



Z-466

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Primavera 1999

75

II Epoca

**COSMOPOLITISMO
Y REALISMO**

Barry Buzan , David Held

**COOPERACION
EN EL MEDITERRANEO**

E. Menéndez del Valle

**EL FINAL DEL
ANTIAMERICANISMO**

Paul Isbell

**NACION Y ESTADO
LIBERAL ESPAÑOL**

E. Martínez Robles

**SOCIALDEMOCRACIA
Y KIBUTZ**

Amos Oz

**TRES TENSIONES
DE LA MORAL CIUDADANA**

Carlos Thiebaut

**SOCIEDAD CIVIL
Y MILITANCIA POLITICA**

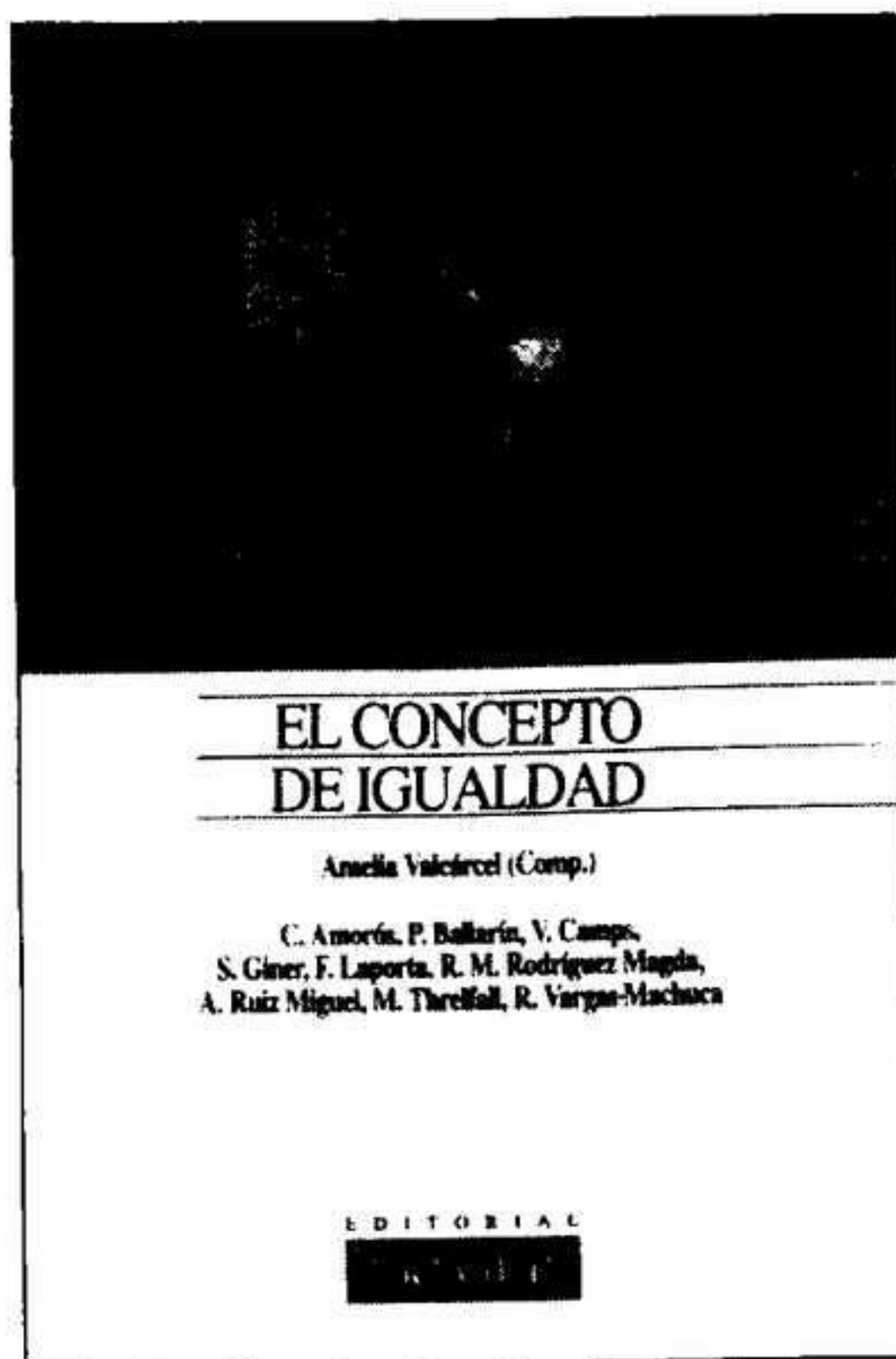
S. Sánchez Torrado

**MANIFIESTO DE
SENECA FALLS**

Alicia Miyares

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.

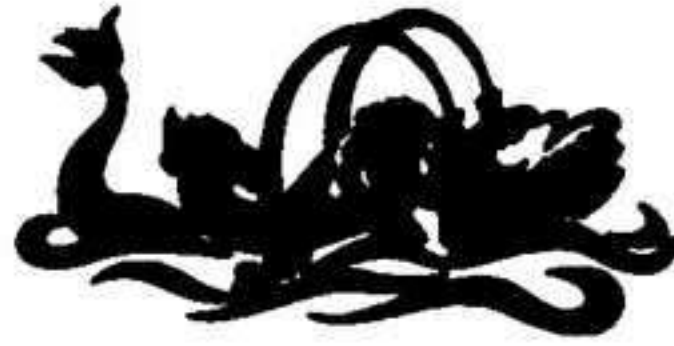
2.190 ptas. (IVA)

¿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

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:

Carmen Alborch	Carmen Martínez Ten
Andrés de Blas	Emilio Muñoz
Victoria Camps	Julio Rodríguez
Cipriá Ciscar	Ludolfo Paramio
Salvador Clotas	M. Reyes Mate
Matilde Fernández	Alfonso Ruiz-Miguel
M ^a Teresa Fernández de la Vega	Miguel Satrústegui
Antonio G. Santesmases	Ramón Vargas-Machuca
Joaquín Leguina	

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

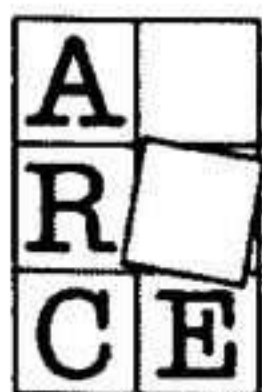
Las ideas vertidas en cada artículo son responsabilidad de sus autores. LEVIATAN no se identifica necesariamente con sus contenidos. LEVIATAN no se compromete a devolver los artículos que no hayan sido solicitados, ni a mantener correspondencia sobre los mismos.

Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30 - 28010 Madrid.
Tel.: 310 43 13 - Fax: 319 45 85 - e-mail: fpi@ctasa.es
D. Legal: SE. 446-1978. I.S.S.N. 0210-6337.

Distribución:

En España: Siglo XXI; Tel.: 759 49 18, Madrid.
En Argentina: Prometeo Libros; Tel.: 953 11 65, Buenos Aires.
En Colombia: Siglo del Hombre Editores Ltd.; Tel.: 281 39 05, Santa Fé de Bogotá.
En Chile: Editorial Contrapunto; Tel.: 223 30 08, Santiago de Chile.
En México: Librerías Gandhi; Tel.: 661 10 41, México D.F.
En Venezuela: Distribuidora Norai; Tel.: 71 56 76, Caracas.

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



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

LEVIATAN,
está en el índice IBSS (International
Bibliography of the Social Sciences)
de la London School of Economics

Cosmopolitismo y realismo,	5
<i>Barry Buzan, David Held</i>	23
La socialdemocracia y el kibutz, Amos Oz	37
<i>Emilio Menéndez del Valle</i>	47
Los derechos humanos cincuenta años después,	61
<i>Daniele Archibugi, David Beetham</i>	81
La nación, sujeto y objeto del Estado liberal español,	101
<i>Juan Sisinio Pérez Garzón</i>	123
Tres tensiones de nuestra moral ciudadana,	135
<i>Carlos Thiebaut</i>	159
El final del antiamericanismo, Paul Isbell	123
Sociedad Civil y militancia política,	135
<i>Santiago Sánchez Torrado</i>	159
1848: El manifiesto de Seneca Falls, Alicia Miyares ...	159
LIBROS	159
<i>Reyes Mate (José Miguel Marinas); Juan José Solozábal</i>	
<i>Echavarría (Juan José Laborda Martín);</i>	
<i>Francisco Fernández Buey (Montserrat Bordes Solanas)</i>	

COLABORADORES

Daniele Archibugi

Politólogo. Investigador del Consejo Nacional de Investigación de Roma. Consejero de la OECD, la Unión Europea y de diversas agencias de la ONU.

David Beetham

Catedrático de Ciencias Políticas y Director del Centro de Estudios de la Democratización de la Universidad de Leeds. Ha actuado como consultor para la UNESCO, la Unión Interparlamentaria y el Consejo de Europa.

Barry Buzan

Politólogo especializado en Teoría del Estado.

David Held

Profesor de Política y Sociología en la Open University, Inglaterra. Entre sus publicaciones se cuenta *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1993.

Paul Isbell

Norteamericano; escritor independiente y profesor universitario de Economía y Relaciones Internacionales.

Alicia Miyares

Investigadora y Profesora de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Miembro del Proyecto Paridad.

Emilio Menéndez del Valle

Responsable de ECHO (European Commission Humanitarian Office) en Oriente Medio. Ha sido embajador de España en Jordania.

Amos Oz

Novelista y ensayista israelí. Premio de Literatura del Estado de Israel, 1998. Es uno de los más activos impulsores del proceso de Paz en Oriente Medio.

Juan Sisinio Pérez Garzón

Investigador del CSIC. Ha sido Consejero de Cultura de la Comunidad de Castilla-La Mancha.

Santiago Sánchez Torrado

Técnico de la Consejería de Educación de la Comunidad Autónoma de Madrid.

Carlos Thiebaut

Catedrático de Filosofía de la Universidad Carlos III.



REALISMO Y COSMOPOLITISMO

Barry BUZAN y David HELD

— Una preocupación muy común de la literatura contemporánea sobre la política internacional gira en torno a la relación dinámica que existe entre la continuidad y el cambio. El final de la guerra fría, la intensificación de la globalización y el «giro postmoderno» han supuesto grandes retos para la ortodoxia del realismo. Entre los más significativos de estos retos destaca el enfoque cosmopolita que defienden David Held y Andrew Linklater, entre otros. En oposición al realismo, que defiende una estricta separación analítica entre la política dentro de los Estados y entre los mismos, el enfoque cosmopolita profesa un concepto más unificado de la vida política. En este debate, Barry Buzan, un prominente abogado del realismo, y David Held, defienden los aspectos positivos de sus respectivas posturas y aportan argumentos a favor y en contra del realismo y el cosmopolitismo en tanto marcos para comprender la política general contemporánea y su potencial de cambio. Señor Buzan, ¿cómo describiría las bases del realismo contemporáneo. ¿Cuáles son sus elementos constitutivos?

Barry Buzan: La clave del realismo es que se trata de una teoría política, aspecto que es preciso entender primero y ante todo. Los títulos de los dos trabajos más conocidos sobre el tema, *Politics among Nations* de Morgenthau y *Theory of International Politics* de Waltz, lo dejan muy claro. El realismo proporciona una perspectiva particular sobre el sistema mundial, pero se trata de una perspectiva limitada, centrada en la política del poder. Ahora bien, existe naturalmente un problema sobre la forma de definir el «poder», concepto que cuenta con distintos enfoques, la mayor parte de los cuales pueden incluirse de alguna u otra forma dentro del realismo. El poder puede hacer referencia a la capacidad de las unidades para realizar cosas, a las fuerzas relativas de distintas unidades comparadas entre sí, o incluso a los intereses de dichas unidades y la forma en que los definen; puede asimismo hacer referencia a la estructura del poder, la manera según la cual el propio sistema, esto es, la organización del mismo, da forma al comportamiento de las unidades que lo componen. El poder puede estar localizado en la estructura del sistema, pero el realismo se centra principalmente en las unidades; aun cuando alude a la estructura del sistema, lo hace refiriéndose a las unidades. Y ello sobre todo basándose en el Estado, puesto que naturalmente éste representa la unidad política clave del sistema internacional. Por consiguiente, el realismo es una teoría política, la teoría del Estado.

El realismo es una teoría que divide el globo en dos campos: el campo dentro del Estado, que a menudo se califica como progresivo y en el que la política actúa y la sociedad puede evolucionar, y el campo fuera del Estado o entre Estados —el campo de las relaciones internacionales— que no se considera progresivo sino estático. Este es el campo en el que funciona la política del poder, en el que siempre ha funcionado y en el que, según los realistas más convencidos, siempre funcionará. Por lo tanto, mientras el sistema internacional esté dividido en Estados, las relaciones entre los mismos se caracterizarán por la política del poder.

— **Cuando alude a la política del poder, ¿a qué se refiere exactamente?**

B.B.: Me refiero a una perspectiva del sistema internacional basada en el conflicto. El realismo da por sentado que los Estados se cierran en sí mismos para sobrevivir y lograr alcanzar sus propios intereses; que estos intereses entrarán en conflicto en distintos momentos y lugares y por distintos motivos, y que puesto que no existe ningún gobierno definitivo en el sistema, el uso de la fuerza siempre será una posibilidad en las relacio-

nes entre los Estados. El poder en la perspectiva realista, por lo tanto, tiene un fuerte componente militar. No creo que el realismo esté necesariamente unido a esto, pero tradicionalmente, el poder y lo militar siempre han estado estrechamente relacionados en el realismo porque en el sistema internacional nunca ha mediado ningún tipo de autoridad universal. Para la consecución de sus propios intereses, o en defensa de los mismos, los Estados pueden recurrir a la fuerza para relacionarse entre sí, porque la fuerza es una especie de prueba del poder en última instancia.

— **¿Es por este motivo por el que la soberanía resulta fundamental para la perspectiva realista del mundo?**

B.B.: La soberanía es fundamental porque define lo que es el Estado. La idea de soberanía, tal y como la entiendo, es la exigencia de un autogobierno exclusivo, lo que significa que el Estado se define en función de su capacidad para ejercer una autoridad política absoluta sobre un territorio y un pueblo determinados. Esta no es la forma en que el sistema internacional ha estado siempre organizado; es la forma europea moderna de organización política impuesta al resto del mundo como condición de la descolonización. Los poderes europeos dejaron tras de sí un mundo reformado según su propia imagen política en cuanto Estados soberanos. Por consiguiente, la soberanía es lo que proporciona una distinción política fuerte y precisa entre el campo nacional dentro de los Estados y el campo de las relaciones entre éstos.

— **David, en el concepto cosmopolita, la separación entre la esfera nacional y la externa ya no es algo sagrado, especialmente en una época de intensa internacionalización. ¿Es ésta su opinión?**

David Held: Creo que la «división» ciertamente se pone en duda, pero estoy de acuerdo con gran parte de lo que ha dicho Barry. El enfoque realista del poder político ha tenido una enorme importancia a la hora de definir las relaciones dinámicas entre los Estados, la naturaleza del desarrollo de las relaciones entre los Estados y la importancia de la guerra en los siglos XIX y XX. Después de todo, el siglo XX, a pesar de todos sus llamamientos a la civilización, ha sido uno de los siglos más violentos, si no el más. Pero la perspectiva que defiende, la «perspectiva cosmopolita» a efectos de este debate, resalta una serie de aspectos clave. Uno de ellos es que el enfoque del poder político y el Estado, tan central para el realismo, no es suficiente para examinar la complejidad del mundo en el que vivimos. Lo que defiende la perspectiva cos-

mopolita es que si el poder es importante, y eso es cierto, lo es no sólo en las relaciones dentro de los Estados y entre ellos, sino también en otras dimensiones de la vida social. Por esta razón me atrevería a decir que el concepto de la estructura del poder debe ser un concepto con varias dimensiones que tenga en cuenta fenómenos económicos, políticos, sociales, tecnológicos, culturales y de otro tipo. El poder, los sistemas de poder y los conflictos de poder se encuentran en todos estos campos. En contra del realismo afirmaré que el poder estatal es sólo una, aunque importante, de las dimensiones del poder y que es preciso entender los distintos aspectos de todas ellas para captar satisfactoriamente la naturaleza y las perspectivas de la política de Estado.

— **¿Cuál es la relación entre este concepto con varias dimensiones y la importancia que los defensores de la idea cosmopolita, como tú mismo, otorgan a la internacionalización? ¿Acaso ésta está transformando el Estado y el poder estatal?**

D.H.: El tema de la internacionalización hace que surjan preguntas concretas acerca del poder político y las naciones-Estado. Por un lado, muchas personas consideran que vivimos en un mundo universal; a ellos los denomino los «hiperuniversalizadores», son los que afirman que la nación-Estado ya no es fundamental para el mundo moderno: ha quedado desplazada. Ha quedado cerrada en una gran variedad de procesos complejos, su poder ha sido absorbido por los mercados internacionales, el desarrollo de las regiones, la legislación internacional en continuo cambio, los procesos medioambientales, etcétera. Creo que esta perspectiva exagera la naturaleza de los cambios generales que vivimos. Atravesamos un momento que se puede caracterizar como «la era universal», pero los hiperuniversalizadores no han comprendido la naturaleza de esta era. Por otro lado, están aquellos que piensan que prácticamente nada ha cambiado en los últimos cien años, que el mundo no es más internacional de lo que lo era, por ejemplo, en la era del patrón oro, y que las relaciones entre los Estados son, en cierto sentido, menos complejas que durante el Imperio británico. Después de todo, el Imperio británico fue un sistema político extraordinario que estrechó las relaciones entre numerosas regiones y territorios del mundo. Creo que esta perspectiva escéptica también es errónea, pero, para poder explicarle el motivo, antes debo describir brevemente la internacionalización y lo que representa para mí.

En mi opinión, la internacionalización supone un cambio en la forma espacial de la actividad y organización humanas ha-

cia modelos transcontinentales o interregionales de actividad, interacción y ejercicio del poder. No se puede decir que no haya habido antes internacionalización, y que ahora sí la hay. Se trata más bien de examinar y distinguir distintas formas históricas de internacionalización en función de la extensión de las diferentes redes de relaciones y conexiones sociales, de la intensidad de los flujos y enlaces dentro de esas redes y del impacto de esos fenómenos en comunidades concretas. (Al hacer estas distinciones estoy describiendo conceptos que tanto mis colegas como yo hemos estado desarrollando durante algún tiempo en la investigación sobre la internacionalización.) (1) Creo que si dentro de este marco se realiza un seguimiento de la estructura (en continuo cambio) del comercio, las finanzas y las empresas multinacionales, por sólo mencionar tres ejemplos, se puede ver que en los últimos años del siglo XX hemos vivido en un mundo en el que los Estados están más sumergidos que nunca en flujos y procesos internacionales. En otras palabras, el poder político está tomando nuevas posiciones, se está situando en nuevos contextos y, hasta cierto punto, se está transformando debido a la importancia cada vez mayor de otros sistemas de poder menos dependientes del territorio.

— **¿Supone esta visión cosmopolita un reto importante para el concepto realista del poder político y la centralidad del Estado soberano en la política internacional?**

B.B.: Esta visión plantea cuestiones interesantes y creo que nos hace volver a la advertencia que hice al principio con respecto al realismo: se trata de una teoría política. Al ser puramente una teoría política, queda limitada a un campo relativamente estrecho. Por este motivo estoy de acuerdo con gran parte de lo que ha dicho David, porque si se piensa en términos realistas, el problema es que la frontera que rodea el Estado, la que separa el interior del exterior, ha sido cruzada por muchos elementos: las comunicaciones, el comercio y en especial las finanzas. Los realistas no están preparados para pensar en estos elementos. Así, nos encontramos con que el sector político y militar, como yo lo llamaría y en el que se basa principalmente la teoría realista, ha pasado a ser menos importante en relación con lo que ocurre en el mundo, al menos para algunos Estados. Más tarde hablaré sobre esto. En relación con la aparición de una economía mundial, y hasta cierto punto del desarrollo de una sociedad mundial, incluso respecto

(1) Véase *Global Transformation: Politics, Economics and Culture*, David Goldblatt y Jonathan Perraton, Cambridge, 1998.

a los sistemas de comunicación y transporte, sería muy ingenuo pensar en un mundo formado por Estados soberanos que «contuvieran» de todo.

En el pensamiento realista tradicional, y también desde el punto de vista histórico, se daba cierta validez a la idea de que el Estado contenía una economía y una sociedad. El concepto de nación-Estado presupone que el Estado abarca una sociedad y una cultura particulares. El mercantilismo suponía que una sociedad contenía más o menos su propia economía, aunque podía haber cierto comercio. Actualmente, todas estas presunciones se vienen abajo porque la economía se está internacionalizando claramente. Muy pocos Estados, si es que los hay, pretenden hoy en día ser autárquicos o contar con una economía autosuficiente. Y aunque numerosas sociedades siguen deseando conservar su propia identidad y utilizar el Estado para ello, existe más intercambio, más migración, más pluralidad de culturas y elementos para que surja una sociedad mundial. Se plantean muchas preguntas acerca de todas estas cosas, pero el problema es que caen ligeramente fuera de la teoría realista, porque ésta se centra en el Estado y estas cosas tienen lugar, al igual que antes, en otros sitios. En otras palabras: no es que crea que el realismo sea un concepto equivocado; es un error pensar que el Estado desaparece. El Estado sigue estando ahí, y por tanto hasta cierto punto, la lógica realista se sigue aplicando. Pero otras cosas han pasado a ser más importantes y es preciso considerar el realismo en relación con su importancia.

— **¿Puede el realismo incorporar este mundo que cambia continuamente?**

B.B.: Sí y no. Opino que en aquellas partes del mundo en las que el antiguo modelo del Estado relativamente cerrado y sellado ha desaparecido, gran parte de la teoría realista ya no nos dice nada. Quiero con ello decir que si los Estados han pasado a estar tan interconectados como, por ejemplo, los miembros de la Unión Europea, entonces ¿cuál es la frontera entre lo «nacional» y lo «internacional»? Muchas políticas europeas parecen más nacionales que internacionales y en ese sentido todo el modelo realista se encuentra en una posición difícil para afrontar ese tipo de desarrollo. En los casos en los que los Estados han pasado a ser abiertos e interdependientes, parte de la teoría realista acerca del equilibrio del poder (y demás) es claramente menos relevante. En esas circunstancias, no sirve de ayuda pensar en los Estados en términos de la tradicional política del poder.

Pero en mi opinión el mundo no se desarrolla en ese sentido. Existen muchas partes del mundo en las que las normas realis-

tas siguen vigentes. Si se observan, por ejemplo, las relaciones en el Este de Asia, entre China y Taiwan, entre Corea del Norte y Corea del Sur, o las de Japón con China y las dos Coreas, está claro que sigue habiendo mucho que se parece al pensamiento realista. Por todo ello, creo que sería un error asumir que todo el mundo se ha reformado de la misma manera que lo han hecho las regiones más avanzadas. Creo que en realidad el mundo está dividido en dos o tres esferas en las que las reglas del juego son bastante diferentes porque el nivel de internacionalización está distribuido de forma distinta.

— David, a la luz de la defensa que ha hecho Barry del realismo, ¿debería entenderse la internacionalización básicamente como un fenómeno occidental?

