevo enfoque adoptado por Marruecos de cara a la adhesión a la Unión Europea, debemos tener en cuenta que existen dos escuelas: una, que busca la expansión al Este; otra, que se inclinaría más bien hacia el Sur. ¿A cuál dar prioridad? Yo creo que Europa no debería atender sólo al Este o al Sur, sino tener más bien una relación global con los países vecinos» (11). En cualquier caso, Rabat intensifica cuanto es posible las relaciones con Francia y —a pesar de las dificultades pesqueras— también con España.

El interés hispano-marroquí es mutuo, lo que no es extraño. Como recuerda la profesora Barbé, «la caída del muro de Berlín y la recuperación de la *Mitteleuropa* revive en España el sentimiento de periferia. Ante el interés por la frontera Este de Europa, el gobierno español incide en la necesidad de no olvidar la frontera Sur... y comienza una campaña en las instituciones comunitarias y en el Magreb» (12). Se empieza entonces en España —entusiasta seguidor de la integración y de la política comunitarias— a temer las posibles políticas de sustitución, esto es, la detracción de recursos de la CEE hacia el Este, en detrimento de los Estados mediterráneos. A partir de entonces, el Gobierno español inicia una estrategia mediterránea que tiene en la Conferencia de Barcelona de noviembre de 1995 su punto culminante (13).

(11) Entrevista con el rey Hassan II, Televisión Internacional francesa, 17-9-1995.

(12) Esther Barbé: «La política española de seguridad en la nueva Europa. Dimensión mediterránea e instrumentos europeos», *Revista d'Afers Internacionals*, CIDOB, Barcelona, 1993, 26, p. 79.

(13) Véase *El País*: «González insta a Marruecos a presionar a la Comunidad Europea para que no olvide el Magreb», 14-12-1989.

En mi opinión, los peligros que se cierren sobre la nueva estrategia mediterránea de la Unión son reales porque las dificultades son graves y pueden ser crecientes si no hay medidas eficaces y combinadas por parte del Norte y del Sur, con auténtica voluntad política de reforma.

Si el Magreb, antes de embarcarse a fondo en la prevista zona de libre comercio del 2010, no fomenta eficazmente su propia integración, la dependencia del Norte crecerá. No se olvide que ya la integración en la CEE de Grecia, España y Portugal dañó las posibilidades del comercio transmediterráneo y que, a menudo, la Comisión Europea se halla inevitablemente constreñida por las exigencias proteccionistas de los Estados mediterráneos de la Unión. Asimismo, dado que la política mediterránea comunitaria (a pesar de las aspiraciones de Marruecos) es de cooperación, pero no de integración, por razones políticas y culturales, no sería extraño que la profundización de la integración económica intraeuropea acabara primando sobre la cooperación mediterránea.

Unas semanas antes del nacimiento de la Asociación Euromediterránea, el vicepresidente de la Comisión Europea, Manuel Marín —siempre atento a las relaciones con el Sur— adoptaba una posición de realismo optimista. Marín estimaba que la Asociación Euromediterránea debería estimular considerablemente el comercio entre el Sur y el Norte, pero también entre los propios países terceros mediterráneos, que no podrán realizar con éxito las reformas socioeconómicas necesarias para alcanzar los objetivos que se buscan sin apoyo financiero y técnico masivo de la Unión Europea. Se trata, «más que de una simple expansión cuantitativa de la cooperación, de un profundo cambio cualitativo de las relaciones entre los asociados de esta región; la Unión Europea desea otorgar a los terceros países mediterráneos el lugar que les corresponde

***Para poner fin a la violencia
extremista es necesario integrar
en el sistema político
a los islamistas moderados.***

en la economía mundial. Ahora, basándose en estas orientaciones generales, es necesario elaborar una verdadera estrategia determinando las prioridades, los instrumentos y los recursos necesarios. La Conferencia de Barcelona de noviembre de 1995 marcará una etapa decisiva en este proceso: reunirá al conjunto de países interesados y dará la señal de partida para la asociación deseada por la Unión Europea, y en ella los países participantes establecerán conjuntamente las bases de la cooperación para los próximos años» (14). No se le escapa, empero, al comisario Marín que la tarea no será fácil. Refiriéndose al objetivo a lograr, la creación de una vasta zona de libre comercio, reconoce que «implica ajustes bastantes gravosos por parte de los países candidatos, particularmente en el campo reglamentario (aduanas, normas, protección de la propiedad intelectual, etcétera)» (15).

Algunos críticos de la política comunitaria mediterránea, como Sami Nair, proponen instrumentos alternativos o complementarios: «También se puede pensar en crear un fondo interregional de financiación euro-árabe-mediterráneo alimentado por deducciones sobre el comercio público y privado que estaría gestionado por representantes de cada país y financiaría políticas fundamen-

(14) Manuel Marín: «Perspectivas de la política de cooperación de la Unión Europea», *Sistema*, número especial dedicado a «La cooperación al desarrollo», Madrid, septiembre 1995, p. 73.

(15) Marín, *op. cit.*, p. 73.

talmente sociales; tanto para los países del arco Sur como para las zonas pobres de la orilla Norte» (16).

Esta propuesta del catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad de París VIII conecta con las reflexiones del ex presidente Mitterrand sobre temas de desarrollo, quien siempre ha pensado que los países ricos continúan extrayendo las riquezas de los más pobres sin las debidas compensaciones. En los meses anteriores a los preparativos de la Cumbre de la Tierra, insistió en que «la libre actuación de las fuerzas del mercado no podrá resolver los problemas económicos y ecológicos de los países pobres. Las prescripciones de las filosofías o ideologías liberales tienen como esencia permitir a cada cual hacer lo que quiera y eso quiere decir que el más fuerte está autorizado a aplastar al más débil. Eso es lo que ocurre en las relaciones entre el Norte y el Sur». (*El País*, 18-12-1991). Continuando con esta línea de pensamiento, en la muy reciente Cumbre sobre la Pobreza de Copenhague, Mitterrand se preguntaba por qué no se buscaban medidas concretas: «¿Por qué no introducir, por ejemplo, un impuesto sobre los movimientos especulativos de capitales, como propone James Tobin (premio Nobel de Economía), una tasa ínfima que permitiría hacer tantas cosas por el desarrollo? Las instituciones de Bretton Woods

(16) Sami Nair: «Una contradicción perturbadora. El sentido de la Conferencia sobre Cooperación y Seguridad en el Mediterráneo», *El País*, 4-7-1991.

Occidente debe adoptar en las relaciones internacionales una actitud que mitigue la arrogancia cultural e ideológica que a menudo despliega.

también tienen que adaptarse. Hay que introducir lo social en la política» (*El País*, 12-03-1995).

Un par de consideraciones finales. Una, que afecta a nuestro marco general de referencia, la realizada el profesor Aliboni, del romano Istituto Affari Internazionali: «Si los países del litoral mediterráneo están ligados por especiales lazos de solidaridad es, y seguirá siendo, una cuestión muy debatida... los países de Europa meridional se han ido progresivamente integrando en la Comunidad Europea, mientras que los países árabes del Mediterráneo han continuado formando parte del mundo árabe e islámico. Por eso, el Mediterráneo no es un (centro) naturalmente destinado a producir solidaridad, sino más bien una frontera que separa mundos que, cultural, económica y políticamente están muy distantes entre sí: el mundo judeo-cristiano y el islámico, el desarrollado y el subdesarrollado, el democrático y el autoritario. Ello no significa que la cooperación y la seguridad a través de esa frontera sean imposibles. Son posibles, pero no se puede considerar que con seguridad ocurrirá. Requieren un esfuerzo de la voluntad y una gestión específica» (17).

La otra consideración atañe a un aspecto estrictamente político pero fundamental. En mi opinión, la operación que acaba de despegar en Barcelona tendrá escasas posibilidades de éxito si no se trabaja simultáneamente, en ambas orillas de nuestro mar, para poner fin a la violencia extremista que sacude a algunos países magrebís y que puede contagiar a otros.

Y no veo otra fórmula para ello que una apertura y liberalización política en los Estados surmediterráneos que haga factible la

(17) Roberto Aliboni: *European security across the Mediterranean*, Institute for Security Studies, Western European Unión, París, 1991, p. 1.

integración en el sistema de los integristas moderados o, si se prefiere, la socialdemocratización del islamismo. Es lícito preguntarse si, dado su programa y comportamiento, la apertura (y la reestructuración económica dictada por el FMI y apoyada por la Unión Europea) es posible con los islamistas. Pero, si se pretende disminuir el foso entre el Estado y la sociedad civil en el Magreb y propiciar la cooperación y la negociación requeridas para llevar a cabo una dura y dolorosa reestructuración económica, ¿es posible —dada la comprobada fuerza y arraigo social de los islamistas— excluirles sin arriesgar toda la operación? (18).

Por eso pienso que es urgente trabajar por la incorporación al sistema del islamismo moderado. Aún cuando se sea escéptico sobre la virtualidad concepcional o la existencia real de tal categoría, es preciso impulsar la dinamización de la mayor cantidad posible de sectores sociales musulmanes que crean en la no violencia, lo que podría inducir a un área, tal vez significativa, y que provisionalmente podríamos denominar islamista moderada, a repudiar el extremismo violento.

Ello exigía, en los Estados magrebíes, el compromiso gubernamental creíble de propiciar una reforma socioeconómica y un

marco político que verdaderamente permita la participación de todos en el sistema, respetando la identidad cultural y la cosmogonía islámica. Es asimismo importante la actitud exterior, en particular la de Occidente, quien debe adoptar en las relaciones internacionales posiciones que mitiguen la arrogancia cultural-ideológica que a menudo despliega.

La conjunción de estos requisitos favorables puede llevar al mundo musulmán a emprender una reevaluación de su herencia islámica que no abandone el compromiso con los ideales que la conformaron pero, simultáneamente, sin resultar prisioneros de sus defectos ni tratar a estos como sagrados. Una de las ideas centrales de los reformadores islámicos del Derecho es que Dios, en cuanto creador, no reducirá su voluntad a leyes rígidas y que interpretar tal voluntad como doctrina legal inflexible supone una grave y mala lectura de las enseñanzas coránicas. Aún sumamente difícil en las actuales circunstancias, un inicial consenso —hoy inexistente— sobre el establecimiento de un marco social, económico y jurídico digno (tampoco hoy presente en la mayoría de las colectividades musulmanas) podría contribuir a la ordenación de un sector islamista. En cualquier caso, hay que dar tiempo al tiempo.

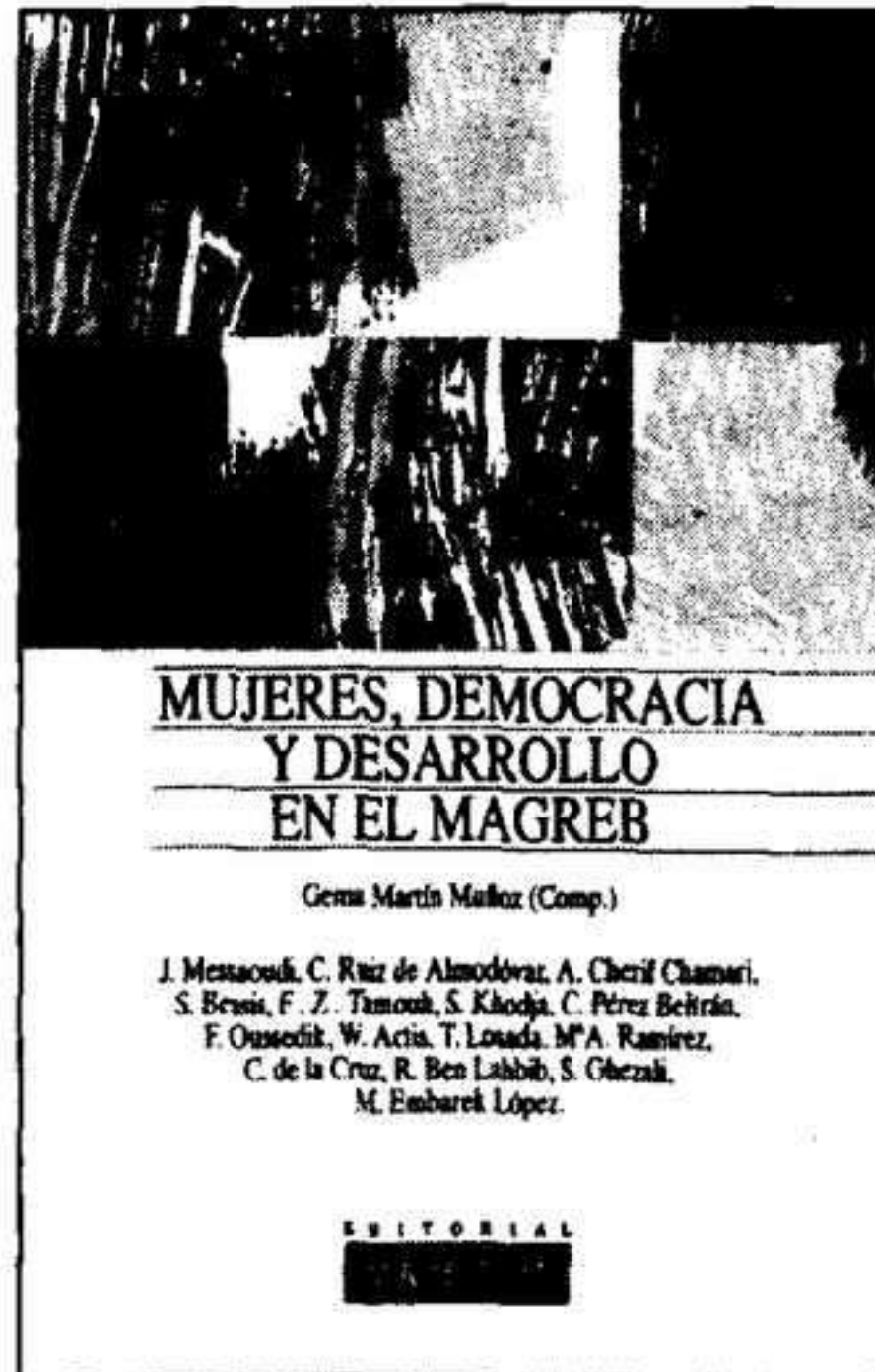
(18) Sobre ello, véase Gudrun Kramer, «The integration of the integrists: a comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia», *Democracy without democrats?*, p. 205, y Emilio Menéndez del Valle, «¿Socialdemocratización del islamismo?», *Temas para el Debate*, Madrid, Octubre 1995.

Diversos autores se están ocupando recientemente del asunto. Entre otros: Ghassan Salame: «Islam and the West», *Foreign Policy*, Nueva York, primavera 1993; Saad Eddin Ibrahim, *op. cit.*; Said

Saadi, «No he encontrado islamistas moderados», *El País*, 15-5-1995; Judith Miller, «The challenge of radical Islam», *Foreign Affairs*, primavera 1993; Leon Hadar, «What green peril?», *Foreign Affairs*, Spring 1993; Oliver Roy, «Vers un compromis historique au Maghreb?», *Manière de voir*, París, noviembre 1994; Rémy Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Francois Bourin, París, 1993; Edward G. Shirley, «Fundamentalism in power: is Iran's present Algeria's future?», *Foreign Affairs*, mayo-junio 1995.

EDITORIAL

LABIO IGLESIAS



MUJERES, DEMOCRACIA Y DESARROLLO EN EL MAGREB

Gema Martín Muñoz (Comp.)

J. Messaoudi, C. Ruiz de Almodóvar, A. Cherif Chamari,
S. Bessis, F. Z. Tamouh, S. Khodja, C. Pérez Beltrán,
F. Oussedik, W. Actis, T. Losada, M^aA. Ramírez,
C. de la Cruz, R. Ben Lahbib, S. Ghezali,
M. Embarek López.

232 págs.

2.600 ptas. (IVA)

Las sociedades magrebíes actuales afrontan importantes desafíos con respecto a su identidad cultural-religiosa, a la necesidad de impulsar el desarrollo y superar la crisis socio-económica, a la emancipación de la ciudadanía y la construcción de la democracia. En todas estas cuestiones la sacralización de la sociedad patriarcal, el sentimiento de amenaza a los valores árabe-musulmanes, o el papel de las ideologías en relación con el modelo social a adoptar, son factores sustanciales en los que la familia y las mujeres constituyen el centro del debate. El objeto de este libro es presentar al lector una perspectiva de complejo de problemas que afecta a una región, el Magreb, histórica y geográficamente próxima a España.

Pedidos:

Monte Esquinza, 30 2.º dcha.
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 - Fax 319 85 95

Forma de pago: talón bancario
o giro postal



LA DÉCADA DEL «TU MISMO»

Alicia MIYARES

Hablar de la década de los ochenta y juventud facilita las cosas en cuanto a atribuciones, pues ambas han pasado a designar la vida fácil y la comodidad. En términos sociales se puede tener la percepción de que en la década de los ochenta todo parecía brotar espontáneamente y sólo la astucia individual, la rapidez en el uso de los estímulos, la transgresión de la norma, marcaba las diferencias sociales. De los jóvenes se podía decir que eran la primera generación bien alimentada, bien educada y sin demasiados traumas o problemas generacionales con sus mayores. Sin embargo, a la hora de analizar la década de los ochenta bajo los parámetros políticos, culturales y profesionales, el castillo de naipes de la facilidad y comodidad se desvanece. Por otra parte, la juventud del «boom del desarrollismo», si atiende a la clave política, cultural y profesional tiene la sensación de llegar tarde a todo.

La clave política

En términos políticos, la herencia de la dictadura franquista enturbió la idea de autoridad. En la transición y en la década de los ochenta producía cierta turbación y temor vincular la autoridad al poder polí-

tico, a pesar de que éste fuera legítimamente obtenido por las urnas y a pesar de que las mayorías democráticas no funcionan de la manera absoluta que lo hacen en los regímenes totalitarios. Y esa prevención la hereda el gobierno socialista que por mayoría absoluta accede al poder. La victoria electoral del 82 se tradujo como una victoria de los ideales democráticos. Supuso la ruptura abierta con el periodo anterior. De alguna manera accedía al poder la generación que había luchado contra la dictadura franquista. Se esperaba de los socialistas una manera de hacer distinta a la transición y al gobierno de UCD. Su juventud debía ser capaz de configurar cómo debía ser la España del 2000; en definitiva, modernizar España. No eran sospechosos de afinidades con el viejo e hirsuto poder. Sus rasgos definitorios no estaban basados en la jerarquía, antes bien, la fuerza del partido descansaba en una sólida raigambre de ámbito igualitarista que, por definición, no excluía a nadie y exigía la participación de todos. En definitiva, la latente amenaza del autoritarismo militar debía ser combatida por el nuevo poder democrático.

Pero los años ochenta fueron fiel reflejo de la confusión, propia de un país que sale de una dictadura, entre autoridad legítima (*auctoritas*) y autoritarismo. En la década de los ochenta la autoridad política estaba puesta en entredicho, difícilmente se le concedía y reconocía al gobierno capacidad de influencia. Antes bien, autoridad, y era dado por bueno y natural la que imponían las calles en el sentido cultural, los mercados económicos en el sentido político, los empresarios y sindicatos en el sentido social. Llegamos, así pues, a uno de los espejismos mayores de los años ochenta en cuanto al uso y reconocimiento de la autoridad, pero ésta parecía fluctuante, obligada, en definitiva, por unos gráficos que siempre quebraban en algún punto. Los empresarios y sindicatos imponían su autoridad dentro de la norma social, común y admitida, de la «discordia universal». Las calles imponían la autoridad cultural porque, cómo no, se suponía expresaban la libertad del genio creador. El hecho de que reinaran varios modelos de autoridad condujo, por un lado, a la anomia de la ciudadanía y, por otro lado, limitó la capacidad de actuación normativa del Gobierno. El papel del Gobierno debía consistir en buscar canal y salida a la megalomanía ambiente frente a la infravaloración sufrida en el régimen franquista. El principio del Estado como gestor fue una idea muy del gusto de todos. Una idea que, en definitiva, noqueaba al Gobierno, a cualquier gobierno, para ejercer su autoridad.

Sin posibilidad para apelar a la autoridad, la mayoría parlamentaria del Gobierno socialista se tradujo inmediatamente como poder (*potestas*), no en vano se acuñaron las expresiones «rodillo socialista» o «prepotencia socialista». En definitiva, con estas expresiones se quería significar una imposición parlamentaria no aceptada, no respetada y no reconocida. La acusación de antidemócratas gravitaba sobre el Gobierno si ponía en ejercicio la mayoría parlamentaria. La impresión de

una política descafeinada estaba adobada, así pues, por la imagen de un parlamento secuestrado, una oposición inexistente, un dejar hacer que denotaba que el poder se dirimía en otras partes. Todo ello confabulado con una ciudadanía no preparada, ni política ni cívicamente, para grandes saltos dejó inoperante la posibilidad de hacer ejercer esa mayoría y exigirle políticas más progresistas.

Ante esa situación al grupo político que ostentaba el poder le quedaba muy poco margen de acción: retomar a la exaltación de ideales morales. Los principios políticos fueron cambiados por una máxima moral. Los valores de la libertad y la igualdad se convirtieron en una épica para iniciados en la clandestinidad, la cárcel y las manifestaciones. Dejaron de hacerse explícitos en la práctica política con lo cual la *auctoritas* quedó definitivamente desdibujada y anulada. Dicho de otra manera, frente a la autoridad de los mercados, del dinero fácil, frente al ascenso social cuyo límite en los ochenta fue la *beautiful people*, frente a la astucia individual que produjo pícaros en masa, la gran máxima moral del socialismo en los ochenta fue «Los cien años de honradez». Con esta apelación se pretendía conjurar la posibilidad de que algún socialista formara parte también del optimismo anómico que fueron los ochenta. Fue un intento de marcar las diferencias frente a la acusación creciente de la pérdida de valores.

Pero la apelación a una máxima moral en su estado puro, por parte de un grupo político, no deja de producir resultados contrarios a los deseados. Si los principios rectores de una política progresista, como lo son la libertad y la igualdad, se eluden de la argumentación política se va directamente a la indiferenciación de estos principios, al uso indiscriminado que no querrá reconocer las diferencias ideológicas, a la sensación por parte de la ciudadanía de que no han sido bienes obtenidos, sino que son el punto de partida de cualquier política, sea del signo político que sea. La apelación a una máxima moral, que por definición excluye un posicionamiento ideológico, tiene el efecto de un bumerán para los grupos políticos. Basta con que surja un individuo de las propias filas que no se ajuste a esta máxima para que todo el edificio se resienta. El peso de los ideales morales es así de exigente. Ahí tenemos el ojo de la aguja, el camello y el rico que, traducidos a la dimensión pública, significarían más o menos que miles de ojos vigilarán al político, mientras el ciudadano anónimo ha de ser vigilante de sí mismo, si así lo quisiere.

La generación del «desarrollismo»

* La década de los ochenta se presentaba en el horizonte como el punto de inflexión donde los jóvenes nacidos en los sesenta se deberían desprender de los rasgos adolescentes para convertirse en adultos. Se podría decir que para toda una generación el transcurrir de la dé-

cada debía fraguar y consolidar la imagen política, cultural y profesional que, en cierto sentido, determina el ser cívico potencial que uno puede llegar a ser. Ya no era que pudiéramos sacar el carnet de conducir, o que pudiéramos votar, o que por fin, de alguna manera, nos viéramos libres de negociar las horas de entrada en la casa por la noche. Era que iniciábamos la década jóvenes y deberíamos terminarla como adultos. Acometíamos, así pues, los ochenta con un optimismo inusitado que estaba más allá de la propia efervescencia social que latía en aquellos años. Pero la cristalización de estereotipos no nos dejó exentos de la sospecha y la suspicacia. Y se nos colgó la etiqueta de la «generación del desarrollismo».

En términos políticos la generación del «desarrollismo», los jóvenes nacidos en los sesenta, parte ya de salida con una designación que se ha convertido en peyorativa. Si en clave política decimos de alguien que pertenece a la generación «sesentaiochista» y de otro alguien que pertenece a la generación del «desarrollismo», por arte de birlibirloque de las teorías generacionales, nos encontramos que al primero se le atribuirán todos los valores revolucionarios de la libertad y la igualdad en su máxima expresión, aunque hubiera sido un reaccionario barbilampiño, y al segundo se le atribuirán todos los melindres ególatras que producen la comodidad y la ausencia total de pasión política, aunque fuera un ser probado de responsabilidad y compromiso.

Quien más y quien menos en los ochenta ejerció de pasota, del «paso de tí» al «paso de política». Con el transcurrir de la década esta última expresión ha tenido más pervivencia. Para muchos jóvenes se ha reconvertido en nuestros días en «no entiendo de política», «no me interesa la política». El pasotismo de los jóvenes ha sido en política la marca de los ochenta. ¿A qué se debe esta actitud? En primer lugar y de manera general creo que todas las democracias generan por sí mismas un desinterés de los jóvenes por la política. Esta, de alguna manera, se desarrolla en espacios inaccesibles a la juventud o, dicho de otro modo, los centros de poder no son por definición jóvenes. El poder sucede en otro mundo ajeno a su mundo, si es que se puede totalizar de esta manera.

Lo que a los jóvenes les llega de las relaciones de poder es el poder mediatizado, relatado como oropel o desgaste, los casos individuales que siempre servirán de contraargumento para asumir la responsabilidad política, la universalización de los usos democráticos. La idea de Pacto en general puede resultar revulsiva para la juventud, porque analizada bajo el prisma de la idealización política, de la exaltación moral, no supera el envite. Mantener, así pues, una actitud pasota ante ese poder o poderes es mantener la independencia de criterio, la libertad y si se quiere la pureza de los ideales no contaminados con los poderes que, ya se sabe, lo corrompen a uno. En definitiva, la creencia arraigada de que los valores no tienen cabida en la acción política. De

nuevo la valoración moral llevada a su extremo impide la acción política, pues la ocurrencia de las cosas siempre indefectiblemente será menos perfecta que la idealización que tengamos. Todo lo anterior unido a la anomia política, producto de la carencia de educación cívica, hace que de alguna manera el votante joven se convierta en indiferente o fluctuante con respecto a sus ideas políticas y quién lo debe representar.

Lo dicho es una consideración general que bien puede explicar cómo reacciona «lo joven» frente a la política, independientemente de la generación de que se trate. Sin embargo, para los que éramos jóvenes en la década de los ochenta operaba una situación más específica que nos lanzó a la encrucijada de dos herencias políticas de las que nos veíamos excluidos. Primero, la herencia franquista que no añorábamos en absoluto; segundo, la herencia de lucha contra la dictadura que, aunque a nivel teórico compartiéramos, se transmitió en un relato de vivencia tal que nos hacía sentirnos intrusos, todo los más oyentes de relatos heroicos. Esta encrucijada política se dejó sentir de manera notable en los jóvenes de izquierda. Digamos que de partida los ideales de libertad y de igualdad, y la necesidad de su ocurrencia en la práctica democrática, les libraban de una actitud pasota ante la política. Sin embargo, esto no fue así y directamente se fueron a las filas del pasotismo, en este caso por sentirse «revolucionarios de herencia».

En los años ochenta la generación gobernante transmitió su relato, pero lo convirtió en una épica. Era común que al haber formado parte de las células de los partidos que operaban en la clandestinidad, el haber escondido panfletos en casa, el haber pasado horas, días o meses en la cárcel, el haber encabezado manifestaciones se convirtiera en el mejor carnet de un socialista o comunista. A la larga se tenía la impresión, o nosotros los más jóvenes la teníamos, de que todos habían estado en París. Esto hacía de ellos unos históricos frente a la oleada de nuevos votantes de izquierda que despertaron en la democracia del letargo de la dictadura. Nada tengo contra la historia mientras no se convierta en una épica. El problema es que a los más jóvenes los años oscuros y de lucha contra la dictadura se nos transmitieron por la vía de un relato emocional al que sólo se llegaba por vivencia directa. Parecía que para entender el significado profundo de la libertad y la igualdad había que sufrir la prueba de fuego de estar en las barricadas. La profunda batalla de deslegitimación moral de la dictadura llevada a cabo por la generación «sesentaiochista» y próximos a ella nos llegó a nosotros, los damnificados del «desarrollismo», en clave heroica.

Todos parecían héroes que algo se habían jugado pero que habían ganado, como algo que a nosotros siempre nos iba a faltar y que de alguna manera comportaba que no pudiéramos entender ciertas cosas. Sin continuidad para compartir esa memoria nos convertimos en «revolucionarios de herencia», siempre renqueantes y ansiando poder te-

ner nuestros momentos estelares. Y los tuvimos, fueron dos: uno de fijación de la democracia y otro de distanciamiento con los planteamientos políticos. Pero sabemos que ninguno de ellos se podrá convertir en una batalla librada y vencida, nunca será una épica, ni siquiera historia, sólo vivencia.

El primero se produjo el «23 F», mientras el Congreso estaba prisionero de la involución. Por una noche pensamos que habría que luchar, relato no nos faltaba para imaginarnos cómo podíamos pasar a la acción. En definitiva, exaltación de los ideales que a la mañana siguiente se convirtió en vivencia de la tranquilidad y de que la democracia había ganado. El segundo momento fue el referéndum de la OTAN. Su inmediata traducción fue de lucha contra el poder. Nuestros ensayos previos manifestándonos en contra de la selectividad podían tener un objetivo más universalizable. Ya no eran batallas propias de estudiantes. Podríamos ser el motor de un *No* que afectaba a toda la población. Un momento histórico para España. Y perdimos. Nos convertimos en pasotas. Fácil lo teníamos, no en vano fue la década del «tú mismo».

La clave cultural

El «tú mismo» definió los parámetros culturales de la España de los ochenta y muchos «tú mismo» dieron paso a «la Movida». A «la Movida» se la dotó de contenido estético. Parecía creativa, urbana y de barriada, innovadora, cuando no una fuente segura de ascenso en la escala social. Pero también la movida sirvió de contrapunto. En una incipiente democracia donde los valores de la época de la dictadura debían ser lógicamente periclitados, donde la idea de autoridad era revulsiva para el común de la ciudadanía por las connotaciones que tenía, la explosión de anomia que fue «la movida» tendió puentes para trazar los límites del orden social, de cuál debía de ser la presentación en público de la ciudadanía. El orden ya no debía de ser ese orden jerárquico de verde oliva y negro, pero tampoco podía ser el estruendo en vatios y clanes de «la raya blanca» desacralizando hasta el exceso todo lo anterior. La familia, por un lado, quedó desmembrada en su jerarquía: todos eran «tíos», o el «viejo» o la «vieja», ya se sabe, fuera del mundo y, por lo tanto, sin capacidad para interferir en él. La vinculación política quedó en entredicho, no en vano todos éramos «coleguis».

«La Movida» fue una exaltación del «tú mismo» que en el fondo apelaba a la permisividad frente a la rigidez normativa del periodo anterior. ¿Por qué se produce? La generación gobernante de los ochenta había llevado a cabo una profunda batalla de deslegitimación moral de la dictadura que, sin embargo, no podía tener continuidad en las generaciones más jóvenes. La permisividad fue la manera de trazar puentes

entre generaciones que difícilmente podían compartir el mismo relato político. Se dio, así pues, en el terreno cultural y dejó a su paso una dosis profunda de individualismo.

La cruda realidad es que «la Movida» sirvió de maquillaje para disimular la inmersión profunda de la juventud en las drogas. Eso sí, dejando a su paso unos hábitos sociales y unas valoraciones muy curiosas y contradictorias. Todos nos mirábamos a los ojos, intentando medir en la excitación, gestualización y palabras del interlocutor el grado de *coloque* que llevaba. Del escritor se decía que encontraba su inspiración en volutas de hachís, del columnista que agotaría su material e ideas si no fuera por unas benéficas pastillas, de los músicos que *flipaban* con sus ácidos, de los políticos que para resistir los envites parlamentarios se llevaban a la nariz un polvillo blanco. El mundo cultural en sí era una droga, pero influía de manera activa y positiva para el genio. El dinero y la fama operaban como dosificadores, impedían lo *cutre*. Lo *cutre* quedaban para los jóvenes que sin voluntad, sin fama y sin dinero pasaron anónimamente del *porro* al *caballo*. Del poder se decía que era una droga. El político perdía el sentido de la realidad, *flipando* con el coche oficial, *alucinando* con su nuevo status social, *ciego* de soberbia y prepotencia. El poder era una droga que influía de manera negativa. Corrompía todo lo que tocaba. Y mientras los jóvenes se quejaban amargamente de un poder que te condenaba por traficante con tres *talegos* en el bolso de la *chupa*.

Del Gobierno se exigía su no interferencia o dirigismo, pero sí su apoyo que se tradujo en la política de subvenciones. Parte de ese apoyo se fue en ingenios culturales que nunca llegaron a realizarse, en patronatos para uso y disfrute de sus miembros que mediante simulacros lograban incrementar un plus para su sueldo, en fundaciones que se sabía que harían cualquier cosa menos renovarse, en individualidades que prometían pero se quedaron en la percepción anual de la subvención. Una política cultural apenas planificada que expendía dinero a todo lo que llevara el atributo cultura. Los primeros «lobbies» democráticos de este país fueron los culturales y se gestionaron en los años ochenta. Sin embargo, esta política de subvenciones que necesariamente tuvo que sucumbir a los padrinos culturales, que hubo muchos, al brillo y prez académica, al anquilosamiento cultural, promovió también la diversificación y la pluralidad de la oferta cultural. Y así hemos de entresacar lo bueno de lo malo.

En cuanto a la emergencia social nos las tuvimos que ver con el individualismo del *Pícaro* que, azuzado y ensalzado por los medios de comunicación, producía hilaridad, pero en el terreno de los negocios despertaba nuestros instintos más groseros de cómo ser rico siendo un perfecto analfabeto. En las calles el rey fue el *chorizo*, categoría menor del delincuente, que operaba en nuestro hipotálamo conduciéndonos a un extraño sistema de preferencias: mejor el susto del tirón o la

navaja cosquilleando en nuestro estomago. A fin de cuentas sólo teníamos que tener la prevención de llevar el dinero repartido por los bolsillos. Pero quien realmente nos tuvo en el bolsillo a todos fue el prototipo del *banquero*. El tipo social emergente en los ochenta estuvo profundamente connotado al dinero y su obtención, muy diferente de los tipos emergentes en los noventa —*periodistas, jueces, tertulianos, comisionados*—, vinculados a la verdad y su mostración. La primera fase de la borrachera democrática fue su exaltación, la segunda es su denostación. ¿Llegará la resaca?

La clave profesional

Ser joven. En estos momentos puedo tener la dicha de pertenecer a la generación que ve cómo la llamada juventud va ampliando su arco de edad y camina casi paralelo a los nacidos en los sesenta. Al inicio de la década de los ochenta se era joven por reales derechos: la profesión era estudiante. En los ochenta la vida estaba al servicio de tal profesión. En los noventa se puede dudar una y mil veces a la hora de rellenar el apartado profesión. Los certificados académicos dicen una cosa, pero, sin haberse ejercitado excesivamente en ello, la sensación de culpa puede impedir poner realmente lo que se es. Las sucesivas apariciones por el paro tampoco ayudan a clarificar el panorama. A decir verdad, en el paro dependes de quien te atienda y su humor, y de tu estado de ánimo que puede variar del escepticismo al optimismo. Te puedes ver convertido en «jefe de relaciones públicas», «auxiliar administrativo», o lo que ha dejado de ser novedad «animador cultural», o simplemente cualquier otra cosa para abreviar, no complicar y no tener que dar demasiadas explicaciones.