D.H.: Bueno, creo que no hay duda de que el desarrollo de las relaciones internacionales y la progresiva imbricación de los Estados en los flujos económicos, culturales y sociales recibió un enorme impulso de la expansión de Europa desde los siglos XVII y XVIII. Y si pensamos por un momento en el Imperio británico, éste supuso un gran impulso para la expansión de determinadas ideas y prácticas occidentales. La propia idea de soberanía, los conceptos seculares de la ley, la noción de los derechos y obligaciones individuales y el concepto de la propia nación-Estado, como ya ha indicado Barry, eran todas ellas ideas que siguieron al despertar del poder occidental, a medida que se expandía y se abría camino por el mundo. No hay duda de que cabe pensar que los elementos del proceso de internacionalización forman parte del desarrollo básico occidental. No obstante, una vez dicho esto, es necesario aclarar esta observación. La internacionalización está esencialmente cuestionada. Se cuestiona en distintas regiones del mundo. Creo que Occidente nunca ha podido «dirigir» el mundo de acuerdo con sus ideas, sus «reglas del juego». Estas reglas se han cuestionado en regiones de Africa, en Latinoamérica y en Asia, y actualmente se siguen cuestionando en numerosas regiones. El tema ha girado siempre en torno a la forma que deberían adoptar las relaciones internacionales y las formas de responsabilidad legal que deberían regir las relaciones entre los Estados. Se trata de un aspecto fundamental, y creo que es más importante de lo que opina Barry; me gustaría conocer su opinión acerca de ello.

Se puede hacer hincapié en la urgencia del problema si volvemos a un aspecto al que hemos hecho referencia anteriormente: la cuestión de qué es un asunto nacional y qué uno internacional. Se trata, en mi opinión, de un problema que tiene actualmente un carácter más crónico que el que solía tener. En la era en la que se formaban los Estados, era

comprensible para ellos pensar que existía una división clara entre lo nacional y lo internacional, entre lo interno y lo externo. Pero ahora que hemos establecido naciones-Estado con unas relaciones densas y complejas entre sí, definir qué es y qué no es un asunto nacional es algo problemático. Déjenme darles sólo unos ejemplos: la crisis de las *vacas locas*: ¿es un asunto inglés? ¿Británico? ¿Europeo? ¿Internacional? ¿O universal? Tiene claramente implicaciones en todo el mundo. ¿Cuál es la jurisdicción competente para resolver este problema? Otro ejemplo básico para el futuro de nuestra salud es el sida. ¿Debe tratarse el problema del sida dentro de los Estados? Claramente, el sida no puede tratarse sólo individualmente dentro de los Estados, puesto que la enfermedad tiene ramificaciones en las poblaciones de todo el mundo. O bien, tomemos el ejemplo del consumo de energía en el mundo. La utilización de la energía en las zonas fuertemente industrializadas de Occidente tiene implicaciones directas en el clima, la agricultura, el desarrollo industrial en, digamos, Zimbabwe. ¿Es entonces un asunto de ese país? Un último ejemplo: el tema de los pedófilos británicos que se reúnen en Praga o Bangkok para abusar de los menores. ¿Se trata de un problema británico, checo o tailandés? ¿O se trata de un asunto con implicaciones mundiales?

Este tipo de cuestiones conlleva ramificaciones complejas con implicaciones para la noción misma de lo que es actualmente un tema adecuado para que lo trate un Estado soberano. Y creo que se debe a que se ha producido un «cambio universal». Los Estados se han sumergido en relaciones más complejas, en modelos más densos de interconectividad. En este sentido, creo que Barry tiene toda la razón y que la parte «realista» del mundo se encuentra ahora atrapada entre sistemas de poder más complejos que han adquirido más importancia en relación con el poder estatal.

— **¿Pero acaso no sería una respuesta realista decir que los temas que David intenta resaltar están muy al margen de las cuestiones centrales de la política mundial? Los temas centrales de la guerra y la paz, la vida y la muerte...**

B.B.: De nuevo, se trata de una pregunta difícil para el realismo, porque en el realismo tradicional existía una clara distinción entre la política «de alto nivel» y la política de «bajo nivel»: la primera se encargaba de la diplomacia y de la guerra, y la segunda de la economía, la sociedad y otros aspectos como el clima y las enfermedades. Debido al cambio en la importancia de los distintos factores antes mencionados, se transforma en algo problemático para el realismo.

No obstante, los realistas han sido muy hábiles: la línea de defensa realista sería que en la mayor parte de las áreas de la política mundial (de nuevo el énfasis en la política), los Estados siguen siendo la autoridad principal. Y no existe nada que les impida cooperar entre sí. Por consiguiente, los realistas, o al menos gran parte de ellos, pueden vivir tranquilos con la idea de los regímenes internacionales en los que los Estados, en tanto que poseedores principales de la autoridad política del sistema, se unen de vez en cuando con otros actores, algunas veces simplemente con otros Estados, para discutir aspectos de interés común, y otras para elaborar un conjunto de políticas, una serie de reglas que les permitan coordinar su comportamiento. Pero esto claramente no parece el realismo de la política de poder tradicional. Puede pensarse en ello en términos de política del poder analizando la importancia de los asuntos: ¿quiénes son los jugadores importantes en relación con los asuntos importantes? ¿Quiénes son los que detentan algún tipo de control? ¿Quiénes son los que pierden, etcétera?

Existe, por lo tanto, un elemento de política de poder en la noción de régimen, y tiene una fuerte connotación de centrismo estatal. Creo que el realista diría: si se elimina el Estado, ¿dónde queda la política? ¿Dónde se ubica? No se puede eliminar la política, como algunos liberales parecen hacer a veces. El hecho de desear que desaparezcan el Estado y la política no va a generar resultados. Un buen realista argumentaría que la política del poder es una condición humana permanente. Tendrá una forma u otra, estará en un campo u otro, tendrá relación con un tema u otro, pero siempre estará ahí. Estará la política y se situará en torno al poder relativo. Y por el momento, el Estado sigue siendo un jugador importante en el campo.

— **Esto nos lleva a una de las diferencias clave entre el realismo y el cosmopolitismo. Para los realistas, seguramente la centralidad del poder estatal y la política del poder implican que, desde el punto de vista normativo, la política y las prácticas democráticas no tienen lugar en la dirección del orden mundial, mientras que para los defensores del cosmopolitismo, la democratización del orden mundial es una idea central. ¿Acaso el realismo no asume que los regímenes y las estructuras de la autoridad mundial no se pueden democratizar de manera eficaz, precisamente porque están dominados por los Estados, los intereses estatales y la política del poder?**

B.B.: Sí. Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de democratización en este contexto? (La famosa pregunta «¿qué quiere decir con eso?»). Puedo contestar de dos formas. Si se

piensa en la democracia como algo basado en los derechos individuales, el derecho a votar y a decidir la forma del universo político, todo el enfoque realista resulta problemático, porque, para los realistas, el campo político correcto en el que se sitúan los individuos es el Estado. Existe un problema acerca de cómo se traduce esta noción en dirección ascendente, y existe asimismo otro problema, y David tiene razón: a medida que el Estado pierde el control sobre aspectos relativos a su economía y su sociedad, los elementos de la democracia pasan a ser irrelevantes; el Estado ya no controla los aspectos de la vida para los que las personas establecieron el control democrático. En este contexto, existe un problema acerca de la eficacia y la relevancia de la democracia.

Pero si nos centramos en el principio de la votación democrática y pensamos sobre la forma en que las Naciones Unidas y muchas otras agencias internacionales están organizadas actualmente, es importante reconocer que han sido formadas por Estados democráticos y que reflejan principios democráticos. Hasta cierto punto, en la mayoría de estas agencias existen reglas de votación que son muy parecidas a las reglas de procedimiento democráticas. Existe, por así decirlo, una especie de democracia internacional entre los Estados que se basa en la noción de soberanía, que a su vez considera a todos los Estados iguales desde el punto de vista legal, aunque no sean autoridades iguales. Puede aducirse que se trata de una tontería, pero en cierto sentido existe un elemento de democracia en la visión realista del sistema internacional, en el sentido de que los Estados se relacionan entre sí como iguales legalmente.

— Entonces, el orden mundial está ya parcialmente democratizado. ¿Está de acuerdo?

D.H.: El orden mundial incluye ciertamente elementos significativos de democracia. Los últimos años del siglo XX han visto una etapa de democratización masiva en todo el mundo; hay ahora más Estados democráticos que nunca. A mediados de los años setenta, más de las dos terceras partes de los Estados se podían considerar autoritarios. Este porcentaje ha caído de forma impresionante; menos de una tercera parte de los Estados son actualmente autoritarios, y el número de democracias aumenta rápidamente. Además, la aparición de bloques regionales, especialmente la Unión Europea, señala el comienzo del desarrollo de relaciones democráticas entre los Estados que no tiene precedente en la historia. Las Naciones Unidas, además, es una organización sorprendente en la medida en que reúne, al menos en principio, a los Estados en igualdad de condiciones. Estos y otros desarrollos relaciona-

dos (como los regímenes de los derechos humanos) han alterado en ciertos aspectos el equilibrio y la naturaleza de las relaciones entre los Estados y la forma en que los representantes de los pueblos del mundo negocian y se tratan entre sí. En este sentido son muy importantes. Pero opino al mismo tiempo que se trata de logros parciales y que tienen muchas desventajas y límites bien definidos. Todos son, como antes, sistemas organizativos basados en general en los Estados y que dan prioridad a intereses estatales particulares. Además, crean su jerarquía de relaciones internacionales e intereses geopolíticos dentro de sus estructuras. Por ello, las Naciones Unidas pueden ser en principio un foro democrático, pero en la práctica, gran número de sus asuntos están dirigidos por los intereses dominantes de Estados Unidos y el Reino Unido, con aportaciones considerables, por supuesto, de otras poderosas naciones-Estado. Los procedimientos del Consejo de Seguridad llevan incorporados el derecho de veto de los «cinco grandes» Estados.

Pero hay algo más importante que esto. En un mundo que ha atravesado un cierto cambio y se ha alejado de la nación-Estado soberana (por la internacionalización de la economía, el desarrollo de mercados financieros internacionales, nuevas infraestructuras de comunicación —Internet, por ejemplo— la elaboración de las leyes sobre los derechos humanos y el desarrollo de importantes problemas que van más allá de las fronteras, como el calentamiento de la Tierra) la pluralidad de intereses democráticos se puede representar de forma sistemática sólo en un tipo fundamentalmente diferente de orden mundial. Esto se puede basar en algunos de los aspectos más positivos de las instituciones existentes: la democratización de la nación-Estado, las relaciones de colaboración de determinadas regiones, y algunas instituciones como la ONU. Pero aunque el proceso de democratización será largo, no nos debemos desanimar por ello.

La democracia no es sencillamente un concepto fijo. Se creó por primera vez en la Antigüedad en relación con las ciudades-Estado. Se elaboró de nuevo durante el Renacimiento en relación con algunas de las ciudades dominantes de la Italia renacentista. Se inventó de nuevo con el desarrollo de las naciones-Estado, como democracia representativa liberal. Y hoy estamos al borde de una nueva transformación democrática fundamental. Los historiadores pueden mirar cien años atrás y decir que la democracia representativa liberal fue la forma de gobierno que surgió en los siglos XVII y XVIII para convertirse en una especie de anacronismo en los siglos XX y XXI a medida que, cada vez más, los recursos y actividades fundamentales del mundo se organizan por encima de las fronteras de las naciones-Estado. Algunas perso-

nas creen que la democracia no funciona en un mundo dominado por procesos y estructuras regionales e internacionales (por ejemplo, el teórico alemán Niklas Luhmann). No obstante, creo que en el mundo contemporáneo es preciso reinventar la idea de democracia y no renunciar a ella. El proyecto de la democracia cosmopolita, que implica la inserción profunda de la democracia en las naciones-Estado y su extensión más allá de las fronteras políticas, no es ni optimista ni pesimista en relación con estos desarrollos. Es una postura de defensa.

— **Me gustaría volver más tarde sobre la esencia del ideal cosmopolita. Barry, ¿cómo respondería a la noción cosmopolita de una democracia cada vez más profunda entre y dentro de los Estados? O bien, ¿cómo respondería un realista más ortodoxo a este argumento cosmopolita?**

B.B.: Me alegra que haga esa distinción. En muchos sentidos, creo que existe claramente un problema, y no sólo para los realistas, acerca de la forma en que el mundo está estructurado políticamente. Tal y como yo lo veo, la internacionalización es primeramente un fenómeno económico. También se trata en parte de un fenómeno logístico que tiene que ver con el transporte y la comunicación, así como con la capacidad de mover bienes, personas, ideas, etcétera, por todo el mundo de forma más rápida y sencilla que antes. Pero no queda clara cuál es la estructura política alternativa para el Estado, o cómo haríamos la transición desde el orden actual hacia otro. Por lo tanto, puede que el Estado se encuentre en crisis debido a la internacionalización, pero no existe aún una alternativa clara disponible. Incluso en caso de que se pueda buscar un modelo para el futuro, y estoy pensando en la Unión Europea, sigue siendo una construcción política muy problemática. No sabemos cuál es la relación política cuando se intenta disgregar la soberanía en distintos niveles. Parece una buena idea, pero la cuestión de lo que se va a hacer para que funcione es problemática, y por supuesto, uno de los temas clave es el denominado «déficit democrático».

¿Cómo se puede mover la «representación» hacia arriba y hacia abajo en distintos niveles y mantener al mismo tiempo algo de soberanía como base del orden político y legal internacional? Creo que se puede decir que el sistema internacional o universal es ciertamente más pluralista que nunca. No dudo de ello. Pero ya no estoy tan seguro sobre si es más democrático o si puede llegar a serlo. Estaría de acuerdo en el sentido de que cada vez hay más Estados democráticos, lo que conlleva un efecto de desbordamiento y por lo tanto consecuencias democratizadoras para el sistema mundial, pero esto no es siem-

pre ni necesariamente una buena solución. Un realista observaría las consecuencias de la política exterior de la democracia y diría que bastantes democracias actuales no dan muy buenos resultados en cuanto a su política exterior. Si se toma como ejemplo a los Estados Unidos, se observa que existe un grave problema de inconsistencia y aislacionismo; las políticas democráticas pueden adquirir una visión centrada en sí mismas y enfocada hacia dentro y rechazar la gestión del resto del sistema internacional. Los realistas actualmente consideran esto un problema. Me refiero ahora a Norteamérica, Europa y Japón. Todos ellos miran más bien hacia su interior. No les gusta perder, no les gusta gastar dinero en asuntos extranjeros. Para ganar las elecciones americanas, los candidatos ahora tienen que decir «no voy a ser un presidente que haga política exterior», porque si demuestran ese tipo de interés, probablemente perderán las elecciones. La forma de replantear la estructura política global dejando fuera el Estado, ya sea democráticamente o de cualquier otra forma, es un problema que sencillamente aún no se ha solucionado. Puede que tengamos que cargar con los Estados *per se*.

— **La esencia, por lo tanto, de la postura realista puede ser que no existe alternativa, como decía la famosa sigla, TINA(*), de la era Thatcher.**

D.H.: Tengo al menos dos cosas que decir acerca de eso. La primera es, por supuesto, que las democracias no son necesariamente nobles o sabias. Son un conjunto de procesos e instituciones que pueden fallar. Pero si nos vamos a lo contrario de lo que Barry ha sugerido, se podría pensar que decimos que las regiones no democráticas del mundo serían más nobles o sabias en determinadas circunstancias y, por consiguiente, se podrían considerar como una alternativa válida. El problema de los siglos XIX y XX es que no contamos con otro principio de legitimidad alternativo para los asuntos políticos que no sea el principio de la democracia. Es el principio de la autoridad legítima, que se ha convertido rápidamente en el único que está aceptado de forma general, si no universal, aunque, por supuesto, existen distintas opiniones acerca de lo que esto significa realmente en la teoría y en la práctica.

Pero lo segundo que quería resaltar es lo siguiente: cuando surgió por primera vez la idea del Estado secular, de la mano de Bodin, Hobbes y otros, tenía como telón de fondo un pasado de circunstancias históricas nada prometedoras. Y dos-

(*) TINA, There Is No Alternative (no hay alternativa) (N. de la T.).

cientos años más tarde se había convertido en el elemento dominante de la organización de las naciones-Estado. Si aceptamos, por contraste y como excepción, que vivimos ahora en un mundo en el que el Estado ha pasado a estar descentralizado y a estar fragmentado e inmerso en procesos transnacionales complejos de poder cultural, político, económico, legal, tecnológico, etcétera, debemos empezar a considerar el significado político de vivir en otro punto fundamental de transición. Y la pregunta que me surge ahora es la siguiente: ¿cómo puede la idea del Estado moderno, tan fundamental para la ley, la democracia, las finanzas, etcétera, formarse y redefinirse mejor en un mundo más transnacional? Como respuesta, el argumento que desearía emplear es que esto sólo se puede lograr a través del concepto cosmopolita de la democracia, que intenta desarrollar la idea del Estado moderno en una concepción de gobierno perfilada y limitada por la «ley democrática», y adaptada a las distintas condiciones e interconexiones de los pueblos y las naciones.

La noción de democracia cosmopolita tiene en cuenta nuestro mundo, complejo e interconectado. Tiene en cuenta, por supuesto, determinados problemas y políticas característicos de los gobiernos locales y los Estados nacionales; pero también tiene en cuenta otros que son característicos de regiones específicas, e incluso otros, como los aspectos relativos al medio ambiente, la seguridad internacional, la salud mundial y la normativa económica que necesitan instituciones nuevas para gestionarlos. Los organismos de deliberación encargados de adoptar decisiones de carácter político que van más allá de los territorios nacionales, están justificados cuando los grupos transnacionales o transfronterizos se ven en gran medida afectados por asuntos de carácter público, cuando la adopción de decisiones de «nivel inferior» no puede resolver estos asuntos y cuando el tema de la responsabilidad sólo puede entenderse y tratarse en un contexto transnacional o transfronterizo.

Las nuevas e innovadoras soluciones políticas no son sólo una necesidad, sino también, desde mi punto de vista, una posibilidad a la luz de la organización, en continuo cambio, de los procesos regionales e internacionales, que hacen evolucionar a los organismos encargados de la adopción de decisiones políticas (como la Unión Europea) y crecer la demanda política de nuevas formas de deliberación política, solución de conflictos y adopción de decisiones. En este mundo emergente, las ciudades, los parlamentos nacionales, las asambleas regionales y las autoridades internacionales podrían tener todas funciones distintas pero relacionadas entre sí, dentro de un marco de responsabilidad democrática y adopción de decisiones públicas.

Si debe ser posible reclamar responsabilidades a numerosas formas de poder contemporáneas y si muchos de los asuntos complejos que nos afectan a todos (local, nacional, regional e internacionalmente) deben ser regulados de forma democrática, las personas deben poder tener acceso y ser miembros de distintas comunidades políticas. En otras palabras, la democracia del nuevo milenio debe describir un mundo en el que los ciudadanos puedan disfrutar de varias nacionalidades. Deben poder ser ciudadanos de sus propias comunidades, de las regiones más amplias en las que viven y de una comunidad internacional cosmopolita. Necesitamos desarrollar instituciones que reflejen los distintos aspectos, cuestiones y problemas que relacionan a las personas entre sí independientemente de las naciones-Estado en las que nacieron o se educaron.

La objeción inmediata que se podría hacer es que esto es una utopía. Pero diría que no es más utopía de lo que lo era la idea del Estado moderno en los siglos XVII y XVIII. Era (y es) una idea con implicaciones a corto y largo plazo, exactamente igual que la democracia cosmopolita. No se trata del todo o nada. Por ejemplo, a nivel internacional, existen pequeños elementos que supondrían una diferencia: la reforma del Consejo de Seguridad, que mejora la capacidad de aplicación de las leyes de los derechos humanos, la creación de una fuerza de instauración y mantenimiento de la paz en las Naciones Unidas menos dependiente de los intereses geopolíticos existentes. El compromiso por un programa de democracia cosmopolita es un compromiso por la ampliación y adaptación de la idea del Estado democrático moderno y de la idea de responsabilidad democrática respecto a las nuevas circunstancias internacionales en las que vivimos.

— **Barry, he observado que su argumento acerca de la internacionalización y democratización del orden mundial no es únicamente una cuestión de viabilidad, sino que también implica aspectos normativos muy importantes. La democracia cosmopolita o internacional, aunque fuera viable, puede no ser la mejor forma de actuar en cuanto a la organización política humana. ¿Es ésta una representación correcta de su postura?**

B.B.: Es una pregunta muy difícil. Creo que David tiene razón y que plantear los hechos en contra requiere que defina las implicaciones de mi postura. No estoy defendiendo un mundo formado por Estados fascistas, totalitarios o similares, faltaría más. Estoy sencillamente señalando que la democratización no debe considerarse como una especie de bien universal; también conlleva una serie de problemas. No pretendo

tener la respuesta a estos problemas, pero me gustaría comentar un poco la imagen que describe David. Me parece (y me quito el sombrero realista porque en este punto dejo atrás el gran grupo de realistas) que hay que decir dos cosas. Primero, a medida que el proceso de internacionalización se despliega, profundiza y refuerza (y no niego que éste es el mundo en el que vivimos y que por lo tanto es un tiempo de transformaciones), van a surgir serias preguntas respecto a la estructura política. Creo que estas preguntas se van a contestar de distinta forma en distintas partes del sistema mundial. Mi opinión es que en las partes más desarrolladas y democráticas del sistema, como Europa occidental y Norteamérica, va a haber probablemente una estratificación de poder, de forma que existirá, en cierto modo, una disgregación de soberanía. La autoridad política se desplazará hacia arriba y hacia abajo, y estará presente al mismo tiempo en distintos niveles. Hedley Bull definió esto como neo-medievalismo, y no es una mala metáfora.

Esto, sin embargo, sólo es aplicable a las partes más desarrolladas del sistema, porque lo que aquí se considera es la interrelación entre las unidades políticas del sistema y el propio sistema. Y lo que la internacionalización nos demuestra es que el sistema es cada vez más fuerte en relación con las unidades políticas antiguas dentro del mismo. Actualmente, las unidades políticas fuertes dentro del sistema pueden sobrevivir adaptando y adoptando una especie de marco neo-medieval, pero, ¿y el resto? Hay muchos Estados débiles en el sistema internacional y éstos van a tener muchas más dificultades para vivir en un sistema fuerte. Algunos de ellos ya se están despedazando y no me sorprendería, mirando hacia el futuro, que ciertas zonas inestables se abrieran y se convirtieran en elementos semi-permanentes del sistema: quizás Afganistán, Africa occidental o Africa central. Se puede imaginar que no existen estructuras estatales ni absolutamente ninguna estructura política efectivas en esos lugares, excepto algún tipo de señorío de guerra, tribalismo o gangsterismo, o combinaciones de los mismos. Este es ya el caso en algunos lugares, y no me extrañaría que este fenómeno se expandiera, de forma que se obtuviera una parte del mundo altamente organizada, incluso postmoderna, partes colapsadas políticamente y luego situaciones intermedias como China o India, el denominado mundo moderno en desarrollo. No tengo muy claro qué es lo que va a suceder con estos últimos. Tienen un duro camino por delante.