¿Pero qué ha transcurrido en esa década? ¿Qué ha sucedido desde que tomando un «bic» de punta gorda, mientras le dabas manotazos, escribías «estudiante», al ahora con un «Pilot» y la sensación de indefensión al tener que dejar espacios en blanco?

De manera general creo que la ampliación del arco de juventud retarda la maduración y la asunción de responsabilidades, amén de contribuir a la sensación de llegar tarde a todo. En estos momentos se es joven con treintaicinco años o más para acceder a determinadas subvenciones: los jóvenes emprendedores son los adultos de hace años. En la oferta de empleo el límite de juventud también oscila en torno a la treintena: con respecto al trabajador de hace unos años se da una diferencia media de casi diez años en cuanto a la incorporación al mundo laboral.

¿Cuál es el criterio de demarcación entre el joven y el adulto? Se suele argumentar en términos valorativos. La pasión, la fuerza, la ilusión, la rebeldía, las ganas de comerse el mundo suelen ser los perfiles

de la juventud. La realidad es que hoy en día se cuestionan estos valores como valores de la juventud. Esto es así porque lo que realmente opera en la definición de juventud es el grado de dependencia o independencia que un individuo tiene respecto de la familia y el trabajo. En definitiva, las causas económicas y sociales son las que motivan la ampliación y demarcación de lo joven. Socialmente el acceso a la educación superior retarda, para un sector de la juventud, la salida de los jóvenes de la casa de sus padres. La formación y el trabajo genera, en muchos casos, una extraña ecuación: a mayor dosis de formación menores perspectivas profesionales. Se produce como una cerrazón en el horizonte laboral que necesariamente tiene que pasar por aquello en lo que te formaste, tanto por parte de la demanda como de la oferta. La clave económica, por otra parte, se traduce en el mercado laboral y afecta a todos los jóvenes por igual. Si el trabajo es un bien escaso se frena la independencia. Si no trabajas no tienes, en definitiva, la posibilidad de acceder a la calidad y modo de vida de un adulto, al margen de que la importancia del trabajo, de acuerdo a nuestra ética protestante, hace que vivamos como un castigo la carencia de él.

Las consecuencias de la ampliación del arco de juventud son más bien negativas que favorables. Lo favorable es que gozamos de todas las libertades; lo negativo, que apenas tenemos expectativas. Desde una perspectiva laboral, la deflación de expectativas propicia la insatisfacción política. Se responsabiliza a los políticos, a los gobiernos de la falta de respuestas ante el paro, pero difícilmente se atacará el mercado laboral por obsoleto. La cultura ajena, en principio, a la posibilidad de reportar beneficios económicos resulta un bien secundario para los jóvenes. Profesionalmente, al margen de que algunos jóvenes hayan visto en esto de ser joven un modo de vida al que no piensan renunciar, se tiene la firme sospecha de que quizá no se llegue a los años de cotización requeridos para la jubilación. El problema, así pues, es la búsqueda de un trabajo que aporte estabilidad y éxito social.

Los funcionarios que no podemos ser

En términos educativos a nuestra generación, a caballo entre la dictadura y la democracia, le tocaron los coletazos del franquismo, sobre todo a los que estudiaron en las escuelas públicas. Pero también, en términos educativos, la muerte del dictador supuso una semana sin clase. A mediados de los setenta estrenamos el BUP que aportó una reforma de los planteamientos en la transmisión de conocimientos. De manera generalizada en los ochenta la educación se convirtió en horizontal. El saber no atemorizaba porque por regla general se extendió la impresión de que el profesor era un «colegui». La educación se universalizó, masificó y significó para nuestros progenitores y nosotros mismos que la preparación abriría las puertas de cualquier futuro, el que nos hubiéramos imaginado.

Sin embargo, ese futuro imaginado seguía pasando por las claves de un trabajo más propio del modo de vida de países menos desarrollados, que por una diversificación e imaginación propios de un Estado moderno. En definitiva, se nos educó para funcionarios. Lo mejor era no asumir riesgos. Los ochenta dejaron tras de sí una estela, el «self-made-man», «self-made-woman» que, sin educación y con astucia, alcanzaron el éxito social, o el «yuppie» que con preparación y mucha, muchísima beligerancia era el rey de los mercados. Pero a la larga esos modelos fueron denostados cuando, en realidad, lo más práctico hubiera sido grandes *masters* para prepararnos en esa vorágine de la vida moderna, sin tenerle temor a la variabilidad en el trabajo, las pasadas por el paro, y poder, así pues, admitir que la estabilidad en el trabajo es propia de Estados obsoletos. Ese es nuestro «handicap»: se nos ha educado para alcanzar el éxito social y buscar la fuente más estable de trabajo, pero este binomio no funciona. Carecemos de versatilidad laboral. Somos demandantes de empleo atemorizados porque la versatilidad laboral tampoco se produce por parte de la oferta.

Una vez que asumimos que nuestro modelo laboral no se parecerá al de nuestros mayores constatamos con horror e impotencia que la oferta, pese a que se muestre variable, mantiene criterios selectivos propios, a su vez, de un Estado obsoleto. No asume riesgos. Leyendo los requisitos para acceder a la oferta de empleo compruebas con estupefacción que siempre te falta algo. Son perfiles robot que parecen diseñados por ordenador donde tu curriculum hará «pif», «pif», porque no encaja en la selección. La diversificación laboral está tremendamente limitada por la «expertise», «ser experto en...», «entendido en...», «licenciado en...», «técnico de...», «experiencia en...», o lo más subjetivo de «buena presencia...», «facilidad de palabra...», «emprendedor...», «gusto por los viajes...», «carnet de conducir...» y una larga panoplia de cualidades y valores que impiden el paso de la potencia al acto. Y así, devanando nuestro tiempo corremos el riesgo de convertirnos en escépticos de la política, la cultura y el trabajo.



CULTURA CIVICA Y MEMORIA

José Miguel MARINAS

No sabemos bien si somos epígonos o si inauguramos algo. Si así formulamos esta duda casi obscena, tal vez por pasada de moda, es porque estamos hablando de la historia en un sentido intramoral. No sólo desde las eticidades compartidas o adversarias, sino desde la clave y razón que vamos intentando portar mientras el cuerpo aguante: buscamos hacer público un debate particularmente hablado, pero a nadie ajeno. Tratamos de hallar razones y experiencias que sirvan para moralizarnos, palabra que, siguiendo a Aranguren, podemos decir que encierra un importante sentido de la ética que poco tiene que ver con seguir bondadosa y esforzadamente un código (esa sería la moralidad narcisista: ser siempre el niño bueno de alguien) y sí está entrañado con el gesto de mantener el tipo, de no dejar que decaiga el talante que nos habita (si le decimos *daimon*), o que construimos poco a poco en la compartida artesanía de vivir.

Hablar de cultura cívica en su relación con la memoria es recorrer algunos aspectos de la construcción de nuestra moralidad pública, entendida como un espacio que se abrió en el período emancipatorio fundante para la cultura común. Cultura que tratamos de pensar tal como

apareció: de forma transnacional, porque supone transgredir el reparto de los Estados absolutos, y de forma activa y no escolástica porque se basa en el reto kantiano de atreverse al ejercicio de saber. Es el espacio, no clausurado, que llamamos de la modernidad ilustrada.

Si, pese a los debates escolásticos de los ochenta, podemos considerarlo no clausurado es porque además de fuente utópica es guardarraya de muchos cultivos y barbechos de hoy. Puesto que es campo en el que vivimos al menos en algunos hechos y en bastantes de nuestras palabras. Algo de él nos queda en medio de modos de vida —aun contradictorios y con involuciones bien sabidas—, modos empero que ya son suelo y condición que muchos toman por lo más natural. Y también permanece entre nosotros en forma de repertorios de argumentos y relatos para contar y configurar lo que nos ocurre, no sólo en el debate filosófico, sino en las hablas de la gente.

Al decir cultura cívica, y no sólo política, estoy sugiriendo que hay otros escenarios normativos y expresivos, otros espacios de elaboración de esta moralidad pública, de este moralizarnos públicamente, como un verbo activo a la búsqueda de un nosotros como sujeto y destinatario —para quitar fantasmas entomológicos: no propongo clasificar moralidades pasadas—, otros espacios que no son estrictamente políticos. Modos que forman parte de las instituciones de la vida cotidiana, de la cultura del trabajo, de las ciudades, del hacer mujer o varón, envejecer o adolecer, de todo eso, en suma, que los fenomenólogos alemanes estilizaron con el cómodo comodín del *Lebenswelt* y aquí, al menos, siguiendo a los albaceas del postfrankfurtismo, traducimos de tal manera que lo ponemos en un nimbo mítico, alejado de las lógicas en las que se toman decisiones aparentemente sin sujetos nominados (lo político/lo económico) y lo llamamos en plural, a saber: los mundos de la vida. Quizá porque fuera de ellos (comunitarismo, subculturas, vuelta a los fundamentalismos, publicitados como consumos tecnológicamente menos agresivos que no plantean dudas y que además son baratos disciplinando a la gente) en la intemperie, lo que hay es un sinvivir.

Aunque tampoco, a mi entender, acotar lo cívico-público hoy supone que nos embarquemos en la palinodia de Ferguson que acertó a suponer tensión mayor entre sociedad civil y sociedad política. Convocar en torno al problema de la cultura cívica en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad (que más que como viaje sin retorno haya quizá que imaginarlo como laberinto, cuando no como puerta giratoria de esas que si uno va con mucho ímpetu y sin cautela y están bien engrasadas, el mismo impulso por entrar le devuelve adonde estaba), convocar a ese tránsito tiene que ver con el cuadro de Klee al que no quita nada de su modestia el riquísimo manto de palabras que le echó encima Benjamin cuando le tomó como emblema de la doble mirada del ángel de la historia.

La palinodia de oponer, después de todo lo que pasó, sociedad civil y sociedad política, y suponer que la cultura cívica en el sentido ético indicado anida en el reservorio exento de la primera (sociedad civil) es una distorsión. La cantinela en este caso consiste en anunciar que vuelve una llamada sociedad civil y que ésta —en la lúcida unanimidad que le suponen los mitólogos neoliberales— se opone al Estado, entre otras razones porque éste además de anónimo es más caro.

A cada proceso le sobreviene un ideologema que no lo deja vivir, mostrar sus contradicciones, su potencial. *Sociedad civil*, como etiqueta —no sé si tiene valor de concepto en el presente: funciona bien tenazmente como *slogan*—, tapa y hace olvidar procesos que son de todos conocidos. Encubre el largo y costoso trabajo de abrirse la vida pública a la racionalidad y al discurso que activamente la pone en escena y la hace contagiosa para el que habla. Pero además pretende hacer a la gente boba respecto del proceso contradictorio de formarse un ciudadano burgués que, cuando ya parecía haber arrumbrado el antiguo régimen, detiene su *élan* manumitente a las puertas de las y los que no tienen otro peculio que las manos y la prole. Y sobre todo veta la construcción de soluciones —que para esto vale la memoria, para echar mano de ella para vivir— que den formas a la tensión que genera la reivindicación de un estatuto de ciudadano en *todas* las esferas de la vida.

La distorsión que confecciona un nuevo fetiche y lo pone a la venta en la industria cultural se llama el resurgir de *la* sociedad civil, como si ésta fuese un espacio homogéneo, preservado, bien definido, progresista. Y no más bien, como desde el principio (basta recordar los episodios de la Comuna de París, en los que hasta el despolitizado Baudelaire propuso pasaportar a su padrastro político y militar), un cúmulo de escenarios en conflicto.

Hablar de cultura cívica implica, desde estos presupuestos, una tarea más ética que culturalista. Y se prolonga en un debate que no sólo replantea los modos de hacer historia, de hacer historias, sino el lugar que la memoria ocupa en ellos.

La modernidad parece amnésica, ya que, en su versión más tópica, acentúa con tanto énfasis el lugar de llegada que deja atrás los tiempos oscuros. Pero, es más, se ve removida por una eclosión —en términos de Carlos Soldevilla— de los efectos patógenos (1) de su hacerse: la modernización. Estos efectos no son posteriores en el tiempo, no se revelan en un balance debido a la perspicacia del presente. A mi entender la acompañan desde sus inicios, tocan a todas las esferas de la vida ciudadana, como ya señalaron contemporáneamente algunos autores que quedaron fuera de nuestras rutinas de lectura. Lo que ocurre

(1) Soldevilla, C., *El estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción posmoderna*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 1995.

es que a esa proliferación de síntomas se la intenta cerrar —eso sí, cuando se agostan las flores de mayo, del 68— y detener en un marbete estático, temático: la posmodernidad.

Y si la modernidad necesitó autoafirmarse en una cultura cívica que no olvidaba el pasado, pero lo relegaba a «las cosas de niño» —a «mi historia algunos casos que hoy recordar no quiero», que dijo Machado, Antonio— la posmodernidad, o mejor, su glosa clausuradora, parece darse como amnesia pactada, con luz y taquígrafos, es decir como olvido mediático.

Pero tal vez nos quepa sospechar que hay buenas y malas maneras de nombrar, diagnosticar, aprovechar la crisis. Como hay modos más válidos que otros de remover las etiquetas que la industria de la cultura colocó (valga el símil rural o premoderno) como quien unce el carro delante de los bueyes.

Qué representa la cultura cívica

Una forma de encarar el problema es preguntar no sólo por las redes argumentales de la cultura cívica como si fueran fuentes talmúdicamente comentables en un debate de gremio. Cuál es el sujeto cívico hoy, parece ser una forma más directa que nos ayude a anclar problemática textual.

Así, el sujeto de esta tarea se va haciendo en una reconstrucción —dice Benjamin— de las posibilidades ensoñadas en el pasado (el materialismo histórico se vincula con las posibilidades del «érase una vez» del relato clásico (2)). Este hacer, que es algo más que reescritura y relectura, parte del intento ético de desarrollar las posibilidades del tránsito entre la condición de súbdito (es la primera deriva etimológica de *subjectum*, Montaigne —en el *Diario del Viaje a Italia* (3)— dice *sujet* aún con este sentido) y la condición abierta de ciudadano, es decir de sujeto no sometido. Ni siquiera a una forma de memoria prefigurada escolásticamente como unificadora de la identidad personal. La insumisión del sujeto tiene que ver con el reconocimiento de su implicación activa, de su capacidad de hacerse en el proceso de la cultura común.

La cultura cívica es el repertorio de saberes prácticos, de representaciones y de formas de identificación que se ponen en circulación precisamente cuando la igualdad, el discurso público y la racionalidad

(2) Desarrollé este punto en «Las tres heridas de Benjamin», sobre ética y biografía. *Actas del Congreso sobre W. Benjamin*, Instituto de Filosofía, Madrid, 1993.

(3) Puede verse la edición de Carlos Thiebaut y mía en *Debate*, Madrid, 1994.

de fines instauran un espacio ético nuevo. Y aquí conviene precisar que ético, en este contexto, no quiere decir sólo político. Como, igualmente, podemos matizar que la invención de este nuevo espacio de razón que discurre no es la mera aparición de temas (tematizar los procesos tiene el precio de olvidar sus determinaciones y sus reveses: qué dejan atrás, contra qué triunfan, qué les amenaza): es una *logotesis*, en el sentido que Barthes emplea para hablar de Sade, Fourier y Loyola.

Es un proceso de invención de espacios, de formas de relación entre los sujetos del protocapitalismo mercantilista, que —como Habermas muestra en su trabajo de habilitación, seguramente el más sólido y alejado de albaceas, *La estructuración de lo público*— permite que se forme el ciudadano y el consumidor, el burgués y el anunciante de nuevos nombres propios, el sostenedor de un discurso público que sin él, sin su ejercicio, no existiría, no habría llegado a darse; y permite también que se abra una capacidad de hacer y transmitir, no sólo de heredar. «Cultura», al fin y al cabo, es un gerundio, es una palabra de futuro que señala lo que hay que cultivar.

Los relatos prefiguradores o utópicos, que comenzaron como *Staatsromane* —dice Habermas (4)—, luego adoptan las formas de la utopía emancipatoria del mundo del trabajo y se desplazan actualmente al universo de la comunicación. Pero este modo de nombrar el recorrido, que pone bien en relación los tres pasos del macroproceso, tiene un límite o un filtro —el discurso político— que, a mi entender, nos veda un tanto otras posibilidades de repensar nuestra cultura. No sólo porque no explota las relaciones entre comunicación y cultura del consumo (que no es lo mismo que pensar las que hay entre ética y economía como, *grosso modo*, se hace a veces), sino también porque se mantienen en una posición metasocial o metaética. No permite —como en cambio sí hicieron desde sus inicios los debeladores de la crisis de la modernización— el recorrido cuidadoso por las formas cotidianas, cosificadas, detenidas o aun domesticadoras de lo utópico. Esta memoria detenida de las cosas, fetiches, simulacros, discursos etiquetados y de gremio parece un buen archivo para abrir.

Memoria moderna y memoria de la modernización

¿Qué memoria necesita el que inaugura? ¿Qué tipo de memoria cabe en la modernidad?

(4) «¿Pueden las sociedades modernas garantizar una identidad racional?», en castellano en el compendio *La reconstrucción de materialismo histórico*, Siglo XXI, 1980. La propuesta de este desplazamiento hacia la comunicación (sin explicitar, a mi entender, lo que a esta la determina la cultura del consumo) aparece en *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Ershöpfung utopischer Energien* en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985.

Simmel, que nos da para componer una fábula del bazar, es decir de la nueva lógica del mercado que se muestra en la influencia del consumo como cultura general básica definidora de lo público, ve bien este rasgo:

Es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica, no sólo el ansia de rápida mutación en los contenidos cualitativos de la vida, sino el vigor cobrado por el atractivo formal de cuanto es límite, del comienzo y del fin, de llegar y del irse. El caso más compendioso de este linaje es la moda, que, por su juego entre la tendencia a una expansión total y el aniquilamiento de su propio sentido que esta expansión acarrea, adquiere el atractivo peculiar de los límites y extremos, el atractivo de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y, al mismo tiempo, de la caducidad. /.../ Por lo demás, cualquiera otra cosa igualmente nueva y que se extienda súbitamente sobre los usos de la vida no será considerada como moda si se cree en su persistencia y sustantiva justificación. Sólo la llamará así quien esté convencido de que su desaparición será tan rápida como lo fue su advenimiento. Por esto, entre las causas del predominio enorme que hoy goza la moda, es una creciente pérdida de fuerza que han experimentado las grandes convicciones, duraderas e incuestionables. Queda el campo libre para los elementos tornadizos y fugaces de la vida. *El rompimiento con el pasado en que la humanidad civilizada se ocupa sin descanso desde hace un siglo, aguza más y más nuestra conciencia para la actualidad. Esta acentuación del presente es, sin duda, una simultánea acentuación de la variable, del cambio, y en la misma medida en que una clase es portadora de la susodicha tendencia cultural, se entregará a la moda en todos los órdenes, no sólo en la vestimenta* (5).

Las determinaciones de este giro se constituyen en un campo de trabajo en el que caben las lecturas alternativas. Ofrezco otra, que caracteriza el esfuerzo de Benjamin por descifrar los costes de la modernización, lo que llama (en término creo yo tomado de Baudelaire y su relato de la época (6)) la *fisiognomía* o (siguiendo el rastro de los antecedentes del cine, que comienzan a la vez que los de la sociología) la *fantasmagoría del siglo XIX*.

Benjamin intentaba en una veta similar exhumar los rudimientos de prehistoria —tales como mito, destino, y el siempre-lo-mismo— pese a la aparente fantasmagoría de *nouveauté*, el incremento fantástico de las mercancías e innovaciones que situó al siglo diecinueve bajo la bandera de «lo moderno». Su intención, sin embargo, era menos demostrar cómo las manifestaciones mismas de la prehistoria recurrían en lo moderno, que mostrar cómo lo moderno mismo regresaba al nivel de la prehistoria. O, más precisamente, pensó demostrar cómo la proliferación fantasmagórica de nuevas

(5) Simmel, G. «Filosofía de la moda», en *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de E. Imaz, J-R. Pérez Bances, M. G.^a Morente y F. Vela, Austral, 1938).

(6) Es curiosa la abundancia de referencias a la fisiognomía no metafórica, sino como puerta de una caracterización de los sujetos cosificados en el espectáculo de la sociedad de masas en *Spleen de París*.

mercancías que distinguía la vida urbana bajo las condiciones del capitalismo del siglo diecinueve en realidad constituían una regresión a la noción de «eterna recurrencia» o «repetición mítica»; esto es, representaba un regreso a la noción de *tiempo cíclico* dominante en la vida prehistórica, en la medida en que las mismas novedades eran completamente intercambiables. Cuando se contemplaba desde el punto ventajoso del consumo, la producción de mercancías a gran escala significaba la reversión hacia un Gran Mito: la reproducción de lo continuamente igual bajo la apariencia de la producción de lo perpetuamente nuevo(7).

Esta formulación, como ya he mostrado en otro lugar, es, más que la pretensión del excelente crítico materialista que fue Benjamin, un retrato de su objetivo: la visión interna de la cultura, el mito circulante en el que la modernidad se rompe. La autoimagen de la modernidad corta en etapas, periodifica y establece compartimentos estancos, discontinuidades, pese al poderoso peso del organicismo que difunde la saga Spencer-Darwin y que deja un cierto residuo en el linaje St. Simon-Marx: el modelo del varón que crece (*sic*), son las grandes metáforas para nombrar la historia. Pero esa misma operación metaforizante inicia la maniobra de la memoria, porque muestra que ésta, como la historia a la que se aplica, no es lineal, ni única, ni progresiva. Porque establece que el origen no es un hito quieto sino un redescubrimiento moral e ideológicamente orientado. El momento fundacional, las posibilidades de volver a inaugurar, se da a la memoria de los vencidos, pero no de manera empática o mística, sino en la medida en que es capaz de desvelar el olvido de los vencedores.

De la importancia de la memoria, que sufre a veces con dolor el literal vaivén de los recuerdos sin poder apropiarse de ellos, nos habla un hallazgo teórico y vital (pues inaugura conceptos y experiencia) como es el freudiano. Este irrumpe como un momento inesperado de pensar lo olvidado común —aunque se diga que empezó como terapia ocupacional de burgueses vienesas histeroides— como lo es también el volverse de Marx de la econometría que cierra al análisis del fetichismo que abre a toda la cultura del mercado. En ambos gestos hay un ejercicio de evitar el olvido pactado en aras del progreso. Son desmontajes de una modernidad egocentrada (el *ego liberal* que dijo Schorske (8)) que se abre a otro modo de relatos: las historias vividas por los migrantes de un pueblo a la ciudad, de un sector a otro hegemónico, de una normalidad que cree haber disciplinado la naturaleza interior para hacerla productiva a un cúmulo de anomalías en las que la identidad busca su cifra en medio de cambiantes escenarios públicos (las ciudades del dinero: Viena y Berlín; la ciudad de la luz, eléctrica: París; pero también la ciudad de las columnas, La Habana, y la

(7) Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, 1982, pg. 174.

(8) *Viena fin-de-siècle*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

ciudad de los milagros: Barcelona) y de una floración inapresable de, cuando menos, perplejos episodios privados.

La reconstrucción de la memoria se concreta en una escritura que no es precisamente de celebración de la definitivamente feraz rueda de la fortuna (Carpentier recuerda los años veinte, Lezama el fin de siglo, Gómez de la Serna se abisma, tanático, en los escaparates, Pessoa se finge muchos) pero también en las historias de vida a contrapelo de los emigrantes (Thomas y Znaniecki: *El campesino polaco*) y de los nuevos héroes que lo son por buscarle las vueltas al progreso, recorre no solo los eventos y los espacios de las ciudades. Trata de unir memoria política y memoria cotidiana. Y ayuda a responder a la pregunta central: ¿para qué sirve una memoria no conservacionista pero tampoco consumista?

La amnesia posmoderna y el revés del olvido

Si la ilustración era amnésica de lo concreto y la modernidad padecía de memoria selectiva. O mejor: si para la ilustración los momentos del pasado encerraban el designio de lo que Comte llamó «la edad viril de la Humanidad» (9) y para la modernidad en marcha industrial, cosmopolita, el pasado era oscuridad y las luces que interesaban en lo sucesivo eran de neón, para la posmodernidad el olvido era la consigna. Pero no un olvido o amnesia cualesquiera, sino de un tipo que dice: la historia no es más que *flatus vocis*, el Cuento —con mayúscula— se acabó, y cabe sólo una artesanía fina, que se pueda ejercer de manera recoleta en los lugares institucionales incuestionados e incuestionadores. La historia —dirán— es repertorio; el proceso que sabemos complejo, abanico de posibilidades simultáneas; el tiempo y sus reveses, espacios clasificables; la memoria como actividad moral, recuento o, de otro modo, arsenal de razones sacadas de quicio, y vueltas a montar en las puertas que dan a una realidad llamada virtual. Virtual hasta que se hace efectiva según el viejo reparto: quien tiene consiste, quien no, no.

Este modo de suturar lo descompuesto tiene su derecho (el de conquista) y tiene su revés (la inconsciencia). Sobre todo porque el remejer de la materia posmoderna tiene una ley, la de la saturación de los mercados y hoy parece que se precisan marcas y metamarcas más dramáticas, menos *devole*, entre las que reaparecen los fundamentalismos como retorna lo reprimido, es decir como el derecho se vuelve del revés.

¿Quiénes piensan los olvidos que la modernidad ha establecido para constituirse como posmodernidad que la contiene ajena a su otra cara?

(9) Comte, A., *Curso de Filosofía Positiva*, Alianza, 1978.

Nietzsche pone en el olvido la condición del logro de un sentido que afirma, que va más allá de lo reactivo. Catar el retorno del presente o, en palabras de Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), el retorno de la diferencia no es sólo una etiqueta para nombrar supuestos adversarios del tiempo histórico (Nietzsche contra Hegel) o de la *Wiederholung* (Nietzsche con, pero sobre todo contra Kierkegaard), es mucho más. Abre a una ética literalmente posmoderna, cuyo acmé es anterior a la cultura del consumo de masas: su momento coexiste con el afianzamiento del capitalismo de producción y exhibe ya, en clave narrativa, las contradicciones culturales de éste. El tipo de repetición sin relato es el que asiste y se fascina con el efecto de la vuelta de lo diferente. De lo diferente sin sombra, ni esfuerzo, ni proceso ni preconcepto. La amnesia nietzscheana (no la de Nietzsche, al menos él se jugó el bigote en el empeño), banalizada por los nuevos ontólogos, es un trabajo de suspensión que puede dar una nueva forma de cultura fusional, un «luminoso» canto sin relato del yo ni del nosotros, sin un sujeto ni propio ni común.

El valor añadido de este trabajo que no es la consagración del instante (a la manera romántica: ¡detente, eres tan bello!) es, dice el mito posmoderno trivializado, una especie de cínica lucidez que bendice y se embarca en la llegada de lo nuevo. De ese relato mudo, *rito sin mito* —que dijeron los posmoitalianos de los ochenta— salió un nuevo repertorio cantor de la forma que viene. Miel sobre hojuelas, diría el clásico, porque esa aceptación del dios del venir en toda nueva forma, remacha la cultura del mercado que promueve, por las fechas, un consumo decididamente compensatorio que nada tiene que ver, esta vez ya a las claras —como pronosticó Marx en su trabajo tan verdaderamente posmoderno sobre el fetichismo de la mercancía— con la satisfacción de las necesidades.

Este ritmo de lo nuevo fugaz, con el que se reconcilia la nueva ontología —lo que permite visitar al solitario de los *Holzwege*, aparentemente aliviados del lastre del Desastre— viene a coincidir con las que Cristina Santamarina llamó las palabras del mercado (10). Pese al aparente desdén abstinerente de los «lúcidos» a pensarse como sujetos con más precio que valor, el mensaje de lo nuevo publicitando coincide con el salirse de la historia y de la memoria de los nuevos vigías de Occidente. La actitud hipercrítica, estragada, coincide con el *factum* que definen como ópticamente fundado: si el mercado al unificarse vende lo nuevo nuevamente, esto es algo que hace el proceso si no más humano, más ameno. Lo que viene, circula, tiene precio, es diferente pero puede ser llamado «nuevo» como lo fue en su día el modo antiguo.

(10) Santamarina, C., «Las palabras del mercado», *Revista de Occidente*, noviembre de 1994.

Es este vaciamiento del discurso de experiencia, esta carencia de relatos son los que se preconizan como el colmo de la vanguardia. Es llamativo, si uno lee textos ya un tanto *demodés*, ver que precisamente en la ausencia de relato pondría la perspicaz Simone de Beauvoir la señal de quien es feliz. «Sólo quien ha sufrido tiene necesidad de contarse», dice en *La mujer rota*. Hannah Arendt afirma que «todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una narración o narras una historia de las mismas» (*La condición humana*). La relación entre memoria y relato no parece, pues, que sea banal ni externa. Lo que no se cuenta no se sabe: he aquí una condición que en este caso podemos llamar estructurante de la logotesis de la modernidad, la que abrió los medios de comunicación pública (aunque luego los cerró como medios de domesticación privada).

La memoria se vincula al decir en el relato, que es la razón pública contante y sonante —no sólo postulada como dimensión metaética del sujeto— que recorre tiempos y espacios. Es, como dijo Italo Calvino, la memoria, o mejor la experiencia que es la herida más la huella que en tí deja y te hace diferente. Es un discurso común, a medias publicado, que tiene ya larga historia. Va desde los comentarios con los que la gente glosó las primeras exposiciones universales (como lo muestra el libro de los *Pasajes* de Benjamin), se enreda entre los primeros prospectos de los grandes almacenes de Londres, viene hasta los relatos de los hijos del milagro (alemán), está en las latas del queso amarillo y la leche en polvo —lo que del plan Marshall tocó a los niños de escuela pública de la España de finales de los cincuenta. Pero sobre todo, si atendemos al discurso de lo público comercializado, dio de sí un conjunto de escenarios domesticadores: pretendían hacer hogar allí donde años antes habían hecho lo siniestro. Son los mundos relatados críticamente— por espigar ejemplos peculiares, no del todo tratables —por el cine de Jacques Tati (los grandes almacenes de *Play Time*), Buñuel (*Le charme discret de la bourgeoise*) y sigue desplegando Wim Wenders en *Paris-Texas*. Es el cuento que se hila con las formas de vida que no están del todo dichas. En la actualidad más cercana, es el diálogo que puede surgir y no se publica sobre las historias de vida de los huelguistas franceses (telediarios), acerca de los paladares de cierto lugar incierto entre Guantánamo y Guanabocoa (*Guantanamera* de Titón Alea), por no hablar del mutismo del discurso público ante las *teletiemendas* que anuncian en la alta madrugada cosas de casa del Midwest como ideal del yo posmoderno supuestamente opulento.

Iluminación de la ilustración

Son los hombres en tiempos oscuros, según la precisa calificación de Hannah Arendt, quienes suponen que debajo o junto a las posiciones universalizantes ilustradas, modernas, algo hay que suscita la me-

moria y la ilumina. Le enseña a ver la negatividad del proceso, las posibilidades truncadas, derrotadas o dormidas. Se trata de un estilo de indagar empeñado en buscarle las vueltas de una cultura que aparece como floreciente y sobre todo enormemente transformadora del paisaje cotidiano, sin darle todo el crédito al autorretrato de la época, a su ideología explícita, aquella con la que economistas, técnicos, políticos y estudiosos acompañaban, legitimando, el inicio de la abundancia, del consumo de masas incipiente.

Los pioneros, de una manera peculiar en cada caso, formulan el revés de la trama. Contraponen a los mitos emergentes (el preferidor racional, el progreso lineal, la acumulación sin límites en los recursos) fábulas que no avalan tal discurso dominante. Buscan otro espacio de sentido. Y lo hacen con los discursos sociales prohibidos, con las figuras sociales no nombradas todavía, con los escenarios de la vida del capitalismo cosmopolita no frecuentados ni por la teoría económica, ni la sociología o la psicología ya en estadio floreciente de doctrinas. Por eso echan mano de otras vías de conocimiento: la literatura, las imágenes, pero, sobre todo, la atención a los fenómenos de la vida cotidiana. A las cosas, objetos, carteles, imágenes, rituales que hablan un lenguaje no domesticable desde las teorías positivas o funcionalistas, aquellas que se asientan como modelo disciplinante en los saberes sobre la sociedad y el comportamiento de los habitantes de las ciudades del consumo y el espectáculo.

Como Foucault expresó en su último seminario (sobre la Ilustración), parece que la historia de nuestro tiempo se puede permitir mirar el pasado no como una secuencia de anticipaciones desde un momento de ilustración. No hay una ilustración —la que va de Descartes a Hegel—, sino que ha habido momentos de ilustración, que forman espacios de modificación de las prácticas, de los sujetos, de las relaciones sociales, de los saberes y de los afectos. Así podemos decir que estos autores que ilustran el recorrido por la formación de la cultura del consumo son momentos de ilustración, o mejor de iluminación, que hay perspectivas que prefieren una mirada desde el borde que desde un supuesto centro.

Y así ven más la anomalía que la norma, le dan más valor heurístico a las contradicciones que a los puntos de consenso, aprenden más de lo aparentemente irracional (según un patrón de racionalidad escaso, aunque haya llevado la pauta de la socialización) que de las razones evidentes. Entienden que la sociedad del primer capitalismo de consumo, lejos de conformarse a la lógica de la maximización (bueno, bonito y barato), comienza desde el principio a exhibir formas «antieconómicas» (el consumo conspicuo) que cumplen la función de mantener la pauta de prestigio, la separación de las clases. Ven en los espacios del consumo —el paisaje primitivo u originario del consumo,

en frase de Benjamin (11)— otros juegos sociales que convierten la moda, el dinero, los hábitos estéticos e incluso el pensamiento técnico en escenarios de la reproducción social de las desigualdades, más que en meros espacios económicos.

Como Nietzsche o Freud, van de las anomalías (nihilismo, histeria) al intento de poner palabra a los restos no contemplados en las teorías normalizadoras (que estudian la normalidad y a la vez normalizan).

Son momentos de iluminación en un sentido preciso, pues tienen que ver más con la inmediatez respecto a las prácticas sociales que con el trabajo de taracea en el *corpus* de la teoría. Bajo el lema hegeliano «los hechos tienen su propia teoría», hay un intento de conformar otro modo de ver la sociedad. Lo cual no implica mero empirismo, sino construcción de modos de análisis de lo concreto. Y retienen, otra connotación de la iluminación, el valor de la sorpresa de las configuraciones reales frente a la previsión sedicentemente omnímoda de una red teórica previa.

Por eso es posible ver que los que estudian la primera crisis de crecimiento de las pautas de consumo (Simmel, Veblen), o sus tensiones en el período de entreguerras, prefieren las iluminaciones a la ilustración. Lo cual, adelantémonos a decirlo, no les convierte necesariamente en anti-ilustrados, sino en exploradores más comprometidos de lo que el supuesto mito del progreso, sin duda tocado de un pulso moral emancipador, deja sin ver, sin incorporar a su texto fundacional. No son tanto presentistas, ahistóricos, cuanto pensadores en contra de la época. No por mor de un aislacionismo elitista, por el empeño en mantener un estilo de casta o de clase, convertido ahora en el chamanismo de la «capacidad de visión», ni tampoco por una añoranza de los tiempos idos. Suponen más bien un intento de pensar la promesa del avance civilizatorio y al mismo tiempo los límites de su cumplimiento: el escenario de la identidad ilustrada, universalista como programa, pero también las formas rotas, impelidas a la búsqueda de nuevos lenguajes, de las identidades particulares, de clase, de género, de lugar, de etnia, de edad; los recursos que proporciona el itinerario in cuestionado de la productividad, la ética del logro, la apropiación de recursos, el disfrute de bienes (objetos, marcas, estilos de vida) pero sin olvidar los modos de dependencia, de perversión provocados por tales hitos «forzosos» del itinerario.

Se trata, en este sentido, de un intento de ganar en densidad, en complejidad, en matices. No ocultar el espesor del presente pero no negar la tarea moral que implica la reconstrucción (no el tiempo lineal) de la historia y, más aún, del origen.

(11) Marinas, J. M., «Paisaje primitivo del consumo: alegoría frente a analogía en W. Benjamin», *La Balsa de la Medusa*, 34, 1995.

Puede verse este discurrir por algunos de los pioneros como una invitación a no estilizar reduccionistamente la determinación de las razones (de las diferencias sociales, de las pautas de acceso a los recursos, de las desigualdades) ocultando las razones de la determinación (la escasez de los modelos de las ciencias sociales, su subordinación a una supuestamente saturada cultura del mercado que «equivale al todo social»). Es posible, y esta es la apuesta, aprender, tratando a estos clásicos como colegas, los nuevos modos de construcción de la subjetividad. La del sujeto político o cívico, cada vez más mediado por la razón del mercado. Y no como un avatar coyuntural, de las últimas décadas, sino como un lento y complejo proceso que se remonta a los inicios de la industrialización. Cabe ver más despacio las razones y los momentos inaugurales de la cultura del espectáculo como modelo del espacio público y su privatización, y del hiato de éste respecto de la intimidad o lo doméstico, cada vez más publicitado desde las imágenes fetiche del mercado.

Frente al poder silencioso de los mitos, es decir, de la ideología que define lo real sin cuestionarse a sí misma, los estudiosos de la crisis interna de la cultura del consumo desde sus orígenes recientes componen relatos. Como Benjamin dice, al relato le cabe la fuerza de hacer que lo que parece inamovible en los mitos sea sometido a sospecha, traído al terreno de uno, modificado por un actor y por una humanidad que no se atiene a los férreos guiones de los mitos originarios.

Ayudan, más modestamente, a ver las dimensiones en las que cualquiera de nosotros (desde la época de nuestros abuelos) se ve afectado por el hecho de habitar determinados espacios, abastecer la vida cotidiana, trabajar en lo posible y ver otros lugares si se puede, adherirse a causas comunes y particulares, pasar o ponerse en medio... Se trata, en suma, de asistir a la construcción de un sujeto, el sujeto contemporáneo, que puede ser llamado posmoderno o, simplemente, sujeto de la crisis de fin de siglo. Ahora, de este siglo.

Trabajo y placer de la memoria

Quien usa el término sujeto sabe que éste es una horma que en sí misma lleva la memoria del súbdito, del sometido. Pero también sabe, puede hacer memoria (y esta es activa, depende de una voluntad de reconocimiento que es condición emancipatoria), que una palabra es, en sentido etimológico, un síntoma, es un testigo del cúmulo de luchas y trabajos para salir de la condición de sometido. Quien no quiere negar el valor de la memoria trabaja en el interior de esa representación para abrirla. Sujeto guardará del súbdito la conciencia de límite, pero éste ya no será el externo de una jerarquización encrática —para ser moderno ya ha tenido que decir, como en la cultura política antiabsolutista castellana, que «nadie es menos que nadie». El límite por superar

será el interno, que no individual, de los olvidos reactivos, de las negociaciones o mejor denegaciones que no reconocen. También lleva a la afirmación del propio acervo que no deja caer en la fusión anónima y amnésica.

No es sólo el caso de que León Trotski no salga en las fotos del mitin junto al estrado de Lenin por voluntad, se dice, de José Stalin. Ni que el veinte de noviembre de cada año pocos recuerden ya la muerte de Durruti. Es que episodios enteros de nuestra historia pasan al olvido, que es un olvido mediatizado, es decir logrado gracias a la cultura mediática que, por lo que se va viendo, es algo más que la programación de la tele o la mucha o poca prensa prensada. Es la cultura que convierte la memoria, y las historias de vida, en lo noticiable. Es un olvido premeditado por la voluntad de reproducción de las jerarquías políticas o cívicas, económicas o ideológicas. Es un borrado mediado en virtud de una ley superior que es la ley que convierte el relato en mercancía, que convierte la razón común en razón burocrática.

Tal vez podamos concluir que en esta tarea de recordar nos va algo más que la memoria erudita de nuestros gremios. Nos va algo más y más de todos. No es cosa de olvidar.



LA DEMOCRACIA COMO PROCEDIMIENTO Y COMO REGIMEN

Cornelius CASTORIADIS

El tema mismo de nuestra discusión traduce y expresa la crisis que atraviesa actualmente el movimiento democrático. Su elección está condicionada, en efecto, por la aparición de una concepción de la «democracia» que hace de ella un simple conjunto de «procedimientos», y corta así con todo el pensamiento político previo. Este veía a la democracia como un *régimen*, indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión, de una intención del tipo de ser humano que le corresponde. Cualesquiera que sean los ropajes filosóficos, es fácil ver que una concepción de mero procedimiento de la «democracia» encuentra su origen en la crisis de las significaciones imaginarias que conciernen a las finalidades de la vida colectiva, y apunta también a ocultar esta crisis al disociar toda discusión relativa a esas finalidades de la «forma del régimen», político, al eliminar en último caso la idea misma de tales finalidades. Es manifiesto el lazo profundo que vincula a esta concepción con lo que llaman, de manera bastante irrisoria, el individualismo

contemporáneo; volveré después a esto. Hay que empezar por el principio.

Uno

Discutir acerca de la democracia es discutir acerca de política. Ahora bien, *la* política no existe en todas partes ni siempre; la verdadera política resulta de una creación social-histórica escasa y frágil. Lo que por necesidad existe en toda sociedad es *lo* político: la dimensión —explícita, implícita, a veces casi inasequible—, que tiene que ver con el poder, a saber, la instancia (o las instancias) instituidas que pueden emitir exhortaciones sancionables y que deben de incluir siempre, explícitamente, al menos lo que llamamos un poder judicial y un poder gubernamental (1). Puede haber sociedades sin Estado —las ha habido, y esperamos que las haya de nuevo—, a saber, sin aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y por encima de ella. El Estado es una creación histórica que podemos fechar y localizar; Mesopotamia, el Este y el Sureste asiáticos, la Mesoamérica precolombina. Es posible, concebible, deseable, una sociedad sin tal Estado. Pero una sociedad sin instituciones de poder explícitas es un absurdo, en el que cayeron tanto Marx como el anarquismo.

No hay ser humano extra-social; no lo hay ni como realidad, ni como ficción coherente de «individuo» humano como sustancia a-, extra- o pre-social. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y sólo hay lenguaje como creación e institución social. Esa creación y esa institución no pueden verse, sin caer en el ridículo, como resultados de una cooperación deliberada de los «individuos» —ni de una suma de redes «intersubjetivas». Para que haya intersubjetividad, debe haber sujetos humanos y la posibilidad de que comuniquen— dicho de otro modo, seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (uno o varios: «redes intersubjetivas») pero que deben recibir de su socialización. La misma consideración vale para mil facetas más de lo que llamamos individuo. La «filosofía política» contemporánea —como por cierto lo esencial de lo que se ve como ciencia económica— está fundada sobre esa ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de toda sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple «procedimiento» como el pseudo «individualismo» contemporáneo. Pero fuera de la sociedad, el ser humano no es ni bruto, ni Dios (Aristóteles); simplemente no es, no puede

(1) Véase mi texto «Pouvoir, politique, autonomie», (1988), retomado en *Le monde morcelé - Les carrefours du labyrinthe III*, París, Le Seuil, 1990, pp. 117-124.

existir físicamente, ni sobre todo psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* —el recién nacido humano—, radicalmente inepto para la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, trabajo propio de la sociedad mediatizada e instrumentado por el entorno inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad, son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que encarnan esas instituciones y que las hacen existir en la efectividad social. Esas significaciones le dan un sentido —sentido imaginario, en la acepción profunda del término, es decir, creación espontánea e inmotivada de la humanidad— a la vida, a la actividad, a las preferencias, a la muerte de los humanos, y al mundo que crean y en el cual los humanos deben vivir y morir. La polaridad no es la que hay entre individuo y sociedad —porque el individuo es sociedad, un fragmento al mismo tiempo que una miniatura o, más bien, una especie de holograma del mundo social—, sino la que hay entre psique y sociedad. La psique debe ser domada, mal que bien, debe aceptar una «realidad» que para empezar, y en cierto sentido hasta el final, le es radicalmente heterogénea y ajena. Esa «realidad» y su aceptación son obra de la institución. Los griegos lo sabrían; los modernos lo ocultaron en gran parte en función del cristianismo.

La institución —y las significaciones imaginarias que implica— sólo puede existir si se conserva, si es apta para sobrevivir: la tautología darwiniana, aquí también, encuentra un terreno de aplicación fecundo. Se conserva también por medio del poder —y ese poder existe primero como infra-poder radical, siempre implícito. Usted nació en Italia en 1954, en Francia en 1930, en los Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922: no lo decidió, pero ese hecho determinará lo esencial de su existencia: su idioma, su religión, el 99% (en el mejor de los casos) de su pensamiento, aquello para lo cual desea vivir y acepta (o no acepta) morir. Esto es mucho más, e incluso otra cosa, que el simple «estar ahí en un mundo» no elegido (la *Geworfenheit* de Heidegger). Este mundo no es uno, o el mundo a secas, es un mundo social-histórico, formado por sus instituciones y que contiene, de modo indescriptible, innumerables transformados de la historia precedente.

Desde su nacimiento, el sujeto humano está atrapado en un campo social-histórico, colocado a la vez bajo el dominio del imaginario colectivo que instituye, de la sociedad instituida y de la historia cuya institución es el desenlace provisional. La sociedad sólo puede, en primer lugar, producir individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez. Aun si se nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, lo que está en juego, las opciones, están dados de antemano; aun si hay que volverse filósofo, será esa historia de esa filosofía el punto de partida de la reflexión, y no otra. Aquí estamos mucho más allá, o más acá, de toda intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de toda institución, ley, grupo o clase asignables.

Al lado, o «por encima» de este infra-poder implícito, siempre hubo y siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, su funcionamiento definido, las sanciones legítimas que puede establecer. La existencia necesaria de ese poder es el resultado de por lo menos cuatro elementos:

—el mundo «pre-social» como tal siempre amenaza el sentido instaurado por la sociedad;

—la psique de los humanos singulares no está y nunca puede estar completamente socializada y exhaustivamente conforme a lo que las instituciones le piden:

—existen otras sociedades, que ponen en peligro el sentido instaurado por la sociedad considerada;

—la sociedad siempre contiene, en su institución y sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones que se deben tomar.

Resulta de ello la necesidad de instancias explícitamente instituidas que pueden tomar decisiones sancionables acerca de lo que se debe hacer y lo que no, es decir que puedan legislar «ejecutar», zanjar los litigios y gobernar. Las dos primeras funciones pueden estar —y han estado, en la mayoría de las sociedades arcaicas— enterradas en la regulación consuetudinaria, las dos últimas no. Finalmente y por encima de todo, ese poder explícito es la garantía instituida del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada.

Lo político es todo lo que atañe a ese poder explícito (los modos de acceso a éste, la manera apropiada de gestionarlo, etcétera). Este tipo de institución de la sociedad abarca la casi totalidad de la historia humana. Son las sociedades heterónomas: ciertamente, crean sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta auto-creación, cuando la imputan a un origen extra-social, exterior en todo caso, a la actividad efectiva de la colectividad con existencia efectiva: los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las del mercado. En esas sociedades heterónomas, la institución de la sociedad se da en la clausura del sentido. Todas las preguntas que puede formular la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en sus significaciones imaginarias y las que no pueden, no es tanto que estén prohibidas, sino que son imposibles, mental y psíquicamente, para los miembros de la sociedad.

Hasta donde se sabe, esta situación sólo fue quebrantada dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en Europa occidental; somos los herederos de este rompimiento, y es lo que nos permite hablar como lo hacemos. El rompimiento se expresa con la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política: cuestionamiento de los *idola tribus*, de las representaciones admitidas por la colectividad.

En esas sociedades, la clausura del sentido se rompe, o al menos tiende a romperse. Esta ruptura —y la actividad de cuestionamiento incesante que la acompaña— implica el rechazo de otra fuente de sentido que la actividad viva de los humanos. Por lo tanto implica el rechazo de toda «autoridad» que no diera cuenta ni razón, que no justificara la validez de derecho de sus enunciados. Casi de inmediato resulta lo que sigue:

—la obligación para todos de dar cuenta y razón (*logon didonai*) de sus actos y de sus palabras;

—el rechazo a las «diferencias» o «alteridades» (jerarquías) previas en las posiciones respectivas de los individuos, por lo tanto el cuestionamiento de todo poder que resulte de ello;

—la apertura de la cuestión de las buenas (o mejores) instituciones, en tanto que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad —por lo tanto también de la cuestión de la justicia.

Es fácil ver que estas consecuencias llevan a considerar a la política como un trabajo que toca a todos los miembros de la colectividad de que se trata, que presupone la igualdad de todos y que apunta a hacerla efectiva —también por lo tanto un trabajo de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos entonces definir la política como una actividad explícita y lúcida que atañe a la instauración de las instituciones que se desean, y a la democracia como el régimen de auto-institución explícito y lúcido, —tanto como sea posible—, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita.

Apenas es necesario añadir que esta auto-institución es un movimiento que no se detiene, que no apunta a una «sociedad perfecta» (expresión que carece de sentido) sino a una sociedad tan libre y justa como sea posible. A este movimiento lo llamo el proyecto de una sociedad autónoma que, si se logra, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una primera pregunta, que efectivamente se ha hecho en la historia: ¿Por qué queremos, por qué debería quererse un régimen democrático? No la discutiré, pero me limitaré a observar que formular esta pregunta implica ya que debemos (o deberíamos) vivir en un régimen en que todas las preguntas puedan hacerse —y el régimen democrático es eso mismo—. Sin embargo, también es inmediato que semejante institución —en que toda pregunta se puede formular, en que ninguna posición, ningún estatuto, están dados o garantizados de antemano— define a la democracia como un régimen. Volveré a esto.

Dos

Se ha objetado que esta visión implica una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos, con lo cual desemboca fatalmente en el totalitarismo (postura explícitamente afirmada por

Isaiah Berlin e implícita en las argumentaciones de Rawls y de Habermas) (2).

Nada, en lo que acabo de decir, alude a la «felicidad» de los ciudadanos. Se pueden entender las motivaciones históricas de estas objeciones —desde la famosa aseveración de Saint Just, «*la felicidad es una idea nueva en Europa*», hasta la monstruosa farsa de los regímenes estalinianos, al pretender que obraban para la felicidad del pueblo, y que la realizaban. «*La vida se ha vuelto mejor, camaradas. La vida se ha vuelto más alegre*» declaraba Stalin en el apogeo de miseria y del terror en Rusia. Esas motivaciones no bastan para justificar la postura teórica; ésta aparece como una reacción casi epidémica a una situación histórica de dimensiones descomunales —la emergencia del totalitarismo— que exigía un análisis de la cuestión política mucho más profundo. El objeto de la política no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva (no discuto aquí la libertad «filosófica») es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo puede realizarse mediante la auto-institución y el auto-gobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, la que vive y que funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, «reales».

Pero también es cierto lo contrario: la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad. Pues, ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo se puede ser libre si se está sometido a la ley social por la fuerza? Hay una primera condición: se necesita tener la posibilidad efectiva de participar en la formación de la ley (de la institución). Sólo puedo ser libre sometido a la ley si puedo decir que esa ley es mía —si he tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su posición (aun si mis preferencias no han prevalecido). Como la ley es necesariamente universal en su contenido, y en una democracia, colectiva en su origen (teóricamente, esto no está cuestionado por los que se apegan a los procedimientos), resulta que la autonomía (la libertad efectiva) de todos, en una democracia, es y debe ser una preocupación fundamental de cada uno. (El «olvido» de esta evidencia es una de las innumerables tramas del seudo «individualismo» contemporáneo). Pues la calidad de la colectividad que decide sobre nosotros nos interesa de manera vital —de otro modo, nuestra propia libertad se vuelve políticamente irrelevante, estoica y ascética. Tengo un interés positivo fundamental (e incluso egoísta) de vivir en una sociedad más cercana a la de *El banquete* o a la de *El Padrino* o a la de *Dallas*. Mi propia libertad, en su realización efectiva, está en función

(2) Para Habermas, véase en último término «Three Models of Democracy», *Constellations*, vol. I, 1 de abril de 1994, pp. 1-10.

de la libertad efectiva de los demás. Esta idea es ciertamente incomprendible para un cartesiano o un kantiano.

Cornelius Castoriadis

No hay duda de que el despliegue y la realización de esa libertad presupone disposiciones institucionales precisas, incluyendo ciertamente disposiciones «formales» y «de procedimiento»: los derechos individuales (un *Bill of Rights*), las garantías judiciales (*due process of law, nullum crimen nulla poena sine lege*), la separación de los poderes, etcétera. Pero las libertades que resultan son estrictamente defensivas. Todas esas disposiciones presuponen —es el postulado tácito más o menos general en lo que se conoce como filosofía política moderna— que enfrente hay un poder extraño a la colectividad, que no se puede desplazar ni mermar, por esencia hostil y peligroso, cuya fuerza se trata de limitar en lo posible. Esto sólo es la filosofía tácita de las Comunas inglesas ante el monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución americana. Que unos siglos después, los «pensadores políticos» de la modernidad tengan todavía un comportamiento psíquico e intelectual del estilo de: «*Soy de su Excelencia el muy sumiso y muy obediente servidor*» (*Eu. Excellenz untertänig gehorsamster Diener*) (3) sólo extrañará a los que nunca reflexionaron sobre la curiosa relación entre la mayoría de los intelectuales y los poderes establecidos (4).

Libertad al amparo de la ley —autonomía— significa participación en la posición de la ley. Es una tautología decir que esta participación sólo realiza su libertad si es posible para todos por igual, no en la letra de la ley, sino en la efectividad social. Resulta entonces de inmediato la absurda oposición entre igualdad y libertad, con la que nos machacan los oídos desde hace décadas. A menos que se tomen con acepciones totalmente aparentes, ambas nociones se implican recíprocamente (5). La posibilidad efectiva y equitativa de participar exige la concesión efectiva para todos de las condiciones de cualquier orden de esta participación. Las implicaciones de esto son a todas luces inmensas; abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero el punto arquimediano es por supuesto la *paideia*, en el sentido más profundo y más permanente, y a la que volveré. No es posible entonces realizar aún una «democracia de procedimientos» que no sea un fraude, a menos que se intervenga profundamente en la organización sustantiva de la vida social.

(3) Fin de la dedicatoria de la *Crítica de la razón pura*, fechada en Königsberg, 29 de marzo de 1781, al Freiherr von Zeidlitz, Ministro de Estado del Rey de Prusia.

(4) Véase mi texto «Les intellectuels et l'histoire», (1987), retomado en *Le monde morcelé*, pp. 103-111.

(5) Véase mi texto «Nature et valeur de l'égalité», (1981), retomado en *Domaines de l'homme-Le carrefours du labyrinthe II*, París, Le Seuil, 1986, pp. 307-324.

Tres

El griego antiguo y la práctica política de los atenienses nos ofrecen una valiosa distinción —y en mi opinión, de validez universal— entre tres esferas de las actividades humanas, que la institución global de la sociedad debe separar y articular al mismo tiempo: el *oikos*, el *agora* y la *ecclesia*, que se pueden traducir libremente por: la esfera privada, la esfera privada/pública, y la esfera (formal y fuertemente) pública, idéntica a lo que llamé más arriba el poder explícito. Anoto de paso que esta distinción fundamental está ahí en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada como tal en la época clásica, y ni siquiera, salvo en parte, por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles. Esas esferas sólo se distinguen con claridad (y se articulan propiamente) en un régimen democrático. En un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública en principio lo absorbe todo. Al mismo tiempo, en realidad no es nada pública —es la propiedad del *aparato* totalitario que posee y ejerce el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en principio, la independencia de la esfera privada, del *oikos*, e intervenían sólo moderadamente en la esfera privada/pública, el *agora*. Paradójicamente, las seudo «democracias» occidentales contemporáneas volvieron de hecho en gran parte privada a la esfera pública: las decisiones importantes de verdad se toman en secreto y tras los bastidores del Gobierno, del Parlamento, de los *aparatos* de los partidos. Una definición de la democracia tan buena como cualquier otra es: el régimen en que la esfera pública se hace real y efectivamente pública es de todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

El *oikos*, la casa-familia, la esfera privada, es el lugar en el que, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir. Como para todos los temas en este terreno, aun eso no puede ni debe tomarse de modo absoluto: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad corporal de los miembros de la familia, aun en los gobiernos más conservadores la instrucción de los niños es obligatoria, etcétera.

El *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el lugar en que los individuos se encuentran libremente, discuten, establecen contrato entre ellos, publican y compran libros, etcétera. También aquí, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir —y aquí tampoco esto se puede tomar de modo absoluto en ninguno de los casos. La ley impone el respeto a los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etcétera. En realidad, no acabaríamos de enumerar los puntos en los cuales, y las disposiciones por las cuales, el poder, hasta en los Estados más liberales (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en ese terreno (ejemplo del presupuesto, que se tocará más adelante, etcétera).

La *ecclesia* (6), término que aquí se utiliza metafóricamente, es el lugar del poder, el dominio público/público. El poder comprende a los poderes, y éstos deben estar a la vez separados y articulados. Lo he explicado en otra parte (7), por lo que me limitaré aquí a unos cuantos puntos importantes para la presente discusión.

Si se considera concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que en ningún terreno se puede pensar o adoptar decisiones sin tomar en cuenta consideraciones sustanciales. Esto vale tanto para la legislación como para el gobierno, para la «ejecución» como para lo judicial.

En efecto, es imposible imaginar una ley que no resuelva cuestiones sustantivas, salvo precisamente las leyes de procedimiento, y quizá ni eso. Ni siquiera la prohibición del homicidio es evidente —como lo prueban las múltiples restricciones, excepciones, y cualificaciones que la circundan siempre y en todas partes. Lo mismo sucede en lo que toca a la «aplicación» de esas leyes, tratándose de lo judicial o de lo «ejecutivo» (8). El juez no puede (y en todo caso no debe) ser nunca un *Paragraphenautomat*, porque siempre hay «vacíos de derecho» (*Rechstslücken*), pero sobre todo porque siempre hay una cuestión de interpretación de la ley, y de modo más profundo, una cuestión de equidad (9). Interpretación y equidad son inconcebibles sin invocar o recurrir al «espíritu del legislador», es decir a sus «intenciones» (10) y los valores sustantivos a los que toca a la administración, en la medida en que ésta no podría «aplicar» leyes y decretos sin interpretarlos. Lo mismo, ante todo, en lo que toca al Gobierno. La función gubernamental es «arbitraria». Se desenvuelve en el marco de la ley (hablo, claro, de lo que es supuestamente el caso en los regímenes «democrá-

(6) Término que empleo simbólicamente (y no por abuso de lenguaje). La Asamblea ateniense no ejercía el poder judicial, y no hacía más que supervisar al «ejecutivo» en el sentido dado aquí al término (administración).

(7) Véase mi texto «Fait et à faire», en *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Génova-París, Droz, 1989, en particular pp. 500-513.

(8) Lo que se llama «ejecutivo» en el lenguaje filosófico y constitucionalista moderno, en realidad se divide en dos: poder (o función) gubernamental, y poder (o función) administrativo. El «Gobierno», en cuanto gobierno, no «ejecuta» leyes, en lo esencial *actúa* (gobierna) *en el marco de las leyes*. La administración, en la medida en que no puede ser integralmente «mecanizada», no puede tampoco escapar de las cuestiones de interpretación, como las que se evocan más adelante en el texto.

(9) Véase mi análisis de las concepciones de Aristóteles al respecto en «Valeur, égalité, justice, politique: de Marz à Aristote et d'Aristote à nous» (1975), retomado en *Les carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978, especialmente pp. 274-306.

(10) No se trata por supuesto de las intenciones «históricamente atestiguadas», sino de la inserción necesaria —y problemática— de toda cláusula particular en el sistema jurídico en conjunto, el cual evoluciona en principio continuamente.

ticos» occidentales), pero dicha función en general ni aplica ni ejecuta las leyes. La ley (en general, la Constitución) dice que el Gobierno debe depositar cada año ante el Parlamento un proyecto de presupuesto, y que éste (que, en dicho caso, comparte una función gubernamental, y no «legislativa») debe votarlo, tal cual o enmendado; no dice, y nunca podría decir, lo que debe haber en ese presupuesto. Claro que es imposible imaginar un presupuesto que no esté completamente embebido de decisiones sustantivas, tanto del lado de las ganancias como de los gastos, y que no se inspire en objetivos ni «valores» que busca realizar. De modo más general, todas las decisiones gubernamentales no triviales conciernen y comprometen al provenir, en una oscuridad radical y radicalmente inevitable. Tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de aquellas, hacia una dirección más bien que hacia otra. ¿Cómo podrían tomarse sin apelar, aun tácitamente, a opiniones sustantivas?

Se podría decir: todas esas decisiones explícitas (y sobre todo legislativas y gubernamentales) podrían muy bien apuntar sólo a la conservación del estado de cosas existente —o a preservar la libertad de la sociedad (no «política»), a sacar de ella misma y a desplegar las «formas de vida sustanciales» que le plazca. Este argumento contiene, sin embargo, aunque sea sólo implícitamente, una afirmación de valoración positiva de las formas y de los contenidos que ya existen en la vida social —sean herencia de tiempos inmemorables o producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Para tomar el ejemplo más familiar al lector actual, el «liberalismo» extremo se resume en una afirmación de sustancia: lo que los «mecanismos del mercado» o la «libre iniciativa individual», etcétera, producen, es «bueno» o «lo menos malo posible»; o bien: no se puede hacer ningún juicio de valor acerca de eso. (F. von Hayek, por ejemplo, sostiene simultánea o sucesivamente ambas afirmaciones, que evidentemente se contradicen). Decir que no se puede hacer ningún juicio de valor sobre lo que la sociedad produce «espontáneamente» lleva al nihilismo histórico total, y equivale a afirmar por ejemplo que cualquier régimen (estaliniano, nazi u otro) es igual a cualquier otro. Decir que lo que la tradición o la sociedad —que finalmente es lo mismo— produce «espontáneamente» es bueno o lo menos malo posible equivale evidentemente a comprometerse a demostrar, cada vez y en cada ejemplo preciso, en qué es así, y por lo tanto, a entrar en la discusión sustantiva.

Como nadie en plena posesión de sus facultades rebatiría esas constataciones, la duplicidad de la posición ligada al procedimiento se vuelve clara: no se trata de negar que unas decisiones que afectan a cuestiones sustanciales deban tomarse de cualquier modo, cualquiera que sea el tipo de régimen «democrático», sólo importan la «forma» o el «procedimiento» según los cuales se toman esas decisiones —o bien que esta «forma» o «procedimiento» por sí solo caracterizan a un régimen como «democrático».

Admitamos que así sea. Mas todo «procedimiento» debe ser aplicado por seres humanos. Y esos humanos deben ser tales que puedan, deban o se obliguen a aplicar ese procedimiento según su «espíritu». ¿Quiénes son esos seres, y de dónde vienen? Sólo la ilusión metafísica —la de un individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para el cual la pertenencia a un medio social-histórico definido sería tan accidental como el color de sus ojos— permitiría esquivar esta pregunta. Aquí se postula la existencia efectiva (estamos en la política efectiva, y no en las ficciones «contra-factuales»), la existencia de átomos humanos, ya dotados no sólo de «derechos», etcétera, sino de un perfecto conocimiento de las disposiciones del derecho (sin lo cual habría que legitimar una división del trabajo establecida de una vez por todas entre «siempre ciudadanos» y jueces, administradores, legisladores, etcétera). Esos átomos por sí mismos tenderían inevitable e independientemente de toda formación, historia singular, etcétera, a comportarse como átomo jurídico-político. Esta ficción del *homo judicus* es tan irrisoria e inconsistente como la del *homo economicus*, y la metafísica antropológica que ambas presuponen es la misma.

En el sentido del «procedimiento», los humanos (o una parte suficiente de ellos) deberían ser puros intelectos jurídicos. Pero los individuos efectivos son otra cosa. Es obligado tomarlos como vienen, siempre formados por la sociedad, con sus historias, sus pasiones, sus pertenencias particulares de todo tipo; tal como ya los elaboró el proceso social-histórico y la institución dada de la sociedad. Para que sean distintos, sería necesario que esa institución, en aspectos sustanciales y sustantivos, fuera distinta. Supongamos incluso que una democracia, tan completa, perfecta, etcétera, como se quiera, nos caiga del cielo: esa democracia sólo podrá durar unos cuantos años si no procrea individuos que le correspondan, y que sean, primero y ante todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.

Salvo que haya una incoherencia, la concepción del procedimiento está obligada a introducir subrepticamente —o llegar a— por lo menos dos juicios sustanciales a la vez y de hecho:

—las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad, son, como están, compatibles con el funcionamiento de procedimientos «verdaderamente» democráticos;

—los individuos, como los produce esa sociedad, pueden hacer funcionar los procedimientos establecidos según su «espíritu» y defenderlos.

Estos juicios tienen presuposiciones múltiples, y acarrear numerosas consecuencias. Sólo mencionaré dos presuposiciones; la primera es que de nuevo nos encontramos aquí la cuestión fundamental de la

igualdad, no en el sentido sustantivo, sino primero en su sentido estrictamente lógico, ya establecido por Platón y Aristóteles (11). Siempre hay una inadecuación de la materia por juzgar con respecto a la forma misma de la ley —pues la primera es necesariamente concreta y singular, y la segunda abstracta y universal. Esta inadecuación sólo puede ser compensada con el trabajo creador del juez «que se pone en el lugar del legislador»— lo que implica que apele a consideraciones sustantivas. Lo cual va necesariamente más allá de todo espíritu de procedimiento.

La segunda presuposición es que para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos según su «espíritu», es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones esté dirigida hacia la procreación de individuos que correspondan a esa definición, es decir mujeres y hombres democráticos incluso en el sentido del término que se refiere estrictamente al procedimiento. Pero entonces hay que enfrentar el dilema: o bien esa educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma —y la pretendida democracia se vuelve el equivalente político de un ritual religiosos. O bien los individuos que deben «aplicar los procedimientos»— han sido educados de manera crítica. En este caso, ese espíritu crítico tiene que ser valorado, como tal, por la institución de la sociedad —y la caja de Pandora del cuestionamiento de las instituciones existentes queda abierta, la democracia se convierte de nuevo en movimiento de auto-institución de la sociedad— es decir, un nuevo tipo de régimen en todo el sentido del término.

Tanto los periodistas como los filósofos políticos que parecen ignorarlo todo acerca de las largas disputas de la «filosofía del derecho» desde hace dos siglos, a menudo nos hablan del «Estado de derecho». Pero si el «Estado de derecho» (*Rechtsstaat*) es otra cosa que el «Estado de ley» (*Gesetzstaat*) (12), sólo lo es en la medida en que va más allá de la simple conformación a «procedimientos», en la medida que la cuestión de la justicia se plantea e incluso afecta las reglas jurídicas ya planteadas. Pero la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, tan pronto como la institución de la sociedad ha dejado de ser sagrada o tradicional. El «reino de la ley», a partir de entonces, no puede esquivar la pregunta: ¿qué ley, por qué esta ley y no otra? Incluso la respuesta «formalmente democrática», la ley es ley porque es la decisión de la mayoría, no puede contestar la pregunta: ¿y por qué debe ser así? (Por supuesto, dejo de lado la pregunta de si lo es realmente.) Si la justificación de la regla de la mayoría es estrictamente

(11) Véase mi texto citado en la nota 9, *supra*.

(12) Desde largos siglos antes de la Revolución Francesa, la Monarquía, absoluta o «ilustrada», realizaba en la mayoría de los países de Europa occidental un «Estado de ley». «Hay jueces en Potsdam», le replicaba el molinero prusiano a Federico el Grande.

«de procedimiento» —por ejemplo, que toda discusión debe terminar— entonces cualquier regla tendría también justificación: sortear la decisión, por ejemplo. La regla mayoritaria sólo puede justificarse si se admite el mismo valor, en el dominio de lo contingente y de lo probable, para las *doxae* de individuos libres (13). Pero si ese mismo valor no debe quedarse como «principio contra-factual», una maña pseudo-trascendental, entonces el trabajo permanente de la institución de la sociedad es hacer a los individuos de tal modo que se pueda postular razonablemente que sus opiniones tienen el mismo peso en el dominio político. Una vez más, resulta que la cuestión de la *paideia* no se puede eliminar.

La idea de que se pueden separar el «derecho positivo» y sus procedimientos de los valores sustantivos es un espejismo. La idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia, *ready made*, individuos democráticos que lo harían funcionar, también lo es. Tales individuos sólo pueden ser formados en y por una *paideia* democrática, la cual no se da como una planta, sino que debe ser un objeto central en las preocupaciones políticas.

Los procedimientos democráticos forman una parte importante, ciertamente, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Deben ser verdaderamente democráticos en su espíritu. En el régimen ateniense, el primero que se pueda llamar democrático, a pesar de todo, los procedimientos fueron instituidos no como simples «medios», sino como momento de encarnación y de facilitación de los procesos que los realizaban. La rotación, el sorteo, la decisión posterior a la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones, los tribunales populares, no descansaban solamente en un postulado de igual capacidad de todos para asumir los cargos públicos: eran las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, que apuntaba a ejercer, y por lo tanto a desarrollar en todos, las capacidades correspondientes y a aproximar así lo más posible el postulado de la igualdad política y la realidad efectiva.

Cuatro

Ciertamente, las raíces de esas confusiones no son sólo «ideales», es decir, que deben buscarse esencial o exclusivamente en «ideas falsas» —tampoco son sólo «materiales» en el sentido de la expresión, consciente o no, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etcétera. Se hunden en el imaginario social-histórico del periodo «político» moderno, ya desde su prehistoria, pero sobre todo en su carácter antinó-

(13) Más o menos así lo justificaba Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*, XLI.

mico. No se puede empezar a dilucidarlas aquí. Sólo trataré de resaltar algunos puntos sobresalientes de la constelación de ideas en y por la cual ese imaginario se expresó en la esfera política.