Mirando un poco más lejos e intentando defender un poco más la postura de David, puedo imaginarme un mundo en el que no haya absolutamente ningún Estado en el sentido en el que lo entendemos ahora. No obstante, se puede seguir defendiendo la

postura realista y decir, está bien, puede que estemos en un mundo post-estatal, pero seguirán existiendo numerosas políticas de poder. Puede ser pluralista, puede ser democrática, puede estar estructurada en todo tipo de formas extrañas, pero la lógica de la política del poder continuará y en ese sentido la tradición realista permanecerá intacta.

— Entonces, las circunstancias de la democracia cosmopolita no son muy favorables que digamos.

D.H.: Bueno, no creo que eso sea precisamente un resumen exacto de lo que se ha dicho... En cualquier caso, lo que se ha dicho es razonablemente precavido, ¿y quién puede estar en desacuerdo con un elemento de precaución? Incluso quizás se puede ser aún más precavido de lo que se ha sugerido hasta ahora. Me parece de extrema importancia tener en cuenta que el propio Occidente hace cincuenta años casi destruye la democracia. El fascismo, el nazismo y el estalinismo casi destruyen esta «civilización democratizadora». La contingencia e imprevisibilidad de la política están siempre presentes; por consiguiente, no se puede ser complaciente con la continua democratización tanto de Occidente como de cualquier otra parte del mundo.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, se pueden anticipar otras amenazas importantes, y no sólo las de las naciones-Estado que son frágiles, como las del África subsahariana, sino de nuevo también las del propio Occidente. Uno de los retos fundamentales que puede surgir el próximo siglo puede derivarse perfectamente del intento por parte de numerosas regiones del mundo de imitar el estilo de vida, la utilización de recursos, modelos de consumo, etcétera, de los sistemas occidentales. Existirán obstáculos medioambientales muy importantes que limitarán su extensión. Podrá llegar un momento en el que el interés occidental en defender sus condiciones de vida entre en grave conflicto con otras partes del mundo. Los costes medioambientales de los estilos de vida occidentales pueden perfectamente hacer imposible su consecución en otras partes. Puede que Occidente piense que la creciente demanda de materias primas y nuevas fuentes de energía, la extensión de la industrialización y la degradación medioambiental, así como el aumento incontrolado de la población en numerosas partes del mundo, no beneficia necesariamente sus propios intereses, y eso puede causar graves conflictos.

Atravesamos una transición. Muchas de las antiguas ideologías políticas están cargadas de dificultades. El liberalismo desconoce la forma de regular los mercados para transformar sistemáticamente los problemas medioambientales en fuerzas de mercado. Las teorías socialistas del Estado se están ago-

tando, si no han desaparecido. Muchas de nuestras ideologías políticas están en la bancarrota. La tarea del teórico político, por tanto, consiste en redefinir nuestros conceptos políticos y en crear nuevas fuentes conceptuales que se puedan aplicar al mundo contemporáneo. La idea de la soberanía estatal, tal y como era, fue elaborada por teóricos políticos y aplicada a las nuevas estructuras de los Estados de los siglos XVIII, XIX y XX. Creo que ideas como la de la democracia cosmopolita (y como ella muchas otras similares) son contribuciones a nuevos debates acerca del aspecto que tendrán estas estructuras. Siempre que estos debates permanezcan abiertos será posible establecer nuevos recursos y conceptos normativos que podrán tener importancia cuando las personas piensen sobre cómo un sistema de autoridad con múltiples niveles, en un mundo de múltiples dimensiones, puede empezar a instaurarse de forma que sea consistente con el principio de la legitimidad democrática.

*Debate moderado por Anthony McGrew y
grabado por la BBC para el Curso de la
Open University, Londres.*

Traducción de Miriam Cana



LA SOCIALDEMOCRACIA Y EL KIBUTZ

Amos OZ

¿Estamos todos condenados a elegir entre Margaret Thatcher y Leónidas Bréznov? ¿Existe un camino que no sea ni el darvinismo social ni una burocracia ideocrática? En algunas partes del mundo la tercera vía parece ser la vuelta a los tipos de religión que exhortan a sus adeptos a aceptar su pobreza material y a renunciar a los placeres de este mundo (que después de todo no es más que un «simple lugar de paso»).

Los discípulos de diversas sectas describen tanto el socialismo como el capitalismo como manifestaciones de la decadencia occidental. Sus auténticos creyentes rechazan las «miasmas hedonistas y materialistas de Occidente» y desprecian el «mundo de la modernidad». Esta clase de posturas son el más claro denominador común del extremismo islámico, el misticismo

eslavófilo ruso, el nacionalismo judío estrecho de miras, algunas formas de cristianismo y, quizá, los extremos fanáticos de los movimientos *verdes*. (Naturalmente también existen otras fuerzas religiosas bien diferentes: el socialismo católico, el movimiento de la teología de la liberación en América Latina y corrientes judías que muestran una sensibilidad social y moral.)

¿Existe una cuarta vía? La socialdemocracia ha retrocedido en algunos lugares, mientras ha ganado terreno en otros (incluyendo algunos de los antiguos países comunistas). Normalmente, la socialdemocracia no levanta las pasiones que parecen suscitar el comunismo, el capitalismo o la renovación religiosa. A pesar del hecho de que ninguna visión social decimonónica haya conseguido tanto éxito (y haya derramado tan poca sangre) como la idea del Estado del bienestar fomentada por el socialismo democrático, casi nunca encontramos un entusiasmo socialdemócrata. Quizá esto se deba al carácter fundamentalmente práctico de la socialdemocracia. Pero si ha tenido éxito, ¿por qué presenta ese aire apocado?

Algunos de los logros del Estado del bienestar han ido incorporándose gradualmente al capitalismo, de manera que mucha gente ha olvidado el movimiento que los ha impulsado: los sindicatos, el derecho a la huelga, la educación universal y gratuita, los servicios de sanidad públicos y el salario mínimo. Prácticamente todas las leyes respecto a la sanidad, las pensiones y el subsidio de desempleo son fruto de los esfuerzos socialdemócratas. Si por ejemplo se presentara esta clase de legislación hoy en día en Estados Unidos bajo la bandera del socialismo democrático, sería rechazada de plano. Además en algunos lugares los logros so-

***La socialdemocracia
no levanta las pasiones
que suscitan el comunismo
o la renovación religiosa.***

cialdemócratas se han llegado a dar por hechos, como si se tratara de un par de cómodas zapatillas. Los principios de la socialdemocracia son intrínsecamente «tibios» y evolucionistas. No despiden chispas de furia radical y están muy lejos de las embriagadoras barricadas y de las ideas revolucionarias de moda.

La invitación a identificarse con una revolución cuyos héroes son la «clase obrera» las «víctimas oprimidas del colonialismo», el equilibrio ecológico o aquellos sexualmente oprimidos, es mucho más vistosa y estimulante que una sensibilidad dirigida hacia los mayores o los parados, las personas que necesitan un complemento a sus ingresos o los enfermos crónicos. Además, el dejar un sabor a desilusión está en la naturaleza de los sueños que se hacen realidad o de las promesas cumplidas. Ni siquiera el triunfo no puede dulcificar la disminución de adrenalina que apareció en el momento de la batalla.

Que cuando llegue la noche nuestras vidas sean algo mejores

Como cada época es la más significativa para sus «habitantes», no tiene sentido conferir especial importancia al siglo XX. Sin embargo, hay algo sin precedentes en este siglo. Si enfocamos la historia según los cambios causados por los acontecimientos históricos en la vida cotidiana de la gente (en la cocina, la alcoba, el trabajo y las diversiones) veremos que en los últimos cien o ciento cincuenta años han tenido lugar más transformaciones que en cualquier periodo anterior: un «habitante» del siglo III a.C. transportado repentinamente al siglo III d.C. o un «habitante» del siglo V d.C. trasplantado al siglo XV, se adaptaría más fácilmente que cualquiera

de una época anterior transportado a la nuestra, y no sólo a causa de la revolución tecnológica. Desde el inicio de la civilización hasta el umbral de este siglo, los hombres y mujeres urbanos y rurales podían confiar desde la infancia en tres hechos inamovibles: dónde vivirían, a qué se dedicarían y lo que ocurriría con ellos después de muertos. Vivirían en el lugar donde habían nacido o a la vuelta de la esquina; él haría lo que había hecho su padre y ella lo que había hecho su madre o algo muy parecido, y después de la muerte irían a una esfera en cuya existencia creían de todo corazón.

Esta seguridad se ha desvanecido en los últimos tiempos sacudiendo los fundamentos del mundo de millones de personas. La certeza existente durante siglos no ha desaparecido de golpe, sino que ha ido disminuyendo (primero en pequeños enclaves y después en áreas cada vez mayores) a ritmo distinto según el «tiempo local». Incluso hoy en día hay amplios segmentos de la humanidad para los que esta certeza sigue existiendo.

Cuando desaparece la seguridad que nos era familiar, se crea una sed que intentan saciar las ideologías: sed de una guía, de un significado, de la sensación de que existe un propósito. Una gama cada vez más amplia de opciones personales ha creado la necesidad de un «manual» que nos enseñe cómo y qué elegir, o que nos libre de la carga de una elección independiente y de la soledad inherente a la acción de elegir.

La mayoría de las ideologías populares que se desarrollaron en el siglo XIX intentaban buscar una compensación global a la pérdida de estas «certezas íntimas» y proporcionarnos una guía de cómo comportarnos y qué preferir en

***Los socialdemócratas
no predicaban salvación
alguna, contentándose
con reformas y reparaciones.***

cualquier situación posible. Su objetivo era dar un significado a cada fenómeno, un propósito a cada hecho, dejarlo todo bien atado dentro del flujo de la historia. Tanto el liberalismo como el socialismo democrático son excepciones, porque no ofrecen una interpretación para cada fenómeno y no pretenden contar con preceptos absolutos para cada esfera de la vida.

Los socialdemócratas no luchaban por «arrasar el viejo mundo hasta sus cimientos» sino más bien por atemperar y modificar diversas tendencias sociales y algunas instituciones de la sociedad. Al contrario que diversas fuerzas radicales, los socialdemócratas nunca sintieron la necesidad de pintar un antagonista diabólico cuya destrucción anunciaría la redención del mundo. No predicaban salvación alguna y se contentaban con reformas y reparaciones. El movimiento socialdemócrata casi siempre se ha mantenido distante tanto del odio ardiente como del entusiasmo extático. Y también en esto el liberalismo y la socialdemocracia son similares. La diferencia más destacada entre ambos se encuentra en el hecho de que el liberalismo se centraba en la cuestión de las libertades y los derechos civiles, en la naturaleza del contrato deseable entre el individuo y las instituciones del Estado, mientras que la socialdemocracia también buscaba un modo gradual (y necesariamente imperfecto) de establecer justicia.

Los logros del socialismo democrático son tan manifiestos, que éste no suele percibirse como corriente ideológica.

Cuando John F. Kennedy exhortaba a sus compatriotas americanos a preguntarse «no lo que el país puede hacer por vosotros, sino qué podéis hacer vosotros por el país», en sus palabras resonaban ideologías que él mismo no compartía. Un liberal habría planteado simultáneamente la pregunta opuesta (¿qué puede y debe hacer vuestro gobierno por vosotros?), mientras que un socialdemócrata preguntaría: ¿qué estáis dispuestos a hacer junto con vuestros compañeros para el bien común de todos?

Más de un movimiento ideológico ha prometido a la humanidad una gran felicidad en el futuro que se conseguiría gracias a los sacrificios en el presente. Siempre se ha esbozado un arduo camino que llevaba a una tierra prometida, pero exigía que se soportasen «cuarenta años de travesía del desierto» antes de que uno o sus descendientes alcanzase el cumplimiento de la visión. Pero en el socialismo democrático no había un «destino final» ni una «tierra prometida». Confería su justa importancia al presente y con ello era quizá el más prosaico de los movimientos que pretendían reformar el mundo.

Al contrario que diversos movimientos «redentores», los socialdemócratas no tenían la visión de un apocalipsis que traería el «final de la historia» y el inicio de un reino eterno de felicidad. Más bien estudiaban qué podían hacer en el curso del día de hoy para que

cuando cayera la noche nuestras vidas fueran algo mejores que ayer y que el día anterior. De hecho, en este siglo nuestro tan dramático, el socialismo democrático es la ideología menos dramática y teatral que existe: sin uniformes ni desfiles, casi carente de símbolos y sin apenas héroes ni mártires. Pero lo más importante es que apenas tiene pretensiones de reformar la cultura.

A la larga, el socialismo democrático ha tenido más éxito que otros movimientos porque su percepción de la naturaleza humana era más sutil y compleja. Quizá no todo lo sutil y compleja que podría haber sido pero con seguridad menos simplista que la de algunos de sus adversarios. Admitía una gama más amplia de aspiraciones humanas, así como una mayor libertad (al menos como postulado) y aceptaba la imposibilidad, intrínseca de alcanzar la perfección. Igual que hiciera el liberalismo (pero en total contraste con otras tendencias a su izquierda y a su derecha), la socialdemocracia nunca intentó reemplazar la institución de la familia, remodelarla de acuerdo con necesidades ideológicas o colocarla en un contexto más amplio o «importante» que ella misma.

Otras ideologías que pretendieron realizar cambios revolucionarios en el orden social, no sólo fueron completamente derrotadas, sino además mancilladas por la sangre tanto de sus adeptos como de sus oponentes. Puede que el socialismo democrático haya desaparecido precisamente porque sus logros se hayan vuelto tan manifiestos que muchas personas no lo conciben como una corriente ideológica sino más bien como un clima templado; una parte del contrato al uso entre el individuo y la sociedad y entre el individuo y un gobierno ilustrado. Irónicamente, en algunos lugares los grandes logros de la so-

cialdemocracia casi la han llevado a morir dulcemente.

El padre lo promete para mañana, el niño lo quiere ya

No todos los sueños de los socialdemócratas se han cumplido. Quizá aún no hayan encontrado el tesoro principal en cuya busca partieron: en el corazón de la teoría socialdemócrata existió una vez la esperanza de que una sociedad que redujera el abismo entre ricos y pobres y que legislara en favor de una responsabilidad mutua (una especie de «ética familiar ampliada») engendraría una solidaridad espontánea entre sus miembros. Algo como «el hábito convertido en segunda naturaleza», el fin de la alienación y del «pez grande que se come al chico».

A este respecto los discípulos del Estado del bienestar socialdemócrata han sufrido una constante decepción. En sus más celebrados ejemplos en Escandinavia, el Estado del bienestar se ha visto enredado en una red de burocracia impersonal. Desde luego que esta burocracia es completamente distinta de aquella cruel y degenerada de las dictaduras comunistas: la burocracia socialdemócrata es comedida y bienintencionada. Y precisamente a causa de sus buenas intenciones ha habituado a mucha gente a verla como una especie de padre sustitutorio, justo y responsable pero impersonal y siempre ocupado. El Estado se ha convertido en padre, la administración en madre y el papel de ambos progenitores es cumplir todas las necesidades del ciudadano o ciudadana, que se han acostumbrado a verse a sí mismos como un eterno menor. Con su éxito, el Estado de bienestar ha creado una ética del sentirse con derecho, del «yo me merezco», sin tener en cuenta mi es-

fuerzo o mis logros. Y esta ética ha degenerado rápidamente en una especie de amargura constante: «estoy en desventaja», «otros consiguen más que yo» o «ellos recibieron antes que yo». Un impulso de igualdad mecánica e incluso agresiva ha conseguido una extendida legitimidad en las democracias sociales.

En el Estado de bienestar vemos con frecuencia a la administración y al ciudadano enfrentados como un niño recalcitrante y un padre poco colaborador. El niño dispone del poder de castigo del bebé, la rabieta, que incluye la utilización del argumento infantil «¿entonces cómo es que ellos sí pueden?». Y el padre está justificándose constantemente, farfullando que lo que no puede concederse hoy se dará sin lugar a dudas mañana... o pasado.

Quizá esto sea una de las fuentes de crisis en los Estados del bienestar socialdemócratas, hasta en los más ricos entre ellos: no hay de dónde coger para dar a los ciudadanos lo que «merecen», que es algo indefinido y en principio ilimitado. Según la «ética del tener derecho» se tiene derecho a la educación, incluyendo la secundaria, la post-secundaria, la licenciatura, ¿y por qué no un máster o un doctorado? Quizá se tenga también derecho a recorrer el mundo durante uno o dos despreocupados años y derecho a un periodo de aprendizaje y especialización. Todo esto es responsabilidad del «mundo adulto», de los pa-

***Un impulso de igualdad
mecánica y agresiva
tiene una extendida legitimidad
en las democracias sociales.***

dres y del Estado... o más bien los padres que exigen que el Estado asuma la mayor parte de la responsabilidad. Y todo esto significa que la infancia se prolonga hasta casi los treinta años y hasta entonces el Estado debe mantenerle a uno —bien directamente o indirectamente, a través de la asistencia o los subsidios a sus padres— porque todavía se está preparando para la vida. Y el Estado debe esperarle de nuevo en el siguiente recodo del camino treinta años después, para darle una bata calentita y unas pantuflas, porque ahora está retirado y merece estirar las piernas en un sillón de jubilado mientras que el Estado se ocupa de él, le proporciona lo que necesite, le cura, le entretiene y le mima un poco.

Bien, no existe aritmética en el mundo mediante la cual treinta generaciones que trabajan y son productivas puedan conseguir mantener y mimar (además de a sí mismas) a otras cuarenta o cincuenta generaciones que o bien no han empezado aún a ser productivas o ya han acabado su turno y se han ido a descansar. Todo esto en una época en la que crece la esperanza de vida en los países ricos. También nos deberíamos preguntar si todo el mundo merece una educación superior, una especialización exhaustiva o un diploma o dos. ¿Qué harán todos estos expertos diplomados en un mercado laboral que sólo necesita a unos pocos de ellos? ¿Y quién, si no son los pobres inmigrantes

***Una de las razones del declive
de la socialdemocracia
es que no ha dejado nada
con qué soñar.***

del Tercer Mundo, hará todo el trabajo «no cualificado»?

Parafraseando el famoso llamamiento de Martin Luther King Jr. «tengo un sueño», se podría decir que una de las razones del declive de la socialdemocracia es que no ha dejado nada con qué soñar. Y sin embargo su promesa a sus ciudadanos (o a sus hijos) se está haciendo cada vez más difícil de mantener: «Votadme y aumentaré vuestros beneficios». Con toda seguridad este cuerno de la abundancia está condenado a agotarse un día, pues ¿de dónde va a salir dicha abundancia?

A veces se describe la controversia entre los conservadores y aquellos que quieren reformar el mundo como una controversia entre la libertad y la justicia: ciertos conservadores junto con algunos liberales ven las demandas de justicia social como una amenaza a la libertad individual. No os atreváis a planificar la sociedad y reformar a la humanidad, no sea que nos traigáis *gulags*. El socialismo responde que el ideal de la libertad es a veces un pretexto para el derecho del fuerte a explotar al débil.

Esta controversia revela cierta diferencia de opinión respecto a la naturaleza humana. ¿Es ésta intrínsecamente buena? ¿Todo irá bien si se la deja a su aire? ¿O es la naturaleza humana intrínsecamente mala, y «si no fuera por miedo a la ley, la humanidad devoraría a su prójimo», como dicen los sabios judíos?

Este enfrentamiento contiene una paradoja latente: los conservadores suelen ser escépticos e incluso pesimistas respecto a la naturaleza humana. Sin embargo, sostienen que lo mejor es reducir al mínimo la intervención de la sociedad y el gobierno en los conflictos entre indivi-

duos y grupos. Por su parte, los socialistas tienden a ser optimistas en su concepción de la naturaleza humana y sin embargo —¡quién lo diría!— predicán la planificación social y la limitación del poder desde arriba. Encontramos a conservadores que creen que a través de los mecanismos naturales del equilibrio, el egoísmo inherente a cada individuo organizará millones de actividades egoístas en un ruedo público ordenado y próspero. Por ello la sociedad debería mantener su interferencia al mínimo.

A medio camino entre los socialistas y los conservadores existen diferentes liberalismos que ven a los seres humanos como calculadores, individualistas y ciertamente motivados por el egoísmo, pero no necesariamente como bestias depredadoras. Este punto de vista sostiene que la libertad individual, incluyendo el derecho a la propiedad, necesita sólo de una limitación mínima e incluso ésta debería estar anclada en un contrato sensato entre los ciudadanos y su gobierno.

En la controversia referente a la bondad o los peligros de la naturaleza humana, puede que lo mejor sea apoyar a los pesimistas, aunque sólo sea por cautela: los humanos son a veces peligrosos para sus semejantes, ya sea motivados por el ansia de dinero y poder o envueltos en los ropajes del patriotismo, ya sea impulsados por el celo religioso, el éxtasis chauvinista o la devoción ideológica.

A la vista de los hechos al menos, parece que el reconocimiento por parte de los conservadores del egoísmo que caracteriza la naturaleza humana es un argumento a favor de la conclusión socialdemócrata de que es necesario controlar las luchas de poder entre los individuos. Los liberales pueden ense-

ñarnos que estas restricciones deben limitarse y mantenerse bajo un fuerte control.

La creencia optimista de que una reforma de la sociedad conllevaría una mejora de la naturaleza humana, ha resultado falsa. El Estado del bienestar no ha convertido a sus ciudadanos en hermanos y hermanas. La educación socialista no ha conseguido erradicar de los corazones de sus alumnos los instintos más bajos del egoísmo, la competencia, la violencia y la envidia. Los trabajadores del mundo no se han unido. Los niños de los *kibutz* no se han convertido en una nueva especie de seres humanos benévolo. Puede que el error haya estado en asumir que «el camino al corazón del hombre pasa por su estómago», que en esencia somos todos criaturas económicas: dados un cierto grado de seguridad material e inmediatamente sentiremos una satisfacción generalizada; nuestro carácter mejorará y nuestros instintos más bajos desaparecerán. No ha sido así.

El pueblo dentro de la metrópolis

En un mundo donde la mayoría de la gente va hacia la urbanización, la profesionalización, el distanciamiento entre vecinos y la separación entre el trabajo y la vida familiar, parecería casi absurdo esperar una renovación de los antiguos «círculos de respeto y pudor».

***El Estado de bienestar
no ha conseguido
convertir a sus ciudadanos
en hermanas y hermanos.***

***Una socialdemocracia nueva
y más moderna podría basarse
en la implicación activa
de cada individuo en la sociedad.***

Muchos de nosotros abandonamos nuestros hogares por la mañana para unirnos al interminable ciempiés de vehículos privados que avanza penosamente por la carretera, y otros para ir apiñados como ganado entre extraños en trenes y autobuses abarrotados. Pasamos la mayor parte de nuestras horas de vigilia rodeados de extraños o de conocidos superficiales, ligados por lazos de jerarquía profesional o competencia. Por la noche volvemos a casa para descansar y relajarnos o salimos para disfrutar del entretenimiento de una velada también entre extraños. El Talmud nos dice: «Y si un hombre ve que su deseo le vence, que vaya a un lugar de extraños...». Literalmente, con personas cuyo respeto personal no es importante para él y cuyas burlas o ira no le avergüencen. En muchas partes de nuestro mundo las auténticas relaciones personales sólo han sobrevivido dentro de la familia nuclear. El mundo más allá de la familia se ha convertido en un campo de batalla, un concurso de méritos o un desierto.

Y sin embargo aquí y allá podemos encontrar lugares donde ha empezado a desarrollarse una nueva rutina. Cada vez más personas trabajan desde casa. Cada vez más estudiantes estudian en su habitación delante de la pantalla de un ordenador en vez de en un aula delante de una pizarra. Si realmente esta tendencia, resultado de la revolución informática, está cambiando los hábitos de

vida a escala significativa, podría haber una oportunidad real para el renacimiento de comunidades pequeñas y de buena vecindad: en barrios residenciales, en vecindarios o en bloques de pisos. En lugar de en el conocido hormiguero de naves industriales y jaulas de oficinas, una persona podrá descansar del lugar de trabajo en casa tomando un café o almorzando con su familia o vecinos en la cafetería local, en un club cercano o en el restaurante de la esquina. Podremos volver a abrir canales de comunicación con personas que no sean ni nuestros supervisores ni nuestros subordinados y volver a crear relaciones que no sean meramente jerárquicas, entre colegas o entre competidores.

La renovación del entramado vecinal, las pausas para tomar café en la cafetería local, los encuentros espontáneos con los vecinos... todo esto crea la posibilidad de revitalizar la comunidad de conocidos, el pueblo dentro de la metrópolis. Esta clase de comunidad ofrece a los padres la oportunidad de implicarse en la educación de los hijos: podrán dejarse caer por la escuela para ver como está su hija o pasar un rato en la guardería para leerle un cuento a su hijo.

Reforzando estos círculos no excesivamente amplios de vecinos que se conocen unos a otros así como mediante una sociedad civil recorrida por un entramado de organizaciones de voluntariado y grupos de apoyo y de estudio, crearemos las condiciones necesarias para una cultura de respeto y pudor. Esto podría generar una clase de socialdemocracia nueva y más madura, basada en la implicación activa de cada individuo. Los servicios sociales, la educación, el crimen o los temas del medio ambiente local ya no serán únicamente responsabilidad de lejanos miembros del parlamento, de la policía o de «auto-

ridades» anónimas. Se podrá reunir a los vecinos para pasar a la acción.

De forma similar no nos veremos forzados a mandar a nuestros mayores y enfermos a instituciones donde les perdamos de vista y nos olvidemos de ellos. Podremos cuidar de ellos (al menos hasta cierto punto) en el marco del vecindario.

Dentro de esta comunidad íntima del vecindario, podrá restablecerse una multitud de obligaciones humanas que las personas, agotadas por tener que desplazarse cada día grandes distancias entre su hogar y su trabajo, han traspasado al Estado de bienestar. Más que personas que defienden sus derechos rellenando formularios, podremos convertirnos en socios dentro de nuestras propias vidas.

Diferenciador e integrador

La socialdemocracia puede recuperar su vigor si busca inspiración en los mejores aspectos del *kibutz*: una comunidad de conocidos donde la gente está vinculada por círculos de respeto y pudor. Lo que uno haga mal o de forma equivocada le acarreará vergüenza. Cuando funciona de forma idónea, en un *kibutz*, en vez de pasar la mayor parte del tiempo tanto dentro como fuera del trabajo entre extraños y conocidos superficiales, se está entre gente cuyo respeto se anhela. Más que la ganancia, el reconocimiento profesional o la envidia de nuestros logros materiales, lo que buscamos en ellos es afirmación personal.

En toda sociedad, aunque sea muy pequeña e incluso dentro de la familia, actúan dos fuerzas contradictorias: un vector integrador y uno diferenciador.

***El carácter socioeconómico,
tan popular hoy en día,
considera virtudes el egoísmo
y la competencia desenfrenada.***

El integrador es el que mantiene unidas a las parejas, los amigos, los socios o un *kibutz*. El diferenciador es la fuerza que los separa. ¡Ay de la sociedad en la que el diferenciador sea más fuerte que el integrador!

El código en el que se basaba el vector integrador del *kibutz* (y del movimiento laborista israelí en general) era un código de sensibilidad frente a la injusticia. Desde luego que mezclados con la fuerza integradora había también elementos de ansia de poder, disciplina de partido, conformismo, hipocresía y cierta medida de retórica vacía: los fallos y carencias del laborismo israelí y del movimiento de *kibutz* son hoy de dominio común. Pero quizá debamos recordar que estos movimientos no fueron exclusivamente un fracaso y una desgracia: a pesar de su hipocresía, su carácter farisaico, su grandilocuencia y su conformismo, sus códigos de igualdad y lucha contra la injusticia eran auténticos.

El vector diferenciador nos recuerda una y otra vez que nos explotamos unos a otros, que levantamos un muro entre nosotros y nuestros compañeros o que somos un problema para los demás. El carácter socioeconómico que es tan popular hoy en día es en esencia un carácter diferenciador (agarra lo que puedas) que considera virtudes el egoísmo y la competencia desenfrenada. En la opinión actual de muchos, la pobreza es

problema de los pobres y la enfermedad lo es de los enfermos y sus familias. La sociedad occidental se está convirtiendo cada vez más en una empresa de responsabilidad limitada. La marea de la abundancia en esta próspera sociedad no sube en todos los hogares; quizá ni siquiera lo haga en la mayoría.

Más aún: estos enclaves de riqueza surgen en un mundo donde más de la mitad de la humanidad está empobrecida y sin esperanza. El mundo de los ricos galopa por su sendero, sintiéndose seguro en su visión banal de la naturaleza humana, sosteniendo que un estómago lleno sólo anhela lujo, manjares y diversiones. Para proporcionar un continuo estímulo a este apetito, se ha desarrollado una gigantesca industria que ha creado una pornografía del consumo: un fetichismo de símbolos de estatus que brillan con los colores del arco iris, calcetines tejidos con un brillo trascendental, píldoras digestivas iluminadas con el evangelio del apocalipsis, geles limpiadores revolucionarios que dejan un resplandor celestial, inodoros futuristas que al tirar de la cadena hacen entrar el amanecer de un era mesiánica. Y los ricos son empujados por el bombo y platillo de la pornografía del consumo a trabajar más allá de su límite humano para ganar más de lo que necesitan, de manera que puedan comprar cosas que no desean realmente para impresionar a extraños que en realidad no les importan.

***La sociedad occidental
se está convirtiendo
en una empresa
de responsabilidad limitada.***

«Nadie es una isla»

Sólo podemos renovar o reconstruir una fuerza social integradora sobre la base de una sensibilidad que advierta cuando se hace el mal y una sed de justicia unida a la conciencia de que nos necesitamos unos a otros. A este respecto el movimiento laborista israelí o el *kibutz* en su aspecto más positivo han sido más eficaces que el Estado del bienestar de Europa occidental o Escandinavia. Entre los años veinte y los sesenta se creó en Israel una esfera pública con un cierto sentido de la intimidad. La intimidad entre individuos estaba a veces sobrecargada por una intensa afinidad mutua que mezclaba cercanía, tensión, cooperación, cotilleos, reponsabilidad mutua, conformismo intelectual y un enfrentamiento fructífero. Quizá esto se debiera también a una situación histórica única (la euforia del nacimiento de una nación) que creó un estado febril y cierto grado de intensidad intelectual y emocional. En aquellos años las personas hablaban unas con otras noche y día. Si te ibas a dormir revelabas cierta debilidad: quien valía la pena no se marchaba a la mitad; y esta «mitad» era casi infinita.

Bajo los regímenes comunistas se creó una realidad en la que los individuos eran enemigos: lo que es bueno para ti casi siempre es malo para mí, y lo que es bueno para mí casi seguro que a ti no te hará ningún bien. Paradójicamente, hay una cierta similitud entre esta atmósfera comunista y el espíritu que imbuye los países capitalistas: el «otro» en esencia no es más que mi cliente, mi proveedor, mi adversario o —en el mejor de los casos— un socio (temporal) vinculado por el interés mutuo. En las socialdemocracias a veces se desarrolló una educada indiferencia ha-

cia el otro: todos estamos ligados a la misma ubre, mamamos de ella y mientras te mantengas lejos de mi tetilla, bienvenido seas a la tuya.

Si aún existe o empieza a resurgir la necesidad del «otro» entonces puede que haya un futuro tanto para la socialdemocracia como para la idea del *kibutz*. Es difícil imaginar como será el *kibutz* dentro de unos años. ¿Se seguirá llamando *kibutz*? ¿Será una continuación de los *kibutzim* ahora existentes? ¿Surgirá en otros lugares bajo una encarnación diferente? En cualquier caso es dudoso que conserve su atmósfera de barracones y patio común. Parece poco probable que la gente dance una *hora* extática o cante alrededor de una fogata hasta bien entrada la noche. O que discuta, debata, vote y vuelva a discutir hasta el amanecer. Quizá se reinvente el *kibutz* en otros países. Existe la posibilidad de que el *kibutz* perdure o reaparezca porque cumple una de las necesidades humanas más antiguas y persistentes: la necesidad de solidaridad, la sed de compañerismo. Y ésta es una sed que ni los regímenes comunistas ni la realidad capitalista y ni siquiera el burocrático Estado del bienestar pueden satisfacer (pero no debemos nunca intentar satisfacer esta sed a expensas de otra sed humana igual de profunda, una sed de intimidad, individualidad y cierta medida de soledad).

Quizá ahora, en el umbral del siglo XXI, la idea del *kibutz* tenga mayor actualidad que nunca. Una sociedad sin una dimensión de empatía se convierte en terreno fértil para toda clase de sectas y cultos. Engendra gurús, *mulás* y *ayatolás*, «mayorías morales», falsos mesías y proveedores de toda clase de éxtasis que responderán a la necesidad de una sociedad íntima que modere la presión competitiva: la necesidad espi-

***No debemos permitir
que las aspiraciones
de igualdad se conviertan
en aspiraciones de uniformidad.***

ritual de solidaridad y de círculos de respeto y pudor.

Una sociedad empática no exige al individuo que se sacrifique por los demás y no busca borrar la frontera entre uno mismo y la persona más cercana. No debemos permitir que las aspiraciones de igualdad se conviertan en aspiraciones de uniformidad o en un intento de hacer que todos nos parezcamos unos a otros. *El valor de la igualdad humana debe basarse en el igual derecho de los seres humanos a ser diferentes unos de otros* sin dejar que las diferencias se conviertan en fuente de privilegio. El valor de compartir no significa la autoanulación, pues sin un sentido de nosotros mismos no tendremos nada que compartir con nuestro compañero. El valor de la solidaridad se basa en la premisa de que «nadie es una isla; cada uno es parte de un continente». De hecho lo más probable es que la mayoría nos parezcamos más bien a penínsulas.

Una sociedad empática

El *kibutz* erró gravemente cuando intentó poner en práctica los valores de igualdad y solidaridad por medio de regulaciones que mermaban el carácter único del individuo. Más de una vez los *kibutzniks* cometieron el error de intentar preservar las reglas y regulaciones cuando la solidaridad se debilitaba bajo sus prohibiciones mezquinas.

***Puede que el «kibutz»
sea una fuente
de inspiración para
futuros reformadores sociales.***

Hay siempre un abismo tragicómico entre los soñadores y sus sueños: los sueños son nobles mientras que los soñadores están atormentados por contradicciones y por ello todo sueño que se convierte en realidad está condenado a ser parcial y estar lleno de imperfecciones. Quizá la única manera de mantener intacto un sueño sea no intentar nunca cumplirlo. Por ejemplo, el *kibutz* nació del sueño y la aspiración de mejorar la naturaleza humana en una o dos generaciones cambiando las circunstancias sociales. Pero este cambio de circunstancias se conseguía a veces mediante una presión social que tenía el fin de reprimir perturbadores apetitos de clase media (puede que hubiera sido más sabio llegar a un compromiso con estos apetitos).

Y sin embargo parece que no hay otra estructura social que haya conseguido ofrecer una satisfacción no ritual al anhelo humano de camaradería en el transcurso de al menos tres o cuatro generaciones. Aunque sólo sea a escala de laboratorio, la experiencia del *kibutz* demuestra que aquellos que ven a la humanidad como una especie depredadora, no tienen razón del todo. Bajo ciertas condiciones, los seres humanos pueden mostrar un cierto grado de solidaridad entre ellos, están dispuestos a compartir voluntariamente y canalizan sus instintos competidores en una dirección no materialista. En el *kibutz* ningún problema, sea de quien sea, es «su pro-

blema»; toda persona es «nuestro problema» aunque sea un alborotador y una carga. Estos logros son escasos en la historia de los experimentos sociales. Hasta cierto punto el *kibutz* consiguió mantener un sentimiento continuo de responsabilidad mútua entre gente que no estaba emparentada por sangre ni matrimonio y que no estaba subordinada a autoridad superior o externa alguna. Además el *kibutz* no era un enclave aldeano marginal que quedara fuera del siglo XX: estaba muy cerca del pulso de la época. El *kibutz* es una posible fuente de inspiración para futuros reformadores sociales que pueden intentar evitar sus deficiencias. Basándose en los recursos del humor, el relativismo, la paciencia y la capacidad de vivir con las paradojas de la naturaleza humana, se podrá recuperar la idea del compañerismo. Lo que exige esta renovación es el esfuerzo de unir las ideas comunitarias con una visión liberal del mundo.

Una vez que renunciamos al paraíso imaginario en el que una sociedad iluminada engendra individuos moralmente elevados, no hace falta que caigamos en el infierno darwinista. Hay una alternativa al paraíso y al infierno que nos permite reconciliar la libertad imperfecta con la justicia social imperfecta. Quizá no sea inconcebible basar las conclusiones de la socialdemocracia en las asunciones «conservadoras» cautamente pesimistas acerca de la naturaleza humana. (A.D. Gordon, uno de los primeros pensadores sionistas utópicos, formuló la hipótesis de que si los oprimidos de este mundo realmente hubieran querido liberarse, su problema se hubiera resuelto hace mucho. El verdadero problema, decía Gordon, era que a menudo el sueño de los oprimidos era oprimir a otros y el objetivo de los explotados, explotar a sus semejantes.) La

amarga lección que aprendieron los socialdemócratas cuando se dieron cuenta de que unas mejores condiciones de vida y una sociedad ilustrada no garantizaban la creación de un ser humano mejor e ilustrado, debería reforzar nuestra conciencia de la necesidad de la sociedad de regular y limitar los terrenos de caza del deseo y del egoísmo: de proteger a los pobres y necesitados. No sólo deberíamos trabajar para evitar, por medio de la educación y una prudente legislación, la concentración de la riqueza de las naciones en cada vez menos manos, sino que deberíamos repartir esta riqueza por todo el entramado social.

¿Cómo podemos intervenir sin suprimir? ¿Cómo podemos guiar sin pisotear? ¿Regular sin infringir la libertad

individual? ¿Apoyar y proteger sin ampliar la burocracia? ¿Cómo podemos refinar nuestros instintos de competencia y éxito sin sofocarlos?

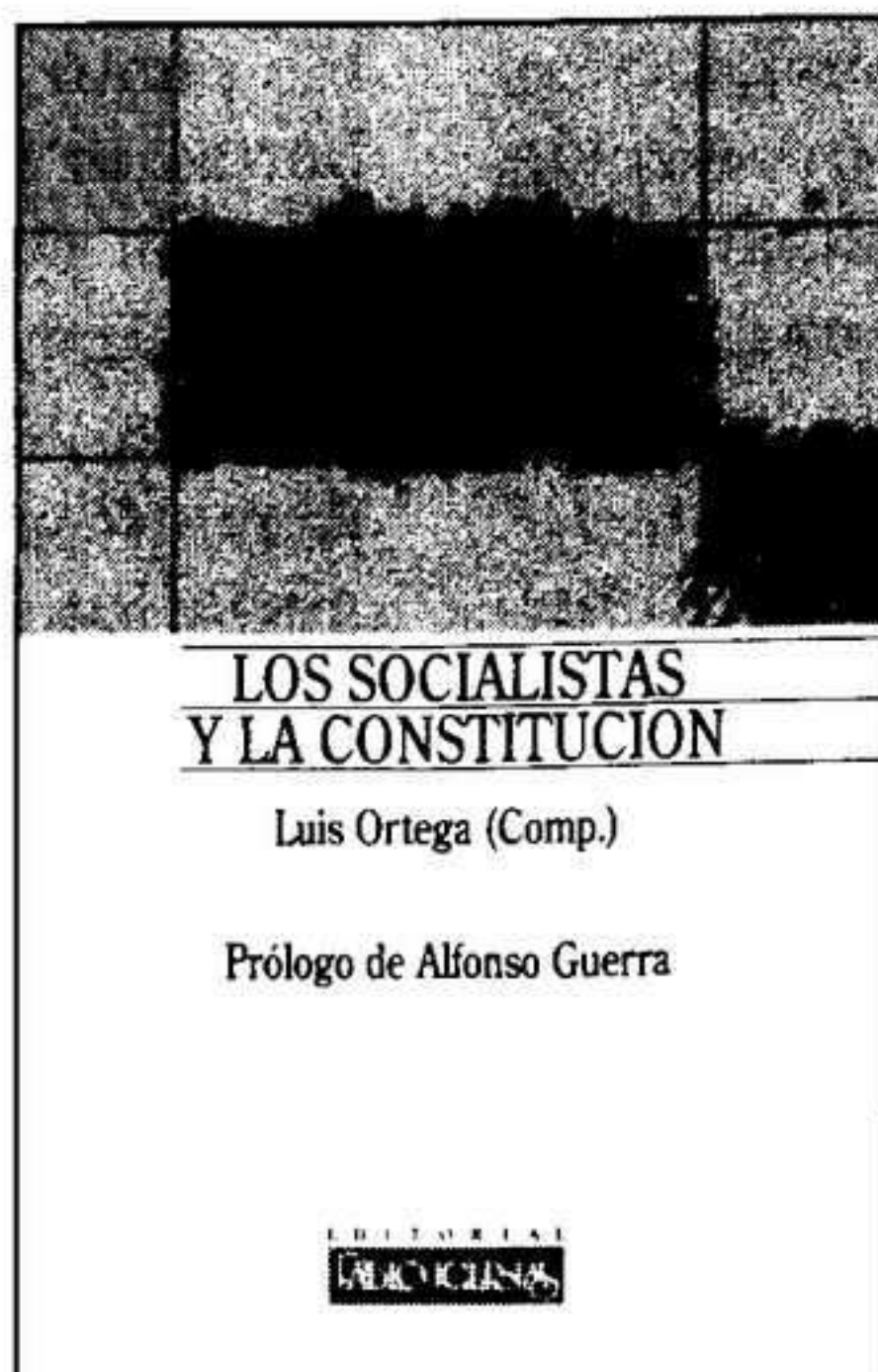
Mientras recordemos que el fin no justifica los medios, tendremos un posible punto de partida: ni el valor de la libertad ni los valores de la igualdad y la justicia deberían convertirse en ídolos. Ni el deseo de generar prosperidad económica por medio de una competencia desenfrenada ni la aspiración de proteger a los débiles de toda consecuencia de una competencia despiadada deberían convertirse en un rito que abarque toda nuestra vida.

Tenemos que buscar un equilibrio.

Traducción de Julia García Lenberg

E D I T O R I A L

LABIO IGLISIAS



LOS SOCIALISTAS Y LA CONSTITUCION
Luis Ortega (comp.).

Prólogo de Alfonso Guerra.

208 págs.

2.900 ptas. (IVA)

En 1998 se han cumplido veinte años desde la aprobación de la Constitución española en diciembre de 1978, con lo que se consolida un periodo inigualable en la corta historia democrática de España. La etapa constituyente, que hoy aparece como uniforme y sin sobresaltos, no fue sin embargo tan fácil. Los socialistas participaron en el debate como valedores de la libertad y de la democracia, y sus aportaciones a cuestiones como el Estado social y democrático de derecho, la concepción de nación y de autonomía regional, la educación o la participación ciudadana reflejan una opción decidida en la transformación profunda del país. El presente volumen, que recopila las intervenciones de los diputados y senadores socialistas en el curso del debate de elaboración de la Constitución, permite al lector conocer y analizar cuáles fueron las tesis y propuestas que el Partido Socialista Obrero Español mantuvo durante la redacción del texto constitucional. Quizá el mayor éxito de estas aportaciones es que ya forman parte de la cultura política de la inmensa mayoría de los españoles.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha.
Tels.: 913 104 696 y 913 104 798 - Fax: 913 194 585

Forma de pago: talón bancario
o giro postal
e-mail: fpi@ctasa.es



UNA VERDADERA COOPERACION EN EL MEDITERRANEO

Emilio MENÉNDEZ DEL VALLE

Me planteo escribir sobre el Mediterráneo, sobre cooperación y conflicto en el *Mare nostrum*. Obviamente, preferiría escribir tan sólo de cooperación, pero temo que el conflicto prevalece sobre aquella y no estoy seguro de que pueda referirme al Mediterráneo como *Mare nostrum*. Tampoco estoy convencido de que el conflicto deje paso a la cooperación a medio plazo. Desde luego, no lo hará a corto.

La cooperación es difícil y fácil el conflicto. Hace tiempo que las visiones románticas y cautivadoras del Mediterráneo son incapaces de ocultar una versión más áspera y lamentablemente real. Así, el magrebí Sami

Nair habla de «las líneas divisorias que cruzan el Mediterráneo», al tiempo que escribe que «esta percepción de división es reforzada por las noticias de los ataques contra los inmigrantes, las medidas contra la inmigración y las políticas que

*Sea o no una frontera,
el Mediterráneo
es una zona de crisis
y una zona en crisis.*

favorecen la hegemonía» (1). Por su parte, el argelino Abdelwahab Biad recuerda a Ferdinand Braudel, quien definió el mar que nos ocupa como «una encrucijada abierta a influencias e intercambios (...) pero también afectada por la tensión y el conflicto» (2). Mientras que el tunecino Khalifa Chater se lamenta de que el Mediterráneo se ha convertido en un muro de Berlín, en una frontera muy difícil de cruzar (3). También los europeos lo hacen. El croata Predrag Matvejevic se refiere a él como «un mar rodeado y desgarrado por tres creencias religiosas» (4). Es sin embargo, el italiano Roberto Aliboni quien lo pinta más crudamente: «El Mediterráneo no es un *centro* naturalmente destinado a generar solidaridad, sino más bien una *frontera* que separa mundos que están cultural, económica y políticamente muy distantes— el judeo-cristiano y el islámico, el desarrollado y el subdesarrollado, el democrático y el autoritario. Como indicó Braudel, el Mediterráneo es también una encrucijada, abierta a influencias e intercam-

(1) W. Weindenfeld, J. J. Janning, S. Behrendt, *Transformation in the Middle East and North Africa*, Bertelsman Foundation Publishers, Gütersloh, 1997, pág. 74.

(2) *Op. cit.*, pág. 41.

(3) *Op. cit.*, pág. 65.

(4) Predrag Matvejevic, «El Mediterráneo sigue separando a Europa», *El País*, 16-7-1996.

bios, y, por ello, a la cooperación y a la seguridad, pero también al conflicto y a las tensiones. Se trata, no obstante, de una encrucijada que aún divide partes diferentes del Mediterráneo. Ello significa que la cooperación y la seguridad son posibles, pero no se pueden dar por supuestas. Requieren un esfuerzo de la voluntad y una atención específica» (5).