Empezaré *in media res*. Es conocida la crítica uniforme que el marxismo hacía de los derechos y las libertades «burgueses» y que se remonta, pese a lo que se haya dicho, al mismo Marx: se trataría de libertades y de derechos simplemente «formales», establecidos más o menos en los intereses del capitalismo. Es una crítica con culpas múltiples. Esos derechos y esas libertades no surgieron con el capitalismo, ni fueron otorgados por éste. Reivindicados en un principio por la proto-burguesía de las comunas desde el siglo X, fueron arrancados, conquistados, impuestos por luchas seculares del pueblo (en las cuales no sólo los estratos desfavorecidos jugaron un papel importante, sino a menudo también la pequeña burguesía). Ahí donde sólo se importaron, por ejemplo, fueron casi siempre débiles y frágiles (véanse los países de América Latina o Japón). Además, esos derechos y esas libertades no corresponden al «espíritu» del capitalismo: éste exige más bien el *one best way* de Taylor o la «jaula de hierro» de Max Weber. Asimismo, es falsa la idea de que serían la presuposición política de la competencia en el mercado económico y de que correrían parejas con ella; éste es sólo un momento del capitalismo, ni espontáneo (véase a Polanyi) ni permanente. Si se considera la tendencia interna de éste, se llega al monopolio, al oligopolio o a las coaliciones entre capitalistas. Tampoco esas coaliciones son una presuposición del desarrollo del capitalismo (véanse también Japón o los «dragones» asiáticos). Al fin y sobre todo, no son para nada «formales», corresponden a rasgos vitalmente necesarios en todo régimen democrático. Pero son parciales, y como se indicó al inicio del texto, esencialmente defensivas. Aun el calificativo de «negativas» (Berlin) es inadecuado. El derecho de reunirse, de manifestarse, de publicar un periódico o un libro no es «negativo»: su ejercicio forma un componente de la vida social y política y puede tener, incluso tiene necesariamente, efectos importantes en ésta. Es distinto si puede ser entorpecido por las condiciones efectivas o, como hoy en los países ricos, volverse más o menos fútil por la desertificación política general. Precisamente, una parte mayoritaria de la lucha por la democracia apunta a instaurar condiciones reales que permitan a todos ejercer efectivamente esos derechos. A cambio, la denuncia falaz del carácter «formal» de los derechos y las libertades «burgueses» tuvo resultados catastróficos, al servir de trampolín a la instauración del totalitarismo leninista y de cobertura a su continuación por el estalinismo.

Por lo tanto, esas libertades y esos derechos no son «formales», son parciales, y en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma razón, no son «negativos». La expresión de I. Berlin pertenece al contexto y a la herencia social-histórica a que aludí al principio. Corresponde a la actitud subyacente, casi permanente, de las so-

ciudades y de las poblaciones europeas (y claro que no sólo a ellas, pero aquí hablamos de ellas) hacia el poder. Cuando al fin se rompe, al menos en parte, el imaginario milenarista de la Realeza de derecho divino (ratificado y reforzado por el cristianismo: «todo poder viene de Dios»), sigue subsistiendo de todos modos la representación del poder como distinto a la sociedad, enfrente de ella, oponiéndose a ella. El poder son «ellos» (*us and them*, se dice también en inglés), es hostil en principio, se trata de contenerlo en los límites y de defenderse contra él. Sólo durante las épocas revolucionarias, en Nueva Inglaterra y en Francia, la frase *we the people*, o el término, «la nación», adquiere un sentido político, y se declara que la soberanía pertenece a la nación —frase que por otra parte será rápidamente vaciada de su contenido mediante la «representación». En este contexto, se entiende que los derechos y las libertades lleguen a ser considerados como medios de defensa contra un Estado todopoderoso y esencialmente extraño.

A esas libertades «negativas», las únicas aceptables según I. Berlin, éste opone una idea de libertad «positiva» emparentada con la concepción democrática antigua (griega) según la cual todos los ciudadanos tienen que participar en el poder. Esta idea, según él, sería potencialmente autoritaria ya que presupondría la imposición de una concepción positiva y colectivamente (políticamente) determinada, del bien común, o del bien vivir. Las fallas del razonamiento son múltiples. La libertad efectiva (más que «positiva») de todos mediante su participación en el poder no implica una concepción del bien común antes que cualquier decisión legislativa, gubernamental o aun judicial tomada por «representantes», ministros o jueces profesionales. Como se dijo antes, nunca puede haber un sistema de derecho, por ejemplo, que sea completamente (o aun esencialmente) *wertfrei*, neutro en cuanto a los valores. El reconocimiento de una esfera libre de «actividad privada» —sean cuales sean las fronteras— viene de la afirmación de un valor sustantivo que pretende valer universalmente: es bueno para todos que los individuos se muevan libremente en el interior de esferas de actividad privada reconocidas y garantizadas por la ley. La delimitación de dichas esferas, el contenido de las sanciones eventuales de su transgresión por otros, debe necesariamente apelar a otra cosa que a una concepción formal de la ley, como sería fácil demostrarlo en cualquier sistema de derecho positivo. (Para tomar sólo un ejemplo, es imposible definir una escala de gravedad de los delitos y de las penas sin «comparar», el valor de la vida, de la libertad —prisión—, del dinero, etcétera.)

Hay otra confusión implícita en la argumentación de Berlin: la confusión entre el bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, que sólo puede ser un asunto privado (14), es la libertad o la

(14) Véase el párrafo «Racines subjectives du projet révolutionnaire» en la primera parte (1964-1965) de mi libro *L'Institution imaginaire de la Société*, París, Le Seuil, 1975, pp. 126-127.

autonomía individual y colectiva. Pero no puede ser sólo la autonomía, porque entonces se caería de nuevo en el formalismo kantiano y en todas las críticas justificadas de las que éste fue objeto desde el origen. Como mencioné en otra parte (15), queremos la libertad a la vez por ella misma y para hacer algo con ella, para poder hacer cosas. Ahora bien, o no podemos hacer solos una parte enorme de esas cosas, o éstas dependen mucho de la institución global de la sociedad, y en general, ambas cosas a la vez. Lo cual implica necesariamente una concepción, así sea mínima, del bien común.

Es seguro —lo recordé al principio de este texto— que Berlin no ha creado esta confusión, simplemente la ha compartido. Viene de lejos, y es aún más necesario disiparla. La distinción que se debe restablecer es antigua (y los teóricos modernos tienen aún menos excusas por olvidarse de ella). Es la distinción entre la felicidad, asunto estrictamente privado, y el bien común (o la buena vida) impensable sin apelar al dominio público e incluso público/público (el poder). Es, en términos diferentes pero que enriquecerán la discusión, la distinción entre la *eudaimonia*, la felicidad, que no es *eph'hemin*, no depende de nosotros, y el *eu zein*, el bien vivir, que depende en gran parte de nosotros, individual y colectivamente (pues depende tanto de nuestros actos como de lo que y de los que nos rodean y, en un nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden contraer ambas distinciones al decir que la realización del bien común es la condición del bien vivir.

Pero, ¿quién determina o define al bien vivir? Tal vez uno de los motivos principales de la confusión que circunda la pregunta sea que la filosofía pretendió que podía proporcionar esta determinación o definición. Lo anterior, porque el papel de pensadores de la política fue jugado sobre todo por filósofos, y éstos quisieran, debido a su profesión, determinar de una vez por todas a la vez una «felicidad» y un «bien común», y de ser posible hacerlos coincidir. En el contexto del pensamiento heredado, esta determinación no podía ser en efecto sino universal, válida para todos en todos los tiempos y en todas partes y, por ende, establecida de cierto modo *a priori*. Ahí está la raíz del «error» de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre política, y del error simétrico de los demás, que para evitar el absurdo de las consecuencias de esa solución —Platón, por ejemplo, legisló los modos musicales permitidos y prohibidos para toda «buena» sociedad— llegaron a rechazar la pregunta misma y la dejaron al libre albedrío de cada quien.

No puede haber filosofía que defina para todos lo que es la felicidad, y sobre todo que quiera imponerla por decisión política. La felici-

(15) Véase mi texto «La polis grecque et la création de la démocratie» (1982), retomado en *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, en particular, pp. 287-296.

dad pertenece a la esfera privada y a la esfera privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública como tal. La democracia, como régimen de libertad, ciertamente excluye una «felicidad» que podría hacerse, en sí misma o en sus «medios», políticamente obligatoria. Más aún: ninguna filosofía puede definir en ningún momento un «bien común» sustantivo —y ninguna política puede esperar que la filosofía haya definido semejante bien común para actuar (16).

Pero las preguntas que se le plantean a la esfera pública/pública (a la legislación, al Gobierno) ni siquiera pueden ser discutidas sin una vista al bien común. El bien común es a la vez una condición de la felicidad individual y, más allá, concierne a las obras y las empresas que la sociedad, con o sin felicidad, quiere ver realizadas.

Esto no sólo concierne al régimen democrático. El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos segura, de valores sustantivos compartidos, de bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas sólo constituyen una parte). Esos valores forman una parte esencial de las significaciones imaginarias sociales que se instituyen cada vez. Definen el empuje de cada sociedad; proporcionan normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*); finalmente subtienden al trabajo institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en términos de valores (morales o éticos). Por ejemplo, el derecho no puede sino expresar una concepción común (o dominante y aceptada mal que bien) sobre el «mínimo moral» que implica para la vida en sociedad.

Pero esos valores y esa moralidad son creación colectiva anónima y «espontánea». Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción meditada y deliberada —pero ésta tiene que acceder a capas distintas del ser social-histórico que las que concierne la acción política explícita. En todo caso, la cuestión del bien común pertenece al ámbito del hacer social-histórico, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común es creada social-históricamente— y está claramente detrás de todo derecho y de todo procedimiento. Lo cual no nos lleva al simple «relativismo» si vivimos en un régimen democrático, en que la interrogación permanece abierta efectivamente, lo que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Aquí encontramos de nuevo al menos un componente del

(16) Ciertamente, sería fácil para un filósofo sostener que una sociedad en que la filosofía es imposible vale, a sus ojos, tanto como otra en que se practica. Pero a menos de una dilucidación adicional (y larga) del contenido del término filosófico, eso no define políticamente a una clase de sociedades. Hubo una (al menos cierta) filosofía en la India y en China (por no hablar del islam o de la Europa medieval). Lo que no implica que una sociedad de castas o con un mandatario equivalga políticamente a una sociedad democrática.

bien común democrático, sustantivo e irrelativo: la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a volverse efectivamente autónomos. Esto es primero una condición de su existencia en cuanto ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y un ciudadano es aquél que es «capaz de gobernar y ser gobernado» (Aristóteles). Pero esto es también, como se dijo, una condición positiva del bien vivir de cada uno, que depende de la «calidad» de los demás. Y la realización de ese objetivo, ayudar a los individuos a volverse autónomos, la *paideia* en la acepción más fuerte y más profunda del término, es imposible sin decisiones políticas sustantivas —que por otra parte no pueden sino tomarse en todo tipo de régimen y en cualquier caso. La democracia como régimen es entonces a la vez el régimen que intenta realizar, tanto como sea posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como lo concibe la colectividad interesada.

Cinco

El ser humano singular reabsorbido en «su» colectividad —en la que evidentemente no se encuentra sino por casualidad (la casualidad de su nacimiento en tal lugar y en tal tiempo); ese mismo ser desvinculado de toda colectividad, que contempla en la distancia a la sociedad y busca ilusoriamente tratarla a la vez como un artefacto y un mal necesario, son dos resultados del mismo desconocimiento, el cual se abre en dos niveles:

—como desconocimiento de lo que son tanto el ser humano singular como la sociedad. Es lo que muestra el análisis de la humanización del ser humano como socialización, y la «encarnación»- materialización de lo social en el individuo;

—como desconocimiento de lo que es la política en cuanto creación ontológica en general —creación de un tipo de ser que se da explícitamente, así sea en parte, las leyes de su propia existencia— y al mismo tiempo, en cuanto proyecto de autonomía individual y colectiva.

En los hechos, la política democrática es la actividad que intenta reducir, hasta donde sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia social-histórica en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en la idea, pueden por supuesto eliminar lo que, desde el punto de vista del ser humano singular e incluso de la humanidad en general, aparece como la casualidad radical (a la que Heidegger apuntaba en parte, pero que limitaba de modo extraño al ser humano singular, bajo el título de *Geworfenheit*, abandono o el ser-arrojado) que hace que haya ser, que ese ser se manifieste como un mundo, que en ese mundo haya vida, en esa vida una especie humana, en esa especie tal formación social-histórica y que en esa formación, en tal momento y en tal lugar, surgido de uno entre millones de vientres, aparezca ese pedazo de carne que grita y

no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor, a transformar, la enorme parte de contingencia que determina nuestra vida, por la libre acción. Sería ilusorio decir que nos ayudan a «asumir libremente» las circunstancias que nunca elegimos y que nunca podríamos elegir. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (aparte de toda consideración sustantiva en cuanto al sentido de esta frase) está condicionado por miríadas no enumerables de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la infinita mezcla de contingencia y de necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad a fin de cuentas contingente— que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, está lejos de ser libertad. Pero es condición de esa libertad, condición requerida para emprender lúcidamente las acciones que puedan llevarnos a la autonomía efectiva en el plano individual y en el plano colectivo.

Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel



ARCO
96

**FERIA INTERNACIONAL
DE ARTE
CONTEMPORANEO.
8 / 13 FEBRERO.
INTERNATIONAL
CONTEMPORARY
ART FAIR.
8 / 13 FEBRUARY.
PARQUE FERIAL JUAN
CARLOS I, MADRID**

**PROGRAMAS ESPECIALES:
ALEMANIA EN ARCO,
VIII ENCUENTROS
INTERNACIONALES DE
ARTE CONTEMPORANEO,
"MAJOR COLLECTORS AT
ARCO".**

**SPECIAL PROGRAMMES:
GERMANY AT ARCO,
8TH INTERNATIONAL
CONTEMPORARY ART
FORUM, MAJOR
COLLECTORS AT ARCO.**

**SPONSORS:
MINISTERIO DE CULTURA, ICEX,
FUNDACION
COCA-COLA ESPAÑA,
IBERIA (TRANSPORTISTA OFICIAL).**



FERIA
de
Madrid

**PARQUE FERIAL JUAN CARLOS I. APDO. DE CORREOS 67.067. MADRID 28067, SPAIN.
TEL.: (34-1) 7225017 FAX : (34-1) 7225798**



DEMOCRACIA

¿Viaje inacabado o fin de trayecto?

Jesús M.^a OSES GORRAIZ

En la literatura especializada sobre los temas atinentes a la democracia se constata que desde 1980 aproximadamente —y mucho más desde 1989— esta forma de gobierno no conoce rivales en cuanto a la aceptación de su legitimidad. Pero eso no lleva a los analistas y estudiosos a pensar en un remedio del «fin de las ideologías», sino que, cual dos caras de Jano, la democracia presenta luces y sombras en nuestro entorno. Y no se trata tanto de que la democracia haya incumplido sus promesas (Bobbio) cuanto que en su recorrido histórico haya tenido que ser reformulada en función de las circunstancias socio-económicas. Hasta el punto de que Guéhenno sostiene que una época histórica, iniciada en 1789, acaba y con ella se arrumba la ilusión y la posibilidad de la nación, de la política y de la democracia. El objetivo de mi trabajo será confrontar la tradición democrática griega con la que emerge de la Revolución Francesa y, a continuación, someter ésta última a la crítica del fin de la democracia de Guéhenno.

La democracia ateniense

En lo que conocemos de la democracia clásica de Atenas se aprecia una apuesta por la participación directa de todos los ciudadanos en las decisiones del gobierno de la *polis*. El hecho real de que el número de ciudadanos fuese reducido en comparación con el de habitantes, no resta valor a la iniciativa ateniense. Tucídides hace hablar de Pericles, y en el discurso fúnebre que honra la memoria de los atenienses caídos por su ciudad, se exponen claramente los valores y fundamentos del sistema democrático, así como las instituciones políticas que hacen posible su desarrollo. Lo normativo y lo procedimental son manifiestamente convencionales, están muy enraizados en las costumbres del pueblo ateniense (1).

La democracia ateniense se basa en la aceptación y el respeto general a los valores de la libertad, de la igualdad ante la ley y del respeto y acatamiento de ésta para alcanzar la justicia. El procedimiento de la toma de decisiones es por mayoría. Al gobierno pueden y deben acceder todos los ciudadanos, pues en eso consiste tal título: en participar en los asuntos públicos, en interesarse por los problemas de la comunidad política. No existe una separación entre sociedad civil y privada: buen ciudadano y buen hombre, ciudadano feliz y hombre feliz, ciudad justa y hombre justo son términos correlativos que implican realidades esencialmente vinculadas.

No se aceptan como valores cívicos ni la fuerza bruta, ni las riquezas ni la posición social: tan sólo los méritos personales sustentados en acciones que persiguen el bien común. Y éste se define en la acción política que pretende una ciudad autosuficiente, equilibrada, poderosa y justa. Para conseguirla, Atenas se había dotado de las correspondientes instituciones: el Consejo de los Quinientos —que «era una manera de implicar a toda Atica en la toma de decisiones, y no sólo a la población urbana que tenía más facilidad para asistir a las reuniones políticas» (2)—, los tribunales populares de justicia, la Asamblea, los magistrados, etcétera. Y el medio fundamental era la palabra libre en una ciudad libre, la palabra protegida por la ley. Discurso racional que pretende escapar de todo tipo de esencialismo para situarse en la perspectiva sofista de que el hombre es la medida de todas las cosas, es decir, el hombre se hace y es dueño de su destino. La democracia es el único sistema de gobierno que exige y permite la adaptación continua de la vida comunitaria a las necesidades de los ciudadanos ya que son éstos mismos los que se implican necesariamente en el orden político. De acuerdo con Dunn: «El poder y el atractivo de la idea (de democracia) se deben a la promesa que brinda de que la vida de una sociedad sea algo voluntario y elegido, de convertir las existencias social y política que comparten los se-

(1) Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, vol. I, Libro II, Gredos, Madrid, 1990, pp. 142 y ss.

(2) Hornblower, S., «Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia», en Dunn, J. *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. - 1993 d. C.)*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 20.

res humanos en una textura de acción común deseada de manera consciente... El poder y el atractivo de la democracia provienen de la idea de autonomía, de elegir libremente por sí mismo» (3). Bien entendido que esa libertad, para el ciudadano griego de la época clásica, es ante todo colectiva más que individual.

La historia real de la democracia ateniense estuvo llena de sobresaltos, problemas e interrupciones. Quizá por eso Platón y Aristóteles no tuvieron de ella una buena opinión (4). La lucha de intereses dentro de los sectores ciudadanos, las facciones políticas, algunas decisiones polémicas como el juicio, la condena y la muerte de Sócrates, contribuyeron a que tal forma de gobierno no obtuviera el reconocimiento de estos dos grandes intelectuales clásicos. Y es que el modelo de organización de la *polis* socrático-platónica (sobre todo el diseñado en *La república*) partía de fundamentos totalmente opuestos a la práctica real de una democracia de participación ciudadana y de pactos. Si el conocimiento es la virtud, si el camino para llegar a las ideas es arduo y difícil, si a reconocer qué es el bien llegan tan sólo unos pocos y, por eso, a ellos y sólo a ellos les compete la toma de decisiones políticas, estamos en el polo opuesto de la elección por sorteo, del pacto consensuado entre ciudadanía universal en los asuntos atinentes a la *polis*. El gobierno es misión de una minoritaria aristocracia moralmente ilustrada que se autorreproduce y que, por estar imbuida del verdadero conocimiento que deviene a la vez en pauta moral de toda conducta correcta, tiene la obligación de descender del mundo de la luz al de las tinieblas para ayudar a los prisioneros. Estos —la gran mayoría de los ciudadanos— se dedican a funciones y oficios productivos, necesarios para la supervivencia de la ciudad, pero dejan, por incompetentes, la dirección de los asuntos públicos: «El resultado final, caracterizado en *La república* (*politeia*) es el de un dirigismo estatalista pretendidamente fundado en un saber científico cuyo modelo sería la matemática, y que se aleja de las relaciones transnacionales, de los pactos y acuerdos provisionales y revisables defendidos por la primera sofística como la base de la vida de la *demokratia* (5). Tal dirigismo evitaría disfunciones, luchas internas fratricidas y movimientos políticos incontrolados de facciones rivales: la armonía de los estamentos es la justicia de la ciudad. Un mundo en el que las contradicciones no tienen cabida;

(3) Dunn, J., «Prefacio», *op. cit.*, p. 10.

(4) De hecho, como señala Arblaster, la opinión de los intelectuales sobre la democracia ha sido negativa hasta tiempos muy recientes: «Una perspectiva histórica revela, en particular, una característica a primera vista más bien confusa y paradójica de la historia de la democracia: durante la mayor parte de su larga historia, desde los griegos clásicos hasta la época actual, la democracia fue considerada por los ilustrados y educados como uno de los peores tipos de gobierno y sociedad imaginables. Era más o menos sinónimo de “gobierno de la plebe”, y eso era, por definición, una amenaza a todos los valores centrales de una sociedad civilizada y ordenada». Arblaster, S., *Democracia*, Alianza, Madrid, 1992, p. 16.

(5) Requejo Coll, F., *Las democracias*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 65.

mundo cerrado, plenamente ordenado, definitivo, lleno de luz; a lo lejos, el mundo de la realidad-sombras, de los conflictos de intereses, de ricos y pobres, de luchas sociales, de cambios, de esperanzas y desencantos: el mundo de los hombres.

Aristóteles se acerca más al mundo descrito por Galucón —y rechazado por Sócrates-Platón— pero no hasta el punto de partir de él para hacer su análisis (6). El axioma básico, racional, es que el hombre es un *animal cívico* con una capacidad innata de autodesarrollo hacia la plenitud que confiere el marco de convivencia de la *polis* (7). Pero en ella no todos los ciudadanos son valorados de la misma manera. La ciudad o comunidad cívica ofrece la única posibilidad de alcanzar el bien superior que es no sólo vivir, sino vivir bien. Y este fin no lo consiguen sino quienes se dedican a la búsqueda de ese bien superior, para lo cual deben despreocuparse del trabajo manual que procura las necesidades básicas y emprender el recorrido que hace a los hombres buenos, virtuosos, excelentes. Aunque expuesto de otra manera tenemos aquí una representación del elitismo moral-ilustrado de corte platónico. Con la diferencia de que mientras que Platón construye una ciudadanía inclusiva, bien que segmentada de forma dramática, Aristóteles lo hace por la vía de la exclusión: además de los esclavos, mujeres y niños, quedan fuera los obreros —«no es posible que se cuide de lo de la virtud quien lleva una vida de obrero o jornalero» (8)—. Es, pues, una ciudadanía restringida según el criterio moral-intelectual de origen socrático.

Sin embargo Aristóteles abre su investigación no sólo al sistema más perfecto sino al que las circunstancias reales hacen más plausible de ser puesto en práctica. En su obra *Constitución de los atenienses* da muestras de conocer las consecuencias políticas de la guerra del Peloponeso que enfrentó a Esparta y Atenas, y que tan graves secuelas trajo para la democracia ateniense. Aristóteles se inclina por la república (*politeia*) que es una mezcla de oligarquía y democracia y en la que se mezclan los tres elementos que se disputan la igualdad del sistema político liberal: libertad, dinero y virtud (9). Una república en la que ocupe el mayor espacio posible la clase media acomodada, que evite los conflictos de excesos posibles entre quienes sólo buscarían el beneficio de unos pocos y quienes tenderían a eliminar cualquier diferencia (oligarcas los primeros, pueblo democrático lo segundo). De

(6) Llega a decir sin ambages que «los hombres se comportan según el modo al que les obligan sus necesidades», Aristóteles, *Política*, 1256, b.

(7) «En el esquema filosófico de su teoría política la ciudad representa el fin (*telos*) de la evolución de la sociedad, un fin o entelequia requerido por la naturaleza. Y cuando piensa esto, Aristóteles no alude a una forma abstracta, sino a la realización de la *polis* griega, la ciudad-Estado democrática, de la que Atenas es el claro paradigma», García Gual, C. y Pérez Jiménez, A., «Introducción», *Política de Aristóteles*, Alianza, Madrid, 1986, p. 12.

(8) Aristóteles, *Política*, 1278, a.

(9) *Ibid*, 1294, a.

nuevo, pues, se pasa de la práctica a la teoría al postular como óptima la forma de gobierno que resulte ser el término medio entre dos extremos. La política como ejercicio de gobierno debe ajustarse a la ética de la virtud como justo medio. Ética y Política siguen vinculadas estrechamente: lo cívico es lo natural, el *telos* de la naturaleza humana es la convivencia ciudadana. Todo lo contrario de lo que era la vida democrática: palabra libre, instituciones modificables, pactos temporalmente vinculantes, autonomía colectiva para elegir el propio destino y orden convivencial convencional.

La democracia liberal

En la Atenas clásica fue el *demos* el sujeto político por excelencia, y el *logos* libre quien mediaba entre los ciudadanos: fue una democracia directa (10). En la forma liberal de democracia que se configurará a partir de las obras de Hobbes y Locke son los individuos quienes, mediante un pacto interindividual, instituyen el poder político y le ponen límites. Son los individuos los titulares de cualidades propias (racionalidad, autonomía) y de derechos (a la vida, a la propiedad, a la libre expresión, a la libre creencia) que debe respetar el poder público. La ideología liberal intenta delimitar claramente los ámbitos de actuación legítima del poder político para que sea respetuoso con los derechos individuales. Ciertamente, el estado de naturaleza no garantizaba ni la consecución de objetivos materiales, ni el disfrute de las posesiones, ni un mínimo estado de tranquilidad vital. La racionalidad dictaba que era necesario un poder y la posibilidad de coacción que al mismo se le atribuía legítimamente en virtud del pacto, bien para impedir o para actuar sobre las transgresiones individuales a la ley; pero de la misma forma había que evitar que ese poder traspasara los ámbitos de la privacidad, pues el poder político no se instituía para invadir ni la vida privada ni otras áreas sociales. Berlin lo expresa acertadamente con la expresión *libertad negativa* (11).

(10) Un buen cuadro-resumen de los caracteres de la democracia clásica lo ofrece Held, D. en *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1991, p. 50. Held habla de «modelos» es decir, «la construcción teórica diseñada para revelar y explicar los elementos clave de una formación democrática y la estructura o relaciones que la subyacen». *Ibid.*, p. 21.

(11) «Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si no hemos de degradar o negar nuestra naturaleza». No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser, pues, este mínimo? El que un hombre no puede ceder sin ofender la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esta esencia? ¿Cuáles son las normas que ella implica? Esto ha sido, y quizá será siempre, tema de discusiones interminables... Libertad en este sentido significa estar libre de: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible». Berlin, I., «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 196.

Pero liberalismo no significa democracia, y los primeros pensadores a los que se les llama «liberales» distaron de ser demócratas en el sentido actual del término. La democracia, como escribía Ortega y Gasset (12), responde a la pregunta sobre el titular o el sujeto del poder público, mientras que el liberalismo intenta establecer nítidamente los límites a la intervención del mismo poder, ya que nunca debe ser absoluto. En una sociedad como la Europa occidental de los siglos XVII y XVIII, sometida a cambios económicos, tecnológicos, sociales y políticos, se podía ser liberal y defender áreas de actuación exclusivas de la iniciativa individual y, a la vez despreocuparse por quién detentaba el poder. No hay que confundir, pues, «la idea *liberal* de libertad política (la libertad negativa) y la idea de libertad política *democrática* (libertad positiva). Un sistema político puede recoger la primera en su fundamentación legal-constitucional sin atender más que de un modo muy limitado a los criterios de *participación* generalizada y de *igualdad* asociados a la segunda » (13). No está de más recordar cómo para Locke lo importante es la fundamentación de la sociedad civil sobre el consentimiento mutuo con el fin de vivir de manera confortable, segura y pacífica disfrutando sin riesgo de las propiedades. Una vez hecho el pacto, establecen los hombres el tipo de gobierno que les parece más adecuado, sin que necesariamente deba ser democrático, aunque bien es cierto que debe tomar decisiones por el principio de mayorías.

Y sin embargo, también estaba claro en el horizonte intelectual de los pensadores —con excepción de Rousseau y con limitaciones— que no podía volverse a una organización política de democracia directa. La democracia liberal se fundamenta en la representación, «que quiere decir que las deliberaciones colectivas, es decir, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para ese fin» (14). Tal idea aparece nítidamente formulada en Sieyès cuando define la nación como el cuerpo de asociados que viven bajo una ley y una representación común. Esos representantes del pueblo deberán ser elegidos por el propio pueblo, diputados «*salidos de su orden*, que estén capacitados para ser intérpretes de su voto y los defensores de sus intereses» (15). Porque resulta im-

(12) Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. II, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 424-5.

(13) Requejo Coll, F., *Las democracias*, *op. cit.*, p. 79.

(14) Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, F.C.E., México, 1986, p. 34. Pero el mismo Bobbio señala que no se implican mutuamente la democracia representativa y el Estado parlamentario. Este es tan sólo una de las formas de aplicar aquélla, pudiendo existir Estados parlamentarios que no sean democracias representativas y Estados representativos que no sean Estados parlamentarios. *Ibid*, pp. 34-5.

(15) Sieyès, E., *¿Qué es el Tercer Estado?*, Oikos-Tau, Barcelona, 1989, p. 73.

posible en la Francia del siglo XVIII que los veintiocho millones de franceses ejerzan continuamente su derecho, su voluntad común como nación-pueblo. La Asamblea Nacional ostentaba la plena soberanía y los diputados electos eran quienes representaban a todos los ciudadanos, no por mandato imperativo de una facción, sino bajo el único objetivo de alcanzar el interés nacional. No se va tan allá como Rousseau, para quien la voluntad general no se correspondía con la suma de las voluntades individuales, pero se rompe el vínculo interesado entre votantes y representantes: «Las voluntades individuales son siempre su origen y las que constituyen sus elementos esenciales; pero consideradas separadamente, su poder sería nulo. Este únicamente reside en el conjunto. A la comunidad le hace falta una voluntad común... (Pero) los asociados son demasiados numerosos y están repartidos sobre una superficie demasiado extensa para ejercer fácilmente por sí mismos su voluntad común. ¿Qué hacen? ... confían el ejercicio del poder a alguno de ellos» (16). Las experiencias de las revoluciones —americana y francesa— ofrecerán un excelente banco de pruebas que abren las puertas al siglo XIX (17).

En la práctica política la representación tenía mucho que ver con la propiedad privada (18). No es el único ámbito, pero si había alguno que debía quedar fuera del control del Estado y, más aún, si en gran medida existía una razón para que los hombres hubieran instituido el Estado, era precisamente la protección de la propiedad. Las constituciones americana y francesa así lo expresan como un derecho fundamental. Los intereses particulares de los ciudadanos —y en gran medida se identifica ciudadano con propietario— mueven la sociedad y producen una armonía tanto de bienes materiales —gra-

(16) *Ibid*, p. 106. El paréntesis es mío.

(17) Blanco Valdés, R. L., *El valor de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1994. Asimismo, Wood, G. S., «La democracia y la Revolución norteamericana», y Fontana, B., «La democracia y la Revolución Francesa», en Dunn, J., *Democracia... op. cit.*, pp. 104-119 y 120-137 respectivamente. Y un interesante planteamiento puede leerse en Hermet, G., *En las fronteras de la democracia*, F.C.E. México, 1989, pp. 13-60.

(18) «El supuesto que dio fuerza a la teoría liberal a partir del siglo XVII y la condicionó posteriormente, es esa concepción del individuo como propietario: el individuo es libre, se pensaba, en la medida en que es propietario de su propia persona y de sus capacidades. La esencia humana es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de la propiedad. La sociedad así debe estar constituida por un conjunto de individuos libres relacionados entre sí como propietarios, de sus capacidades y de lo que han adquirido con ellas. En sustancia, la sociedad se constituye por las relaciones de intercambio entre propietarios. La política, en el entender liberal, queda subordinada al mantenimiento de unas relaciones de cambio seguras, y para la protección de la propiedad». Ver Oliet Pala, A., *Liberalismo y democracia en crisis*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 23-4. Una interpretación ya clásica es la de Macpherson, B., *La teoría política del individuo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1979.

cias al mercado— como de bienes espirituales libertad de pensamiento, de asociación, de comercio, de creencias, etcétera. Y por encima un Estado como expresión racional superior y, a la vez, conciliadora-superadora-juez de cuantos problemas pudieran plantearse en la vida diaria; un Estado no intervencionista en asuntos económicos. Mas este liberalismo arrastraba sus propias contradicciones, reflejadas en las obras de los pensadores liberales ingleses y franceses decimonónicos.

Berlin ha señalado que es una tarea ardua en el diario vivir buscar equilibrios, siempre inestables, entre los valores que se tienen por fundamentales. Nunca hay que tomarlos como valores absolutos so pena de incurrir en imposiciones onerosas para las personas; tampoco su característica es el relativismo, porque donde quiera que analicemos, su número es muy reducido. Pero compatibilizar en la práctica libertad, igualdad, derecho a la propiedad privada y democracia requiere la libre comunicación humana y la aceptación de un código moral mínimo. Por otro lado, estos valores son compatibles con situaciones de marginación, explotación, miseria e injusticia, como bien sabían Stuart Mill, Bentham, Tocqueville y otros pensadores liberales del siglo XIX. Y esa conciencia creó problemas y tensiones en sus teorías.

Bentham encuentra el fundamento —autofundante— de toda actividad práctica en la utilidad que cada acción reporta para los individuos que la realizan. Es la utilidad la que ha originado en los hombres el hábito de la obediencia, base de toda sociedad política. Un cálculo racional sobre posibles beneficios mueve a las personas a cumplir las promesas, tanto a nivel individual como social, «porque los súbditos deben obedecer *en tanto que el probable perjuicio de la obediencia sea menor que el probable perjuicio de la resistencia*, ya que si se considera la comunidad entera, su *deber* de obedecer llega sólo hasta allí donde llega *su interés* y no más» (19). Esto implica una universalidad participativa, dado que todos los hombres y cada uno de ellos debe perseguir su propia felicidad, que coincide con su interés, su utilidad. Sin embargo no todos los habitantes de una nación tienen derecho a votar. A pesar de que Bentham reconoce que la forma de gobierno que mejor conduce a los fines propios del Estado es la democracia representativa pura, quedan excluidas las mujeres, los menores de 21 años, los visitantes y los analfabetos (20), es decir, una gran mayoría de personas. Y es que si el Estado se concibe como el medio idóneo para armonizar intereses, se supone que quienes tienen derecho a voto deben ser personas educadas y con un cierto

(19) Bentham, T., *Fragmento sobre el gobierno*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 68.

(20) Bentham, T., *Código constitucional*, en *Bentham*, ed. de J. M. Colomer, Península, Barcelona, 1991, p. 204.

grado de cultura y discernimiento (21). En el fondo, se tiende a que los gobernantes sean los aristócratas, y el razonamiento de Bentham no deja lugar a dudas: ser pobre es un estigma, pues la pobreza no permite dedicar tiempo a la educación; al ser ineducado se es analfabeto y, por serlo, no solamente cada individuo deviene ignorante sino imprudente, característica nefasta en todo gobernante. *A sensu contrario*: los ricos —¡que lo son por ser pocos!— son educados, luego instruidos, luego conscientes y «gozan de reposos para reflexionar y para actuar. Cabe esperar que adquieran mayor conocimiento, es decir, más prudencia si perseveran» (22). No sólo aparece el ideal griego del conocimiento-virtud-prudencia, sino que la propiedad es el elemento discriminatorio que, si por una parte rompe sin duda con la igualdad, por otra dará lugar a un elitismo intelectual basado en la posesión.