Constituya o no una frontera, el Mediterráneo es una zona de crisis y una zona en crisis. Dado que es imposible aislar al Mediterráneo de su inmediata área circundante, es posible identificar situaciones de conflicto actual o potencial en: Balcanes, Argelia, Sáhara/Marruecos, Libia, Palestina/Israel, Líbano, Turquía (turcos contra kurdos, Estado contra islamistas), Arabia Saudí contra Yemen, Yemen (conflicto civil), Eritrea contra Yemen (islas Hanish), Etiopía contra Eritrea, Somalia contra Eritrea, Egipto contra Sudán, Caucaso (naciones de lengua turca), Azerbaiyán contra Armenia (Nagorno-Karabaj), Tayikistán, Chechenia. La lista se hace casi interminable. Factores etno-nacionalistas potencialmente incendiarios aparecen por doquier y contribuyen a aumentar una muy extendida sensación de inseguridad. El fundamentalismo islámico se halla presente en casi todo el arco descrito y una potencia con serias dificultades internas como Rusia (lo que la hace inestable y peligrosa) podría llegar a confrontarse con Turquía y/o Irán y tal vez volver a implicarse en Afganistán.

Todo ello no puede sino preocupar a los Estados del Mediterráneo oriental, dado que el riesgo de contagio geográfico-ideológico (islamismo) podría lle-

(5) Roberto Aliboni, *European security across the Mediterranean*, Institute for Security Studies, Western European Union, París, 1991, pág. 1.

gar a ser elevado si la eclosión de alguna o algunas de las tensiones en el amplio espectro mencionado coincidiera con un levantamiento en Oriente Próximo por el fracaso del proceso israelo-palestino-árabe.

En todo caso y ciñéndonos al Mediterráneo, un conflicto —el palestino-israelí— y un fenómeno de nuestro tiempo, imponente, de naturaleza ideológicamente incendiaria —el islamismo— son de especial relevancia. El primero —que podríamos denominar *conflicto de conflictos*— neutraliza, bloquea o incluso cancela importantes ensayos para poner en marcha sistemas de cooperación que facilitan, si no la resolución definitiva, sí al menos la entrada en vías de solución de otros conflictos o de las causas generadoras de los mismos.

El segundo —el fundamentalismo islámico— está en auge en algunas zonas de nuestro mar, entre otras razones, por el bloqueo del ya, con poca precisión, denominado proceso de paz en Oriente Próximo. Uno y otro, si bien de distinta manera, impactan en la vida individual y colectiva, económica, social y política de millones de personas. Ambos inciden significativamente en las relaciones internacionales de toda la región y de las regiones vecinas, que no pueden sustraerse a conflictos y fenómenos de tan dramático contenido.

Son suficientemente conocidos los efectos desgarradores que en el tejido social y político del Mediterráneo provocan las acciones violentas del fundamentalismo islámico. Ríos de tinta sobre ríos de sangre. Se escribe y se habla tanto sobre el particular que doy por supuesto un conocimiento básico del asunto. Ya que hablamos de saber, no está mal recordar que el Corán impulsa la sed de conocimiento. El Islam es la

La intolerancia no es rasgo principal del Islam, y el islamismo es una desviación del primero.

religión de la pluma, no sólo de la espada. Es significativo que en la primera revelación que recibió, Mahoma haga referencia a ello.

Hacia el año 610, el arcángel Gabriel habla al Profeta en el Monte Hira, en las estribaciones de La Meca: «Recita en el nombre de tu Señor (...)! Recita! Tu Señor es el Munífico, que ha enseñado el uso del cálamo». Corán, 96. La sura 68 (en español titulada «el cálamo», esto es, la pluma) toma su título de una referencia a la pluma (*galam*), símbolo de la enseñanza divina a la humanidad. Para los musulmanes, el Corán es el logro supremo de la pluma divina y la sed de saber es impulsada por los *hadiz*, los dichos o tradiciones del Profeta, posteriores a la Revolución: «Buscad el conocimiento incluso en China», dice uno de ellos. No es el momento de ampliar esta cuestión. Bastará recordar ahora que la intolerancia no es rasgo principal del Islam y que el islamismo constituye una desviación del primero.

Es, sin embargo, un hecho que el integrismo está presente en todas las sociedades del Magreb y del Mashreq. De Argelia a Egipto, de Sudán a Palestina. Es generador local de conflicto y generador internacional de conflictos y de preocupaciones. Inquieta y agobia, según los casos y en medida diversa, a los gobiernos, opinión pública e intelectuales de Occidente. A Bernard Lewis, reputado arabista de Princeton (que em-

***El integrismo islámico
ha demostrado suficientemente
su capacidad de revulsivo
de las sociedades nacionales.***

pezó a hablar del conflicto de civilizaciones antes de Huntington), al parecer le agobia: «Debemos tener claro que nos enfrentamos a un modo de ser y a un movimiento que, con mucho, sobrepasa la naturaleza de los asuntos de gobierno y políticas diversas. Estamos nada menos que ante un choque de civilizaciones, ante la —quizá irracional, pero con todo seguridad, histórica— reacción de un antiguo rival contra nuestra herencia judeocristiana, nuestro presente laico y la expansión mundial de ambos» (6).

A Rada Ivekovic, profesora de Filosofía en Belgrado, le provoca una reacción contraria: «¿Y si aquello que hemos definido como fundamentalismo no fuese sino otro de nuestros fantasmas, producto de una mente atormentada por las emanaciones del propio imaginario? ¿Y si se tratase sólo de nuestra necesidad de darnos un enemigo constituyéndonos en identidad distinta? El fundamentalismo es, sin duda alguna, proyectado en Occidente hacia el mundo musulmán, ese Otro que estamos construyendo en especial desde la caída del comunismo» (7).

(6) Bernard Lewis, «The roots of Muslim rage», *Atlantic Monthly*, Washington, septiembre 1990.

(7) Rada Ivekovic, «Il fondamentalismo fondatore», *Parolechiave*, Roma, diciembre 1993.

Ni Princeton ni Belgrado. Sin duda hay en Lewis una mente atormentada, aunque Ivekovic no se refiera a él. Pero independientemente de las causas socio-políticas que lo sustentan, hay que decir a la profesora Ivekovic que determinadas barbaridades islamistas no son imaginarias.

El integrismo islámico ha demostrado suficientemente su capacidad de revulsivo de las sociedades nacionales y la de generar conflicto a nivel regional e internacional. Si bien no existe aún una Internacional del Islam político como estructura transnacional organizada (una especie de *Comislam*, a imitación del histórico Comintern comunista) se persiste en el intento. Aunque, por ahora, probablemente no se puede clasificar al islamismo como movimiento político internacional con objetivos definidos y estrategia articulada, es algo a no excluir en el futuro. A pesar de la frustración y de la aparente resignación de las sociedades árabes ante el cúmulo de problemas que padecen, parece aún existir un significativo potencial de capacidad de respuesta transnacional que podría ser activado por nuevos dirigentes que articularan con éxito los ideales y aspiraciones de la comunidad árabe. El factor islámico puede ser un detonante. Si un movimiento de acentuado carácter islámico provocara una brecha en un Estado árabe clave, podría tener repercusiones sustanciales en otros Estados.

El fundamentalismo proviene de situaciones sociales, históricas y culturales en que ni el racionalismo, ni la ciencia, ni la tecnología y no ya el consumismo, sino a menudo ni siquiera el simple consumo están presentes. En cualquier caso, la miseria socioeconómica se convierte en el detonante que —al explotar el sinfín de agravios indi-

viduales y colectivos, políticos y sociales que conculcan la propia identidad—sitúa al fundamentalismo en primer plano.

Ausencia de democracia

Ocurre todo esto (pesadilla provocadora de conflicto nacional e internacional) en un contexto caracterizado por la ausencia de democracia. Es importante resaltar que las distintas poblaciones musulmanas no han conocido prácticamente nunca el sistema democrático. No se trata de que el fundamentalismo haya asaltado y derribado regímenes democráticos. Donde ha triunfado y gobierna (Irán, Sudán, Afganistán), nunca antes hubo democracia.

Por eso, Gilles Kepel piensa que «existen escasas oportunidades de que, en las sociedades profundamente injustas del mundo musulmán contemporáneo, surja una alternativa democrática capaz de hacer frente a los crecientes éxitos de los islamistas. Si se considera que la principal perspectiva para la mayoría de los jóvenes es el desempleo, la *yihad*, esto es, la guerra santa, resulta más atractiva que las libertades públicas» (8). Por otra parte, se podría añadir: ¿qué prestigio, fiabilidad, atracción puede tener el concepto democracia entre los súbditos, más que ciudadanos, musulmanes cuando, habiendo conseguido el FIS el gobierno a través de ella, es enviado a los infiernos?

Castigo de Alá para los contados gobernantes musulmanes demócratas: invocar hoy en día la democracia frente

(8) Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.

a las tesis islamistas —en un ambiente de pobreza generalizada— equivale casi a clamar en el desierto. Hasan Turabi, el intelectual-guía fundamentalista sudanés, está convencido de que el islamismo barrerá el Norte de Africa. El francés Michel Fourcher opina que el éxito del integrismo es ineludible porque el mundo occidental se está cerrando para los países pobres. Hay que dar respuestas inmediatas, dice.

Desarrollo económico, justicia social. Términos de intercambio internacionales no despiadados para el Tercer Mundo en general y para los pueblos mediterráneos en particular. Economía eficiente en el interior y competitiva en el exterior y unas élites que no hagan de la corrupción norma general de comportamiento, podrían impulsar en el mundo surmediterráneo un proceso que utilizara un tipo diferente de Islam como fuerza de modernización y prosperidad. Y es aquí donde reaparece, cual pesada espada de Damocles, el gran conflicto mediterráneo, el de Oriente Próximo, que se da allí, pero que afecta aquí también.

Desde el final de la guerra fría Occidente ha lanzado dos grandes proyectos de cooperación para el Mediterráneo y Oriente Próximo. El más importante es la Conferencia Euro-Mediterránea, nacida en Barcelona en 1995 y, como es sabido, auspiciada por la Unión Europea. El otro es el pro-

***Invocar hoy en día
la democracia frente
a las tesis islamistas
es clamar en el desierto.***

yecto MENA (Middle East and North Africa Conference), surgido en Casablanca en 1993 y que tuvo su reunión más brillante y esperanzadora (a pesar de los recelos y malos augurios, desgraciadamente luego concretados) en Amán, en octubre de 1995. Copatrocinada por Estados Unidos, Rusia, Unión Europea, Japón y Canadá y con la asistencia de los países árabes e Israel, se benefició de la ola de optimismo nacida de los acuerdos de Madrid y Oslo sobre Oriente Próximo. El asesinato del primer ministro israelí Rabin al mes siguiente y la victoria electoral en mayo de 1996 del Likud de Netanyahu, dieron al traste con MENA, que hoy está prácticamente muerta.

La conferencia Euro-Mediterránea de Barcelona

Sin duda, es esta conferencia —discutible y criticable en alguno de sus aspectos, pero que supuso un buen paso adelante en la política mediterránea de la Unión Europea— la que más se ha visto afectada por el *conflicto de conflictos*, el palestino-árabe-israelí. Un buen procedimiento para probar la tesis de que la cooperación euromediterránea está siendo afectada (y lo será en el futuro) por *el conflicto de conflictos* es analizar la II Conferencia Euromediterránea, celebrada en Malta en abril de 1997.

***El conflicto árabe-israelí
gravita pesadamente
sobre todos los intentos de
cooperación en el Mediterráneo***

El proceso de cooperación mediterránea nacido en Barcelona y el proceso de paz lanzado por Madrid y Oslo para Oriente Próximo son formalmente independientes. El primero está propiciado por la Unión Europea y el segundo protagonizado por Estados Unidos. El proceso de paz (que hoy no lo es tanto) no tiene cabida, formalmente, en la Conferencia Euro-mediterránea. Sin embargo, no hay más que echar un vistazo a los titulares de los periódicos de aquellos días para comprobar que el conflicto árabe-israelí contaminó e incluso vació de contenido las sesiones de La Valeta. En lugar de ocuparse preferentemente del objetivo supuestamente fundamental de la reunión, esto es, la cooperación euromediterránea, la prensa resaltó lo que los organizadores y participantes en la misma trataron como tema número uno (aunque éste no estuviera incluido en la agenda), es decir el conflicto árabe-israelí.

Como muestra, he aquí los titulares del diario *El País* durante esos días: «La participación europea en la paz de Oriente Próximo es inevitable» (entrevista a Manuel Marín, vicepresidente comunitario, 14-4-1997); «La Unión Europea intenta demostrar su capacidad mediadora entre israelíes y palestinos» (15-4-97); «Esfuerzo titánico de la Unión Europea para forzar una reunión entre Arafat y Levy» (16-4-97); «La reunión Levy-Arafat en Malta ayuda a romper la incomunicación entre palestinos e israelíes» (17-4-97).

Diez días antes de la reunión de Malta, Marín estaba contento: «El foro euromediterráneo ha quedado consagrado como el único escenario multilateral en que Israel y los países árabes participan y dialogan» (*El País*, 5-4-97). Sin embargo, el desarrollo de la

conferencia el 15 y 16 de abril siguientes no daba pie para mucho optimismo. Por un lado, primó lo político sobre lo económico-social, el conflicto sobre la cooperación. Invitando informalmente a Malta a Yassir Arafat y al entonces ministro israelí de Exteriores, David Levy, la Unión Europea pretendía, en efecto, romper la incomunicación entre palestinos e israelíes, pero durante los casi dos años siguientes la incomunicación ha sido prácticamente total.

El mismo día en que Marín manifestaba su optimismo, Clinton dudaba sobre presionar o no a Netanyahu para que paralizara la construcción de un barrio judío en el Jerusalén árabe. Por aquel entonces, la prensa norteamericana escribía que el presidente estaba dispuesto a hacer cualquier cosa para encarrilar el tambaleante proceso de paz y que su equipo trabajaba intensamente explorando lo que Clinton denominaba «pensamiento creativo». Casi dos años después, Netanyahu seguía construyendo asentamientos y barrios en tierras árabes y Clinton seguía pensando, ignoro si creativamente. En cualquier caso, el pensamiento (¿único?) no se traducía en acción y la única superpotencia no ha dejado de hacer el ridículo.

Pero volvamos a Malta. La II Conferencia Euromediterránea fue conflictiva y de frutos escasos. No sólo gravitó permanentemente sobre ella el *conflicto de conflictos*, sino que a lo largo de las sesiones los ministros árabes expresaron su malestar a propósito de temas específicos del espíritu de Barcelona, como por ejemplo, la necesidad de que se les permita aumentar sus exportaciones agrícolas a Europa o la exigencia de sustituir deuda por inversión.

La Segunda Conferencia Euromediterránea acabó sin consenso sobre una Declaración final.

Malta: Ni Declaración final, ni Carta de Estabilidad

Sin embargo, la manifestación más clamorosa de la situación conflictiva que vive el Mediterráneo consistió en que no hubo en Malta Declaración final. Buen ejemplo de la repercusión regional-internacional de un conflicto-rey como es el de Oriente Próximo. Para desesperación de la Comisión Europea, que había preparado durante meses tal Declaración.

El entonces presidente de turno de la Unión Europea, el ministro de Asuntos Exteriores holandés Van Mierlo, haciendo gala de un fino sentido del humor, declaró a los periodistas: «La conferencia ha sido un éxito, siempre que no la valoren ustedes en términos de comunicado final» (9). El ministro añadió que no había sido posible redactar el texto «a causa de problemas políticos sobre la medida en que debía quedar reflejada la situación del proceso de paz en Oriente Próximo».

El hecho es que durante toda la conferencia, el bloque árabe había insistido en la necesidad de incluir un párrafo que supusiera una condena de la política de hechos consumados israelí, a lo que se opusieron israelíes y europeos. Todo ello repercutió a su vez en un tema es-

(9) *El País*, 17-4-1997.

*Una filosofía de la paz
en Oriente Próximo
atenuaría la crudeza
de los conflictos mediterráneos.*

pecífico clave de la conferencia: la adopción de una lista de posibles medidas de confianza para la zona, a incorporar a una potencial Carta de Paz y Estabilidad en el Mediterráneo. (*El País*, 17-4-97). Casi dos años después, continuamos esperando el relanzamiento del llamado proceso de paz, más bloqueado que entonces e igualmente a la espera de un consenso sobre la Carta de Paz y Estabilidad. La III Conferencia Euro-mediterránea deberá celebrarse en Stuttgart en abril de 1999. Si para entonces se ha vuelto a una filosofía de la paz en Oriente Próximo, se podrá avanzar en la cooperación y subsiguientemente tal vez atenuar la crudeza de algunos conflictos mediterráneos. De momento, las espadas —y no sólo la de Damocles— continúan en alto. Las propias Unión Europea y Comisión Europea lo reconocen.

En abril de 1998 Marín declaraba que depende de los gobiernos surmediterráneos elaborar políticas que atraigan capital. En concreto, dijo que el éxito de la iniciativa euromediterránea nacida en Barcelona en 1995 dependía de la habilidad de los países concernidos para atraer capitales a la región, algo que hasta ahora, dijo, ha sido insatisfactorio. Por otro lado, después de Malta se han cancelado varias reuniones del proceso euromediterráneo debido a que diversos Estados árabes han rechazado sentarse a la mesa con Israel. Y además, países como Marruecos y Túnez, que han fir-

mado acuerdos de asociación con Europa, han manifestado que los fondos comunitarios destinados al Mediterráneo son pocos si se los comparan con el sacrificio que los Estados del Sur han de llevar a cabo al eliminar las propias tarifas aduaneras.

Un cónclave euromediterráneo aún más reciente continúa poniendo en evidencia la carga sobre la cooperación que el irresuelto conflicto palestino-israelí supone. Me refiero a la reunión *ad hoc* de los ministros de Asuntos Exteriores de la Conferencia Euromediterránea (del norte y del sur del Mediterráneo) celebrada en Palermo el 3 y 4 de junio de 1998. En el comunicado final leído por el ministro británico, Robin Cook, en cuanto presidente comunitario de turno, se observa, en su punto 5º, lo siguiente: «Nuestras discusiones en Palermo han reflejado una profundización de la preocupación expresada en La Valeta a propósito de los obstáculos que bloquean el proceso de paz y en particular la no aplicación hasta la fecha de lo previsto en el Acuerdo interino israelo-palestino» (10).

Es asimismo muy significativo que los ministros europeos sigan sin ponerse de acuerdo con sus colegas del sur del Mediterráneo en el tema de la Carta de Paz y Estabilidad. La aspiración a crear tal instrumento se enmarca en el capítulo político y de seguridad propio de la Conferencia Euromediterránea y la dificultad conceptual y cultural para pactar puntos comunes viene, en mi opinión, agravada por el *conflicto de conflictos*.

(10) «Ad Hoc Euro-Mediterranean ministerial meeting, Palermo 3-4 June. Concluding statement by Robin Cook, UK Presidency», *Euromed Synopsis*, Bruselas, 4-6-1998.

De cualquier manera, el punto 6 del comunicado palermitano reza: «Constatamos que el trabajo ha proseguido en los temas sustanciales, incluido el concepto de estabilidad global y la necesidad de desarrollar percepciones comunes a propósito de los factores que contribuyen a ella. Ello debe contribuir al desarrollo de una Carta para la Paz y la Estabilidad tal como se previó en Barcelona».

Seguimos a la espera de la Carta y es posible constatar que actualmente no hay percepciones comunes sobre los factores y componentes de la paz y de la estabilidad. No habrá —insisto— acuerdo ni entendimiento, ni modo de establecer una cooperación sólida respecto a estos temas mientras no se zanje el proceso político de Oriente Próximo.

No podemos, además pasar por alto que algunas razones del disenso son de índole cultural y societal, lo que hace difícil —aunque no imposible— desarrollar «percepciones comunes». Razones de esa naturaleza pueden entretenerse al leer en el punto 17 del comunicado de Palermo: «Asimismo hemos acogido con satisfacción la nueva iniciativa para proponer un mejor entendimiento de las raíces de la violencia en nuestra sociedad». Más propio sería decir «en nuestras sociedades». Cabe preguntarse si es posible lograr un entendimiento sobre las raíces de la violencia sin previas percepciones comunes. Tal vez ello podría conseguirse siguiendo la fórmula sugerida por el profesor sirio Bassam Tibi, educado en Alemania y EE.UU. Consistiría en buscar plataformas comunes a base de conceptos jurídicos culturalmente diferenciados que lleven a la adopción de un consenso jurídico internacional. Se trataría de lograr «una plataforma cultural de la sociedad internacional que no sufriría un proceso

***La inmensa injusticia social
que predomina en los países
árabes propicia sin duda
el fundamentalismo islámico.***

imitador de occidentalización, impuesto por una cultura europea y que sería capaz de contener y mantener la riqueza de la diversidad cultural» (11).

Conclusión

Me he referido al islamismo y a la situación en Oriente Próximo como fuentes de conflicto. Uno y otro obstaculizan la cooperación en lo que esperamos que algún día sea verdaderamente el mar de todos nosotros. Respecto a Oriente Próximo y tras tanto tiempo de bloqueo y marcha atrás a cargo del fundamentalismo judío, no cabe otra solución que la sustitución democrática de Netanyahu por un gobernante ilustrado y sensato o una verdadera presión conjunta por parte de Estados Unidos y Europa que le obligue a ceder en sus posiciones de intransigencia e intolerancia. respecto al integrismo islámico, únicamente profundas reformas sociales, económicas y políticas en los países musulmanes facilitarán la progresiva atenuación, hasta su casi total eliminación, de la inmensa injusticia social que predomina en la mayoría de los Estados de la región y que —aun no siendo la única causa del islamismo— es sin duda factor propiciatorio. Simultáneamente, una reforma política real puede permitir

(11) Bassam Tibi, *Islam and the cultural accommodation of social change*, Westview, Boulder, Colorado, 1991.

la inclusión de los fundamentalistas en el sistema político. La *integración del integrismo* y el abandono de la violencia por su parte conduciría gradualmente a un contexto político que a su vez haría avanzar la reforma socio-económica.

De una u otra manera, el islamismo militante y el pseudo-proceso de paz en Oriente Próximo (aun cuando volvieran a reanudarse de inmediato las negociaciones israelo-palestinas, la confianza tardaría mucho tiempo en reaparecer) son factores generadores de conflicto internacional ante los que las sociedades mediterráneas no pueden permanecer indiferentes.

Depende de todos los pueblos y gobiernos de ambas orillas del Mediterráneo el que, aunando voluntades y esfuerzos, seamos capaces de eliminar las causas que impiden el progreso. A Europa, gigante económico, hay que agradecer su aportación en este área. Sin embargo, su incidencia política es insuficiente. Debemos impulsar esta faceta. En el Mediterráneo sur muchas volunta-

des se han movilizad, si bien no las suficientes. Debemos, no obstante, ser optimistas. Desearía concluir con las palabras de una magrebí militante, Fátima Mernissi, quien escribe: «El mundo árabe va a despegar. No es una profecía, es una intuición de mujer y Dios sabe, El que todo lo conoce, que raramente suele ser equivocada. Va a despegar por la sencilla razón de que todo el mundo, con los integristas a la cabeza, quiere el cambio. ¿Qué puede suceder a los árabes peor de lo que ya les ha pasado? El Occidente entero con toda su tecnología arrojando bombas sobre nosotros. No puede suceder nada peor. Era el colmo del horror. Y cuando se traspasa el horror —todos los que han pasado por graves depresiones lo saben— se sale liberado del miedo. No es que te deshagas de él, pero lo dominas. En ese sentido, pienso que el mundo árabe, paralizado por todos los miedos, por fin ha tenido la ocasión de traspasarlos todos y regresar. Vacilante quizá, pero con la firme convicción de que dar el arriesgado salto hacia lo desconocido sigue siendo lo menos peligroso que nos puede suceder» (12).