Stuart Mill vive los inicios del movimiento obrero y conoce la obra de Marx y Engels, situándose en una perspectiva resueltamente opuesta a ellos cuando nos recuerda que el poder puramente físico y económico no equivale al poder social, y que los hombres obran según piensan (23). La confianza de Mill en la educación, en los valores morales, en los ideales de trabajo, integridad, justicia, libertad (libertades) repercutirá en su concepción sobre la democracia. Todo gobierno debe estar formado por personas inteligentes y virtuosas, por individuos activos y comprometidos que sean representantes del pueblo: una democracia sólo funcionará correctamente si las decisiones son tomadas por las personas idóneas. El problema radica en decidir quiénes son y cómo se elige a las personas adecuadas. Respecto al cómo se postula el sufragio universal en el que tanto las mayorías como las minorías tuvieran su correspondiente representación, pues la democracia se fundamenta en la representación proporcionada al número (24). Respecto al quién, el problema se complica más, pues hay que compatibilizar la representación de la totalidad de los ciudadanos con el mayor peso específico de quienes demuestran con su reputación y argumentos una mejor aptitud para el gobierno. Aún así, el referente de «todos los ciudadanos» hay que precisarlo. Sin duda, piensa Stuart Mill, deben estar incluidas las

(21) «Esta legitimidad discriminatoria —escribe certeramente Hermet refiriéndose a la dimensión censitaria del liberalismo y a las técnicas de exclusión de los no propietarios— postula evidentemente la desigualdad de hecho de los hombres. Contradice la otra vertiente de la sensibilidad liberal, motivada no sólo por el deseo de libertad para uno mismo, sino también por un escrúpulo tocante al derecho de los demás de gozar igualmente de esa libertad». Ver Hermet, G., *En las fronteras de la democracia*, op. cit., p. 20.

(22) Bentham, T., *Fragmento sobre el gobierno*, op. cit., pp. 91-2.

(23) Stuart Mill, J., *Del gobierno representativo*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 13.

(24) «Es parte esencial de la democracia que las minorías tengan una justa representación; sin esto no hay verdadera democracia; sólo existe una falsa experiencia de ella», Stuart Mill, J., *Del gobierno representativo*, op. cit., p. 86.

mujeres (25), los trabajadores manuales (26); pero no los que no saben leer, ni escribir ni algo de matemáticas (es decir, la mayoría de los obreros); tampoco los que no fueran contribuyentes del fisco (aunque Mill propone extender un impuesto directo a toda la población activa para que se sintieran implicados en el presupuesto), ni los que se declarasen reiteradamente en insolvencia. En resumen, además de los excluidos, ni el voto de todos es igual, ni vale lo mismo.

Y es en este problema donde aparecen las mayores ambigüedades de Stuart Mill. A la afirmación rotunda de que la riqueza no debe ser el fundamento de una mayor calidad de voto —aunque reconoce que es un testimonio— sigue la propuesta de que la ocupación que cada individuo ejerce puede servir como indicador discriminante. No olvidemos que el contexto socio-económico es la Inglaterra victoriana. El criterio definitivo que conferirá un peso mayor a un voto que a otro deberá ser la capacidad mental del individuo. Se supone, entonces, que el puesto de trabajo está en función de la inteligencia, en suma, que lo que uno llega a ser depende sólo del propio mérito y de las particularidades virtudes intelectuales, y no de la posición en la sociedad (27). El reparto de las riquezas, de puestos, de honores, de categoría social estaba en función del principio calvinista del esfuerzo y éxito personal, lo cual excluía de la calidad del voto a la inmensa mayoría de la ciudadanía, impidiendo su acceso real a los puestos dirigentes. Porque la democracia «en la que el pueblo se autogobierna directamente, sino la democracia viable, la que se puede practicar de hecho, la existente, es decir “el gobierno de todo el pueblo por una simple mayoría del pueblo, exclusivamente representada”» (28). Democracia no significa igualdad para todos los ciudadanos; si así fuera los obreros impondrían sus intereses ya que su número excede ampliamente al de quienes no lo son. La libertad de una minoría, sus propieda-

(25) *Ibid.*, pp. 113-4.

(26) Stuart Mill acepta que los obreros tengan derecho al voto, pero más como una exigencia derivada de sus propios principios filosóficos-morales, que de su propia experiencia vital. Y, sin duda, pone límites cualitativos que en gran medida invalidan el acceso de los obreros a los puestos de responsabilidad. Con razón apunta Oliet: «La universalidad necesaria del sufragio fue proclamada en el contexto del contencioso con la vieja oligarquía, ya que la ampliación defendida servía para restar fuerza a ésta, pero el temor a un proletariado en trance de organizarse se manifestó en las dudas y ambigüedades de esos autores sobre las virtualidades prácticas del sufragio universal. Los supuestos del individuo posesivo siguieron lastrando el desarrollo de la teoría liberal de la democracia representativa». Oliet Pala, A., *Liberalismo y democracia en crisis*, op. cit. p. 29.

(27) Las frases de Stuart Mill son rotundas: «Un maestro es más inteligente que un obrero; porque necesita trabajar con la cabeza y no simplemente con las manos. Un capataz es, por regla general, más inteligente que un trabajador ordinario, y éste, en los oficios que exigen destreza, lo es más que un jornalero. Un banquero, un negociante, un fabricante, será probablemente más inteligente que un tendero, porque tiene que dirigir intereses más vastos y complicados», op. cit., p. 108.

(28) *Ibid.*, p. 82.

des y herencias se oponen de hecho a la igualdad de voto que exige la democracia, bien que enmascarados en una superior calidad intelectual de unos pocos hombres sobre la mayoría de ellos. El gobierno queda a merced de unas élites que son las que se someterán al mercado del voto, pero el pueblo no debe participar en la toma de decisiones (29).

Tocqueville admite que la revolución igualitaria americana (30) es algo que también se producirá en Europa de manera inevitable. Para él incluso las personas que lucharon contra el advenimiento de la democracia contribuyeron a su consolidación por no se sabe qué ciegos mecanismos divinos. Y si algo significa «democracia» es igualdad: la igualdad es la marca distintiva del nuevo tiempo en el que surgen las democracias. Pero Tocqueville, saludando su irresistible llegada, advierte de sus problemas. En primer lugar su compatibilidad con un valor no menos importante: la libertad. Tocqueville hace auténticos esfuerzos por armonizar libertad e igualdad, hasta el punto de afirmar que en su grado más extremo se confunden (31). Pero como las situaciones límite en la práctica no se dan, es necesario distinguirlas. Siendo cronológicamente la igualdad un sentimiento humano más antiguo que el de la libertad, está más ardientemente enraizado en las pasiones humanas (32), y a la vez se siente como algo universalizable y perenne. No ocurre lo mismo con la libertad que, por poder coexistir en lo político y en lo social, o sólo en un ámbito de los dos, no es un carácter privativo de las democracias. Muchos ciudadanos no tienen la sensibilidad para captar las ventajas de la libertad, mientras que todos suspiran —aunque no se consigan realmente— por los placeres inmediatos que la igualdad proporciona. No es, pues, de extrañar que los tiempos democráticos «quieren la igualdad en libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre y la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia» (33). En

(29) Hermet ha expuesto breve pero nítidamente los cambios que, a lo largo del siglo XIX y en Inglaterra, originaron un giro desde la política liberal de exclusión de campesinos y asalariados hasta la integración de los mismos una vez que se descubrían técnicas y métodos para controlar el voto de las masas, con lo que las élites seguían disponiendo de los recursos del control político. Hasta el punto de que cuando en 1948 desaparece todo resto de discriminación censitaria «en la práctica, el sistema electoral británico se encontraba inmunizado desde hacía largo tiempo contra los efectos de una generalización ineluctable del sufragio», *op. cit.*, p. 37.

(30) Se refiere Tocqueville a «la igualdad de condiciones y oportunidades, a la sensación de no ser inferior a nadie, no a un reparto igual de las riquezas o del poder». Ver «Introducción» de Nolla, E., a *La Democracia en América*, de A. Tocqueville, ed. crítica, Aguilar, Madrid, 1990, Nota 248, p. LXXVI.

(31) Tocqueville, A., *La democracia en América*, *op. cit.*, vol II, p. 133.

(32) «El gusto por la igualdad no es, en la mayor parte de los hombres, que nadie esté por debajo de mí, sino: que nadie esté por encima de mí, lo que en la práctica puede ser lo mismo, pero está lejos de querer decir lo mismo», Tocqueville, A., *op. cit.*, p. 131, b.

(33) *Ibid*, pp. 134-5.

todo caso Tocqueville *cree* que los ciudadanos tienen un gusto natural por la libertad.

Pero las democracias ofrecen su lado oscuro, porque del omnipotente predominio de la igualdad pueden derivarse consecuencias perversas, como un cambio drástico de la organización social, con la consiguiente pérdida de valores irrenunciables para un liberal como Tocqueville. Por tanto se impone la tarea de atemperar las pasiones igualitarias, no tanto para impedir la llegada de una forma de gobierno anárquica, cosa harto improbable para el pensador francés, como para que el número, la masa, no actué aniquilando la libertad de las minorías y la libertad de cada individuo. Porque la democracia sustentada en la igualdad a la vez que abre nuevos horizontes a los ciudadanos y sirve al bienestar de la mayoría —que no es lo mismo que favorecer la prosperidad de todos (34)— oblitera las mentes, acomoda las acciones individuales a objetivos particulares e inmediatos, equipara el valor de todas y cada una de las opiniones y tiende a rechazar la voz de individuos o minorías cualificadas.

Tocqueville ha percibido en América el advenimiento de la sociedad de masas y el peso que en ella tiene, por una parte, la opinión pública, y, por otra, el Gobierno (35). Y tal percepción le aterra por el carácter absolutamente nivelador que implica (36) y porque la racionalidad quedaría de nuevo sometida a las pasiones que atenazan las mentes: en suma, desaparecen los individuos y la libertad —tanto individual como colectiva—. Las masas en su acción no argumentan: sólo imponen su mediocridad; no intentan convencer: aplastan a quienes no siguen sus creencias, estereotipos o modas. Ni tan siquiera necesitan aplicar las leyes vigentes: quien se atreva a caminar contra la corriente mayoritaria, aunque su conducta sea legal, percibirá de inmediato sus consecuen-

(34) *op. cit.*, vol. I, p. 229.

(35) «Pero en nuestros días, en que todas las clases acaban por confundirse, cuando el individuo desaparece cada vez más en la multitud y se pierde fácilmente en medio de la oscuridad común», *Ibid*, p. 303. E igualmente: «¿Qué puede la misma opinión pública cuando no existen ni veinte personas a las que una un vínculo común, cuando no se encuentra ni un hombre, ni una familia, ni un cuerpo, ni una clase, ni una asociación libre que pueda representar y hacer usar esa opinión? ¿Cuándo cada uno de los ciudadanos, como es igualmente impotente, igualmente pobre, igualmente aislado, no puede oponer más que su debilidad individual a la fuerza organizada del gobierno?», *Ibid*, pp. 303-4. Y sentencia Tocqueville: «Pero pienso que si no se consigue introducir poco a poco y fundar al fin entre nosotros instituciones democráticas y si se renuncia a conceder a todos los ciudadanos ideas y sentimientos que de antemano les preparen para la libertad y les permitan su uso, no habrá independencia para nadie, ni para el burgués ni para el noble, ni para el pobre ni para el rico, sino una tiranía igual para todos», *Ibid*, p. 305.

(36) «Paseo mi mirada sobre esa multitud innumerable compuesta de seres parecidos en la que nada surge o se abate. El espectáculo de esa uniformidad (y de esa mediocridad) universal me entristece y me paraliza y estoy tentado de echar de menos la sociedad que ya no existe», *op. cit.*, vol. II, p. 390.

cias. Y en el vértice un gobierno, legítimo por supuesto, que puede dirigir y manipular a una sociedad de clones sin demasiados problemas, ya que estos se autoimponen la incapacidad de vigilar a sus representantes. Todo lo contrario de aquello a lo que aspiraba Tocqueville: «Me imagino entonces una sociedad de hombres donde todos, considerando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin dificultad, en que la autoridad del Gobierno sea respetada como necesaria y no como divina, y el respeto que se otorgue al jefe del Estado no constituya una pasión sino un sentimiento razonable y tranquilo. Al gozar cada uno de sus derechos y estar seguro de conservarlos, se establecerá entre todas las clases una fuerte confianza y una suerte de tolerancia recíproca tan alejada del orgullo como de la bajeza » (37). Tocqueville sueña con un sistema político que sea armónico con la sociedad civil; con un gobierno democrático que sea respetado porque desde él se insufla vida en el cuerpo de los ciudadanos; con unos ciudadanos que, considerándose iguales, sigan luchando por ser libres.

De la democracia de los antiguos —concebida en términos universales de ciudad-Estado y en la que cada individuo-ciudadano aportaba sus méritos personales en aras del bien común— a la democracia de los liberales modernos, sustentada sobre unos derechos naturales e irrenunciables, sobre el conjunto de utilidades e intereses individuales y sobre el interés de la nación, y a la vez un tanto venida a menos por el arrollador avance del valor-idea de igualdad, media una profunda diferencia. Para los modernos, debe quedar muy clara la división entre la sociedad civil y la sociedad política; la única democracia que se concibe en grandes Estados nacionales es la representativa, en la que los ciudadanos están al margen de la toma de decisiones y, por tanto, deviene más una forma de gobierno de los políticos elegidos que de los ciudadanos electores; los mediadores entre gobernantes y gobernados son los partidos políticos, auténticos protagonistas políticos en los procesos electorales y en la vida parlamentaria; las garantías constitucionales protegen los derechos individuales de los posibles abusos del poder político; por último, los liberales demócratas modernos han extendido el derecho al voto a la ciudadanía mayor de 18 años, pero esa misma ciudadanía queda relegada a un segundo plano en la vida política diaria, aunque se le reconozca la capacidad de elegir a sus representantes y de legitimar a los Gobiernos.

La democracia actual: algunos problemas

Desde 1945, la democracia se consolida no sólo en la práctica política de muchos países occidentales, sino como la teoría o fundamentación legitimadora de la misma. No confundir ambos planos es saluda-

(37) *Op. cit.*, vol. I, p. 13.

ble para distinguir entre un modelo teórico que intenta definir qué es la democracia y cuáles son sus atributos inherentes, y una práctica política cuya máxima dificultad radica en las formas de su funcionamiento real. A su vez, separarlas totalmente es olvidar que entre ideas y realidad media una necesaria vinculación dialéctica. Porque la democracia podrá ser un procedimiento para plantear y resolver los problemas políticos de una sociedad; podrá ser una manera de seleccionar a quienes ocuparán los cargos de responsabilidad gubernativa de un país; podrá referirse a una forma de entender la vida basada en los valores de igualdad, libertad y justicia; tendrá como referentes a un conjunto de instituciones, reglas de juego y prácticas políticas determinadas. Pero ante todo, como apunta Arblaster «una de las aspiraciones más persistentes de la democracia (es) el deseo de superar, e incluso de eliminar, la brecha entre Gobierno y gobernados, entre Estado y sociedad, que se da como un hecho en el pensamiento político convencional» (38). Es decir, la vieja aspiración de convertirnos en seres racionales dueños de nuestro propio destino. El hecho de que en la práctica no se haya conseguido no invalida ese profundo deseo humano, pues la idea democrática —como las Ideas kantianas— es un referente por relación al cual se juzgan, se cambian y se perfeccionan los sistemas democráticos reales que son algo vivo y dinámico (39).

Ahora bien, no deja de ser sintomático que desde que la democracia se acepta sin reservas se denuncie, a la vez, su crisis. Problemas de dificultades reales para motivar a los ciudadanos a una participación activa; de sobrecarga de competencias asumidas por los Estados democráticos que los convierten en nodrizas e impiden el libre desarrollo de las iniciativas privadas; de mercadeo del voto por los partidos políticos; de opinión pública dominada por élites que compiten por el acceso al poder; de hundimiento de las ideologías que marcaban los referentes políticos de izquierda-derecha; de cambios estructurales en el sistema social y en los sectores productivos que han modificado la autopercepción individual de cada persona; de generalización del Estado de bienestar que convierte a muchos ciudadanos en inmisericordes defensores de

(38) Arblaster, A., *op. cit.*, p. 93. El paréntesis es mío. Arblaster encuentra poco satisfactorio reducir la democracia a los procedimientos de elección de Gobierno y se apunta a la vieja idea de Pericles de que la democracia, al tener claras consecuencias para la vida social, hay que considerarla como un modo de vida, con sus valores. Y recalca: «La creencia de que la democracia significa gobierno del pueblo, al menos por parte de sus representantes, se basaba en la premisa de que el poder gubernamental era el poder en la sociedad, que la política dominaba sobre la vida social y económica y que ningún poder de facciones o grupo de interés podría resistir con éxito la legítima fuerza de la voluntad popular. La autoridad legítima del Estado significaba poder», *Ibid.*, pp. 96-7.

(39) Jauregui, G., *La democracia en la encrucijada*, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 17 y ss. Asimismo «El poder de la democracia» Dahl, R. A., en diálogo con R. Vargas Machuca, *Claves de la Razón Práctica*, 48, diciembre, 1994, pp. 44-54; y sobre todo y para el punto que nos ocupa, p. 47.

una privacidad aislacionista y solitaria; de sensación generalizada de la complejidad de la vida actual, que induce a pensar que los problemas complejos deben ser resueltos por expertos o técnicos (40); de alejamiento —e incluso de no reconocimiento— de los problemas que afectan a la ciudadanía respecto a lo que se debate en la vida partidista y parlamentaria; y de puesta en cuestión de las formas «tradicionales» de participación política por los nuevos movimientos sociales: son algunos de los retos que los sistemas democráticos tienen planteados.

Un extendido escepticismo sobre la utilidad de ir a votar en las elecciones bajo la sospecha de que el pueblo no es en absoluto soberano, sino que elige entre los que previamente han sido designados o elegidos por los partidos políticos, y una generalizada conciencia de que la participación política de cada ciudadano se reduce a recibir información sesgada, mensajes de arriba hacia abajo, eslóganes sobre la excelencia de los líderes, en lugar de reflexiones sobre las propuestas programáticas y, en última instancia, a emitir un voto cada cierto tiempo, hacen que los sistemas democráticos actuales padezcan un creciente desafecto por parte de la ciudadanía.

Se reclama incesantemente que la democracia, para ser algo vivo, debe profundizar en las formas de participación ciudadana que favorezcan la representatividad de los representantes, pero la paradoja surge cuando nuestras democracias formales por un lado posibilitan las elecciones periódicas y, por otra, limitan la participación al mero acto de votar (41). Ibáñez ha señalado cómo en las democracias formales las élites de los partidos obtienen información sobre las bases para inyectarles neguentropía; cómo está «prescrita» la comunicación horizontal (entre iguales), la relación reflexiva (el pensamiento) y la relación simétrica (la conversación); y cómo los partidos hurtan a los ciudadanos —incluso a sus propios militantes— la posibilidad de elegir a quienes van a someterse como candidatos a las elecciones (42), por todo lo cual los elegidos como representantes *simulan* una auténtica representación «para impedir que se haga presente lo que es impresentable. Esto es, el pueblo» (43).

(40) Zolo se refiere al término «complejidad» diciendo que «no describe propiedades objetivas de fenómenos naturales o sociales. Tampoco denota objetos complejos en contraste con objetos simples. Antes bien, se refiere a la situación cognitiva en la que se encuentran los agentes, ya se trate de individuos o de grupos sociales. Las relaciones que los agentes construyen y proyectan sobre su medio en sus intentos de autoorientarse —esto es, de disposición, predicción, planeamiento, manipulación— serán más o menos complejas de acuerdo con las circunstancias». Zolo, D., *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 17.

(41) Ibáñez, J., «Posibilidades y límites de la democracia formal representativa», en *Contrarios*, julio, 1989, p. 79.

(42) *Ibid.*, pp. 79 y ss.

(43) *Ibid.*, p. 83.

Fishkin ha propuesto la realización de encuestas de opinión deliberativa —*deliberative opinion poll (DOP)*— con el objetivo de reformar las formas de participación democrática y despertar el interés de los ciudadanos, ya que, a su parecer, con tales encuestas pueden recuperarse algunas de las características favorables de la democracia cara a cara para el Estado-nación actual (44). Dado que es una propuesta novedosa atinente al problema que estamos tratando, me centraré en su análisis.

El hecho del que parte Fishkin es que en las elecciones americanas las posibilidades democráticas se han ido reduciendo hasta configurar un falso dilema: hay que elegir entre «la reflexiva pero antidemocrática competencia de élites por una parte, y las superficialidades de una democracia de masas, por otra» (45). La DOP ofrece un mecanismo real que destruye esa disyuntiva permitiendo a los ciudadanos corrientes ser conscientes del poder político que detentan. El supuesto básico es que *TODOS* los ciudadanos, si disponen de medios adecuados, pueden emitir opiniones sensatas y votos responsables (46). El objetivo es una prescripción: hay que imponer la DOP como mecanismo democrático porque sus resultados «son la voz del pueblo bajo condiciones especiales, donde la gente ha tenido la posibilidad de pensar acerca de las cuestiones y, por lo tanto, debería tener una voz que merece ser escuchada» (47). Y la validez de la encuesta es universalizable pues «ofrece un modelo estadístico de lo que el electorado *pensaría* si, de un modo hipotético, todos los votantes tuvieran las mismas oportunidades que las que se ofrecen a la muestra en la DOP» (48). Por tanto este tipo de encuestas evitaría en gran parte la influencia de flujos de información desde las élites al pueblo al proporcionar a todos los ciudadanos las reflexiones interactivas y las opiniones suficientemente contrastadas y debatidas de unos pocos ciudadanos comunes. Con esta información, cree Fishkin, la ciudadanía estaría en condiciones mucho mejores que las actuales para decidir sobre programas electorales y sobre candidatos, y se haría realidad la combinación de igualdad política con la deliberación.

Las condiciones que debe satisfacer la DOP son: 1) los ciudadanos elegidos para llevar a cabo la encuesta lo son por azar, teniendo en

(44) Fishkin, J., *Democracia y deliberación*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 11.

(45) *Ibid.*, p. 15.

(46) La idea nos recuerda las palabras de Dahl: «La gente ordinaria, creo, tiene capacidades extraordinarias aunque insuficientemente desarrolladas». Ver Dahl, R., «El poder de la democracia», en *op. cit.*, p. 46.

(47) Fishkin, J., *op. cit.*, p. 16, Fishkin se preocupa de precisar que la DOP no es el único, sino uno más de los mecanismos posibles que facilitan la igualdad política y la deliberación. Es, pues, «un primer paso hacia una teoría de la democracia más adecuada que pueda suministrar las bases para estrategias más sugerentes de reforma democrática». *Ibid.*, p. 31.

(48) *Ibid.*

cuenta la metodología utilizada habitualmente por los estudios muestrales; 2) se aísla al grupo o grupos elegidos del resto de los ciudadanos durante varios días (dos semanas); 3) se les impone una metodología interactiva de conversaciones cara a cara, de discusiones con los candidatos políticos (49), de lectura y reflexión sobre programas y de acceso a información; 4) se da publicidad a los debates, incluso por televisión; 5) por último, una vez que los ciudadanos elegidos han debatido sobre los diversos problemas entre sí y con los candidatos, son encuestados acerca de sus preferencias sobre ambos extremos. Los resultados superarían con creces, piensa Fishkin, el valor de los de las encuestas de opinión que se realizan en las campañas electorales. Mientras éstas últimas tan sólo indican las preferencias sobre partidos, sobre líderes o sobre reclamos publicitarios partidistas, Fishkin piensa (50) que con la DOP saldría a la luz, para orientar el voto ciudadano común, la opinión medida, ponderada y reflexiva de quienes han tenido acceso a una comunicación activa y cara a cara. Y, por otro lado, motivaría a los candidatos a tener en cuenta los intereses de los ciudadanos comunes.

El resultado sería, al parecer de Fishkin, esperanzador. Con la puesta en práctica de la DOP se estaría en camino de superar una estrecha concepción de la democracia para hacer real y efectiva otra forma democrática basada en tres valores: igualdad política, deliberación y eliminación de la tiranía de las mayorías. La igualdad política (51) implica que el procedimiento democrático mediante el cual todos y cada uno de los votantes ejercen su derecho les permite gozar de la misma posibilidad de emitir el voto decisivo (igualdad política formal); que ningún factor externo interfiere con su influencia el proceso democrático (condición de aislamiento); y que la autonomía personal tenga posibilidades de ser puesta en práctica, bien por existir una oferta política lo suficientemente variada como para que cada ciudadano se sienta identificado, al menos a grandes rasgos, con un partido

(49) A nadie se le obliga a formar parte de un grupo de ideología distinta a la propia. Centrándose en el caso de los EE UU, los ciudadanos («delegados», dice Fishkin) demócratas participarán en las reuniones de los demócratas, y los republicanos en las de sus homólogos.

(50) Y digo «piensa» porque, al parecer, no existen datos empíricos que avalen su propuesta. Por eso él mismo no tiene empacho en reconocer que: «No sabemos en qué grado contribuirá la DOP a la formación de una opinión autorreflexiva, meditada. Sin embargo, parecería plausible que muchas de estas no-actitudes o pseudo-opiniones serían reemplazadas por opiniones mejor racionalizadas y fundadas, y quizá más consistentes con otros elementos de los sistemas de creencias de los entrevistados. Podemos especular que este tipo de actuaciones aumentaría el nivel del conocimiento y del refinamiento políticos de los votantes que participan». Fishkin, J., *op. cit.*, p. 140.

(51) Fishkin la define así: «La institucionalización de un sistema que concede igual consideración a las preferencias de cada persona y que a todos concede, de un modo apropiado, iguales oportunidades para formular preferencias sobre las cuestiones bajo examen», *op. cit.*, p. 58.

(consideración afectiva), o bien porque todos los grupos políticos tienen posibilidades de expresarse libremente y gozan de acceso a los medios de comunicación para hacer públicas sus propuestas programáticas.

Por no tiranía entiende Fishkin una política que respete escrupulosamente los intereses humanos esenciales, es decir, que se atenga a los derechos humanos (52). La no tiranía resulta una condición necesaria para que la democracia no devenga sólo formal y procedimental, sino también normativa. Por último, la deliberación implica la comunicación humana horizontal, abierta, informada, igual y libre (por más que las características mencionadas resulten más un *desideratum* que una realidad (53).

En un repaso a las formas democráticas actuales, Fishkin critica los inconvenientes de la democracia mayoritaria directa porque desmotiva a los ciudadanos, y el resultado es un desinterés masivo por la cosa pública y una alarmante falta de participación en las consultas electorales. Defiende que, a pesar de que en EE UU la opinión pública tiende a considerar a la democracia mayoritaria directa como la única forma política legítima, con ciertas reformas la democracia representativa no tiene por qué servir menos para expresar la opinión del pueblo. Fishkin apuesta por una forma de gobierno *representativa* (los funcionarios actúan en nombre del pueblo) *madisoniana* (con impedimentos para que la mayoría alcance sus objetivos). Y es en esta forma política en la que tiene aplicación la DOP. Si en la democracia mayoritaria directa predomina la igualdad sobre la deliberación (y no está exenta del peligro de la tiranía), en la democracia representativa madisoniana ha predominado la deliberación sobre la igualdad. El problema es, pues, introducir en ésta última las reformas pertinentes para compatibilizar ambos valores: «La idea básica es que las DOP ofrecen una democracia directa en grupos de participantes políticamente iguales que, como un microcosmos estadístico de la sociedad, representan o expresan las deliberaciones del conjunto. La institución es, en este sentido, una sociedad cara a cara directa para sus participantes y una institución representativa para el Estado-nación» (54).

(52) Fishkin define la tiranía como «la elección de una política que impone privaciones severas cuando podría haberse elegido una política alternativa que no habría impuesto ninguna privación severa a nadie. Por privación severa entiendo la destrucción de intereses humanos esenciales», *op. cit.*, pp. 63-4.

(53) No sólo «los requerimientos de la situación ideal del diálogo son, por supuesto, puramente hipotéticos y, en este sentido, totalmente utópicos» (*Ibid.*, p. 67), sino que el autor es muy consciente de la dificultad de «satisfacer en su conjunto nuestras tres condiciones: igualdad política, no tiranía y deliberación». Los ejemplos de Stuart Mill y Calhoun, que preferían la libertad a la igualdad política, y de la democracia americana, que tiende a lo contrario, muestran la dificultad de la empresa.

(54) *Ibid.*, p. 156.

El propio Fishkin reconoce que hacen falta más estudios empíricos para validar sus propuestas. Pero los problemas que deja abiertos son innumerables. Los de naturaleza externa hacen referencia a todo lo que el grupo elegido necesita para llevar a cabo su misión deliberativa: ¿Quién proporciona la información «adecuada» sobre las cuestiones públicas? ¿Sobre qué temas se va a dialogar? ¿Se puede discutir sobre todos los temas, con una buena información previa, o algunos quedan excluidos? ¿Quién decide sobre esta última cuestión? ¿Cuál será el papel de los medios de comunicación? ¿Serán «espejos» que transmitan a la sociedad lo que realmente se hace mediante las DOP o mediarán entre el grupo elegido y la sociedad, atendiendo a lo que los propios medios creen que es lo correcto o, incluso, lo bueno para ella? Por otro lado, ¿cómo se motiva los ciudadanos elegidos a participar? Fishkin habla de pagarles por el tiempo invertido en la experiencia; de gratificarles en su intimidad haciéndoles aparecer en los medios de comunicación y creándoles una elevada autoestima por realizar una tarea significativa y trascendente en los asuntos públicos; por último, si la experiencia fuese positiva, institucionalizando las DOP, con lo que la participación en los grupos seleccionados sería obligatoria. Ciertamente una DOP puede servir para que unos cuantos ciudadanos tomen conciencia de los problemas políticos, pero no existe relación entre lo apuntado y la motivación general a la participación. Los problemas analizados por Olson sobre la acción colectiva difícilmente se solucionan con una DOP, aunque ésta consiguiera que una porción de los ciudadanos se tomasen la democracia en serio y apreciaran el valor individual de cada voto. La autopercepción de la importancia de un voto individual en el océano de millones de electores será un problema eterno en nuestra sociedad.

Respecto de los problemas internos, que hacen referencia a las condiciones que posibilitan la democracia, apuntaría en dos direcciones. En primer lugar, sobre la condición de aislamiento. Pienso que es prácticamente imposible que las desigualdades económico-sociales de los elegidos no influyan sobre su sentido del voto, ni que sus expectativas futuras pasen inadvertidas a la hora de votar. Sin duda, una DOP puede desarrollarse y llevarse a cabo en condiciones de aislamiento del medio para evitar interferencias externas, pero ello no implica que las personas que la ejecutan puedan prescindir del mismo. Y el medio es una mezcla de intereses, posibilidades, expectativas coacciones y sucesos azarosos. Es una buena idea que la esfera de la política —de la cosa pública, de los intereses generales— no se vea amenazada desde el exterior a la hora de tomar decisiones, pero la política se inserta en el ámbito de la acción humana y se entrecruzan influencias mutuas entre ella y otras esferas de conducta más individuales.

En segundo lugar, sobre la consideración afectiva. Al menos en Europa el problema no es tanto el que no exista una amplia gama de partidos políticos que ofrezcan al electorado un número suficientemente

aceptable de proyectos de acción política con alguno de los cuales pueda identificarse particularmente. La dificultad reside más bien en que los partidos políticos que recogen la mayoría de los votos no presentan en sus programas diferencias lo suficientemente explícitas como para optar claramente por una de ellas. La duda y la posible desafección vienen por el lado de no saber elegir entre propuestas partidistas muy parecidas. Por otro lado emergen los movimientos sociales e iniciativas, como las Organizaciones No Gubernamentales, que han dinamizado la participación ciudadana al margen, la mayoría de las veces, de los cauces habituales de hacer política y que tienen un enorme atractivo, no sólo afectivo sino también racional, para amplias capas de la población. Estoy de acuerdo con Hermet cuando apunta que las democracias reales pueden sobrevivir si los ciudadanos son lo suficientemente maduros para huir tanto de los cánticos de sirena que prometen grandes realizaciones a corto plazo —algo tan apreciado por el lenguaje político—, cuanto de un escepticismo (legítimo e indispensable) paralizante que no sólo abandona, sino que llega a rechazar, a veces violentamente, las convenciones benéficas de la democracia (55). Por último aparecen en el horizonte problemas de difícil solución en los márgenes actuales del juego político, y a los que una DOP no puede llegar.

¿El fin de la democracia?

En los días en que este artículo se escribe arrecian las protestas internacionales por la continuación del programa nuclear francés en el atolón de Mururoa; los pescadores hispano-lusos tienen la flota amarrada por la oposición marroquí a que se agoten sus caladeros; pero negocian el acuerdo la Unión Europea y Marruecos; las naciones occidentales «dicen» estar preocupadas por lo que ocurre en la tierra de la ex Yugoslavia y «estudian» acciones militares multinacionales; una decisión del Bundesbank de bajar los tipos de interés produce efectos inmediatos en las economías occidentales; a partir del Tratado de la Unión Europea las tensiones entre las normas comunitarias y las leyes internas de cada país miembro no hacen sino aumentar. Son sólo unos apuntes de los muchos problemas que tiene planteados hoy la comunidad internacional y que afectan al corazón de la supervivencia tanto del Estado-nación como de la democracia. Porque sin duda algo está moviéndose, transformándose en este fin de siglo XX.

Y parece ser que lo que se está poniendo en cuestión es la existencia misma del Estado-nación por un lado, y la viabilidad del sistema democrático, por otro. El origen del terremoto está en lo que Wallerstein llamó «sistema mundial», que responde teóricamente a una serie

(55) Hermet, G., *En las fronteras de la democracia*, op. cit., pp. 215-6.

de cambios profundos y significativos en todos los órdenes de la existencia de las naciones y de los individuos.

Jesús M.^a Oses
Gorraiz

Que las democracias tal como las conocemos hoy están íntimamente vinculadas a la configuración de Estados-naciones es algo aceptado (56). Pero no es menos evidente que en la actualidad los fundamentos teóricos que soportaban ese lazo tan estrecho están saltando por los aires ante las nuevas realidades que se van configurando. El ataque al Estado-nación viene de muchos flancos: economía cada vez más mundializada; jurisprudencia progresivamente más internacionalizada; sistema defensivo-militar por grandes áreas y supranacional; proliferación de organismos internacionales; tecnología que acorta espacios y tiempo; cultura mediatizada por las grandes potencias, etcétera. De acuerdo con Held, «la actividad política, económica y social está pasando a ser de ámbito mundial... lo que es nuevo en el sistema mundial moderno es la intensificación crónica de los patrones de interconexión que se establecen a través de fenómenos como la industria moderna de las comunicaciones y la nueva tecnología de la información; y la extensión de la globalización dentro y a través de las nuevas dimensiones de interconexión: tecnológica, organizativa, administrativa y legal, entre otras, cada una con su propia lógica y dinámica de cambio» (57). Pues bien, estos cambios afectan tanto al ámbito de la soberanía de los Estados como al de la autonomía de los mismos (58).

Y afectan también a la democracia. No hace mucho tiempo se ha publicado un provocador ensayo de Jean-Marie Guéhenno: *El fin de la democracia* (1993). En él, Guéhenno sostiene la tesis de que la caída del muro de Berlín no sólo ha supuesto el derrumbamiento de un obstáculo físico que separaba a los alemanes, sino que marca el final de una época histórica iniciada en 1789 (Revolución Francesa), con todo

(56) «Las premisas que subyacen a la teoría de la democracia —en su disfraz liberal y radical— han sido, en resumen: que las democracias pueden ser tratadas como unidades esencialmente autosuficientes; que las democracias están claramente separadas unas de otras; que el cambio dentro de las democracias puede ser entendido en gran parte haciendo referencia a las estructuras y dinámicas internas de la política democrática nacional; y que la política democrática es en sí misma y en último término una expresión de la interacción entre fuerzas que operan dentro de la nación-Estado», Held, D., *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 362-3.

(57) *Ibid.*, p. 371.