(12) Fátima Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Guadarrama, Madrid, 1992.



LOS DERECHOS HUMANOS CINCUENTA AÑOS DESPUES

Daniele ARCHIBUGI y David BEETHAM

Han pasado cincuenta años desde la aprobación por las Naciones Unidas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Como suele ocurrir con los aniversarios, hoy se nos invita a celebrar, a reflexionar, a protestar, a proponer.

Lo primero, celebrar. Desde una perspectiva secular, el que algunos derechos que atañen a los seres humanos se hayan codificado en un documento tan ambicioso que quiso llamarse *universal* ha representado una piedra miliar en la historia de los sistemas políticos.

La primera declaración universal

Habría sido quizá menos hiperbólico llamarlo *mundial*, y sin embargo la decisión de utilizar tan altisonante adjetivo en 1948 por parte de los redactores de la Declaración

responde a un motivo. Integraban las Naciones Unidas 56 Estados (hoy son 185); ¿cabía acaso definir aquella declaración de *mundial* si la mayor parte de los Estados del planeta no pertenecía a la organización que la auspiciaba?

***Llamar universal a la
Declaración evitaba tener
que reconocer los límites
y fronteras del documento.***

Es más, los propios miembros de las Naciones Unidas manifestaban intenciones distintas en lo relativo al valor de la Declaración. Aunque ningún Estado votó en contra, ocho se abstuvieron (1). Entre los mismos Estados firmantes, había actitudes sumamente variadas. Algunos la entendieron de manera solemne, llegando a incluir sus preceptos en la legislación de su país. Otros, en cambio, se guardaron bien de hacer extensiva al derecho interno la aplicación del documento.

Con esas premisas, en 1948 la Declaración no podía ser sino una promesa. Servía para comprometer a los Estados firmantes al respeto permanente de una serie de derechos; los gobiernos de los Estados cambiaban, pero los principios de la Declaración permanecían invariables. Y al mismo tiempo recordaba a todos los gobiernos del planeta, incluidos los que no habían suscrito el texto, que una parte importante de la comunidad

(1) En el repaso de la lista de los que se abstuvieron, compuesta por los Estados del bloque soviético (Unión Soviética, Bielorrusia, Ucrania, Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia), a los que se sumaron Arabia Saudí y Suráfrica, se observa que tan sólo uno de esos regímenes ha sobrevivido indemne al toque del medio siglo, mientras que los restantes siete han pasado por revoluciones de las que se han derivado regímenes más respetuosos de los derechos humanos. En cincuenta años, la Declaración universal por lo menos ha sepultado a los escépticos del momento inicial.

internacional consideraba válidos aquellos derechos aun en ausencia de consenso explícito.

El deseo de sancionar determinados derechos y de otorgarles un valor universal surgió de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. La constitución de las Naciones Unidas tuvo como principal objetivo prevenir y evitar nuevas guerras (recuérdense las incisivas palabras iniciales del Preámbulo de la Carta de la ONU: «Nosotros, pueblos de las Naciones Unidas, para salvar a las futuras generaciones del flagelo de la guerra...»). Antes y durante la Segunda Guerra Mundial se habían producido masivas violaciones de los derechos de los individuos, de las minorías étnicas, de los grupos de opinión; delitos, todos ellos, cometidos por los gobiernos contra sus propios ciudadanos. Además de inaceptables violaciones de los derechos, esos crímenes fueron causa de inestabilidad internacional y pusieron en constante peligro la paz. Así pues, para salvaguardar la paz era preciso que la ONU actuase también como protectora de los derechos de los seres humanos.

La gravedad de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial y el clamor suscitado llevaron a que por vez primera se instituyeran tribunales encargados de juzgar individualmente a cuantos se habían hecho responsables de aquellos actos. En Nuremberg y en Tokio, los vencedores de la guerra se consideraron con derecho a procesar y condenar a los vencidos, sosteniendo que la legitimidad de esos procesos estribaba en el hecho de que los crímenes cometidos ofendían la conciencia de todo el género humano. Los imputados, defendidos incluso por acreditados juristas, sostuvieron en cambio que condenar

en ausencia de una ley promulgada era un contrasentido jurídico. Pues bien, la Declaración era uno de los actos con los que se pretendía salvar esa contradicción, en la medida en que, al menos para el futuro, sancionaba un conjunto de derechos individuales que había que considerar válidos en cualquier circunstancia.

Ahora bien, la Declaración venía a ser innovadora también porque, además de reafirmar los derechos civiles y políticos recogidos ya en las Declaraciones surgidas de las revoluciones norteamericana y francesa, señalaba la importancia de algunos derechos económicos y sociales fundamentales. Lo cual representó en cierto modo un compromiso entre las dos principales tradiciones políticas: la liberal-democrática, propia de los países occidentales, y la socialista, sustentada por los países del Este. Pero también en el mundo occidental se mantenía vivo el recuerdo de la gran depresión y de la desocupación masiva de los años treinta, que habían minado los regímenes políticos democráticos y contribuido a llevar al poder a las dictaduras que desencadenaron la Segunda Guerra Mundial.

Llamar *universal* a la Declaración evitaba que sus promotores se viesen en la enojosa situación de reconocer cuáles eran las fronteras y los límites del documento. Las fronteras políticas se han ido descomponiendo progresivamente, confirmando la esperanza latente en la aprobación de la Declaración. Los Estados miembros de las Naciones Unidas han ido aumentando gradualmente, hasta abarcar prácticamente a toda la población del mundo. Hoy no existe gobierno que, por lo menos formalmente, tome posiciones en contra de los principios enunciados en la Declaración. En 1948 se sentaron las

***Hoy no existe gobierno
que tome posiciones
en contra de los principios
de los derechos humanos.***

bases, hoy la Declaración *universal* se ha convertido por fin en un texto genuinamente *mundial*.

De los derechos naturales a los derechos positivos

Ahora bien, ¿cuál era la naturaleza jurídica de los derechos proclamados en la Declaración? Los redactores del documento eran perfectamente conscientes de la circunstancia de que evocar determinados derechos podía implicar convertirlos en algo por demás discutible, permitiendo así su no aplicación. En efecto, a lo largo de la historia, los derechos de los seres humanos se han llamado «naturales», «eternos», «divinos», «fundamentales», «inalienables», «imprescriptibles» y de muchas maneras más. Pero no había el menor acuerdo sobre cuáles eran esos derechos.

Los redactores de la Declaración conocían ese debate; se habían inspirado en él, no menos que en las ambiciosas declaraciones de los derechos vigentes en los Estados liberales y democráticos de la era moderna. Sin embargo, con un saludable pragmatismo, evitaron exponerse a las complejas disquisiciones filosóficas propias del debate que atañe a los derechos humanos. Siguiendo el ejemplo de sus precursores norteamericanos y franceses, aprobaron una Declaración en una versión esencial desde el punto de vista léxico, pero al mismo

tiempo más colmada de preceptos y de derechos que cualquier otro documento jurídico.

La Declaración tenía, en efecto, la ambición de ser un documento de derecho *positivo*, para dar así valor a esos derechos no porque fuesen «naturales», sino porque los suscribían hombres de Estado que detentaban el poder sobre determinados territorios. Sin embargo, la Declaración distaba mucho de constituir un derecho positivo en sentido estricto; en efecto, no contemplaba sanciones en caso de violación o incumplimiento, ni la obligación por parte de los Estados de respetar esos derechos, ni la creación de instituciones encargadas de imponer su respeto.

No obstante lo cual se ha tratado de una conquista irreversible que además ha tenido enorme importancia política y cultural. Política, porque los gobiernos que la suscribieron se han visto después forzados a justificar ante la opinión pública interna e internacional la violación de los derechos sancionados en ella. Cultural, por cuanto desde su aprobación ya no apremia tanto volver sobre un tema que ha fascinado y sigue fascinando a filósofos, políticos y opinión pública: el de la «generabilidad» de determinados derechos.

El relativismo sobre el valor de los derechos ha perdido sentido no porque sea un desierto. En efecto, no hay por

Los derechos humanos se han afirmado como universales porque fueron suscritos por todos los Estados.

qué negar que los derechos humanos sancionados en la Declaración poseen una realidad histórica. El propio Preámbulo de la Declaración recuerda «los actos de barbarie que ofenden a la conciencia de la humanidad»; en esa frase, cualquier lector de 1948 no podía sino detectar una referencia a la historia de entonces, o sea, a los genocidios perpetrados por el nazismo y a los crímenes de los gobiernos totalitarios. Ahora bien, por mucho que fuesen históricos, específicos y fruto de determinadas estructuras sociales, esos derechos se han afirmado como universales porque fueron suscritos por todos los Estados.

Una lista siempre abierta

¿El hecho de que la Declaración fuese *universal* podía asimismo suponer que los derechos en ella enunciados debían estimarse exhaustivos y por tanto inmodificables?

Sin duda, no era ésa la intención de sus promotores. Es más, uno de los efectos de la Declaración fue precisamente el de replantear el debate sobre cuáles eran los derechos humanos dignos de hacerse universales y por tanto de hallar las correspondientes codificaciones en el derecho positivo. Nunca, como en el último medio siglo, la discusión filosófica, política y social sobre el fundamento y la protección de los derechos humanos ha sido efectivamente tan vivaz y fecunda.

Si los derechos humanos son fruto de condiciones históricas, es de esperar que evolucionen con la transformación de los tiempos. En efecto, hemos asistido a la extensión de la proclamación de los derechos a nivel general, regional y sectorial. A nivel general, dicha extensión ha permitido que los enunciados

de la Declaración de 1948 se hagan más concretos, especialmente por medio de pactos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y sobre los derechos civiles y políticos de 1966. A nivel regional, las distintas Declaraciones y Cartas de las organizaciones intergubernamentales europeas, americanas y africanas han permitido recalcar la concesión de los derechos pertenecientes a zonas social y culturalmente más homogéneas. A nivel sectorial, ha sido posible especificar los derechos pertenecientes a colectivos concretos de individuos (los niños, las mujeres, los refugiados, etcétera) o los relacionados con determinados problemas (la discriminación racial, los derechos sindicales, los derechos religiosos, etcétera).

Este proceso no ha sido consensual. Los derechos humanos se han utilizado también como munición en el cínico teatro de la política internacional. En función del clima, se ha comprobado que algunos bloques de Estados han recalorado determinados derechos en detrimento de otros, y que otros bloques de Estados han actuado en sentido opuesto. Durante la guerra fría, los Estados del Este se convirtieron en paladines de los derechos económicos y sociales; los del Oeste, de los derechos civiles y políticos. Desde los años sesenta hasta nuestros días, pervive la contraposición entre Norte y Sur en lo que respecta a la importancia que se ha de asignar al derecho a la autodeterminación de los pueblos y al desarrollo.

Sin embargo, tanto la extensión como las controversias se han movido en el surco trazado por la Declaración. La confirmación más significativa procede del hecho de que todos los documentos aprobados después de 1948, incluidos los de culturas distintas de las occidentales (pensamos especialmente en la

Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos de 1981, y en las dos Declaraciones islámicas sobre los derechos del hombre aprobadas en 1981 y en 1986), ampliando y desarrollando cuanto se sanciona en la Declaración de 1948, pero en ningún caso renegando de los preceptos.

En cambio, si nos fijamos en la larga marcha de los derechos humanos en el decurso del siglo, notamos que la lista se ha ido ampliando progresivamente. Los sociólogos del derecho han tratado de interpretar la evolución de los derechos y los han subdividido en «oleadas» y «generaciones». Lo significativo, sin embargo, es que ninguno de los derechos sancionados en el pasado ha sido repudiado. Algunos, quizá, tienden a volverse obsoletos, en el sentido de que se hacen cada vez menos relevantes para el mundo contemporáneo, pero todos conservan validez para la conciencia contemporánea.

Hoy hacemos frente a problemas que los padres fundadores de los derechos humanos de hace dos o tres siglos desconocían del todo: se habla de hacer extensivos ciertos derechos a los animales, se plantea el problema de los derechos de las generaciones futuras. Las transformaciones tecnológicas contemporáneas obligan a tener en cuenta aspectos inéditos (piénsese, por ejemplo, en los derechos asociados a la posibilidad de manipular el patrimonio ge-

***En función del clima
político, algunos Estados
han recalorado ciertos derechos
en detrimento de otros.***

nético de los seres vivos, y a los relacionados con las tecnologías de la información).

Estos saludables debates indican que el catálogo de los derechos humanos no puede juzgarse cerrado de una vez para siempre. Así pues, la Declaración universal debe entenderse como una piedra miliar, como fueron piedras miliarias de análoga importancia las Declaraciones surgidas de las dos grandes revoluciones de la era moderna, la norteamericana y la francesa. Pero justamente porque son piedras miliarias, estas declaraciones han representado el comienzo de una trayectoria y no su final.

Los derechos humanos en la comunidad internacional

La Declaración de las Naciones Unidas no fue suscrita conjuntamente por una serie de Estados; también ha permitido, a través de documentos relacionados como los antedichos Pactos de 1966 y, con mayor motivo, el Protocolo facultativo al pacto de los derechos civiles y políticos de 1976, hacer de la protección y la tutela de los derechos humanos un problema de la comunidad internacional y no sólo de los Estados por separado.

Así, la Declaración ha representado el acto final de un hecho milenario que ha conocido suertes alternas: nos referimos a la relación entre individuo y autoridad

***El catálogo
de los derechos humanos
no puede juzgarse cerrado
de una vez para siempre.***

política. ¿Puede el individuo reclamar la protección de sus derechos tan sólo ante la autoridad política bajo cuyo control le toca vivir? ¿O acaso puede reclamar la protección de determinados derechos también ante otras instituciones? Y sobre todo, ¿puede una autoridad política dotada de soberanía ser obligada a rendir cuentas a terceros de la manera en que trata a sus súbditos?

Pues bien, la evolución de la teoría a la praxis de los derechos humanos en los pasados tres siglos constituye un hecho paralelo al de la soberanía. Parafraseando a Rousseau, cabe afirmar que los derechos humanos nacen como un intento de obligar a los soberanos a ser justos con sus súbditos. La afirmación y la protección de los derechos humanos, en efecto, no son sino una cortapisa al poder absoluto del soberano. En el seno de los Estados, los derechos humanos se han impuesto por medio de las garantías constitucionales y las normas que han acarreado la constitución del Estado de derecho y de la democracia.

Con todo, las fuerzas internas de los Estados no han bastado siempre para proteger eficazmente los derechos humanos. El Estado como institución fundada en el weberiano monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza tiene una capacidad represiva que con demasiada frecuencia se aplica contra los individuos a los que tendría que defender, esto es, sus propios ciudadanos. Resulta indudablemente inquietante que, en pleno siglo XX, tres cuartas partes de las víctimas de conflictos políticos hayan muerto por la intervención del propio Estado, y solamente una tercera parte en conflictos internacionales. Son fríos datos estadísticos que demuestran que no se puede delegar tan sólo en el Estado la tarea de tutelar los derechos

fundamentales de los individuos, y ni siquiera el principal de todos, el derecho a la supervivencia.

Con la Liga de las Naciones se fue afirmando progresivamente el principio según el cual la relación entre el Estado y sus ciudadanos no debía depender sólo de aquél, sino también de la comunidad internacional. El establecimiento del principio, sin embargo, no ha bastado para la resolución del problema. Es más, en algunos casos el remedio ha resultado todavía peor que la enfermedad. En demasiadas ocasiones, gobiernos extranjeros han invocado el principio de la tutela de los derechos humanos para subordinar a sus intereses a otros Estados (quizá el caso más clamoroso sea la pretensión de Adolf Hitler de anexionarse Checoslovaquia para proteger las minorías de lengua alemana). En efecto, quedaban sin resolver dos cuestiones centrales relativas a la protección internacional de los derechos humanos: 1) ¿cuáles debían ser las instituciones autorizadas a intervenir en los asuntos internos de un Estado?; 2) ¿cuáles son los medios lícitos de intervención?

Tal vez se aprecie mejor la importancia histórica de la Declaración universal si la contemplamos desde esta óptica. Ante todo, ha exigido a los Estados someter a control constitucional el empleo de la fuerza, lo cual comporta su transformación de entidades monolíticas en Estados constitucionales. Con el objeto de que no se produzca abuso en el empleo de la fuerza, hace falta, en efecto, que en el Estado operen sistemas de pesos y contrapesos capaces de limitar el poder del ejecutivo. El nacimiento del Estado de derecho, en el que los ciudadanos tienen la facultad de apelar a un poder del Estado (el judicial) a fin de valorar la legitimidad de las acciones de

¿Puede una autoridad política soberana ser obligada a rendir cuentas a terceros?

otro poder del Estado (el ejecutivo) en base a las normas elaboradas por el poder legislativo, ha servido para dicho objetivo. La Declaración universal es una llamada a los Estados para que introduzcan la lista de los derechos humanos en su legislación interna, y para que los amparen a través de una efectiva separación de poderes.

En segundo lugar, la Declaración ha quitado fundamento a la idea de que la protección de los derechos humanos era algo que incumbía única y exclusivamente a la jurisdicción interior, imponiendo con firmeza los derechos humanos en el panorama internacional. En tercer lugar, ha permitido la introducción de nuevos instrumentos de verificación y de tutela fundados en la multilateralidad, reduciendo así la posibilidad de que un Estado utilice instrumentalmente la cuestión de los derechos humanos contra otros Estados. En cuarto lugar, ha permitido la gradual pero constante incorporación de nuevos sujetos, como las organizaciones no gubernamentales, que actúan en nombre de los individuos en cuanto tales, antes que en nombre de los gobiernos.

Una valoración de la eficacia

Ahora bien, ¿todo lo dicho da motivo suficiente de celebración? ¿Tenemos acaso que conformarnos con la cons-

Aunque hoy los derechos humanos gozan de la aprobación general, se violan sistemáticamente.

trucción jurídica, por noble que sea, o para poder celebrar habría también que valorar la eficacia concreta que ha tenido la Declaración? Dicho de otro modo, ¿el respeto de los derechos humanos ha extraído alguna ventaja efectiva de su existencia? Un individuo torturado, un hambriento, un prisionero político hallan muy poco consuelo en la elegancia ética o jurídica de los documentos de derechos humanos, si éstos no contribuyen a resolver sus problemas específicos.

Hay, en efecto, una paradoja que clama al cielo en el mundo contemporáneo: los derechos humanos gozan de la aprobación universal en el panorama ético y político contemporáneo, al tiempo que se violan sistemáticamente. Norberto Bobbio, ya en 1966, sostenía que «el problema de fondo relativo a los derechos del hombre no es hoy tanto el de justificarlos, como el de protegerlos. No es un problema filosófico, sino político» (2). ¿De qué sirve hablar de derechos, interrogarse sobre sus prioridades, proponer incluso otros nuevos relativos a los animales y a las generaciones futuras si todavía no se ha conseguido erradicar ni siquiera la tortura, ya condenada con argumentos sumamente convincentes por Beccaria hace más de dos siglos?

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

Repasamos los periódicos de ayer y de hoy y encontramos detalladas crónicas sobre la violación de todas, absolutamente todas las normas contenidas en la Declaración. Sin duda, no todas son pisoteadas con igual desprecio. Es un ejercicio interesante verificar cuáles son los derechos que se conculcan más o menos. Puede que el artículo 4, que prohíbe la esclavitud, si se entiende en su sentido literal, sea el menos violado. Puede que el artículo 23, que reivindica el derecho al trabajo e incluso a la libre elección del empleo, sea el más extensamente violado. (¿Cuál es hoy el Estado capaz de garantizar el pleno empleo?)

La responsabilidad de la fallida protección y de las violaciones recae, en la mayoría de los casos, precisamente en las instituciones que suscribieron la Declaración de 1948, esto es, los Estados. La responsabilidad del Estado por el incumplimiento del respeto de los derechos humanos se identifica al menos en tres aspectos distintos: 1) en la incapacidad de ejercer legítimamente su monopolio sobre el empleo de la fuerza; 2) en faltar a los compromisos asumidos ante las Naciones Unidas; 3) en su oposición al desarrollo de otras instituciones que puedan cumplir o absorber parte de sus funciones.

En primer lugar, el Estado es responsable en su calidad de depositario del monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza. No obstante los procesos de globalización y la fuerte interdependencia entre ámbitos distintos, la superficie habitable del planeta está subdividida en Estados rivales y el poder de coacción en el mundo contemporáneo lo siguen detentando con firmeza los gobiernos. Por tanto, el Estado es quien se ha demostrado incapaz de proteger e

incluso de abstenerse de realizar violaciones de los derechos humanos, transformando el empleo legítimo de la fuerza en abusos contra los derechos humanos. Al lado de los pocos Estados que efectivamente tratan de respetar los principales derechos humanos, están los muchos que los violan sistemáticamente.

En segundo lugar, las normas elaboradas por el sistema internacional, y en especial por las Naciones Unidas, tienden a limitar la soberanía de los Estados en materia de derechos humanos. Ahora bien, por compleja y articulada que se haya vuelto la red de controles encaminados a lograr el respeto de los derechos humanos, aquélla se basa siempre, como no puede ser de otro modo, en la voluntad de participación y de colaboración de los propios Estados. Por tanto, la causa de que muchos de los dispositivos elaborados por la ONU hayan resultado ineficaces se deduce con suma facilidad: se ha perdido el consenso de los propios Estados.

En tercer lugar, los Estados se han opuesto a la construcción de un sistema de control de los derechos humanos en el que nuevos sujetos y nuevas instituciones no gubernamentales puedan desempeñar un papel más importante. El surgimiento de las organizaciones no gubernamentales ha representado la nota más vital en pro de los derechos humanos en las últimas décadas. Iguales expectativas cabe albergar hoy frente a la institución del Tribunal penal internacional, por cuanto habrá de actuar sobre la base de una lógica genuinamente jurisdiccional, y por tanto parcialmente al margen de la razón de Estado que hasta ahora ha sido la directriz de los actos en defensa de los derechos humanos. Pero el

papel de los actores no gubernamentales se ha visto constantemente obstaculizado y acosado por el sistema interestatal.

Siempre que ha podido, el sistema de Estados bajo el amparo de la ONU se ha regido por aplazamientos: han hecho falta dieciocho años para que la Asamblea General aprobase los dos Pactos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y sobre los derechos civiles y políticos. Otros diez años se han necesitado para que esos derechos entrasen en vigor. El Estatuto del Tribunal penal internacional, en la agenda de las Naciones Unidas desde hace medio siglo, no se aprobó sino hace pocos meses, y quién sabe cuánto tiempo se requerirá aún para que el organismo empiece a funcionar efectivamente.