(58) *Ibid.*, p. 379 y ss. Restringiendo el ámbito territorial —sólo a Europa occidental— y ciñéndonos al área de la jurisprudencia, Muñoz Machado ha escrito que cuando se termine el proceso de construcción de la Unión Europea «será difícil reconocer modos de actuación y poderes que, hasta ahora, formaban parte esencial de la vida de los Estados. Está ocurriendo todo esto lentamente, desde luego, pero de modo inexorable», Muñoz Machado, S., *La Unión europea y las mutaciones del Estado*, Alianza, Madrid, 1993, p. 21.

un conjunto de secuelas muy importantes para la existencia de los hombres.

Guéhenno piensa que 1989 es la fecha que marca no el retorno de las naciones sino el fin de la era de los Estados nacionales (59). Las condiciones que permitieron su nacimiento y desarrollo han quedado superadas y el abismo entre el orden político y la realidad parece insalvable. Porque las naciones actuales, que en el siglo XIX se convirtieron en el espacio político apto para la construcción de la democracia, se autorreconocen por un pasado común sobre un territorio de contornos identificables para los de dentro y los de fuera. Y los Estado-naciones que creen ser soberanos en «ese lugar compartido» (60) cada vez están más anclados en el pasado y resultan menos eficaces para solucionar o dar respuesta a los retos de un mundo en rápida evolución. Si uno de los fundamentos del Estado-nación era la existencia propia de un Estado delimitado, la realidad actual está arruinando el valor de todo territorio, al tener cada vez menos peso específico en la actividad económica tanto la agricultura como la industria: «Esto significa que el mundo se hace más “abstracto”, más “inmaterial”. La riqueza es en él cada vez menos tangible» (61). El territorio pierde valor y deja de ser el punto de referencia, pues las nuevas fuentes de valor se han desplazado desde la tierra hasta las redes de intercambio, sobre todo de información y servicios. De ahí que aumente el valor de los hombres capacitados para servir en esas redes.

Por otro lado el Estado-nación, dice Guéhenno, no responde a los retos redistributivos que la actualidad le exige. El hecho de los impuestos lo evidencia, pues el Estado demuestra una gran incapacidad para romper con la primacía de los impuestos territoriales (sean agrícolas, industriales o salariales) y avanzar en los que recaen sobre las rentas del capital, con el agravante de que, al no hacerlo, ha tenido que cambiar la justificación de los mismos (62). También es frecuente y justamente criticado por la forma de gestionar el gasto público, hasta el punto de que «el Estado-nación moderno, en sus actividades de gestión cotidiana, parece incontrolable y, por tanto, irresponsable» (63). El ciudadano percibe cada vez más nítidamente que el Estado-nación

(59) Guéhenno, J. M., *El fin de la democracia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 11, 12 y 13.

(60) *Ibid.*, p. 20.

(61) *Ibid.*, p. 23.

(62) «Para conservar un resto de legitimidad, el impuesto debe hacerse humilde: en lugar de ser expresión y medida de una solidaridad política, se presenta como la simple contrapartida de las prestaciones en “bienes colectivos” que un Estado proporciona en su suelo». *Ibid.* p. 26.

(63) *Ibid.*, p. 28. Y, por serlo, queda minado el valor de la solidaridad ciudadana o regional: «La solidaridad se acepta tanto más difícilmente cuanto que no se confía en el Estado para administrarla eficazmente», *ibid.*

está muy alejado de sus preocupaciones diarias y no responde a los retos de los problemas globales que nos afectan. Y la última crítica es que tampoco puede garantizar un orden que haga viable las condiciones para alcanzar una prosperidad generalizada y duradera, porque: 1) no dispone del poder militar necesario para ello: la nación no puede ofrecer garantías de seguridad a sus propios ciudadanos; 2) no puede eludir que la leyes de ámbito internacional afecten a su propia soberanía; 3) no controla la economía, ni puede sostener un desarrollo tecnológico e industrial con sus propios medios. Luego la nación deja de ser el lugar natural, el punto de referencia, el ideal de los siglos XVIII, XIX y de gran parte del XX. La nación carece de sentido.

Guéhenno apuesta demasiado fuerte. Que los derroteros mundiales plantean retos que zarandean los fundamentos tradicionales sobre los que se levantaba el Estado-nación no significa la desaparición inmediata ni a medio plazo de la misma. La crisis que sin duda padecen los Estados no implica que su existencia esté gravemente amenazada, ni que sus funciones hayan dejado de ser necesarias. Taylor señala que las tesis sostenidas por algunos estudiosos sobre la sustitución de los Estados-naciones por las grandes empresas multinacionales es muy problemática. No cabe duda de que las corporaciones transnacionales tienen mayor capacidad de maniobra que los Estados para mover sus piezas en el espacio geográfico (que es universal en aquéllas; limitado a las fronteras propias en estos), pero los Estados dictan leyes a las que deben someterse las grandes empresas y que, a su vez, garantizan las propiedades de las mismas. Para Taylor «el Estado y la empresa transnacional existen en una especie de relación simbiótica en la que se necesitan mutuamente. Todos los Estados necesitan que haya acumulación de capital en su territorio que les proporcione la base material de su poder. Todas las empresas transnacionales necesitan las condiciones para la acumulación que proporciona el Estado» (64). Por tanto, no es empíricamente cierto que la potencia económica de las grandes empresas amenace realmente la existencia estatal. Además, la estructura estatal tal y como la conocemos hoy es una de las tres piezas básicas de la teoría del sistema mundial.

Held afirma que «si bien es cierto que ha habido una rápida expansión de las relaciones intergubernamentales y transnacionales, entre otras cosas, la era de la nación-Estado no ha llegado, en ningún caso, a su fin» (65).

Los hechos en los que se apoya Held para defender su tesis son: 1) el escaso éxito que ha obtenido la aplicación de los derechos humanos por más que estén recogidos y aceptados por el sistema mundial; 2) la

(64) Taylor, P. J., *Geografía Política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*, Trama, Madrid, 1994, p. 176.

(65) *Modelos de democracia*, op. cit, p. 376.

resistencia estatal a la mediación de una «autoridad superior» cuando surgen problemas interestatales; 3) la capacidad estatal, sin duda en vigor, para determinar el rumbo de la política de cada país. Y concluye Held: «No se puede desplazar a la nación-Estado como el punto central de referencia. No deben exagerarse los procesos mundiales, hasta el punto de suponer que representan un eclipse total del sistema de Estados o el simple surgimiento de una sociedad mundial integrada. Los Estados pueden haber cedido algunos derechos y libertades, pero, en el proceso, han ganado y extendido otros. Es más, está claro que cualquier relato general del impacto de la globalización debe ser modificado en relación con los distintos modelos de desarrollo local y regional» (66). Pienso con Held que en la actualidad, y siendo conscientes de la dinamicidad del sistema, la configuración estatal no sólo no carece de sentido, sino que aún se perfila como un elemento necesario en el análisis del sistema mundial y en el proceso real de la toma de decisiones. Ni han desaparecido los intereses de las grandes potencias, ni están dispuestas a dejar de liderar los ámbitos económico (Grupo de los Siete), militar (OTAN) e, incluso, político (derecho de veto de las grandes potencias en la ONU). Aún así hay que observar que estamos hablando de conjuntos de Estados-nacionales —selecto en el área económica, más abierto en lo militar y abigarrado en el político— y no de un Estado-nación concreto que hoy se revela, en todos los casos, incapaz de ejercer un liderazgo por sí solo. La guerra contra Sadam Hussein da buena cuenta de lo dicho.

Pero volvamos a Guéhenno, porque su planteamiento alcanza de lleno a la democracia: si la nación desaparece, ¿no arrastrará consigo a la política?; si el lugar compartido deja de ser punto de referencia natural y se diluyen los lazos solidarios y el interés común, ¿puede sostenerse el orden social jerarquizado?; si los individuos se autoperciben como elementos de un vasto conjunto-red en el que los únicos enfrentamientos se originan entre intereses individuales (porque han desaparecido los colectivos), ¿no pierden los hombres su condición de ciudadanos e, incluso, de sujetos, «que es el otro fundamento de la democracia liberal»? (67). En suma: si el espacio limitado y sus fronteras carece de sentido e implica necesariamente la desaparición de actores-ciudadanos libres y responsables que convivían juntos creando intereses comunes y consenso social, es decir, si desaparece la política, ¿qué sentido tiene hablar de democracia? (68). Sólo queda levantar el acta de defunción del

(66) *Ibid.*, p. 392.

(67) Guéhenno, J. M., *op. cit.*, p. 41.

(68) Guéhenno lo expresa nítidamente: «Vamos a darnos cuenta de que, herederos de la era de la Ilustración, somos herederos amnésicos: las leyes se han convertido en recetas, el derecho en método, y los Estados-naciones en espacios jurídicos. ¿Es suficiente para asegurar el futuro de la idea democrática? Hay que preguntarse hoy si puede existir una democracia sin nación», *ibid.*, p. 13.

ideal de los hombres ilustrados y o bien sumergirnos en la vorágine de lo efímero, o bien poner nuestro gélido espíritu al tibio calor de una identidad protectora proporcionada por la religión o los nacionalismos. Por todo ello, Guéhenno nos habla de la nueva época a la que llama *imperial* por dos razones: 1) porque «la sociedad de los hombres se ha hecho demasiado vasta para formar un cuerpo político. En ella los ciudadanos forman cada vez menos un conjunto capaz de expresar una soberanía colectiva; sólo son sujetos jurídicos, titulares de derechos y sometidos a obligaciones, en un espacio abstracto con unas fronteras territoriales cada vez más indecisas» (69); 2) porque todo se ha vuelto móvil, descentrado y, por tanto, sin una estructura piramidal de poder. Las unidades particulares se han hecho pequeñas, el tamaño de las redes de poderes universal y «empieza a advertirse que, al cambiar de tamaño, el poder cambia de naturaleza» (70). Estamos, pues, en la era imperial, era en la que los conceptos geopolíticos de «centro» y «periferia» han dejado de ser algo fijo y asociado a regiones o Estados, para llegar a ser procesos complejos que conminan diversas relaciones y que estructuran el espacio de forma provisional (71); era en la que la complejidad acompleja e, incluso, anonada a los mortales, por más que Guéhenno le conceda el beneficio de la duda (72); era de lo inacabado, de los desequilibrios, de los sistemas abiertos, de la sociedad sin ciudadanos (no-sociedad), de la ausencia de fronteras, de los agregados de redes interconectadas, de normas que disminuyan incertidumbres, de ausencia de libertad que se corresponsabiliza de las propias decisiones, de clones que han renunciado a tener su exclusivo yo porque así lo ha reclamado la nueva organización.

Todas y cada una de las páginas del ensayo de Guéhenno son sugerentes, «provocadoras» he escrito antes. Pero si ya mostraba mi disenso sobre la muerte a corto plazo de los Estados-naciones, mucho más lo reitero en el tema del fin de lo político, de la democracia. Ciertamente hay que reconocer que si el Estado-nación tiene visos de estar entrando en crisis, los sistemas políticos circunscritos a él se verán afectados. Pero en este punto quiero pensar que no existe una implicación necesaria entre Estado-nación y democracia. Antes de aparecer en escena los procesos que posibilitaron y consolidaron las democracias liberales, algunas naciones europeas podían dar cuenta de una larga vida. Y si miramos al futuro, el cumplimiento total de los acuerdos del Tratado de la Unión Europea y de Maastricht es probable que caminen en una dirección superadora de la variedad nacional, pero

(69) *Ibid.*, p. 14.

(70) *Ibid.*

(71) Taylor, P. J., *op. cit.*, p. 17.

(72) Guéhenno, J. M., *op. cit.*, p. 14. Para un análisis de la relación entre democracia y complejidad, ver Zolo, D., *Democracia y complejidad*.

siempre dentro de una organización *política* (es decir, que busque el bien común de los europeos) *democrática* (basada en ciudadanos libres, responsables y autónomos). Por tanto, separemos las dos realidades para que la posible desaparición de una no conlleve inexorablemente la muerte de la otra. Una futura Constitución de la Unión Europea, los derechos humanos explícita y realmente protegidos, el Parlamento Europeo como institución central de la Unión, elecciones periódicas, libertades que hagan viables opciones políticas sensatas por meditadas, son asuntos de interés primordial que no tienen visos de estar desfasados.

No pongo en duda que si diversos factores de los tiempos modernos hicieron inviable la democracia directa clásica y dieron nacimiento a la democracia representativa, el nuevo sistema mundial que se alumbra tendrá repercusiones sobre los centros básicos de la teoría y de la práctica de la democracia vinculada al Estado-nación. Pero el que resulte necesaria una reformulación de los principios y un reajuste de las prácticas democráticas a la luz de los fenómenos emergentes no debe acarrear la ruina de la democracia, sino una adaptación de la misma a las nuevas realidades. Las ideas de consenso y de legitimidad, de la naturaleza del electorado y del significado de la responsabilidad, de la forma y el ámbito adecuado para la participación del electorado, de la validez de las instituciones democráticas actuales (73) son algunos de los conceptos y prácticas que deberán revisarse.

Held plantea el problema en estos términos: «Lo que hace falta, en resumen, no es una teoría del Estado o una teoría del orden internacional, sino una teoría del siempre cambiante lugar del Estado democrático en el orden internacional. ¿Cómo puede ser entendida la democracia en un mundo de autoridades políticas independientes e interdependientes?» (74). Held, pues, mantiene la tesis de que la política, la democracia, no desaparecerá en el futuro, pero estará condicionada por tres factores ineludibles: por arriba, un orden cada vez más universalizado en los ámbitos económico, político, legal y militar; desde abajo por la pujanza de los nacionalismos; y en tercer lugar por la alteración de la toma de decisiones, tanto de naciones como de individuos que son causadas por la interconexión mundial (75). En este juego a tres bandas deberá moverse la democracia del futuro, la democracia en el sistema mundial. Guéhenno suelta amarras, libera al hombre de la responsabilidad de ser libre —¡qué diría Rousseau!— y convierte la convivencia futura en un mero juego de normas cuyo fin se agota en su cumplimiento. Held defiende que, aunque los problemas que origina la nueva situación son de envergadura, puede existir

(73) Held, D., *op. cit.*, pp. 367-8.

(74) *Ibid.*, p. 392.

(75) *Ibid.*

la esfera política configurada sobre un sistema múltiple de autoridad, unas normas consensuadas que lo acoten y un compromiso de respetarlas, lo que él denomina «el modelo federal de autonomía democrática» (76).

Más recientemente, ha diseñado un «modelo cosmopolita de democracia» que requiere la creación de parlamentos regionales; la posibilidad de referendos generales sobre problemas globales; la protección real y efectiva de ciertos derechos para que los individuos los ejerzan sin interferencias; y, por último, la formación de una macroasamblea de todos los Estados y sociedades democráticas (77). Uno de los más serios peligros para este proyecto viene del intenso poder económico de las multinacionales: ponerles ciertos límites consensuados es un requisito para que la libertad individual y colectiva sea aún posible, porque «lo que hay en cuestión es una sociedad civil que no esté simplemente planeada ni meramente orientada al mercado sino, más bien, abierta a organizaciones, asociaciones y organismos que se dedican a sus propios proyectos, sujetos a las restricciones de los procesos democráticos y a una estructura común de acción» (78).

Este es el espacio que Guéhenno hace desaparecer: no hay cuerpo político, no existe debate político, no hay más que intereses particulares, en suma, todo está en función del mercado que no tiene principios sino que se autodefine como un conjunto de normas regulativas de actividades de intercambio individual. En una sociedad tal, ¿qué queda del ciudadano que se definía por su derecho a participar en los asuntos de su comunidad? Guéhenno diría que nada, pues el hombre de la era imperial «se define cada vez menos por su participación en el ejercicio de la soberanía y cada vez más por la posibilidad de desplegar una actividad en un marco en el que los procedimientos obedecen a reglas claras y previsibles» (79). No sólo es el ciudadano el que desaparece: también queda borrado el hombre que ansía y busca ser libre y dueño de su propio destino.

Guéhenno, siempre sugerente, va más allá de lo razonable al matar toda esperanza. Tocqueville vio los peligros de una sociedad dominada por el valor de la igualdad, pero no renunció a una estructuración de la misma que salvara la libertad. Dahl, Touraine,

(76) *Ibid.*, p. 39. En las últimas páginas de su libro, Held propone unas consideraciones que no sólo no renuncian a la existencia futura de la democracia, sino que la requiere tanto en la forma como en la estructura de la nueva sociedad internacional. Ver Held, D., *op. cit.*, pp. 397-407.

(77) Held, D. «La democracia hoy: hacia un orden cosmopolita», *Debats*, 49, septiembre, 1994, pp. 18-9.

(78) *Ibid.* Ver cuadro n.º 3.

(79) Guéhenno, J. M., *op. cit.*, p. 71.

Schmitter, Held, Habermas, Bobbio, Offe, etcétera, analizan la democracia actual y, viendo sus enormes problemas, siguen defendiendo un marco de actuación para los hombres y mujeres libres que optan por vivir juntos en un espacio común. Guéhenno pasa la frontera. Pero si vivir de una esperanza sin logros parciales y visibles es una peligrosa aberración, matar toda esperanza en el futuro hecho a voluntad humana es una pesadilla y un crimen. No ha triunfado la carrera por la semejanza que pronosticaba Tocqueville y que sostiene Guéhenno; no nos hemos sumido en una conducta de masas como pregonaba Ortega, ni hemos renunciado a la libertad como proyecto. Ciertamente es que la conducta de muchos hombres puede avalar la tesis contraria, pero la protesta sobrevive, así como el pensamiento crítico y los actos y denuncias contra las situaciones que conculcan los derechos humanos. Y, sobre todo, existe el individuo como actor (80) o ser autónomo que reivindica una acción común y una corresponsabilidad en la toma de decisiones «públicas» sobre el medio ambiente, el uso de las armas nucleares, la intervención internacional en conflictos bélicos concretos, la salvaguarda de los derechos humanos o los problemas de la diferencia y la integración en nuestras sociedades democráticas.

Frente a la tesis de la renuncia a cada yo y a la libertad sostenida por Guéhenno —«la era imperial no sitúa muy alta la necesidad de que una sociedad esté compuesta por hombres libres... es sólo que ha renunciado a hacer de ella su principal ambición... La gran sorpresa de esta era es que la mayoría de nosotros se siente bien en ella» (81)— me alinea con la tesis de Touraine cuando defiende que la resistencia a los embates del poder social, económico informático, es lo que caracteriza a la sociedad moderna. Pero no sólo es resistir a una acción, sino a la vez emprender la actuación propia en conjunción con otros sujetos libres para crear un entorno humano. Por eso la democracia deviene «lucha de sujetos, en su cultura y en su libertad, contra la lógica dominadora de los sistemas» (82). La historia muestra que a pesar de las adversas condiciones que han llegado a postrar y humillar profundamente a los hombres, estos han emergido y han creado formas nuevas de convivencia. Si hace más de dos mil años los atenienses pensaron que merecía la pena vivir juntos bajo el sol de ciertos valores —y aunque algún enemigo de la sociedad abierta nos hablara de la caverna, de la oscuridad y de las sombras—, hoy podemos mantener la misma actitud a pesar de los nue-

(80) Touraine define al sujeto como «la construcción del individuo (o del grupo) como actor, por la asociación de su libertad afirmada y de su experiencia vivida asumida y reinterpretada. El sujeto es el esfuerzo de transformación de una situación vivida en acción libre». Ver Touraine, A., *¿Qué es la democracia?*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, p. 31.

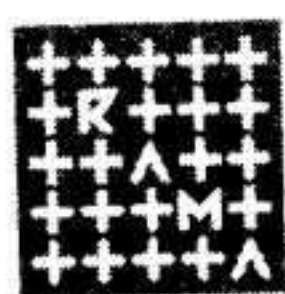
(81) Guéhenno, J. M., *op. cit.*, p. 88.

(82) Touraine, A., *op. cit.*, p. 32.

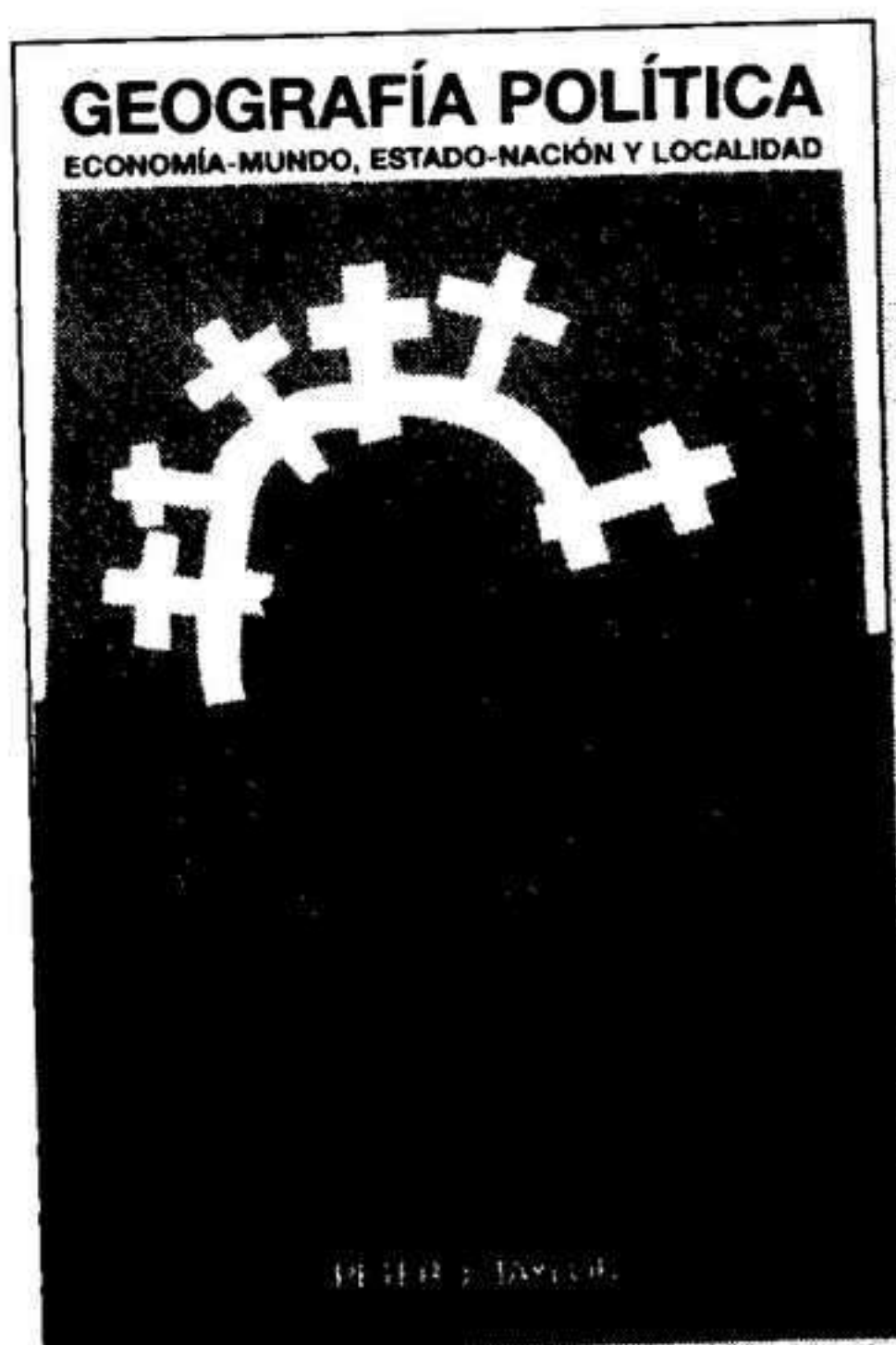
vos leviatanes o de la era imperial (83). E ir más allá, no en el sentido propuesto por Guéhenno, sino en el apuntado por Touraine y Kosik: una democracia no sólo deliberativa y participativa sino liberadora. Ello exige la recuperación de la plaza pública, del foro abierto, de la palabra libre, del espacio común y del ámbito de los intereses compartidos y, sobre todo, una *praxis* humana creadora: «La democracia es el poder del pueblo que funda un mundo en el que la gente pueda habitar poéticamente» (84).

(83) «El moderno Leviatán es un monstruo que subordina a la gente a su funcionamiento, la transforma y la adapta a las exigencias de su propio crecimiento, de su devastadora hipertrofia. La “autoridad absoluta” de nuestro tiempo no es el mecanismo del Estado, ni la triga totalitaria del partido, el Estado y el caudillo, sino esa caverna expansiva, y representa una fuerza que se atreve a conformar y modelar a la gente», Kosik, K., «La democracia y el mito de la caverna», *Claves de Razón Práctica*, 44, julio-agosto 1994, p. 38.

(84) *Ibid.*, p. 39.



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



EXILIO ESPAÑOL E IMAGEN DE ESPAÑA EN MEXICO

Inmaculada CORDERO OLIVEROS

Los mexicanos de la generación posterior a la revolución de 1910, en razón de los programas vigentes acerca de la historia de México, salimos de la escuela primaria, allá por los años treinta, con una visión terrorífica de la Conquista y por tanto con un rencor acendrado hacia España, la España de Cortés, demoledora de antiguas culturas, cruel y ávida de riquezas. El otro lado de la medalla correspondía a la obra humanista de los misioneros..., pero esa imagen palidecía, se borraba ante las huellas de la esclavitud y el recuerdo del tormento de Cuautemoc, rey de México. Fue la catástrofe de la Guerra Civil española, la emigración republicana después, los acontecimientos que nos hicieron discernir entre una España y la otra; los mexicanos nos reencontramos con la raíz patria no aceptada y al encontrarla, la amamos en razón de su dignidad, de su condición trágica de Quijote en el destierro» (1).

(1) Carmen de la Fuente, «España rescatada», Boletín del Centro Republicano Español, 59, noviembre de 1981, pp. 2-3.

El exilio español de 1939 fue consciente, a su llegada a México, de la imagen negativa de nuestro país en aquellas tierras. Por su bien y por el de España, se empeñó en transformar esa imagen. Para hacerlo contó con dos instrumentos: la existencia de una colonia de emigrantes económicos, si no excesivamente numerosa sí con un importante poder económico y social, que representaba la España más tradicional en México; y la creación de un nuevo concepto de hispanidad que se englobaba bajo el concepto de «*transterrado*». Con uno y otro intentaron transformar la imagen de nuestro país en el país azteca, llevando a su fin un camino de reencuentro que, iniciado en 1898, se había truncado con la Guerra Civil. A esa labor que, una vez constatado el fracaso político del exilio, podrá dar sentido al sacrificio de muchos españoles de ser reconocida por la España de hoy, están dedicadas estas páginas.

La imagen de España en México

La imagen de España en México, desde su nacimiento como nación, era negativa. Ahora bien, esta afirmación ha de ser matizada. Existía una profunda desigualdad entre la imagen de España que poseía el pueblo de México, —ese que, con suerte, conseguía superar los niveles de primera enseñanza en un país en el que, aún hoy, la edad media de escolarización no supera los cuatro años de edad, y la que tenían aquellos pocos mexicanos que se formaron en escuelas privadas, generalmente religiosas y prohispanistas, que accedieron a niveles superiores de enseñanza, que leyeron, viajaron, etcétera.

La mayoría de los mexicanos adquirió su imagen de España en la escuela pública. Su único contacto con nuestro país fueron los textos escolares. En ellos aprehendieron unos clichés que, ante la inexistente posibilidad de contactos directos con la Península o de lecturas que los matizasen, perduraría en sus mentes durante toda su vida. Eran los textos sobre historia de México los que enseñaban al mexicano todo lo que iban a conocer de España. Eso hacía que la imagen de España y lo español estuviese irremediabilmente unida a la imagen del periodo de conquista y colonia, a la relación metrópoli —excolonia, explotador— explotado.

Parecía evidente que la mayoría de los mexicanos no iban a transformar esos clichés con una visita a España o con lecturas, pero, ¿y con el contacto directo con los españoles? La importancia de la imagen que diese la colonia de emigrantes económicos residentes en aquel país era fundamental, ya que representaba a la totalidad de los españoles. Los comportamientos y caracteres de ese grupo, encarnaban a España ante los ojos de los habitantes del país azteca. Ese hecho, perjudicó más que benefició a la imagen de España, porque incorporó al resentimiento histórico recelos de carácter socioeconómico. El antiespañolismo nacionalista que los mexicanos aprendían en los libros de texto, adquiriría

con la colonia connotaciones sociales. El mexicano «de a pie», veía en cada español a un gachupín. Un emigrante de alpargata que, arropado por un sistema de emigración en cadena y gracias al control de determinados nichos económicos de su país, conseguía hacer fortuna, creando industrias o comercios en los que los mexicanos eran simples empleados. Se trataba de la reencarnación de los conquistadores en un momento histórico distinto. El fin era idéntico, explotar a México y a los mexicanos en su beneficio. Con esa doble experiencia, la aprendida en la escuela y la adquirida en la vida profesional y económica, no era de extrañar que la imagen del español, y por extensión de España, fuese negativa.

Si bien los resentimientos de tipo socioeconómico eran un factor natural que determinaba la imagen de España en aquel país, no ocurría así con el otro gran creador de esa imagen, el libro de texto. Este manipulaba la imagen de España con fines concretos. La proyección negativa de nuestro país en los textos escolares mexicanos respondía al carácter intrínsecamente nacionalista que poseían unos libros cuya misión era crear ciudadanos fieles al Estado.

El antiespañolismo del nacionalismo mexicano surgió de forma natural en la independencia, para convertirse en la ideología de un Estado que necesitaba diferenciarse interior y exteriormente. Cara al interior, al antiespañolismo cumplía la función de sustituir la lealtad al antiguo Estado por la conciencia de ser ciudadano de un Estado nuevo. Cara al exterior, cumplía una función diferenciadora, exaltando los caracteres que los separaban de sus vecinos y relegando aquellos que los igualaban, la herencia hispana. La transmisión de una imagen negativa de España a través del mejor vehículo con que el joven Estado contaba para crear nuevos ciudadanos, la escuela, fue prácticamente indispensable. «El rompimiento de la relación colonial deterioró la imagen española tanto en México como en las antiguas colonias, como consecuencia natural de los acontecimientos y debido también a la influencia del pensamiento enciclopedista y el modelo republicano estadounidense y, en suma, de las doctrinas liberales. El periodo colonial fue rechazado como proyecto histórico y la dominación española llegó a representar todo lo que política y espiritualmente los americanos no querían ser» (2).

No obstante, aunque las necesidades de diferenciarse interior y exteriormente desapareciesen, y aunque lo hiciesen también las diferencias económico sociales que separaban al pueblo de México de la colonia de emigrantes españoles, la imagen de España no cambiará sustancialmente. Y es que, la imagen negativa de lo español era un chivo expiatorio perfecto de cuantos errores y defectos surgieron en el México indepen-

(2) M. Luisa Treviño y Daniel de la Pedraja, *México y España, transición y cambio*, México, Moritz, 1983, p. 35.

diente. En ese sentido, era bastante significativo, que quienes fomentaban la imagen negativa de nuestro país, a través de los libros de texto o de la prensa, fuesen un Estado y unos medios de comunicación que estaban dirigidos por hombres educados, bien en colegios religiosos de ideología prohispanista, bien en colegios públicos pero con una visión de España matizada por sus estudios superiores, lecturas, viajes, etcétera. No cabía duda, que en el caso de España en México, como en el de cualquier antigua metrópoli en su antigua colonia, nuestra imagen iba a depender más de las necesidades de ese Estado nuevo que de la realidad del nuestro. Vamos a hacer un breve recorrido a lo largo del México independiente, para observar cómo la imagen de España fue un objeto manipulable, dependiente de las circunstancias internas.

El siglo XIX asistió al nacimiento de las naciones iberoamericanas. La formación de naciones nuevas exigía, interior y exteriormente, la satanización de la situación anterior, que no era otra que la dependencia de España. De la misma forma que nuestro país se preguntó por su identidad cuando su hegemonía entró definitivamente en decadencia, las nuevas naciones buscaron las raíces de su personalidad y el lugar que les correspondía en el mundo. En ese proceso, México tomó conciencia de lo que quedaría definido como la más famosa sentencia política de aquel país, pronunciada por Porfirio Díaz: «Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos». ¿Qué somos?, se preguntaban. Marginados de España, que a su vez estaba marginada del mundo racional y moderno, marginados de marginados. Alfonso Reyes afirmaba, en los albores del siglo XX, que para sus predecesores su identidad era resultado de una serie de fatalidades: ser humanos, haber llegado tarde a un mundo viejo, haber nacido en América (sucursal de ese mundo, no centro de civilización), ser latino, dentro de ello ser hispano y, lo que era peor aún, ser hispanoamericano. Finalmente, el colmo de los males era tener la desgracia de haber nacido al lado del gigante EE UU (3). Sarmiento, desde Argentina, a la cabeza de toda una escuela cientifista y racista que ocupó el último tercio del siglo XIX, culpaba a España del atraso de América. Al establecer las causas del mismo, el autor de *Facundo* colocaba en primer lugar a la mezcla de razas que nuestro país llevó a cabo en sus colonias, frente al evidente buen resultado que en las colonias anglosajonas había dado la falta de mestizaje (4).

(3) Recogido por Leopoldo Zea en «El pensamiento político nacional y latinoamericanista y la idea de América», *Cuadernos Americanos*, México, marzo-abril 1987, p. 160.

(4) Con respecto a este tema podría ser de enorme interés para el lector consultar un número monográfico que sobre las relaciones España-Iberoamérica publicó *Cuadernos Americanos* en marzo-abril de 1987. En dicho número se encuentran recogidos tres artículos fundamentales: el que hemos reseñado en la nota anterior de Leopoldo Zea y los de José Luis Rubio, «La España del siglo XX ante Iberoamérica», y Antonio Monclús, «El pensamiento español y la idea de América».

En torno al «desastre» se transformaron las valoraciones, y lo que hasta entonces había sido la peor herencia española en América, el mestizaje, se convirtió en la gran aportación de la misma a las nuevas naciones. En cierta medida porque se solidarizaron con la antigua madre que estaba siendo atacada, pero sobre todo, porque los países iberoamericanos, —México especialmente porque era el que geográficamente se veía más afectado—, tomaron conciencia del peligro que Estados Unidos suponía para sí mismos. Se rechazó la pretendida «sajonización de América» y se buscaron las raíces hispanas, como elemento de unión entre unas naciones con un problema común, el peligro que para todos ellos suponía el poder expansivo de los Estados Unidos.

Con ocasión de la celebración del cuarto centenario del Descubrimiento, la América hispana había iniciado un acercamiento a España, pero fue el 98 lo que actuó como verdadero revulsivo para la conciencia de los americanos. Frente a la América sajona se tomó conciencia de pertenecer a la América latina, heredera de lo español en cuanto mediterráneo, fusionador de culturas y de razas. En el caso de México, Justo Sierra, Vasconcelos y Alfonso Reyes, fueron la cabeza de una generación, nacida intelectualmente en el Ateneo de la Juventud en 1910, que impuso en México una revalorización de lo español. Estos intelectuales, tras acusar a sus antecesores de «nordomanía», (5) de imitación, admiración y subordinación a los EE UU, anunciaban que el provenir de la América española habría de ser una unión, que evitase la balcanización y la indefensión ante el enemigo común, y cuyas bases habrían de ser la herencia común hispana.

En ese marco, la hispanidad tomó un nuevo impulso, y la imagen de España mejoró. Fueron los años del vasconcelismo cultural y del porfirato político, los años en que Rafael Altamira, a la cabeza de un grupo de intelectuales españoles, inició un programa de intercambio cultural con Hispanoamérica a través de la universidad. En el caso de México, el trasiego de hombres de cultura que ese programa representó, puso las bases del reencuentro que después los transterrados protagonizarían.

Sin embargo, esa transformación de la valorización de España hacia lo positivo, que había comenzado a tomar forma en la avanzadilla de la sociedad mexicana, no llegó al pueblo. Un hecho político interno vino a dar nuevo brío al antiespañolismo mexicano: su guerra civil (6). En lo

(5) Recogido por Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 139.

(6) Carlos Illades Aguiar, en *Presencia española en la revolución mexicana*, México, UNAM, 1987, analiza la actitud hacia los españoles en México durante la Revolución. La xenofobia hacia los españoles fue clara. Al sentimiento nacionalista antiespañol por su identificación con el pasado colonial, se unió su ubicación económica, ya que eran propietarios y controlaban el comercio y la «usura». Desde el punto de vista político, el antiespañolismo se reforzó por cuanto mostraban su apoyo a Díaz y Huerta, es decir, a la contrarrevolución. Finalmente, ese antiespañolismo se explicaba por la experiencia diaria: los españoles trataban con desprecio y racismo a los mexicanos.

que fue una guerra revolucionaria con tintes nacionalistas, en cuanto que se levantaba contra un régimen acusado de xenófilo, el odio de los grupos populares hacia los españoles, por extranjeros y propietarios, se agudizó. En general, la actitud mantenida por España respecto a la revolución mexicana y la de los españoles residentes, grandes propietarios unos, usureros otros, acaparadores de víveres en una época difícil, agudizó las diferencias entre españoles y mexicanos.

Un interesante libro escrito por J. Elguero, *España en los destinos de México*, nos informa sobre la imagen de España que circulaba por el México revolucionario. Este texto apareció como respuesta a un folleto todavía en circulación en los años cuarenta, aunque escrito sobre el año 1928, que, según el autor, denigraba y acusaba a España de todos los males de su país, exigiendo la expulsión de todos los españoles de su territorio. El autor de lo que constituía un acto de desagravio hacia España, resumía en una frase la imagen de nuestro país que el exitoso folleto propagaba: «Los infortunios de México se deben a la educación española que recibimos, a la cultura colonial y al espíritu de explotación que anima a los peninsulares» (7).

En y tras la guerra civil mexicana la herencia española se convirtió en bandera de lucha. Para un bando era el origen de los privilegios que aspiraban a preservar, para el México vencedor era la culpable de la situación que aspiraba destruir. Durante la guerra se puso de manifiesto la existencia dos Méxicos antagónicos ideológicamente, y la imagen de España se convirtió en un factor clave en esa antítesis. El México vencedor, tal vez porque el otro bando había monopolizado la herencia hispana, convirtió el indigenismo antiespañol en la ideología del régimen. El Méjico vencido —escrito con «J» en honor a España y llevando así al terreno fonético una lucha política— convirtió la defensa de los dos elementos que en aquel país se consideraban la clave de la herencia española, el catolicismo y los derechos de propiedad, en el núcleo de su ideología. En esa lucha que tenía por testigo mudo la herencia española, la imagen de nuestro país se radicalizó; sobre todo de parte de los vencidos, que agudizaban su defensa hasta puntos que los españoles consideraríamos ridículos conforme se veían más en minoría. El México tradicionalista monopolizó la herencia hispana, hasta el punto que hizo imposible que el Estado mexicano postrevolucionario

(7) J. Elguero, *España en los destinos de México*, México, 1942. Frente a la actitud del autor del folleto, Elguero defiende a España pues: «un México antiespañol es un México yanqui». Esta postura empieza a abrirse camino tras la Revolución. La raíz española es el arma para oponerse al verdadero enemigo, gracias a los valores morales y culturales de la civilización hispana. El cambio de imagen de España en México, en los momentos posteriores a la Revolución, se debe al miedo al gigante del Norte, que les hace replantearse la herencia hispana. A pesar de ello, al cambio de imagen comienza entre los intelectuales, mientras las raíces antiespañolas son muy fuertes entre los mexicanos con estudios elementales. p. 11.

rio y el pueblo, que se formó en las escuelas controladas por él y con unos libros de texto impresos por él también, se reconciliasen con la herencia española, por cuanto era patrimonio exclusivo de los opositores (8).

La herencia hispana se había constituido, un arma de lucha, pero un hecho iba a transformarlo todo. Dos circunstancias convergieron para que la imagen de España sufriese una importante transformación: la llegada de la República en España, el ascenso al poder de un gobierno trascendental en la historia postrevolucionaria del país azteca; el Gobierno Cárdenas. La llegada de la República despertó un enorme entusiasmo en el Estado mexicano y el temor en el México conservador. Para Cárdenas, la República hermanaba a dos pueblos con idéntica aspiración, la de liberarse a sí mismos de su pasado para poner en marcha un sistema nuevo. Los mexicanos lo habían conseguido. Eso los invitaba a solidarizarse con los españoles que ahora lo intentaban. México consideró la lucha española como suya propia. Por primera vez vieron a España como un pueblo compuesto por hombres distintos a los conquistadores, con los mismos problemas que ellos e idénticos anhelos. Esa identificación, esa congratulación que los mexicanos sentían por el éxito de la República, explicaba el enorme interés con que vivieron nuestra guerra civil. De nuevo, España ofrecía a aquel país un pretexto para explotar la división entre México y Méjico. Sin embargo, ahora no se trataba de aceptar o rechazar la herencia hispana, sino de aceptar ser herederos de una España o de la otra. El México oficial vio en la guerra entablada por las dos Españas una forma de reconciliarse con nuestro país, sin acercarse por ello a la parte de esa herencia monopolizada por los tradicionalistas. Y lo hizo, identificándose plenamente con la España contraria a la que los conservadores consideraban su madre, la republicana.

Cabría señalar, no obstante, que los tópicos, imágenes o clichés, cambian con extrema lentitud. No podemos esperar que, porque la postura oficial y de la élite cultural mexicana hubiese cambiado hacia una plena identificación con la España que llevaba a cabo un proceso revolucionario que los hermanaba, el pueblo hubiese olvidado odios y temores ancestrales, hondamente afincados en el subconsciente colectivo. Bastó que se anunciase la llegada de un contingente de españoles a México para que, en parte manipulados por determinada prensa mexicana, el pueblo reaccionase contra los españoles, resucitando toda la imagen negativa de España.

(8) Dos obras son especialmente interesantes para entender la relación existente entre la imagen de España que el pueblo adquiría de los textos escolares y la historia política del México independiente: la de Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, México, Colegio de México, 1975; y la de Rafael Segovia, *La politización del niño mexicano*, México, Colegio de México, 1975.

La llegada de los refugiados a México

La acogida prestada a los refugiados no fue uniforme. Al menos en principio, la actitud de claro apoyo oficial no fue compartida por la opinión pública. La imagen negativa de los españoles determinó el rechazo con que los mexicanos los recibieron. Ese hecho impulsó a los recién llegados a suelo mexicano a intentar transformar la imagen de España en aquel país. En líneas generales, los intelectuales del régimen y el régimen mismo defendieron con uñas y dientes la llegada de los exiliados; el pueblo y la derecha tradicionalista los rechazó. El Gobierno mexicano, hay que reconocerlo, dio una importante lección de coherencia demostrando que el Estado podía ser un instrumento civilizador y humanizador, mejor conocedor del bien común que el pueblo mismo.

La postura oficial

No era excesivo que el presidente del Gobierno en el exilio, Fernando Valera, afirmase que «México (Lázaro Cárdenas) salvó el alma de la España errante» (9). La actitud de ese Gobierno apoyando la llegada de los refugiados, defendiéndolos interior y exteriormente, y dándoles la posibilidad de la naturalización desde 1940, es tan inusual que inspira algunos interrogantes sobre los motivos que impulsaron la adopción de esa política, y sobre lo que resulta más extraño, el mantenimiento de la misma durante cuarenta años, contra una fuerte oposición interior y exterior.

Los precedentes diplomáticos de las relaciones entre los gobiernos de ambos países no eran positivos. El tratado de paz firmado en 1836, en el que España reconocía la existencia de un México independiente, no solucionó el abismo y la desconfianza entre la antigua metrópoli y su ex colonia. El siglo XIX estuvo lleno de reconocimientos y rupturas. Después de la época dorada del porfiriato, la victoria de la revolución de 1910 inauguró una nueva fase negativa para las relaciones entre la Península y el país azteca. El apoyo oficial dado por España a la intentona contrarrevolucionaria de Victoriano Huerta, provocó una suspensión de las relaciones; que se reanudaron en 1916 con el presidente Carranza. Desde entonces, se mantuvieron hasta el 8 de marzo de 1939, en que el Gobierno mexicano rompió con el Gobierno territorial de España.

Durante la Segunda República esas relaciones oficiales vivieron sus años de mayor esplendor. México se identificó hasta tal punto con la causa de un Estado con el que compartía «un programa nacional co-

(9) Título de una conferencia pronunciada por Fernando Valera en el Ateneo Iberoamericano de París, el 16 de enero de 1970.

Por motivos diferentes según el grupo social al que perteneciesen, los mexicanos se opusieron a la llegada de los exiliados. Ciertamente, existió una campaña periodística contra el arribo de los españoles, de manos, principalmente, de *El Universal* y *Ultimas Noticias*, cuyas editoriales estaban vinculadas a la derecha mexicana. Dos fueron los argumentos esgrimidos para oponerse: la falta de calidad humana de los que iban a llegar, y la más que probable competencia que los españoles supondrían para los mexicanos en el mercado de trabajo. Para desgracia de los exiliados, su llegada coincidió en el tiempo, la primera de 1939, con la repatriación forzosa de familias enteras de emigrantes mexicanos desde los EE UU. Eso dio un arma perfecta a quienes se oponían para censurar la postura de la Administración mexicana, que se inhibía de los problemas de sus compatriotas para preocuparse exclusivamente de dónde y cómo instalar a los españoles. En esas circunstancias, fue fácil organizar una campaña que llamaba al pueblo a rechazar las decisiones de un Gobierno que se preocupaba más de facilitar las condiciones de vida de los españoles que de los mexicanos. Eran sencillo poner al pueblo mexicano en contra de los recién llegados, porque esas críticas caían, además, sobre un substrato muy antiguo que rechazaba a los hispanos (13).

La derecha temía que los republicanos trasladasen a México las luchas sociales de la Península. Por otra parte, su presencia supondría un refuerzo para la izquierda del país, muy potente en el Gobierno de Cárdenas. *Los rojos*, pregonaban a través de sus diarios, pretendían trasladar a su territorio la guerra civil que habían perdido en España. Además, se trataba de seres sin calidad moral, asesinos de sacerdotes y monjas. Eso tocaba lo intocable, la Iglesia católica, para un sector de la población identificado plenamente con ella. «No tememos —señalaba *Excelsior*— la llegada de españoles de buena raza, hijos de la *Celestina* y de Don Quijote... lo que no queremos es que, entre personajes del Romancero y los hijos del que escribió *La Celestina* se nos cuele alguna otra celestina de verdad, por muy pasionaria que sea; algún Rinconete, algún Cortadillo... Tampoco quisiéramos que por aquí apostara algún Maese Pedro en funciones» (14).

Para las clases medias y populares, ese temor tenía otro sentido; veían en los exiliados una fuerte competencia en el mercado de trabajo, toda vez que los emigrantes tenían fama de estar mejor preparados y

(13) Uno de los artículos publicados en la compilación hecha en México en honor a los exiliados, *El exilio español en México 1939-82*, México, Fondo de Cultura, 1982, Salvador Reyes Nevares dedica un interesante artículo denominado «México 1939» a dicha campaña.

(14) *Excelsior*, «No es a esos que les tenemos miedo»; editorial, 3 junio 1939, p. 5.

la expropiación petrolera llevada a cabo por el Gobierno Cárdenas. La defensa de la causa hispana pudo también ser un pretexto para que el joven México revolucionario adquiriese protagonismo y prestigio en los foros internacionales, como heraldo de las causas justas. Pudo tratarse de un pulso político del Gobierno izquierdista de Cárdenas a la, no por vencida menos influyente, derecha mexicana. Tal vez fue de una cortina de humo, para desviar al pueblo de las dificultades que el Gobierno tenía para llevar a la práctica sus promesas.

¿Y el mantenimiento de esas políticas durante cuarenta años consecutivos? Esto sí tiene más fácil explicación. Cárdenas logró convertirse en un mito del México revolucionario. Todos los gobiernos que le sucedieron buscaban su legitimidad en la Revolución, sobre todo en momentos de crisis. Sólo un Gobierno con extrema fortaleza interna, podía romper con una decisión política tomada por el viejo mito sin poner en duda ese lazo invisible que les unía con la revolución legitimadora, y esa circunstancia no se dio. Por otra parte, la causa de la República española continuó siendo útil a un Estado con aspiraciones de convertirse en cabeza de los países no alineados; en ese sentido la dotaba de prestigio como defensora de la justicia. La derecha mexicana utilizó un argumento más para explicar el mantenimiento de esa postura: el famoso y mítico yate *Vita*. Sobre ese barco existieron múltiples conjeturas relacionadas con su llegada a México y con su fabuloso contenido (las cajas del Banco de España). Según ellos, el contenido de la nave había sido incautado por el Gobierno de su país. En vista de lo cual, el Gobierno reconocía la República para tenerla «atada» por la gratitud, impidiendo así que los republicanos reclamasen el tesoro, y negaba el reconocimiento al Gobierno de Franco, porque éste podía reclamarles el famoso tesoro (12).

(12) Sobre el tema se escribió mucho en México y, en ningún caso, se esclareció lo relacionado con el yate *Vita*. Mientras unos mexicanos dudaban incluso de su existencia, otros estaban seguros de que los tesoros que traía eran fantásticos. Si atendemos al *Excelsior*, el diario de mayor prestigio e influencia pública en México, habría que señalar que el yate llegó a Tampico cargado con más de 100 millones de pesetas en oro, que estaban siendo depositadas en los bancos mexicanos para costear la instalación de los refugiados vascos. *Excelsior*, 17 de abril 1939, portada.

José Fuentes Mares en, *Historia de un conflicto: El tesoro del «Vita»*, Madrid, CUS, 1975, publicado bajo el título *Historia de dos orgullos*, México, Océano, 1984, cifrada en 300 a 400 millones de pesetas en joyas y oro el contenido del barco. Amaro del Rosal publicó también sobre el tema *El oro del Banco de España y el tesoro del «Vita»*, México, Grijalbo, 1976. No obstante, este no ha dejado de ser uno de los muchos mitos en la historia de las relaciones España-México. No es extraño que, aún hoy, cuando representantes españoles visitan aquel país, la prensa saque a colación el tema del *Vita* como un episodio no cerrado.

Por motivos diferentes según el grupo social al que perteneciesen, los mexicanos se opusieron a la llegada de los exiliados. Ciertamente, existió una campaña periodística contra el arribo de los españoles, de manos, principalmente, de *El Universal* y *Ultimas Noticias*, cuyas editoriales estaban vinculadas a la derecha mexicana. Dos fueron los argumentos esgrimidos para oponerse: la falta de calidad humana de los que iban a llegar, y la más que probable competencia que los españoles supondrían para los mexicanos en el mercado de trabajo. Para desgracia de los exiliados, su llegada coincidió en el tiempo, la primera de 1939, con la repatriación forzosa de familias enteras de emigrantes mexicanos desde los EE UU. Eso dio un arma perfecta a quienes se oponían para censurar la postura de la Administración mexicana, que se inhibía de los problemas de sus compatriotas para preocuparse exclusivamente de dónde y cómo instalar a los españoles. En esas circunstancias, fue fácil organizar una campaña que llamaba al pueblo a rechazar las decisiones de un Gobierno que se preocupaba más de facilitar las condiciones de vida de los españoles que de los mexicanos. Eran sencillo poner al pueblo mexicano en contra de los recién llegados, porque esas críticas caían, además, sobre un substrato muy antiguo que rechazaba a los hispanos (13).

La derecha temía que los republicanos trasladasen a México las luchas sociales de la Península. Por otra parte, su presencia supondría un refuerzo para la izquierda del país, muy potente en el Gobierno de Cárdenas. *Los rojos*, pregonaban a través de sus diarios, pretendían trasladar a su territorio la guerra civil que habían perdido en España. Además, se trataba de seres sin calidad moral, asesinos de sacerdotes y monjas. Eso tocaba lo intocable, la Iglesia católica, para un sector de la población identificado plenamente con ella. «No tememos —señalaba *Excelsior*— la llegada de españoles de buena raza, hijos de la *Celestina* y de Don Quijote... lo que no queremos es que, entre personajes del Romancero y los hijos del que escribió *La Celestina* se nos cuele alguna otra celestina de verdad, por muy pasionaria que sea; algún Rinconete, algún Cortadillo... Tampoco quisiéramos que por aquí apostara algún Maese Pedro en funciones» (14).

Para las clases medias y populares, ese temor tenía otro sentido; veían en los exiliados una fuerte competencia en el mercado de trabajo, toda vez que los emigrantes tenían fama de estar mejor preparados y

(13) Uno de los artículos publicados en la compilación hecha en México en honor a los exiliados, *El exilio español en México 1939-82*, México, Fondo de Cultura, 1982, Salvador Reyes Nevares dedica un interesante artículo denominado «México 1939» a dicha campaña.

(14) *Excelsior*, «No es a esos que les tenemos miedo»; editorial, 3 junio 1939, p. 5.

trabajar más duro que ellos. Para muchos, se trataba de una segunda Conquista, y no estaban dispuestos a aceptarla.

Excelsior, con no muy bien escondidos recelos, ofrecía una solución al temor de los mexicanos. El Gobierno habría de cumplir con la promesa de evitar la competencia, a toda costa. ¿Cómo? Tras desechar los rumores que hacían hincapié en la carga social que para el Estado supondrían los refugiados, argumentando que venían con fondos suficientes para instalarse y para favorecer el desarrollo de la agricultura, de la pesca, en la que eran expertos, y la industria, planteaba así la solución perfecta: evitar la competencia mandando a los españoles a esas tierras numerosas y ricas en las que faltaba gente. Crear pueblos de hispanos dispersos por ese territorio virgen, hechos con casas de madera y adobe y equipados con los recursos necesarios para cultivar. Ellos se ocuparían de convertir esas pequeñas poblaciones remotas en centros económicos y, a la vez, actuarían como elemento de sociabilización y mestizaje entre los grupos indígenas de esos lugares. Por otra parte, esos pueblos funcionarían como una comunidad en la que se distinguirían rápidamente los indeseables, siendo apartados por ellos mismos (15).

Días después, el mismo diario defendía a los refugiados de la oposición popular, utilizando un argumento moral: era deber cristiano de México abrirle las manos a hermanos en un momento difícil. Eso sí, había que exigirle al Gobierno que los controlase y a ellos que, en gratitud, no se inmiscuyesen en los asuntos de México (16). Nos da la impresión, al leer las páginas de los diarios mexicanos de esos días, que existió un factor psicológico, no expresado claramente pero bastante influyente, que facilitó, en algo, la llegada de los españoles. Los mexicanos se sentían como si la historia les hubiese dado la oportunidad de resarcirse. Los antiguos hijos debían recoger los pedazos de la madre errante y destruida, que ahora llamaba humildemente a su puerta y les daba oportunidad de mostrarse hospitalarios.

El Universal, el otro gran diario de México, se convirtió en el adalid de la causa antirrefugiado. A la vez que mostraba su rechazo hacia los llegados, porque se inmiscuirían en la política interna mexicana y harían una competencia desleal a los lugareños, malinterpretaba las declaraciones de los mismos afirmando que estaban de paso en México

(15) José Li6n Depetre, «Inmigrantes de Espa6a», *Excelsior*, 5 junio 1939, p. 5. De hecho existieron intentos de llevar a cabo algo parecido pero constituyeron un aut6ntico fracaso. Y es que ni por zona geogr6fica de origen, ni por estructura socioprofesional, el exiliado era campesino.

(16) Ignacio Morelos, «Refugiados espa6oles», *Excelsior*, 10 junio, p. 5.

porque, según el diario, eso confirmaba que venían a conseguir dinero y marcharse ricos como los gachupines e indianos. Y es que la derecha mexicana estaba dispuesta a utilizar argumentos contradictorios para oponerse a una llegada que, en todo caso, fortalecía internamente a la izquierda.

Cabe señalar que la llegada de los hispanos caía en un saco ya viciado. Poco antes, se había resucitado el sentimiento antiespañol, con una campaña que realizó la prensa de izquierda contra las celebraciones con que la colonia española acogía a las víctimas del Caudillo. Esa campaña culminó con la expulsión, atendiendo al artículo 33 constitucional, de varios de los dirigentes de la colonia española considerados cabeza de la Falange en México, acusados de crear una organización política extranjera en suelo mexicano. Las masas se habían movilizado, al llamado de la izquierda sindical mexicana, contra los españoles residentes en su país. Una vez movilizados y resucitados los sentimientos antiespañoles del subconsciente colectivo mexicano, no era de esperar que el pueblo mexicano fuese capaz de distinguir entre unos españoles y otros. La prensa de izquierda, con el diario comunista *El Popular* a la cabeza, apoyó claramente el asilo dado a los hispanos. Sin embargo, ellos mismos habían abonado el terreno para que la prensa de derecha pudiese llevar a cabo una campaña contra los exiliados.

Mientras esto ocurría, *El Nacional*, el diario oficial del Gobierno revolucionario, intentaba convencer a la opinión pública de que los que venían beneficiarían a la República, trabajando la tierra «convirtiéndola en vergeles como los de Sevilla o Galicia» y educando a las juventudes mexicanas. En ningún caso serían competencia para México, de ninguna manera harían fortuna y se marcharían, nunca trasladarían aquí sus luchas, «eran españoles, no gachupines» (17).

El Gobierno, la izquierda sindicalista y los intelectuales, fueron el sostén de los refugiados en los primeros momentos. El pueblo llano, la derecha sinarquista, la «honorable colonia» española, se opusieron a su llegada. Cabría señalar, no obstante, que existió una «élite criolla, cuya hispanofilia militante, en oposición a los principios indigenistas de la Revolución, hizo que vieran a los recién llegados con cierta simpatía racial y cultural» (18). Una vez en México, no fue extraño ver que los mismos miembros de la colonia hispana que habían temido profundamente la llegada de estos compatriotas, los apoyaran económicamente dándoles empleo. En parte

(17) Mónica Neck, «Españoles, no gachupines», *El Nacional*, 15 junio 1939, p. 5.

(18) Clara E. Lida, «Del destierro a la morada», *El exilio de las Españas en las Américas, ¿a dónde fue la canción?*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 77.

porque estaban convencidos de que los españoles trabajan mejor que los mexicanos, pero también porque surgió, de forma natural, cierto sentimiento de solidaridad hispana. Vamos a pararnos un poco en este punto.

Dos Españas en México

Los compatriotas de los refugiados en México reaccionaron a su llegada muy negativamente como grupo; no así a nivel individual. Republicanos y colonia, encarnaron en México a las dos Españas enfrentadas. Sus posturas y actitudes ante el desarrollo político en la Península y ante las resoluciones adoptadas por México en el caso español, iban a ser totalmente opuestas. La colonia adoptó una actitud claramente antirrefugiados y a favor de Franco, por lo que su régimen significaba de defensa a la España católica y eterna, la España del orden. Sus ideas, expresadas en los diarios que controlaban, se oponían a la política de México y atacaban fuertemente a los exiliados. Con dos excepciones: catalanes y vascos, para quienes los lazos étnicos fueron más fuertes que las diferencias políticas.

Refugiados y colonia vivieron vidas separadas, asistieron a centros distintos, sociales los primeros y políticos los segundos, y se vigilaron con suspicacia: «Los refugiados percibieron al antiguo residente como el epítome de gachupín, con profesión denigrante de abarrotero, trabajador pero inculto representante pancista de una España de pandereta, indiano latente, y más franquista que español... atado a un pasado de España, sentimental pero falso y truncado. Los antiguos residentes vieron a los refugiados como un hombre criado en la violencia, a lo peor un anarquista, a lo mejor un intelectual peligroso, más republicano que español... un hombre que trajo su familia con él y así cortó sus lazos con España, a la cual no pudo volver por diferencias ideológicas» (19).

El término gachupín, utilizado por los mexicanos desde la revolución y por los refugiados para oponerse a sus compatriotas, establecía una distancia social y cultural entre México y la colonia española. El gachupín, desde lo social, recordaba a los mexicanos a los administradores españoles de las haciendas en la época del Porfiriato, apegados al trabajo y más duros que el amo con los peones. A esa imagen de capataces explotadores, se unía la connotación de cazador de dotes de familias ricas y de usureros. Desde lo cultural, el mexicano culto considera al gachupín como un español rico pero rudo, cuyas ideas eran reaccionarias y antirrevolucionarias. El gachupín era un hombre que había salido de España pero que, además, se había quedado allí, la ha-

(19) Michael Kenny, *Inmigrantes y refugiados españoles en México*, México, Casa Chata, 1979, p. 71.

bía cristalizado convirtiéndola en un símbolo de distinción social, y no deseaba integrarse en México. No era exactamente el hombre de la Conquista, ya que los descendientes de la misma eran los mexicanos; no era el encomendero, pues su origen era humilde. Era un hombre que con el trabajo, la tenacidad y el ahorro, había hecho fortuna y había adoptado la psicología de un nuevo rico.

Las diferencias entre unos y otros españoles en México eran sobre todo de talante, se debían a las circunstancias de la partida y de su integración en México. La colonia la formaban españoles que, sin nada que los retuviese en un país donde eran pobres, marcharon a «hacer las Américas». Los segundos eran expulsados de una España en la cual, en su mayoría, poseían una situación privilegiada como intelectuales reconocidos; marchaban a compartir con ellos sus conocimientos, a dar, no a recibir.

Según el exilio, la añoranza, compartida por ambos, era distinta: para los primeros era morriña y nostalgia de un pueblo en que estaban su familia y raíces, añoranza de una España de postal. Para los segundos, la España añorada no era una tierra, ni solucionaba el problema de la nostalgia volver a ella, sino una España organizada, política y socialmente, de forma muy diferente a la que se encontrarían si volviesen. Una España soñada más que añorada, una España por hacer.

La reconciliación entre colonia y refugiados parecía imposible. Conforme el tiempo fue avanzando, a la lucha contra Franco de los republicanos, se opuso la congratulación de la colonia con los éxitos económicos del régimen. Éxito que fue el tema central de un diario que, con el título de *España al día*, se publicó desde 1973 en México. Tan sólo en un tema los españoles en México hacían frente común: la reivindicación de Gibraltar.

Sin embargo, era posible distinguir dentro de la colonia entre aquellos que estaban a favor de Franco, pero no llevaban a cabo ninguna labor activa, y los que realizaban una labor proselitista del franquismo en México (20). Daban muestra de la actitud de los miembros activos

(20) Estos llegaron a crear, en 1937, una Sección de Falange Exterior en México. Se trataba de un grupo propagandista que actuó durante la guerra, para desaparecer el 4 de abril de 1939, cuando parte de sus dirigentes fueron expulsados del país. Este grupo, a través de su revista *Hispanidad*, iba a defender a Franco ante una opinión pública que, como hemos visto, no coincidía plenamente con la postura antifranquista oficial. Según Amparo Escudero, la colonia española consiguió, manipulando la prensa, que la opinión pública se inclinase más al bando nacional que al elegido por su Gobierno.

M. Amparo Escudero, «Las relaciones entre los exiliados republicanos y la antigua Colonia residente en México». *Actas del congreso sobre la oposición al régimen de Franco*, Madrid, UNED, 1990, p. 301.

de la colonia los enfrentamientos entre los estudiantes del colegio Luis Vives (hijos de los refugiados) y los del conservador Cristóbal Colón. Esos encontronazos no fueron esporádicos, así lo confirmaba Máximo Muñoz cuando aconsejaba a la colonia que abandonase una actitud que constituía una deslealtad con el país que les acogió, evitando las provocaciones y el continuo alarde de los símbolos fascistas que ésta realizaba (21).

Las divergencias entre refugiados y colonia, siempre como grupo y no a nivel individual, permanecieron a lo largo del franquismo. Fueron incluso más extremas que en España, ya que la distancia y la falta de contacto con el desarrollo de la política en la Península, fosilizó ese enfrentamiento. Habría que esperar a los hijos y nietos de los exiliados para ver cómo, poco a poco, empezaron a sentirse todos españoles fuera de España; sin otras diferencias que las de las regiones de origen.

Ahora bien, esa falta de unidad venía más de parte de los refugiados que de la colonia. Eran ellos quienes se negaban a que les identificasen con los emigrantes económicos. Intentaban dejar claro, continuamente, que unos y otros eran representantes de Españas distintas. ¿Por qué? El enfrentamiento colonia-refugiado partía de una evidente disparidad de postura profranco y contra Franco; pero fueron los refugiados quienes explotaron esa irreconciliabilidad, como medio para cambiar la imagen de España en México.

Los exiliados y el cambio de imagen de España y los españoles

Los refugiados, conscientes de la imagen negativa de España y los españoles, se empeñaron en cambiarla. Para hacerlo utilizaron dos instrumentos. En primer lugar, la existencia de dos Españas, una verdadera y otra falsa, que el mexicano entendía por cuanto el exilio le mostraba la representación de esa dualidad en su propio suelo. La España heredera del Imperio, y por tanto objeto aceptable de todos los odios y críticas del nacionalismo mexicano, era la España de Franco, y por extensión, la que la colonia económica representaba en México. La España verdadera, hermana de México y no madrastra, era la republicana, la que ellos representaban. En segundo lugar, reconocieron que en un plano de igualdad, despegándose de la soberbia que los mexicanos les criticaban, era posible la reconciliación de España con México. Los exiliados explotaron esa posibilidad, dando nuevo sentido a la hispanidad con la creación del concepto del «transtierro».

(21) Máximo Muñoz, *Grandeza y tragedia de la emigración republicana española*, México; Ateneo Español, conferencia pronunciada 22-2-1955.

Los exiliados explotaron en México la dualidad de España. Alejados siempre, y enfrentados públicamente a sus compatriotas, iban a hacer hincapié en que el talante de la España republicana era distinto al de la colonia. Llegaban agradecidos a trabajar para México; a dar y no a llevarse; a integrarse con sus familias llegando a afirmar que eran tan mexicanos como españoles, o que en México habían encontrado la esencia de España. En su vida diaria, intentaron romper muchos estereotipos; descargando todas las culpas de España en México sobre la otra. No era algo nuevo; ya en 1939, varios grupos de ex combatientes mexicanos que habían ido como voluntarios a España para luchar con la República, publicaron un pasquín que señalaba lo que los exiliados iban a ocuparse de fomentar: la total falta de identificación entre la España de la República y aquella de la que los mexicanos conservan una deplorable imagen.

«Cambiamos gachupines por buenos españoles.

la España negra por la España luminosa de la libertad y el progreso.

10.000 taberneros gachupines por 10 catedráticos españoles.

10.000 abarroteros gachupines por 100 técnicos españoles.

1.000 patronos feudales gachupines por 100 industriales españoles.

10.000 negreros gachupines del campo por 1.000 agricultores españoles modernos de Valencia, Cataluña y Galicia.

1.000 patronos feudales gachupines por 100 industriales españoles modernos de Vizcaya y Cataluña.

Todos los gachupines rentistas, dueños de garitos, disimulados, traficantes de droga, parásitos, en una palabra, por 20.000 obreros y campesinos liberales productores españoles.

¡¡Inmigración perniciosa por una inmigración próspera!!

Así reivindicamos para siempre a Nuestra España Verdadera» (22).

¿Llegó el pueblo de México a diferenciar esas dos Españas y a reconciliarse con la republicana? Es probable que la imagen de la relación idílica entre México y los refugiados haya de ser matizada, y hayamos de distinguir según el grupo social y el medio geográfico al que nos refiramos. El cambio de imagen que se propusieron los exiliados se podía hacer por dos vías: el poder y los medios de comunicación de él dependientes, y el contacto directo. El contacto directo entre mexicanos y refugiados se dio en lugares muy concretos de México, en el Distrito Federal fundamentalmente, y en estratos también concretos de la sociedad, intelectuales sobre todo. Es cierto que desde el Estado y desde los medios de comunicación, se comenzó a transmitir una imagen nueva de España pero, ¿quién accedía a esos medios de comunicación?

(22) «Cambiamos gachupines por buenos españoles», folleto recogido por *El Popular*, 4 abril 1939, p. 4.

¿Fue la de los refugiados una segunda Conquista? Ni en los medios oficiales, (23) ni en los intelectuales se pensaba así. La mayoría de los intelectuales mexicanos de los sesenta y setenta, reconocían con gratitud sentirse herederos de estos españoles (24). Sin embargo, también hubo mexicanos que pensaron que se daba demasiada importancia al papel desempeñado por los exiliados en el desarrollo de México. Los críticos con los apologéticos de los refugiados, creían que estos caían en el paternalismo al creer que México necesitaba una nueva remesa de españoles para poder desarrollarse, lo cual era reconocer la superioridad hispana. Consideraban cierto que llevaron consigo avances técnicos y culturales, que trabajaron para el desarrollo de México, que abrieron empresas y dieron trabajo a muchos mexicanos. No obstante, de resultado de todo ello, se habían enriquecido a costa de México, por eso no se diferenciaban de los gachupines.

Lo mismo sintió el pueblo de México. Se consideró engañado por un régimen que se comprometió a evitar a toda costa la posible competencia de los refugiados, convenciéndolos de que quienes llegaban eran pescadores y agricultores que trabajarían las tierras baldías. Por otra parte, la prudencia que llevó a los exiliados a no inmiscuirse en los asuntos políticos de México, permaneciendo en sus centros e instituciones, respondiendo así a lo que en principio parecía ser el anhelo de los mexicanos, fue entendida como el deseo de no integrarse.

Tal vez porque muchos de los exiliados se fueron *gachupinizando* y abandonando la política activa, el pueblo no llegó a distinguir colonia de exiliados. El antropólogo Michael Kenny y los investigado-

(23) Desde Lázaro Cárdenas, que hablaba de los españoles en México como «sus refugiados», oficialmente, estos españoles han representado la verdadera España, antiimperalista y contraria a la España tradicionalista, identificada con Franco, cuya imagen es totalmente negativa. Para el presidente Luis Echeverría, el espíritu de la España verdadera está en estos hombres «que con una clara noción de su destino, lo salva en el trabajo, en la lucha económica, en el arte, su temperamento apasionado; este que, por otras formas de ser en el mundo, se ha visto como un defecto, tenemos que verlo como una característica positiva, ya que en estos días la industrialización, la contaminación ambiental y el predominio de los instrumentos materiales, como que diluyen los perfiles de la personalidad humana... por eso algo que pertenece a la naturaleza como la pasión, el calor de la sangre y el valor para expresar las ideas debe apreciarse con justeza». Luis Echeverría, *Posición de México en el caso de España*, México, PRI, 1975, p. 21.

(24) El cincuentenario de la llegada de los refugiados a México fue celebrado en la Universidad nacional y en la prensa con diversos actos y artículos que dejaban claro hasta qué punto la llegada de los refugiados fue un auténtico reencuentro entre España y México. Con anterioridad a esa celebración, habían visto a la luz en México el libro colectivo *El exilio español en México, 1939-82*, y el trabajo de recopilación de M. Luisa Capella sobre el coloquio, *El exilio español y la UNAM*, México, UNAM, 1987. Ambos abogan por el reconocimiento a la labor por ellos desarrollada.

res del Instituto Antropológico de la UNAM, al estudiar a los grupos españoles residentes en México, no encontraban diferencias esenciales entre ellos. Reconocían que estas existieron en las primeras generaciones del exilio, pero se habían ido diluyendo. Ante el mexicano quedaba constancia así de que en definitiva sólo había un tipo de español en su país, el gachupín: «Los españoles en México, constituyen un caso especial de minoría que espera se integren en países que ya no son parte de su Imperio, pero que todavía manifiestan patrones culturales que en buena medida fueron impuestos por sus predecesores... son colonos en la que fuera su antigua colonia... su asimilación es más difícil... forman (todos), una selecta casta, segura de su exclusividad» (25).