Todos y cada uno de los Estados han manifestado una disposición distinta a colaborar con las instituciones de la ONU. La actitud de los gobiernos responsables de sistemáticas violaciones de los derechos humanos es en el fondo previsible, toda vez que no se entiende por qué un gobierno habría de colaborar con sus potenciales denunciadores. Sin duda, no es casual que los Estados en los que se cometen las mayores y las más frecuentes violaciones de los derechos humanos sean los mismos que menos se atienen a los pactos, a las convenciones y a los pro-

***El surgimiento de las ONG's
es la nota más vital
en pro de los derechos humanos
de las últimas décadas.***

***El principio mayoritario
puede llevar a un déficit
democrático si no respeta
los derechos individuales.***

tochos internacionales (3). En otras palabras, las instituciones de las Naciones Unidas consiguen trabajar mejor en los países donde serían menos necesarias, mientras que son menos eficaces en los países donde se violan más sistemáticamente los derechos humanos. Sin embargo, nada permite afirmar que el error yace en la arquitectura del sistema. Este camino ha sido el único factible, dado que es el único que los propios Estados han querido aceptar. Y lo aceptaron porque les permitía disponer de mecanismos suficientes para evitar que los derechos humanos quedasen efectivamente al margen de su jurisdicción.

**Para una agenda
de los derechos humanos**

Si la valoración del régimen internacional de los derechos humanos no puede menos de ser tristemente negativa, sería sin embargo errado negarse a ver la luz y renunciar al empleo de todo medio posible para reforzarlo. La vía abierta por la Declaración ha permitido

(3) La simple adhesión a los distintos instrumentos internacionales de derechos humanos no es necesariamente un buen indicador del comportamiento de los Estados, pues la firma de un acuerdo no garantiza que se apliquen sus principios. Asistimos así a la paradójica situación en la que países como Camboya o Ruanda son firmantes de muchos más acuerdos y tratados que Estados Unidos.

crear una conciencia y una comunidad de intenciones, así como varios instrumentos para la tutela de la dignidad de los individuos. Cualquier defensa de los derechos humanos no puede sino partir justamente de cuanto se ha ganado y de las actividades desarrolladas bajo la égida de las Naciones Unidas.

El primer camino por el que cumple avanzar pasa por el ordenamiento interno de cada Estado. Dado que todo país usa y abusa de las normas sobre los derechos humanos de manera diferente, las políticas en este ámbito sólo pueden ser enormemente diferentes entre sí.

En la última década, la democracia se ha extendido tanto al Este como al Sur del mundo, y con ella tendría que haberse desarrollado además esa cultura de los derechos humanos hasta ahora reprimida. Sin embargo, asistimos a situaciones paradójicas, en las que nuevos gobiernos libremente elegidos se valen de la investidura democrática para perseguir a minorías étnicas o a grupos sociales determinados. Lo cual demuestra que el principio mayoritario puede dar lugar a un triunfo insuficiente de la democracia si no se conjuga con el respeto de los derechos individuales. En otras palabras, las nuevas democracias se exponen a crecer como monstruos deformes si no fundan sus nuevos sistemas políticos también en la agenda de los derechos humanos.

A los Estados liberales-democráticos, por su parte, les queda aún mucho para el cumplimiento pleno de las promesas en base a las cuales se implantaron sus sistemas políticos internos. Esos Estados se alzaron con una importante victoria cultural en el instante en que obtuvieron el consenso de todos los Estados del planeta sobre una Declaración que comprendía toda la lista

de los derechos previstos por Locke, Kant y Paine, añadiendo, por lo demás, muchos más.

Pero aún están muy lejos de haber cumplido plenamente su meta, y todavía hoy pueden constituir un ejemplo muy valioso para la comunidad internacional. Ningún sistema democrático puede aún presumir de que respeta exhaustivamente todos los derechos humanos. Las mismas democracias liberales, tan avanzadas en materia de derechos civiles y políticos, siguen incumpliendo bastante la aplicación de los derechos económicos y sociales.

Si los sistemas liberales decidiesen dedicar más recursos y energías para redondear la lista de los derechos humanos comprometiéndose en la protección de los derechos económicos y sociales, el efecto sería beneficioso no solamente para su sistema interno, sino también para toda la comunidad internacional, por cuanto pasarían a constituir un ejemplo más convincente para los países en vías de desarrollo, cuya cultura es más propensa a poner de relieve los derechos económicos y sociales que la occidental. Ese paso conllevaría además el descrédito de la contraposición instrumental entre derechos civiles y políticos, y derechos económicos y sociales, que con demasiada frecuencia invocan los gobiernos con el fin de eludir el compromiso con el respeto a los derechos humanos.

Por lo demás, los Estados liberales han de ser más coherentes, aceptando sistemáticamente la intervención de las Naciones Unidas y de sus organismos. La ausencia de democracia global constituye un límite para la democracia en el seno de los Estados. Democracia dentro y fuera del Estado son hoy las dos caras de una misma moneda. Pero llevar a tér-

***La ausencia de democracia
global constituye
un límite para la democracia
en el seno de los Estados.***

mino la democratización de la comunidad internacional exige que los Estados, empezando por aquellos que se han sumado con más convicción al modelo democrático, mantengan los compromisos que ellos mismos han suscrito en el ámbito de las Naciones Unidas.

Las democracias occidentales no pueden ser creíbles como maestros de ceremonias de los derechos humanos del Tercer Mundo si luego se niegan a suscribir los acuerdos y los convenios desarrollados por las Naciones Unidas. El hecho de que el Estado más poderoso del mundo, los Estados Unidos, sea tan reacio a sumarse a los instrumentos de protección internacional de los derechos humanos y no sea parte firmante de una larga serie de pactos y tratados, debilita notablemente el valor de los principios de las democracias occidentales en el panorama internacional.

En cambio, por lo que respecta a los instrumentos existentes, resulta sin duda significativo que progresivamente hayan ido ampliando tanto sus competencias como su radio de acción geográfico (en el sentido de que el número de Estados que se adhieren a los distintos acuerdos y tratados es cada vez mayor). Aunque con exasperante lentitud, el sistema de protección internacional de los derechos humanos progresa, tanto a nivel de las Naciones Unidas como a nivel de las otras organizaciones regionales.

Con todo, el aspecto más dinámico en el panorama de los derechos humanos se plasma en las actividades desarrolladas, a menudo en base a títulos formales sumamente débiles, por las organizaciones no gubernamentales. Como testimonia la Conferencia Mundial de la ONU sobre los derechos humanos (Viena, junio de 1993), las organizaciones no gubernamentales se han hecho promotoras de proyectos y propuestas para hacer más eficaz la instrumentalización en defensa de los derechos humanos. Dichas organizaciones han sido una espina en el sistema estatal, presentando denuncias pormenorizadas sobre las violaciones ocurridas en distintos países, sobre las que muchas veces se han basado, directa o indirectamente, las investigaciones llevadas a cabo por las Comisiones y los Comités de las Naciones Unidas. Pero las organizaciones no gubernamentales sobre todo han alertado a la opinión pública mundial sobre los casos más clamorosos de violaciones, uniéndose a movimientos políticos, sociales y culturales empeñados en que sus gobiernos, tanto en política interior como en política exterior, actúen en defensa y por la tutela de los derechos humanos.

El 17 de julio de 1998 se recordará en los libros de historia porque en Roma fue firmado el Tratado de creación del Estatuto del Tribunal penal internacional. Se trata de una piedra miliar en la trayectoria de los derechos humanos, ya que por vez primera se instituye una ju-

***Hoy somos conscientes
de que la dignidad del individuo
está ligada al respeto
de los derechos humanos.***

risdicción internacional con competencia para perseguir individualmente a los responsables de crímenes contra la humanidad desvinculada de los lazos e impedimentos gubernamentales. Hasta ahora, el sistema de las Naciones Unidas permitía acusar a los Estados responsables de violaciones de derechos humanos, pero no contaba con instrumentos para perseguir individualmente a los criminales.

Pues bien, todavía es preciso recorrer un largo camino para que el nuevo Tribunal sea operativo. Hace falta, en efecto, que un número considerable de Estados ratifique el Estatuto y que se dote de piernas a la nueva institución para que pueda empezar su andadura. Los Estados que han firmado el tratado sin convicción, presionados por la opinión pública mundial, podrían ahora oponerse a la entrada en funcionamiento del Tribunal con el método que acarrea menos implicaciones políticas: aplazar para calendas griegas su implantación.

Ahora bien, si el Tribunal se hiciese operativo, podría cambiar radicalmente el marco de la defensa internacional de los derechos humanos. Las limitaciones impuestas por determinados Estados a su Estatuto podrían superarse fácilmente en la praxis, siguiendo una trayectoria que ya se experimentó con cierto éxito en la experiencia del Comité para los derechos humanos.

Es la primera vez en la historia que determinados derechos podrían castigarse no en base a normas retroactivas, como ocurrió en Nuremberg y en Tokio, o merced a instituciones *ad hoc*, como en el caso de los Tribunales para los crímenes cometidos en la antigua Yugoslavia y en Ruanda, sino más bien en base a una jurisprudencia y a unas institucio-

nes que existen desde antes de las violaciones. Por eso es por lo que el Tribunal penal podría convertirse en una herramienta preventiva contra las violaciones de la legalidad.

¿Existen atajos?

Celebrar el aniversario de un documento de propuestas tan nobles como la Declaración universal y tener que constatar cómo se contraviene diariamente resulta indudablemente penoso. Los esfuerzos realizados para aplicar los principios se parecen al castigo de Sísifo: hacen falta años para poner a punto nuevos instrumentos jurídicos de tutela, para exigir a un Estado que rinda cuentas de las torturas, de las desapariciones y de las ejecuciones de opositores políticos; por el contrario, en pocos días pueden consumarse masacres tan cruentas como imprevistas.

Cuantos luchan por la defensa de los derechos humanos y, todavía más, cuantos se interrogan sobre su valor ético no pueden sino sentirse descorazonados al constatar lo pequeña que es la contribu-

ción personal que pueden aportar en favor del respeto de la persona. Sin embargo, no hay atajos. Si en la era moderna se han afirmado algunos derechos humanos, aunque de forma incompleta, se debe única y exclusivamente a la lucha y al empeño de los movimientos políticos, sociales, culturales y sindicales, de los frentes de liberación, de los ciudadanos, de los pensadores. Podemos lamentar, y con razón, el escaso interés que muestra la opinión pública por los derechos humanos en comparación con el que muestra por eventos como el fútbol o la música *pop*.

Pero toda legítima insatisfacción propia de la naciente sociedad civil global debe traducirse en iniciativas nuevas; ningún intento, ya parta de una escuela, de una fábrica o de una ciudad, se puede considerar superfluo. Los esfuerzos de cada uno de nosotros, lejos de dispersarse, han generado ya la importante conciencia de que la dignidad de cada individuo está indisolublemente ligada al respeto de los derechos humanos.

Traducción de César Palma

Cuadernos de 19 Alzate

1998

Revista vasca de la cultura y las ideas

Director: Juan J. Solozábal Echavarría

ESTUDIOS

Individualismo y comunitarismo en el 98 vasco, *Javier Fernández Sebastián*
El fuerismo en el último tercio del siglo XIX, *Coro Rubio*
Unamuno y la exaltación de la libertad, *Teodoro Izarra Mendizábal*
Baroja y el liberalismo: una pareja en crisis, *Iñaki Esteban*
Un vasco de fin de siglo: José Manuel Etxeita, *Jon Kortazar*
Autonomía y hechos diferenciales, *Juan Fernando López Aguilar*

APUNTES

El nacionalismo vasco heterodoxo en el siglo XX, *José Luis de la Granja Sainz*
Conflicto político y mediación cultural, *Andrés Ortiz-Osés*

ANALISIS

Las elecciones autonómicas vascas de 1998, *Francisco Llera Ramo*
Euskadi: situación actual y futuro, *Joseba Arregui*
La última migración de la izquierda abertzale, *Florencio Domínguez Irribarren*
El fin de un proyecto, *José Miguel Larraya*

NOTAS

Sociología y contexto social, *Ander Gurrutxaga Abad*
Autonomía e integración, *Juan María Bilbao Ubillos*
Cultura y movilización en la España contemporánea, *Javier Pérez Núñez*
La guerra civil en Navarra y Alava, *Andrés de Blas*

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL

ESPAÑA	2.000 ptas.
EUROPA (correo ordinario)	2.500 ptas.
(correo aéreo)	3.500 ptas.
AMÉRICA (correo aéreo)	4.000 ptas.
RESTO DEL MUNDO (correo aéreo)	6.000 ptas.

**Suscripciones y números:
FUNDACIÓN PABLO IGLESIAS**

C/ Monte Esquinza, 30 - 2º decha. - 28010 Madrid
Tel.: 91 310 34 13 - Fax: 91 319 45 85 - e-mail: fpi@ctasa.es



LA NACIÓN, SUJETO Y OBJETO DEL ESTADO LIBERAL ESPAÑOL

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN

La nación es un concepto que crea y es creado, esto es, que genera realidades sociopolíticas, y a la vez es sustentado por tales realidades. Se convierte de este modo en un rompecabezas que puede abarcar una polisemia tan dispar como la suscitada por el ser, el enigma y el genio de una nacionalidad, o también por los contenidos, perfiles o víctimas de una cuestión nacional (1). Por eso, en nuestro caso, hay que remontarse al proceso durante el cual se articula España como un Estado-nación, para averiguar las hechuras fundacionales. Fue un proyecto revolucionario —en sintonía con similares procesos europeos—, cuya indefinición historiográfica suscita análisis y

(1) Semejantes ambigüedades son las que hacen difícil el acuerdo en el debate, que actualmente ocupa a una parte de políticos e historiadores, para definir los temas que deben armonizar una enseñanza común del pasado para todas las Comunidades Autónomas que constitucionalmente forman España.

conclusiones sobre supuestas debilidades o fracasos, porque siempre parece tenerse en mente un arquetipo —no se sabe ni se explicita cuál—, al que deberían haberse ajustado el liberalismo español y su consiguiente nacionalismo (2). En este sentido, parece necesario centrar las siguientes reflexiones en los hechos que engranan la *revolución española*, más que en proposiciones derivadas de la indeterminación de criterios sobre la fortaleza, ineficacia, incapacidad o timidez de una ideología cual la del nacionalismo español (3).

España, un proyecto revolucionario

En efecto, los coetáneos y protagonistas de la ruptura social planteada desde las Cortes de Cádiz y durante el trienio constitucional, calificaron estos años como de *revolución española* (4). Una revolución adjetivada por la naturaleza de su protagonista, que es España, la nación soberana cuya acta de nacimiento se puede datar cuando un 24 de septiembre de 1810 se proclama que «los Diputados que componen este Congreso, y

(2) Las tesis, ya de la debilidad, ya del fracaso del nacionalismo español, exigen una previa definición del modelo de nacionalismo al que se compara para establecer los perfiles del debate. En cualquier caso, el presente artículo se ha elaborado de algún modo en diálogo con los trabajos de Borja de Riquer i Permanyer, «Aproximación al nacionalismo español contemporáneo», en *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol XII, 1994, pp. 11-29; y «Nacionalismo e historia. Sobre el lugar de los nacionalismos-regionales en la historia contemporánea española», en *Historia Social*, 7, 1990, pp. 105-126. También con las tesis de J. P. Fusi, «La organización territorial del Estado», en *España. Autonomías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, tomo V, pp. 13-40. Y siempre con las enriquecedoras propuestas de J. M^a Jover Zamora, *La civilización española a mediados del siglo XIX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

(3) Un ejemplo de cómo las hipótesis antes mencionadas se extienden y además se recogen distorsionadas, porque se desconoce la extensa historiografía sobre los procesos revolucionarios del siglo XIX europeo —en el que se incluye obviamente el caso español—, el reciente trabajo de Luis Moreno, «Las relaciones de concurrencia múltiple etnoterritorial en España», en *Zona Abierta*, 79 (1997), pp. 141-165.

(4) Es un concepto que aparece desde el mismo momento de las Juntas contra Napoleón, en el proceso constituyente de Cádiz y para calificar la revolución de 1820, que fueron ejemplos para todos los liberales de Europa. Tal denominación se mantendrá en las historias y libros de memorias o de debate político a lo largo del siglo. Baste recordar, a título de ejemplo significativo, la obra del marqués de Miraflores, titulada *Apuntes histórico-críticos para escribir la historia de la Revolución de España desde 1820 hasta 1823*, Londres, 1834. O el caso pionero de «exiliado español» en la figura de J. M^a Blanco White, sin olvidar, por supuesto, la producción intelectual y la praxis de los Quintana, Argüelles, Martínez de la Rosa, Calatrava o Torrero, arquetipos del patriotismo del liberalismo español.

que representan a la nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias, y [afirman] que reside en ellas la soberanía nacional». Ya no es la corona la que lucha contra Napoleón, porque la nación «no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona» (art. 2 de la Constitución de 1812), ni por supuesto la monarquía decide el rumbo de una colectividad, porque ésta se descubre a sí misma no sólo como soberana, sino también unida en un proyecto colectivo de «regeneración» que abole siglos de privilegios y proclama la utopía de organizar una sociedad de ciudadanos «justos y benéficos» (art. 6 de dicha Constitución).

Es, sin duda, la explícita ruptura del orden político y social del régimen feudal de estamentos y privilegios amortizados por siglos (5). Aparece un nuevo sujeto, la nación, del que se predica y enuncia su soberanía, esto es, la máxima autoridad e independencia para decidir y establecer las normas y leyes que conduzcan al cumplimiento de los derechos que se afirman para los ciudadanos integrantes de esa nación (6). Por eso, en sólida trabazón dialéctica, la nación es también el objeto o finalidad a la que se encamina la acción de sus componentes, para constituirse en asunto propio de todos los ciudadanos. El «amor a la Patria» aparece, por tanto, enunciado como obligación prioritaria (en el mencionado artículo 2), y a todo lo largo del texto constitucional de 1812 se desgrana el proceso para construir y consolidar esa nación que es expresión de un contrato social que abarca a los «españoles de ambos hemisferios».

Sujeto y objeto, por lo demás, de un proceso revolucionario desencadenado por grupos burgueses y cuyo reclamo de libertad e igualdad atrae extensos sectores populares, la nación es la nueva realidad económica sobre la que se despliegan los intereses burgueses creando, como soporte organizador, el mercado, espacio concebido como homogéneo, libre y sin cortapisas feudales. Además se establecen nuevos conceptos de lo público a partir de un Estado parlamentario que, por más que se trate de enraizar en un «pasado español» de instituciones representativas, establece la ruptura definitiva con el *antiguo régimen* de

(5) Semejante ruptura no es ni un proceso mimético de otros países, ni un momento sin precedentes, sino que se fraguó en esa Monarquía ilustrada del siglo XVIII, cuyos contenidos, para el tema que nos ocupa, hay que consultar en el trabajo de Antonio Morales Moya, «El Estado de la Ilustración», en G. Cortázar, ed., *Nación y Estado en la España liberal*, Madrid, Noesis, 1994, pp. 15-75.

(6) Un análisis de estas cuestiones, en J. Varela Suanzes-Carpegna, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

los distintos y bien diferenciados reinos que poseía la corona hispánica. Resulta sorprendente, por lo menos, que llegados a este punto, cuando se debate sobre la caracterización del Estado en el siglo XIX español, no sean suficientemente atendidos los razonamientos desplegados por F. Tomás y Valiente, B. Clavero o Alejandro Nieto, por citar tres autores señeros que coinciden en subrayar la fundación de una soberanía política nacional, esto es, la plena autolegitimación del Estado.

Se rompieron las reglas consuetudinarias y la nación *hizo e impuso* leyes, iguales para todos los ciudadanos y para todo el territorio. Esa empresa correspondió a los representantes legítimos de la susodicha soberanía nacional y su máxima expresión estuvo en esos códigos que unificaron y homogeneizaron espacios, comportamientos, acciones y sanciones (7). Por supuesto, el Estado vertebró institucionalmente la soberanía de una nación, que también era un pueblo, una realidad social más concreta que cobijaba todos los intereses particulares de cuantos integraron esa nación, y que significó que ningún interés podía ser excluido de la competencia política. Se inauguraba, desde tales premisas, una nueva lógica de conflictividad interna, totalmente diferente a los mecanismos de organización política propios del absolutismo del *antiguo régimen*, basados en la sanción divina y en el monopolio estamental.

Los contenidos de la nacionalización

¿Habrá que recordar que el verbo nacionalizar es transitivo? Lo que es elemental en gramática, conviene explicitarlo en historia, porque al haber tenido un uso tan extenso y dispar, se olvida su cualidad, esto es, que su acción recae en la persona o cosa que es término directo de la oración, y así su significación pasa y se transfiere del sujeto a esa otra persona o cosa. En el caso que nos ocupa, la transferencia transitiva se refiere a dos contenidos básicos de la acción nacionalizadora. Ante todo, es la propia nación, como nuevo sujeto del proceso político, la que, a partir de las Cortes de Cádiz, *nacionaliza* la soberanía, la autoridad y su ejercicio, en todas y en cualquiera de sus dimensiones. Soberanía que se expresa en la organización de un Es-

(7) Baste remitirnos a la síntesis de Francisco Tomás y Valiente, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1986, 4ª ed., parte V. De la enjundiosa obra de Bartolomé Clavero, sea suficiente recordar *El código y el fuego. De la cuestión regional en la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1982. Y de Alejandro Nieto, *Los primeros pasos del Estado constitucional. Historia administrativa de la regencia de María Cristina de Borbón*, Barcelona, Ariel, 1996.

tado cuyos contenidos difieren radicalmente de los que integraban la monarquía absoluta hasta entonces, por más que se encuentren similitudes formales y continuidades organizativas (8). A su vez, simultánea y dialécticamente, el Estado transfiere la acción y *nacionaliza* cuantas esferas de actividad considera imprescindibles para desarrollarse como realidad sociopolítica, ya creando el mercado nacional, ya nacionalizando ese bien básico como es la tierra, ya convirtiéndose el propio Estado en palanca de acumulación de capital mediante la deuda pública, porque la nueva clase de propietarios que protagoniza semejante proceso se constituye igualmente como clase nacional y así se conjuga en el sistema representativo que desde el reinado de Isabel II se hace irreversible (9).

Llegados a este punto, conviene precisar algunas cuestiones de esos contenidos nacionalizadores. Ante todo, que el eje nacionalizador básico se olvida cuando se aborda el análisis de símbolos y de lenguajes patrióticos, como si la nación se construyera ante todo como realidad ideológica y mítica (10). No hay caso de nación, en efecto, que no se articule desde unos intereses sociales con amplias consecuencias económicas. En concreto, y para el nacionalismo español, no basta con desglosar símbolos y retóricas esencialistas para perfilar la construcción de una identidad colectiva si estas cuestiones no se investigan trabadas al más rotundo proceso de conformación de nuevas élites y la subsiguiente diferenciación de clases sociales. Habría, por tanto, que invertir el análisis y comenzar entonces por imbricar el nacionalismo español, ante todo, con el extraordinario proceso de lucha por la propiedad de la tierra y de organización del mercado que define todo el siglo XIX y parte del siglo XX, y cuyas derivaciones y antagonismos fueron decisivos en una sociedad tan sustentada en la producción y explotación del campo, así como en la circulación de sus productos para el abastecimiento de las clases populares.

(8) Aunque aquí se subrayan los contenidos de ruptura social, económica y política, sin duda hay elementos de continuidad que permiten sostener tesis diferentes sobre las formas del Estado liberal, tal y como desarrolla con coherencia Mariano Esteban en «Las bases políticas: el reinado de Fernando VII», en *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, vol. 30, en prensa.

(9) Para estas cuestiones, aquí sólo enunciadas, es imprescindible el uso de las diversas investigaciones de Josep Fontana, aunque baste referirnos a las contenidas en *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1975.