Por el contrario, aquellos que tuvieron relación directa con los refugiados, políticos, intelectuales y profesionales, adoptaron una postura distinta. El mexicano informado, con un nivel de enseñanza superior, que se había educado en las aulas con muchos maestros españoles, observó esa doble España y se identificó con la España de los republicanos; esa que aprendieron en los años de juventud y cuya causa hicieron suya. «La España que amo, no es sino la de aquellos que nos enseñaron hablándonos de Cervantes, de Fray Luis de León, de Santa Teresa, Unamuno y de Galdós; mientras los gachupines hablaban de la verbena, la Covadonga, el toro y el Rey. Los refugiados se mezclaban con la gente de aquí, los gachupines se la traían de allá, para preservar una cascada de pandereta y una cadauca, intolerante religión de aldea» (26). Y a largo plazo, ¿quién sino ellos están detrás de la visión menos polémica y más equilibrada de España y los españoles, que desde los años sesenta se ofrece en los textos escolares mexicanos, y que ha ido cambiando la imagen de nuestro país en los últimos años?

De la hispanidad franquista al reencuentro transterrado

El exilio utilizó otro camino para transformar la imagen de España en México. Rompió con la idea imperialista con que se relacionaba a nuestro país, dándole un nuevo sentido al concepto de hispanidad a través del concepto de «transterrado». Un sentido que podía ser aceptado por México, y que ponía las bases del reencuentro España-México en situación de hermandad.

La hispanidad era un concepto difícil de definir, que incluía múltiples acepciones dependiendo de la ideología desde la que se mi-

(25) Michael Kenny, *Inmigrantes y refugiados españoles en México*, México, Casa Chata, 1979, p. 71.

(26) M. Luisa Mendoza, «La emigración española», *El Sol de México*, 19 de febrero de 1980, p. 4.

rase. Como concepto político, podía entenderse como comunidad de naciones en la que España ejercía su hegemonía. Eso no sería más que la actualización de una idea imperialista, adaptada a la realidad de la independencia de las antiguas colonias. El exilio se ocupó de identificar esa hispanidad con Franco, como heredero de la España tradicional y conquistadora, mientras ellos se predicaban propulsores de una hispanidad nueva: una unidad de pueblos en igualdad de condiciones, con un pasado común y un ideal nacional futuro, común también.

Aparte de la vertiente política del término, en la que a estas alturas muy pocos creían, el concepto tenía un significado cultural e ideológico: unidad de cultura, de lengua, de religión, de forma de ver la vida. En suma, unidad espiritual, existente a pesar de la escasa efectividad de las instituciones para ese fin creadas. Unidad igualitaria para los refugiados y con España como cabeza para los franquistas.

El sentido de hispanidad que triunfó en la derecha española y que se impuso en 1939, fue el de la Falange. La idea de reconstruir el Imperio, no a través de una reconquista, sino de una reunificación de lo que fue uno. Hispanoamérica era la fase superior del patriotismo español. En el punto tercero de la norma programática de Falange, se afirmaba: «Tenemos voluntad de Imperio. Afirmamos que la plenitud de España es el Imperio... Respecto a los países de Hispanoamérica tendemos a la unificación de cultura, de intereses económicos y de poder. España alega su condición espiritual del mundo hispánico, como título de preeminencia en las empresas universales» (27).

Este concepto de hispanidad era defendido en México por los grupos falangistas nacidos en la colonia española y por los grupos sinarquistas. Al monopolizar la derecha mexicana al concepto, no podía extrañar que cada vez que se aludía al término se despertasen las suspicacias de toda la izquierda mexicana (28).

(27) J. L. Rubio, *op. cit.*, p. 104.

(28) En la derecha mexicana, como en la del resto del Continente, el triunfo de Franco se vivió como el inicio de la recuperación de los ideales eternos de España. España se convirtió en una tierra prometida, un Estado ideal católico e hispánico. La utopía hispánica de esos grupos era reconstruir el Imperio bajo bases igualitarias, un Imperio católico y antiyanqui.

Según Ovidio Gondí, *La hispanidad franquista al servicio de Hitler*, México, Diógenes, 1979. El Instituto de Cultura Hispánica español, en colaboración con el Instituto Iberoamericano de Berlín, fue utilizado por el Eje para extender las ideas fascistas en México y provocar incidentes en Hispanoamérica, bajo el engaño de la tradición, el catolicismo y el amor a España. Con ello, el Instituto perdió toda posibilidad de influencia en el resto de la sociedad mexicana como vehículo de encuentro entre España y México.

La hispanidad franquista se identificaba en México con la falangista. ¿Pero, realmente Franco conservaba la idea falangista de Imperio? A decir verdad, no parecía que la idea de hispanidad franquista fuese mucho más allá de la unidad cultural y espiritual de los refugiados. Por otra parte, la cuestión americana no fue una preocupación básica para Franco. Como en todo, la astucia del Caudillo utilizó la baza hispánica en los años cuarenta para olvidarla después. A través del Instituto de Cultura Hispánica, Franco se atrajo el favor de la Hispanoamérica tradicionalista y católica en los organismos internacionales, y su apoyo económico. En los sesenta abandonó la política hispanoamericana para apostar por el Mercado Común y Europa.

Sin embargo, los exiliados utilizaron la imagen imperialista del régimen franquista para alejar a los mexicanos de la España que aquel representaba, y así atraerlos a la España verdadera. Franco entendía la hispanidad, según los exiliados, en su sentido tradicionalista y católico de restauración de un Imperio espiritual y cultural con España como cabeza, para volver a ocupar el lugar que le pertenecía en el mundo. La hispanidad de las fuerzas opositoras, que los exiliados llevaron a México, era una Comunidad Hispánica nueva; un conjunto de países unidos en estado de igualdad, en un proyecto social de libertad y de justicia. Nuestra hispanidad, decía Climent: «es la de Riego, que sublevó en las Cabezas a las expediciones que venían a combatir las libertades americanas; es la de Prim, que se niega a intervenir en México a favor de la invasión francesa; la de Pi i Margall, defendiendo la autonomía de Cuba para mantener sus lazos espirituales con España» (29).

Los exiliados defendían una idea de hispanidad que debía basarse en el reencuentro de dos realidades progresistas e iguales, España y México. De la misma forma que existían dos Españas hubo dos Méxicos. El México verdadero, que logró imponerse sobre el otro en el proceso de la independencia y en la posterior revolución, esperaba que cuando la España real se independizase de «la España eterna», dejase de ser una colonia de sí misma, y fuese posible poner en marcha un nuevo concepto de comunidad iberoamericana (30). En

(29) J. B. Climent, «Sobre el Día de la Raza», *Boletín del Centro Republicano Español*, 70, septiembre de 1982.

(30) La decepción se hizo patente en Hispanoamérica, conforme fue avanzando la transición. Se sintieron dolidos porque los españoles hicieron una clara opción por Europa, olvidando América. Intentaban justificarse, decían en América, convenciéndonos de actuar como puente entre América y Europa, pero no era más que eso, una justificación. En ese sentido, no le perdonaron a España su actitud ante el conflicto de las Malvinas en el seno de la ONU, y el V Centenario se vio como un proyecto para recordar el pasado, pero sin ninguna vista hacia el futuro.

Especial mala imagen tenía la actitud del Gobierno español y de los españoles con los 250 mil latinoamericanos residentes en España en los años ochenta. Sobre todo cuando ellos en 1939 fueron recibidos con los brazos abiertos en América. Gabriel García Márquez, «Nostalgia de la nostalgia», *Boletín del Centro Republicano Español*, 63, marzo 1982, pp. 2-3.

ese sentido, la idea más ambiciosa era la defendida por Abad de Santillán: una Commonwealth Hispánica, ya que para él lo mismo tenía en común un andaluz con un catalán que con un venezolano (31).

Realmente, el concepto de pertenencia a una misma comunidad de origen y de destino, si entendemos como tal la hispanidad, sólo se realizó plenamente gracias a la labor de los intelectuales republicanos en el exilio. En ellos se pasó de «conocer América» a «vivir América», con todo lo que ello conllevaba de convivencia real entre españoles y americanos. En ese encuentro, se dieron cuenta que pertenecían a una misma patria, que sobrepasaba los límites geográficos. Sobre ese reconocimiento se habían de poner las bases para las futuras relaciones entre España y América y para dar un impulso al concepto de hispanidad. «Con ellos, aparece el sentimiento de la unidad del mundo hispánico después de haber vivido la América española, que no es lo mismo que saber la América española» (32).

Llegados a América, los intelectuales continuaron planteándose el tema, heredado de sus mayores, de la esencia de España. Pero esa búsqueda de la esencia de España la tuvieron que hacer desde una nueva realidad geográfica, su presencia en América. Al lanzarse a esa tarea se dieron cuenta de que podían hacerlo desde lo que quedaba de español en esas tierras. Su actividad se centró entonces en descubrir lo que de diferente tenía México con España (desarrollando los estudios indigenistas), para descubrir después lo que de común tenía con ella.

Descubrieron, en la búsqueda del sentido de la identidad española, que ésta era idéntica a la de los países iberoamericanos y que por tanto formaban parte de la misma patria; una comunidad con un pasado común y un proyecto de futuro común también; con una misma lengua e idéntica forma de comportarse en el mundo. España y México, eran «una doble patria una», según José Gaos, por eso no se sentían desterrados sino transterrados, en distinta tierra pero en la misma patria. En ese proceso de búsqueda de la esencia de «su España», que entendían liberal, tomaron conciencia de que la esencia de su patria existía en América ya realizada, gracias al triunfo de los movimientos de independencia. Esa España verdadera y contraria a la de Franco, que habría de ser la última de las colonias de la «España eterna e imperial» en independizarse de sí misma, era ya una realidad en América.

(31) Diego Abad De Santillán, «Más sobre el futuro de España», *Comunidad Ibérica*, 25, noviembre-diciembre 1966.

(32) Juan Antonio Ortega Medina, «Historia», *El exilio español en México*, *op. cit.*, p. 239.

El concepto de transterrado nació en los años cincuenta de la mente de José Gaos y fue adoptado rápidamente por el exilio. Según el mismo, el exiliado no se podía sentir extranjero en México, porque compartía con él su cultura y su visión del mundo. Se sentía trasladado en el espacio, no desterrado sino conterrado, en otra tierra que formaba parte de la misma patria: la hispánica. Pero el concepto implicaba más; se basaba en la creencia de que la esencia del hombre eran sus ideas. La esencia del exiliado y de la España verdadera era la libertad. Por ello, no podía sentirse desterrado en un país cuya identidad como nación se configuró en un movimiento de independencia cuyas bases fueron claramente liberales. La esencia de la España verdadera, la libertad, estaba en México ya realizada. No se sentía desterrado sino transterrado a un país que era parte de su misma patria porque compartía con España su esencia. No podía volver a una España en la que la libertad estaba exiliada, en la que no se respetaba su esencia como hombre: su libertad, porque esa no era su patria (33).

Al reconocer la pertenencia a una sola comunidad, el tema español, el mexicano y el hispanoamericano constituyeron, unidos, el eje sobre el que giró toda la obra del exilio. Los historiadores republicanos, desde una postura ajena a los prejuicios, descubrieron, para sí y para los mexicanos, la cultura indígena y la valoraron de forma imparcial. Gallegos Rocafull, Nicolau D'Olwer, Miranda, Millares, Jarnes, Juan Comás (Secretario del Instituto Indigenista Mexicano), Altamira y otros, son reconocidos como redescubridores de la historia mexicana en su vertiente indígena e hispana.

En calidad de historiadores, estudiaron el México colonial analizando la colonización española, en sus aspectos positivos y negativos. Los filósofos crearon una filosofía hispanoamericana con claros fundamentos orteguianos y ayudaron a la creación de una filosofía nacional. En México, José Gaos fue sin duda la cabeza de la filosofía del transtierro. Alumnos suyos fueron Leopoldo Zea y el grupo Hiperión, creadores de una filosofía plenamente nacional y a la vez iberoamericana.

(33) Adolfo Sánchez Vázquez es el único testimonio que hemos encontrado de un exiliado que se opone abiertamente a la idea de transterrado. Según él, el exiliado no es un conterrado ni un trasladado de tierra. El exiliado no es más que un desterrado. Sólo será México su tierra tras un duro proceso por el que llegará a compartir sus esperanzas y sufrimientos con los mexicanos, pero no como un don que se adquiere de forma inmediata a su llegada por el simple hecho de ser hispano. Por el contrario, aunque se integre totalmente, su existencia «nunca dejará de estar en vilo», *Del exilio en México*, México, Grijalbo, 1990, p. 84.

De toda esta obra partió un nuevo mestizaje cultural, que sus discípulos mexicanos continuaron. Un mestizaje que, además, adquirió carácter biológico en la tercera generación del exilio. En estos niños se hizo realidad tangible el reencuentro del que los exiliados hablaban, esa reconciliación que, una vez perdida la influencia política, daba sentido a su destierro.

De igual manera que los españoles se mexicanizaron, los mexicanos se hispanizaron. Entre 1940 y 1960, se asistió en México a lo que se denominó Revolución Hispanista, cuya expresión última fue el cambio de imagen de España que se observó en los nuevos libros de texto gratuitos, publicados por la Secretaría de Educación Pública en 1959. El camino en ese punto básico para la creación y difusión en México de una determinada imagen de España y los españoles, en los años en que el alumno aprende ya para toda su vida a distinguir países amigos de enemigos, fue obra directa de la labor de todos esos intelectuales españoles en el destierro. México y España se reencontraron gracias a un exilio, que llevó fuera de este país a la mitad de los intelectuales españoles. En ese reencuentro, se han de destacar la labor del Colegio de México, de la UNAM, de revistas como *Cuadernos Americanos* o *Ciencia* y de editoriales como el Fondo de Cultura Económica o Séneca. Todas estas instituciones, reunían en su seno a españoles y mexicanos que trabajaban juntos y eran conscientes de pertenecer a una misma patria, la hispanoamericana.

A modo de conclusión

Ciertamente, existieron países a los que fueron a parar bastantes más exiliados que a México. No obstante, la indudable calidad del exilio llegado al país azteca y, por que no decirlo, las circunstancias políticas, económicas y culturales de un Estado postrevolucionario en formación, les permitieron convertirse en el exilio español más importante, tanto para su país de origen como para el de destino.

Para José Luis Abellán, la principal aportación del exilio, toda vez que su influencia en la política española ofreció un balance negativo, fue la del redescubrimiento y reencuentro entre la realidad americana y la española del que fueron protagonistas. A esta afirmación yo añadiría que reconciliaron a España con México, y a los españoles con los mexicanos, cambiando la imagen de nuestro país en su antigua colonia. Por primera vez, el mexicano conoció al español como pueblo, se identificó con él, por cuanto era un país hermano que intentaba llevar a cabo una transformación parecida a la suya, vivió con ellos y constató que no eran ni los conquistadores de los textos ni los encomenderos. Para hacerlo, contó con la ayuda de un viejo concepto, la existencia de dos Españas, lo que les permitió satanizar una para dejar libre de toda

culpa a la otra, la verdadera, la España de exilio, de la que el mexicano se sentía honorable defensor.

*Inmaculada
Cordero Oliveros*

Es verdad que esa transformación fue limitada en el esquema social y profesional de México. Sin embargo, ¿quién crea, desde los años cincuenta y sesenta, imagen de España en México a través de libros de texto y medios de comunicación, sino esos que compartieron con los exiliados aulas, lecturas, tertulias, y hoy ocupan altos puestos en la cultura y la política de la Administración azteca? El camino sería largo, porque la imagen tiene una transformación lenta, pero las bases estaban puestas. En definitiva esta labor es la que, reconocida por los mexicanos, aún ha de reconocer la España de la transición.



Revista de Occidente

Febrero 1996

N.º 177

MUSEOS

Colaboran:

**Remo Bodei,
Benjamín Buchloch,
Valeriano Bozal,
Francisco Calvo Serraller,
Estrella de Diego,
Tomás Llorens,
Peter Vergo**

Ilustraciones de

Soledad Sevilla



LA DIVERSIDAD EUROPEA

MIGUEL PORTA

Luis González Seara, *El poder y la palabra*, Tecnos, Madrid, 1995.

Emmanuel Todd, *La invención de Europa*, Traducción de Juana Bignozzi, Tusquets, Barcelona, 1995.

Cuando se habla de Europa, la discusión suele centrarse en los aspectos y asuntos más directamente económicos y/o políticos. De acuerdo. Al fin y al cabo la realidad, esto es, las urgencias del presente, siempre acaban imponiendo sus, digamos, ritmos. Sea. Pero, de vez en cuando resulta conveniente acercarse al tema (es decir, a Europa) desde otra (u otras) perspectiva menos coyuntural. O menos tecnocrática. O menos económica (y que conste que aquí no se plantea ninguna objeción a la por algunos tan denostada y vilipendiada *Europa de los mercaderes*). *La invención de Europa*, del historiador y ensayista francés Emmanuel Todd, y *El poder y la palabra*, del catedrático de sociología de la Universidad Complutense de Madrid Luis González Seara, nos acercan a Europa desde unos ángulos distintos a los que suelen ser habituales.

Emmanuel Todd nos brinda un extenso y documentado trabajo de carácter histórico-antropológico-ideológico. ¿La novedad? El hilo conductor o hipótesis que vertebra la obra. Por citar sus propias palabras: «El trasfondo tradicional familiar predispone a una parte importante de la población a

aceptar tal o cual sistema de valor ideológicos». En otros términos: «Esta hipótesis añade al psicoanálisis freudiano, que postula una estructura familiar única, la noción de una diversidad de estructuras familiares, única capaz de explicar la diversidad de los temperamentos ideológicos». Esta hipótesis antropológica, fundamentada en una última instancia familiar, se completa/complementa con otra variable: la religión, muy importante —según arguye el historiador— para percibir y comprender la diversidad europea. El francés, armado con su hipótesis (y con sus datos y mapas, que también aparecen en el libro), nos conduce por la historia europea a la busca y captura de las estructuras familiares que determinan y explican la historia (¿y el futuro?) de la diversidad europea.

Cuatro son las estructuras familiares o familias (nuclear absoluta, nuclear igualitaria, matriz y comunitaria) que, según Todd, se reparten por el espacio europeo, y dan cuenta y razón de la evolución ideológica (y también de la histórico-política) del continente. En síntesis: los cuatro tipos de familia engendran (o han engendrado) un sistema ideológico específico compuesto por tres ideologías: socialista, nacionalista y religiosa de reacción. Y por aquello de la concreción podríamos sacar a colación, por ejemplo, las siguientes hipótesis subsidiarias que Todd cree confirmar con sus datos y reflexiones: que la emergencia del protestantismo entre 1520 y 1560 explicaría en gran medida la división del continente en dos subconjuntos culturales, uno dinámico (el protestante) y el otro regresivo (el hegemónico por catolicismo romano); que los valores de libertad o de autoridad, de igualdad o desigualdad llevados por los tipos fa-

miliares determinan hasta cierto punto las reacciones de regiones a una Reforma que sería, ante todo, una revolución religiosa y no socio-política; que la muerte de la religión permite el nacimiento de la ideología en tanto las metafísicas religiosas son reemplazadas por las metafísicas sociales; que el hundimiento de la metafísica protestante entre 1880 y 1930 permite el ascenso de la ideología nacional; que el individualismo igualitario, el liberalismo puro, la socialdemocracia, el fascismo, el comunismo, el nacionalismo, sólo pueden ser adoptados por un pueblo como ideología dominante si su estructura familiar lo autoriza; o que, por hablar de la actualidad, es en parte gracias a la crisis de los patrones familiares y religiosos vigentes que se está definiendo una nueva sociedad de alto nivel cultural, terciaria, indiferente a la religión y despegada de la ideología. Más actualidad: según Todd, el derrumbe del comunismo ha sido rápido en los países sin tradición familiar comunitaria (Polonia, República Democrática Alemana o Bohemia) y lento en los que sí tienen esa tradición (Bulgaria, Albania, Serbia); y el tratado de Maastricht es una construcción abstracta difícil de realizar en tanto se superponen y olvidan unas diferencias antropológicas que el francés cree prácticamente irreductibles (por ejemplo: el Oeste y el Sur de Alemania, de tradición católica, buscan en la idea de Europa el sustituto a una Iglesia en franco retroceso; mientras el Norte, protestante, se resiste a la integración europea). Y hablando de Europa, esta es la conclusión de Emmanuel Todd: «La Europa de los ciudadanos no puede nacer de una unidad nacional que no existe. Para realizarse, debe aceptar y superar diferencias muy reales, ancladas en las costumbres y en el inconsciente de los pueblos».

Emmanuel Todd, justo es reconocerlo, nos ofrece un trabajo que destaca por su novedad. Y nadie puede discutir que ahí radica el mérito del francés: en la *otra* forma de aproximarse a Europa que se esparce por

cada una de las páginas de su libro. Y se agradece que nuestro autor rompa con el, digamos, economicismo y/o *politicismo* que vertebra buena parte de los estudios sobre el continente europeo. Pero, a veces, las innovaciones tienen sus problemas. Tal es el caso de *La invención de Europa*. Y es que si los marxistas privilegian la infraestructura económica, Emmanuel Todd privilegia la infraestructura antropológica. Estamos, en fin, ante otra y muy distinta *última instancia* explicativa de carácter omnicomprendivo. ¿Un nuevo determinismo? Todd, claro está, lo niega: habla de «sugerencia» (pero no puede evitar el uso —y la práctica, su proceder lo demuestra— de la expresión «determinación familiar»). Pero, nadie puede negar el acierto descentralizador de Emmanuel Todd, esto es, el acierto de ver que la historia y la realidad de nuestro continente también hay que ir a buscarlas a lugares hasta ahora impensables (o mejor, indecibles). Y tampoco se puede negar que estamos ante un trabajo que contribuye lúcidamente a ensanchar los conocimientos de la llamada historia de las mentalidades.

Si el libro de Todd, como decíamos más arriba, es extenso y documentado, lo mismo cabe decir del de González Seara. El autor español, por citar el subtítulo de su trabajo, nos invita a un largo recorrido por la «idea del Estado y vida política en la cultura europea». Y la invitación es de alcance, pues González Seara empieza con la crisis del Imperio romano y termina con el fin de la historia de Francis Fukuyama (al que, dicho sea entre paréntesis, no sé si el autor ha comprendido del todo: este es el destino de un personaje —Fukuyama— al que casi todos critican agriamente sin haberlo entendido, y seguramente sin haberlo leído). Un detalle del libro de González Seara que no se puede obviar: contiene nada más y nada menos que 123 páginas de citas (exactamente 2471 citas, algunas de ellas francamente extensas). O lo que es lo mismo: *El poder y la palabra* es un *manual* (aunque tenga 961 páginas de texto y 134 fotogra-

fías) sobre el asunto que trata: el desarrollo de la idea política de Europa. Situado y/o ubicado en una peculiar intersección sociológico-filosófica-literaria-artística-politológica-ideológica-histórica (por cierto, ¿puede existir una tal intersección?), González Seara va trazando, sin prisa pero sin pausa, su itinerario. De *El poder y la palabra* —no excesivamente original y sí excesivamente académico— conviene destacar un par de cosas: en primer lugar, el propio carácter enciclopédico-manual del texto (ahí se pueden encontrar muchas cosas en una, aunque a veces lo que se encuentre resulte adjetivo o curioso, en el sentido de la típica expresión que habla de saciar la cu-

riosidad humana: la altura de las puertas de San Pedro de Roma, el divulgador de la doctrina de Servet en Transilvania, etcétera); y, en segundo lugar, la reivindicación de la importancia de algún fenómeno o corriente que, a veces, se suele minusvalorar (la Ilustración islámica, pongamos por caso). Pero, en su conjunto, el libro de González Seara resulta poco innovador. Las comparaciones son odiosas, pero a González Seara le falta el afán —o el atrevimiento— innovador que luce Emmanuel Todd. Sin embargo, el autor español nos ofrece un buen libro de consulta. Aunque quizá sea demasiado extenso y prolijo. El índice onomástico ayuda lo suyo. □

LA DEMOCRACIA ARGENTINA

GABRIELA DELAMATA

Hugo Quiroga, *La democracia que tenemos. Ensayos sobre la Argentina actual*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 1995.

La *democracia que tenemos* es un conjunto de trabajos escritos entre 1988 y 1995 que responde a una misma preocupación analítica del autor: «los cambios fundamentales operados en la sociedad argentina a nivel del Estado, la política y la democracia, desde las postrimerías del gobierno de Raúl Alfonsín hasta el final del periodo presidencial de Carlos Menem».

Las cuestiones tematizadas son las reformas del Estado y la liberalización de la economía, ambas en el contexto de la materialización del «proyecto estratégico» liberal; la corrupción, con origen tanto en las transacciones entre el poder político y los «fac-

tores de poder» en el marco de la reforma estatal como en la más antigua «cultura de la asistencia»; el desencanto y la despolitización ciudadanos, fenómenos que enraizan en el modo que adopta la participación en la democracia representativa; y la democracia en el eje inclusión-exclusión.

Sobre esta red de temas se impone en el libro una estrategia general: tomando como objeto de interés central el discurso político que logra definir cada problema y su terapéutica, el autor somete al sentido dominante generado a una crítica frontal. La crítica se apoya en fundamentos que basculan entre la esfera de la ética y la esfera filosófica.

Antes de repasar el componente propiamente propositivo del libro, debe destacarse un trabajo que supera las necesidades de fundamentación de un modelo de relación Estado-sociedad alternativo al emergente en Argentina, tal como lo articula el autor. Nos referimos al generoso tratamiento teórico y filosófico de los diferentes temas que se realiza. Ello importa situar los cambios actuales en una perspectiva enriquecida tanto por el contraste con otras experiencias históricas como por la contri-

bución a la reflexión de parte de la filosofía clásica y la teoría política moderna, principalmente. El trabajo bibliográfico aparece en el libro como uno de sus componentes más destacados.

Los ataques del autor se dirigen fundamentalmente a la idea del mercado como principio auto-regulador. Desde una posición deliberadamente superadora de la disyuntiva Estado o mercado reguladores, la propuesta de Quiroga se asienta sobre nuevos principios constitutivos cuya generación acaece en el «espacio público».

Los principios de solidaridad social e interés general vendrían a solventar «la crisis actual en la forma de enlace entre Estado y sociedad» desde el único ámbito donde es posible construir legitimidad: el espacio público como espacio de autonomía de los ciudadanos.

Se trataría de un espacio comprensivo de la sociedad civil, en tanto «espacio público de autogestión social» y de la sociedad política, en tanto co-gestor y emplazamiento estratégico para las demandas de restitución de los programas de bienestar desmantelados. Frente a la desvalorización actual de la política y la crisis de representación partidaria, la esfera pública designaría el lugar de regeneración de la política a través de una «demanda de comunidad» por parte de la gente.

Nuestro comentario a la propuesta del autor, también denominada «política participativa», es destacar cierta tensión no resuelta entre una visión asociativa de la política y una visión comunitaria de la misma. Como es sabido, «lo público» no presenta un estatus único sino que adquiere modalidades diferentes según sea el discurso que lo enuncia (sociológico, filosófico, político, ético) y dentro de éste, en razón de la perspectiva parcial que le asigna sus contenidos.

En la imaginación de un espacio público pleno, el autor intercala nociones de política que remiten a una perspectiva filosófica de vertiente existencial con principios normativos movilizados, soportes ambos para la acción colectiva contemporánea.

Desde el plano teórico, la tensión podría ilustrarse como contraposición entre una ética política que alentaría un espíritu asociativo entre los individuos y una revisión de la política donde el espacio comunitario es preexistente, es decir su condición de producción. Mientras que la segunda perspectiva apunta a una presupuesta dimensión existencial de la condición humana, la política como organización y representación de intereses depende de la adquisición convencional de recursos por parte de los individuos, sean éstos jurídicos, materiales o interpretativos.

La crítica no apunta, sin embargo, a la consistencia del plano teórico, sino al hecho de estar en presencia de «salidas» muy diferentes a la actual «crisis de la política». Cada una representa alternativas de construcción de la relación entre el Estado y la sociedad. En este plano práctico, plano donde por otra parte se instala la preocupación del autor, la clarificación del «punto de llegada» se hace necesaria si se atiende a la gravedad del problema que se denuncia, esto es, la creciente mercantilización de las relaciones sociales. En este sentido, y más allá del espíritu constructivo concreto que guíe la reflexión, la consideración de los límites y potencialidades de la acción política ciudadana hoy, a medio camino entre dos modelos de sociedad y Estado, puede ser uno de los factores que contribuyan a discriminar entre nuevas y diferentes propuestas de orden.

La pregunta podría ser cómo resulta posible y eficaz una propuesta política de plena participación popular para una sociedad como la argentina, donde los referentes valóricos y de inteligibilidad política para la acción de los ciudadanos aparecen en crisis. La riqueza propositiva del libro que comentamos puede problematizarse y potenciarse sobre la base de este hecho; el perfilamiento de un modelo deseable de acción pública colectiva podría acometerse a partir de visualizar las dificultades y los recursos con que cuenta la ciudadanía para instituir sus propias condiciones de reproducción. □

PARADOJAS Y APORIAS DE LA REVOLUCION

Heriberto Cairo Carou

Consuelo Laiz, *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 1995.

En medio de la cascada de obras que están apareciendo sobre ese proceso de transformación del régimen político que formalmente comenzó en España tras la muerte del general Franco —la transición—, nos encontramos con algún título, como el de la profesora Laiz, que hace justicia a actores del proceso olvidados en la mayoría de las publicaciones. Ausencia que es inexplicable porque, como acertadamente señala el prologuista (R. Cotarelo), «las organizaciones de extrema izquierda —de las que se ocupa este libro— han sido un factor importantísimo en la configuración de la España democrática, aunque no sea más que por exclusión».

Efectivamente, en el periodo que comprende el final de la dictadura y el principio de la transición, los partidos de la izquierda radical integraban una parte importante de la militancia de izquierdas en este país. También los resultados electorales en las consultas de 1977 y 1979 son notables, aunque reducidos: según los datos agrupados que presenta Bosque Sendra (*Geografía electoral*), la extrema izquierda —estatal y no estatal— obtuvo 552.321 votos en la primera de las consultas (3,03% de los votantes) y 1.116.526 en la segunda (6,22%). Uno y otro de los hechos muestran la importancia indudable del fenómeno analizado en el libro.

El trabajo nos presenta un nítido mapa de los principales partidos de la izquierda radical española. Su formación, auge y crisis son tratados con minuciosidad, y se anali-

zan rigurosamente los discursos políticos y las estrategias de los diferentes partidos en el periodo final de la dictadura y durante la transición.

La investigación se basa en el análisis de una documentación partidaria copiosa y de una serie de entrevistas con ex dirigentes y militantes de los partidos de la izquierda radical, que permiten a la autora tratar con precisión los diferentes aspectos del tema: los argumentos, las intenciones y las consecuencias de las acciones.

Se establecen los orígenes de los partidos de la izquierda radical en España desde una triple procedencia: nacionalistas radicalizados, comunistas disidentes y católicos revolucionarios. Las influencias maoístas, trotskistas o tercermundistas en general contribuyen a la conformación de estas organizaciones, pero sus orígenes marcan algunas de las diferencias entre ellas, tal y como afirma Laiz. Todas están marcadas por la defensa de la revolución no sólo como forma de cambio político sino como *leit motiv* de la acción partidaria.

La autora señala dos fechas claves en la evolución de los partidos de la izquierda radical: 1974, cuando finalizó la gestación de la mayoría de las organizaciones analizadas, y 1978-79, momento en que comienza la crisis de las mismas. En 1974 ya se definen las dos grandes líneas de acción en la extrema izquierda: la participación en los movimientos sociales y políticos —el proyecto político—, que llevará a algunas organizaciones a participar en diversa medida en los proyectos conjuntos de la oposición democrática, y la afirmación fundamentalista y ultraclandestinización —el proyecto militar—, que conducirá a otras al uso de la violencia armada. Los que optaron por la primera terminaron, tras la celebración de elecciones democráticas, en una crisis: «Sabíamos —dice un antiguo militante— que no se podían ... llegar a imponer las tesis políticas a nivel social como no se implicara uno con esa sociedad. Y claro, eso tiene también su contra, es decir, que la so-

ciudad te está transformando a ti también» (p. 130). Esta crisis les llevó bien a aceptar los consensos democráticos (PTE y ORT), o bien a una resistencia pacífica desde una posición de conflicto en los movimientos sociales pacifistas, ecologistas o sindicales (LCR y MC). Por contra, aquellas organizaciones (ETA y PCER-GRAPO) que se situaron en el «conflicto abierto» no han hecho más que profundizar en el aislamiento de los movimientos sociales y alejarse de la realidad política.

Faltan en el análisis algunos pequeños grupos de la extrema izquierda de carácter estatal (POUM, OIC, PRT...), pero están los principales. No obstante, algunas de las debilidades mayores del texto están relacionadas con la otra gran familia de la extrema izquierda: la nacionalista. Sólo se trata el caso de la organización vasca ETA, cuando se podría haber contrastado la evolución de esta organización con otras como la gallega

UPG o el PSAN catalán, que aunque en mayor o menor grado intentan seguir los pasos violentos de la organización vasca, terminan por encaminarse a posiciones de simple conflicto o incluso consenso.

Otros textos de carácter más sociológico se han de ocupar de la actividad de los numerosos militantes y simpatizantes de estos partidos de la izquierda radical, que fueron uno de los motores decisivos de la transformación del régimen político y que, más tarde, en muchos casos nutrieron las filas de los grandes partidos de la izquierda. Pero, ahora, gracias al esfuerzo de Laiz, ya disponemos de una interpretación politológica de la naturaleza y roles de los principales partidos de la izquierda radical en un libro de interés para politólogos, historiadores del pensamiento político o, en general, para aquellos interesados en la transición política en España y en las organizaciones políticas de izquierda. □

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Leviatán **Revista de hechos e ideas**

C/. Monte Esquinza, 30
28010 MADRID

TARIFA (4 números)

España.....	2.400 ptas.
Europa	
(correo ordinario).....	2.800 ptas.
(correo aéreo).....	3.800 ptas.
América (correo aéreo).....	4.550 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

Amex

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.



L

*o peor de viajar
es lo incómodo
que es para
los niños.*



... lo mal que se come...



*... y el poco espacio que hay para
estirar las piernas.*

*Definitivamente, lo mejor
de viajar es cuando uno entra
en el Hotel.*

T R E N H O T E L T A L G O



Siempre, un viaje de placer.



LARGO RECORRIDO
RENFE

MADRID BARCELONA / BARCELONA SEVILLA MALAGA / MADRID PARIS / MADRID LISBOA / BARCELONA PARIS / BARCELONA ZURICH / BARCELONA MILAN.
INFORMACION EN PUNTOS DE VENTA RENFE Y AGENCIAS DE VIAJES.

E D I T O R I A L

LABIO IGLESIAS



EL PSOE CONTRA FRANCO

CONTINUIDAD Y RENOVACIÓN

DEL SOCIALISMO ESPAÑOL

1953-1974

Abdón Mateos

EDITORIAL
LABIO 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 fraccionalismo, 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



Precio de este ejemplar: 600 Ptas.