(10) Son los aspectos que aborda sobre todo J. Álvarez Junco, cuyo último artículo versa sobre «El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras», en R. Cruz y M. Pérez Ledesma, eds., *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 35-67.

Por eso, aunque sea legítimo comenzar el análisis de las llamadas «debilidades» del nacionalismo español por los aspectos de la necesaria homogeneización cultural, ésta no se comprende si no se valoran tanto la desmembración social como las respuestas políticas que provocó el fabuloso trasiego del tránsito de dominios señoriales a propiedades particulares. ¿Acaso propiedades burguesas? Porque semejante proceso afectó a todo el territorio de la monarquía, de forma tan dispar como diferenciados eran los correspondientes precedentes feudales en cada reino o señorío, ya fuese éste de titularidad eclesiástica, solariega o realenga. En este marco más profundo y amplio —el de la abolición del sistema señorial— hay que contextualizar no sólo la desamortización eclesiástica y la comunal, sino la total privatización de la riqueza productiva incluyendo el patrimonio real, los bienes urbanos y hasta la disolución de los gremios artesanales. Se produjeron conflictividades distintas, se perfilaron intereses e identidades relacionales que no eran idénticas en todo el territorio nacional. Las voluntades colectivas se fraguaron con objetivos heterogéneos, desde el mismo arranque de las Cortes de Cádiz, ya miremos a los antiguos reinos de la corona de Aragón, ya averigüemos en los reinos de Galicia, León, Castilla, Jaén, Granada (11).

No obstante, la cobertura del proceso siempre fue *nacional*. Es la primera y básica precisión que parece urgente aportar al conocimiento del nacionalismo español, porque la nación fue concepto y coartada para transformar las posesiones o dominios de las *manos muertas* en *bienes nacionales*, y de inmediato privatizar tales bienes para *crear y desarrollar* esa clase de propietarios que Mendizábal y todos sus coetáneos liberales consideraban que debía ser el soporte de la revolución en marcha. Sería oportuno recordar, a este respecto, la extensa justificación histórica con la que las Cortes constituyentes del bienio progresista dictaminan el proyecto de ley para «la desamortización general de los bienes de manos muertas», porque quizá en ese texto, a la altura de 1855, se expresan sin cortapisas ni ambigüedades «los intereses (a los) que afecta» y el carácter económico, social y político de lo que efectivamente está en marcha: «Es una revolución fundamental en la manera de ser de la Nación española; es el golpe de muerte dado al antiguo deplo-

(11) Para comprender no sólo las distintas posiciones políticas, sino también la diferenciación que se plantea cuando las Cortes, en sucesivas etapas, debaten la supresión del feudalismo en sus variadas persistencias, es imprescindible la investigación de Francisco Hernández Montalbán, *La abolición de los señoríos en el proceso revolucionario burgués*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990, 2 vols.

rable régimen; es, en fin, la fórmula y resumen de la regeneración política de nuestra Patria» (12).

Juan Sisinio Pérez
Garzón

Es más, la argumentación de los constituyentes progresistas pareciera que terciase en el actual debate sobre esas «fragilidades» del nacionalismo español, si identificamos —al leerlo— el término de patria con nación: «En vano el patriotismo y sabiduría de las Cortes dotarán a la Patria de una buena constitución política; en vano consagrará la Asamblea sus desvelos a promover los adelantos del comercio y de la industria, a dar impulso a la civilización, por medio de un bien entendido sistema de enseñanza pública, a regularizar la acción administrativa y económica del gobierno, a procurar, en fin, el bien común, si no asienta el conjunto de las trascendentales reformas a que está obligada, sobre la ancha y firmísima base de la desamortización completa, absoluta, de la propiedad territorial» (13).

Es una cita que convendría tener presente para calibrar la sólida amplitud social con que abordaban tales medidas los protagonistas de las mismas, algo que con frecuencia se olvida cuando el historiador se sumerge en el análisis cuantitativo de los efectos de esos cambios en la propiedad. A la altura de 1855, hay que subrayarlo, los mismos constituyentes obvian los efectos de la abolición de los señoríos, y centran sus atención, de modo exclusivo, en lograr un «gran número de propietarios, para siempre unidos por el vínculo de su interés a la causa de la revolución» (14). A demás se plantea no sólo sobre los bienes eclesiásticos, sino en especial sobre ese enorme caudal de bienes civiles, porque «la Nación usa de su derecho, de un derecho que todo el orbe civilizado reconoce y practica, haciendo que *por causa de utilidad pública* evidente, varíe de forma la propiedad de manos muertas». Y esto, no sólo sin perjuicio, sino «con positiva ventaja de todos, (porque) se estrecha el vínculo que enlaza al Estado con sus diferentes miembros» (15).

¿Cabe mayor contundencia sobre los contenidos de la nacionalización, cuando se declara que «la desamortización de la propiedad es —literalmente— de *utilidad pública*». El permanente

(12) *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 1855, apéndice al núm. 89, pág. 2367.

(13) *Ibidem*.

(14) *Ibid.*, pág. 2369.

(15) *Ibid.*, pág. 2370.

recurso al concepto de *utilidad pública*, subrayado en el original del diario constituyente, hace referencia no sólo a la soberanía de la nación, cuya definición se debate simultáneamente para el nuevo texto constitucional, sino también al amplio número de beneficiarios a los que se pretende llegar con esas medidas. Sin embargo, en semejante proceso nacionalizador y privatizador, los liberales del bienio progresista eluden las usurpaciones señoriales sobre bienes de la corona o de los pueblos, algo que daban por zanjado desde la ley de 1837. Si durante los dos primeros embates revolucionarios —cuando las Cortes de Cádiz y en el trienio liberal—, la abolición de los señoríos enfrentó a señores y pueblos, desde 1837 el conflicto se planteaba entre los señores y la nación, de tal forma que los representantes de esta nación cambian el rumbo en la dirección de «respetar y defender la propiedad», incluso la de los señores territoriales a la que la comisión (de las Cortes de 1837) daba el título de propiedad, porque si se atacaba a ésta se podía hacer a cualquier otra y no tendría el sistema fuerza para contrarrestarla (...) y «evitar esta reacción es el primer deber de un legislador» (16).

Y en esta cuestión es donde se plantea la tesis del presente trabajo: que los contenidos del nacionalismo enraizan con el proceso de organización de una nación de propietarios, de cuyas desigualdades surgen diferentes formas de despegue capitalista hacia finales del siglo, justo en la época en que se anudan nacionalismos alternativos al español con sustento en culturas nítidamente perfiladas. En definitiva, la riqueza inmueble —sobre todo, la tierra— constituye el auténtico eje de la articulación del mercado nacional. Su cobertura es *nacionalista*, esto es, que la profesión de fe en la nación es el argumento con el que se expropián y privatizan en todo el territorio. Así, circulan por primera vez con libertad real y efectiva, porque se subastan como «bienes nacionales» y porque a ellos pueden acceder sobre todo los poseedores de esa extraordinaria palanca de «acumulación primitiva de capital», cual es la *deuda* calificada como pública o como *nacional*, al ser, sin duda, la única riqueza que recae sobre todos los ciudadanos.

El proceso, sin embargo, no fue idéntico ni en su desarrollo, ni en las consecuencias. Por lo demás, el Estado adoptó otras muchas medidas de contenido nacionalizador. Todas ellas complementarias entre sí y con distinto calibre, pero significativas porque perfilaban los múltiples aspectos del nacionalismo español. A título de ejemplo, valga recordar —aunque hoy pa-

(16) Francisco Hernández Montalbán, *op. cit.*, Vol. 2, pág. 325.

rezca nimio— que el 1 de mayo de 1821, cuando las Cortes liberales decretan que se inscriba en las monedas el nombre del monarca en castellano, la jerarquía eclesiástica protesta airadamente pues se interpreta como postergamiento del latín, idioma de la cristiandad. Es sólo un dato que muestra la absoluta resistencia de tan influyente sector de la sociedad, y ello sin que se olvide la extensa y cruenta oposición con que un importante número de clérigos recibe todas y cada una de las medidas de esa nación liberal que organiza el mercado de la tierra y de los bienes inmuebles precisamente a costa de las riquezas acumuladas durante siglos por el estamento eclesiástico en todos los rincones de los antiguos reinos.

En consecuencia, conviene al menos enunciar, aunque sea a modo de recuerdo, algunas otras medidas nacionalizadoras. Tuviron una repercusión indudable. Cada una desde su respectivo nivel construyó la unidad de ese espacio nacional sobre la que se asentaba la intercambiabilidad necesaria para un mercado capitalista. Un mercado cuyo parto era nacional, porque se construía de modo soberano por la propia nación, y porque definía un nuevo espacio de *libertad* de organización del sistema productivo en todos sus sectores, así como de *igualdad* de criterios para la circulación de intereses. El Estado aportaba y manejaba, por tanto, los fórceps para el parto nacional.

Ante todo, con las propias constituciones, normas que, sin duda, eran el punto de partida para la organización de un poder unitario en forma de Estado central y centralista, con un ordenamiento jurídico único e igual para todo el territorio político. Hasta 1812 no hay un Derecho español, sino diversos derechos hispánicos que los adversarios de la unificación jurídica mitifican para preservar privilegios propios de una sociedad feudal. En este aspecto, cabe resaltar el valor de los códigos al ser normas de contenido homogéneo, con una regulación unificadora y, por tanto, universal.

Sin embargo, que el artículo 258 de la Constitución de Cádiz establezca que «el Código civil y criminal y el de comercio serán unos mismos para toda la monarquía, sin perjuicio de las variaciones que por particulares circunstancias podrán hacer las Cortes», significa un amortiguamiento explícito del carácter revolucionario de la unificación frente a la injusta e incontrolable diversidad jurídica del *antiguo régimen*. Hubo, desde luego, rapidez y uniformidad para promulgar un código penal en 1822. El primero de todos, para defender el nuevo orden social, porque era urgente normalizar otras formas de dominio. Hubo además eficaces recursos para lograr, incluso bajo el mandato absolutista de Fernando VII, que se promulgase el có-

digo de comercio, en 1829, ya vigente casi todo el siglo. Pero el código civil, ése que tenía que recoger las «particulares circunstancias», no se consensuó hasta 1889. ¿Acaso hasta cuando no hubo finalizado el trasiego de tanta riqueza inmueble nacionalizada y privatizada? Sin duda, es un aspecto de la forma en que se abordó la homogeneización nacional de las relaciones sociales: rápida en lo que se refería a defender el orden de los propietarios, pero zigzagueante y lenta cuando se tocaban los diferentes derechos de esa clase propietaria que políticamente se instituía como nacional y regional a la vez (17).

En este orden de cosas, también hay que recordar medidas nacionalizadoras contundentes, como la libertad de trabajo desde 1836, tan decisiva para la circulación económica de la mano de obra. O de igual modo, la plena libertad del comercio interior de los productos agrícolas, decretada por las Cortes en 1813, al abolir las tasas, que se ratifican en enero de 1834 para hacer desde entonces irreversible el régimen de mercado libre y nacional. También en fechas tempranas, desde 1820, se toman medidas de protección de este nuevo mercado nacional, prohibiendo abastecerse de trigo extranjero. Medida que afecta a esas dos islas —Cuba y Puerto Rico— que no podemos olvidar que en los efectos económicos se consideran territorio nacional, aunque políticamente no reciban idéntico tratamiento.

Sería prolijo seguir con la enumeración de cuantas medidas adopta sucesivamente el Estado liberal para organizarse como Estado nacional, sobre el espacio de un mercado y de unas estructuras administrativas homogéneas. Por supuesto, habría que remitirse al plan de carreteras durante el reinado isabelino, con 41.000 kms. al acabar el siglo, tan vertebrador del espacio social y económico, aunque no se mencione, como el trazado y establecimiento del ferrocarril; o a la organización del sistema de correos y telégrafos; o a esa abundante legislación económica, ya sobre aranceles, ya sobre circulación monetaria, sobre organización bancaria, o para regular un endeudamiento creciente (18). O valorar la significación de nuevas realidades institucionales como la estructura educativa pública

(17) El caso del País Vasco es el ejemplo mejor estudiado: ver Coro Rubio Pobes, *Fueros y Constitución: la lucha por el control del poder, País Vasco, 1808-1868*, Universidad del País Vasco, 1997.

(18) La bibliografía al respecto es sólida y abundante y, aunque mantenga tesis en parte no coincidentes con las de este artículo, muestra los eslabones de la organización del capitalismo nacional. Baste referirse como síntesis más reciente a Gabriel Tortella, *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid, Alianza, 1994.

(19) —a pesar de sus deficiencias y desigualdades—, o ese apartado gubernativo establecido sobre las provincias, consideradas éstas como porción de un mismo espacio, y también el control de los ayuntamientos (20). Todo ello, con las funciones desempeñadas por las instituciones correctivas, como el ejército y la guardia civil, o por la milicia nacional en los momentos de empuje revolucionario. Además, la justicia, por su parte, ahorma los comportamientos a normas y formas que son nacionales por primera vez. Habría que valorar, en tal sentido, la temprana promulgación de un código penal, con sucesivas reformulaciones a lo largo del siglo, conforme se producen las más incontrolables zonas de sombra para el poder, con nuevas formas de protesta y también de marginalidad social.

¿Debilidades, frustraciones o divergencias en el nacionalismo español?

Lo español se organiza como realidad económica, política e ideológica en las décadas de revolución burguesa, porque durante tal proceso apenas hubo fisuras mientras se trataba de abolir los poderes del *antiguo régimen*. No fue, por tanto, un proyecto ni débil ni frustrado, sino que en su mismo contenido social se larvaron divergencias que fueron visibles pronto. Ante todo, con la alternativa del federalismo, muy temprana y que, sin discusión, eclosiona en 1869 de forma tan rotunda que sólo cabe interpretarla como expresión de un antagonismo sólidamente articulado desde los inicios de la misma *revolución española*. Posteriormente, ya casi a finales del siglo, se articularon otras alternativas, éstas como nacionalismos de nuevo cuño dentro del mismo Estado.

Para el periodo que nos ocupa —esas décadas de construcción del Estado español, hasta 1874—, no se puede analizar el nacio-

(19) Para el significado del sistema educativo que el Estado organiza y sobre los contenidos docentes en los distintos niveles, J. L. Peset, S. Garma y J. S. Pérez Garzón, *Ciencias y enseñanza en la revolución burguesa*, Madrid, Siglo XXI, 1978; y los análisis de Julia Melcón Beltrán, *La formación del profesorado en España (1837-1914)*, Ministerio de Educación y Ciencia, 1992.

(20) Para el análisis de las relaciones entre poder central y administración provincial, y sus relaciones con los poderes locales, Manuel Risques Corbella, *El govern civil de Barcelona al segle XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995; Eliseu Toscas i Santamans, *L'estat i els poders locals a la Catalunya del segle XIX. Una visió des de Sarrià*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; y el trabajo clásico de Concepción de Castro, *La revolución liberal y los municipios españoles (1812-1868)*, Madrid, Alianza, 1979.

nalismo español sin referirse al federalismo como posibilidad que, sin romper la unidad política y económica del modelo liberal, recoge las aspiraciones no cumplidas, las diferencias subyugadas por el rígido centralismo doctrinario, por más que éste permitiera excepciones como la del caso vasco. En definitiva, en ese largo periodo de luchas contra los privilegios y contra las posesiones del *antiguo régimen*, no sólo se despliegan los intereses burgueses, sino que se despiertan las esperanzas de esas extensas clases populares, tan dispares en sus aspiraciones como unánimes en el rechazo a las nuevas formas de subordinación (21). Surgieron las divergencias, pero lo que es más grave, el concepto de nación quedó en manos de ese uno o apenas dos por ciento del censo de varones adultos que tenía derecho al voto. Se sintieron así excluidos extensos sectores sociales a los que el federalismo trató de cobijar hasta casi entrado el siglo XX.

Sin embargo, en cualquiera de los casos, se pudo constatar a lo largo del siglo XIX algo inédito hasta entonces, que los proyectos, los intereses, las ideologías y las protestas, tuvieron siempre cariz nacional español, por su ámbito, por sus objetivos e incluso por su organización geográfica. Eran comportamientos nacionales que se pueden calificar como españoles. Y los hubo en todos los grupos sociales. Por ejemplo, los sucesivos pronunciamientos civiles que auparon el liberalismo tanto en 1820, como en 1835, 1836 y 1840, o en 1854 y 1868, revelan la sincronización, evidentemente nacional, de unas exigencias políticas. Eran hechos insólitos en las hasta entonces historias diferenciadas de cada reino hispano. Aunque tuvieron un soporte en poderes locales, básicamente urbanos —¿burgueses, por tanto?—, los pronunciamientos revelan una contundente sintonía de contenidos y de formas. Todos ellos trascendían su respectivo ámbito local para investirse de soberanía nacional, cambiar el rumbo del Estado y organizar, como elemento primordial, una milicia, intitulada significativamente como nacional, que les permitía, por lo demás, el ejercicio efectivo del poder. Se encuentran diferencias en los manifiestos y exposiciones que se pueden calificar de nacionales, sea cuando en 1836, por ejemplo, se exige la desamortización, sea cuando en 1868 se promete la abolición de quintas y consumos (22).

(21) Un análisis novedoso, con propuestas sugerentes, en Pedro Ruiz Torres, «Del Antiguo al Nuevo Régimen. Carácter de la transformación», en *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1994.

(22) Para los contenidos y tipologías de las Juntas, el reciente trabajo de Antonio Moliner Prada, *Revolución burguesa y movimiento juntero en España*, Lleida, Milenio, 1997.

Sin duda, tales procesos políticos permiten hablar de estructuras concatenadas y homogéneas en aspiraciones y objetivos, esto es, de realidades nacionales, por su organización, por sus contenidos y por los propios efectos que producen en su desarrollo. En definitiva, crean nación y son creados como nacionales. Otro tanto ocurre con las exigencias populares. Se produce por primera vez una geografía decisivamente nacional de la protesta, sobre todo contra las quintas y los consumos, dos tributos cuya nacionalización recae en las espaldas del pueblo. Por eso, más que buscar debilidades *a posteriori*, cuando ya se sabe cómo evolucionaron los procesos políticos, parece más coherente diagnosticar las luchas contra las diferentes formas de subordinación que se cobijan bajo el mismo concepto de nación. Porque en tan largo proceso —prácticamente todo el siglo XIX— emergen, evolucionan y también desaparecen identidades colectivas que conjugan la divisoria de las clases sociales con herencias culturales bien diferenciadas.

Por eso es necesario subrayar que la identidad nacional no es dada, sino que tiene que ser construida (23). Las fuerzas sociales que se rebelan en 1808 contra las tropas napoleónicas tienen distintas ideas e intereses incluso contrapuestos, pero en el mismo acto de su eclosión se definieron a sí mismas como «pueblo español», para de inmediato mitificar y glorificar sus decisiones como despertar de la «nación española». Una tarea de simplificación conceptual y de justificación política que realizaron los intelectuales, coetáneos y partícipes de dicho proceso revolucionario, y cuyo relato adquirió coherencia nacionalista cuando la historiografía liberal del periodo isabelino integró tales hechos en el devenir de las hazañas históricas de un mismo carácter nacional (24).

Sin embargo, desde su misma partida de nacimiento, en el concepto de «pueblo español» se alberga una diferenciación, igualmente explicitada por los coetáneos, entre «pueblo» y «pulgachos», entre los ciudadanos que «tienen un medio honrado de vida» y aquellos que subsisten en el desarraigo social. Los primeros incluyen desde las más destacadas fortunas hasta el extenso artesanado cuyos talleres pueblan las ciudades. Estos eran los «vecinos honrados» que la primera etapa fueron de la mano contra el absolutismo. Pronto la mutación profunda que supo-

(23) Sin duda, a esta altura del presente texto, será perceptible la deuda contraída con las tesis de Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.

(24) Paloma Cirujano, Teresa Elorriaga y J. S. Pérez Garzón, *Historiografía y nacionalismo español, 1834-1868*, Madrid, CSIC, 1985.

nían las decisiones revolucionarias plasmadas en la Constitución de Cádiz y lo que significaban además a nivel simbólico, abrieron un terreno nuevo para las aspiraciones democráticas: se rompería, pasando las décadas, la alianza constituida en torno al concepto de pueblo honrado. El desarrollo desigual de los beneficios y de las expectativas plantadas en el seno de esta nación revolucionaria diluyen la unidad automática que en un primer momento se organiza contra el *antiguo régimen*. Es la gran divergencia en el seno de la nación española, y de ahí arrancan esas fracturas sociales y políticas que posteriormente serán argumentos para calificar como débil el proyecto nacional español.

En efecto, hasta los años de la regencia de María Cristina, la lucha política aglutinó movimientos antif feudales de contenidos plurales, en respuesta a las peculiaridades de esos regímenes señoriales asentados en los *antiguos reinos*. Todo ello simultáneo con la fenomenal y rápida sublevación antiburguesa de los campesinos, expresada en unos casos como guerrilla absolutista o carlista, y también en otras ocasiones con formas tempranas de republicanismo, sobre todo en zonas de señorío solariego y de realengo, al percibir el campesinado que el desarrollo de la revolución nacional se decantaba por marginar sus expectativas sobre la propiedad de la tierra. Eso sí, los conflictos y luchas, aunque tuvieron base local, se plantearon con una perspectiva nacional en sus fines, y con frecuencia en su organización por el mismo eco de las demandas. Trataron siempre de lograr medidas de contenido nacional, pretendían, en definitiva, cambiar las decisiones estatales, porque se consideraban parte de una nación cuyo valor primero consistía en su carácter de contrato ciudadano. Tendrían que pasar décadas para que se revistiera de esencias culturalistas y psicológicas (25).

Por eso, en las «jornadas revolucionarias» que protagonizan las Juntas y las milicias ciudadanas en sucesivos momentos, se constata ese concepto de nación como contrato de soberanía ciudadana y como objetivo común para implantar un Estado representativo. Armaron una revolución social en toda regla con carácter y contenidos nacionales. Cuando en febrero de 1820 se constituyeron las Juntas soberanas desde la Coruña hasta Murcia, Zara-

(25) Es destacable la enjundia del trabajo de Javier Fernández Sebastián, «España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal», en *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol. XII, 1994, pp. 45-74, aunque, por nuestra parte, se enfatice una cronología diferente al considerar que en un primer momento domina la idea de nación soberana, y será en el último tercio del siglo XIX cuando avasalle la concepción esencialista introducida por el primer romanticismo.

goza o Barcelona y, por fin, en Madrid, ya en marzo, se planteaba una exigencia unánime y sincronizada: el restablecimiento de la legalidad constitucional de Cádiz con las consiguientes medidas revolucionarias. No era un movimiento minoritario ni el fruto de unas conspiraciones clandestinas. Baste recordar algunas medidas para corroborar el impulso de un programa coherentemente nacional y nacionalizador, con extensa apoyatura social, y que catalizaba aspiraciones populares amasadas durante siglos. Porque la secular enemiga a los mecanismos de extorsión señorial, que variaban de pueblo a pueblo, ahora constituían el impulso para tomar medidas nacionales, esto es, soberanas y también idénticas para todo el territorio. Otro tanto ocurría con el diezmo, cuya supresión se transformó en «cuestión nacional», no sólo por ser carga para el pueblo sino por cuestionar la misma esencia de la soberanía, al tener su origen en otras fuentes de legalidad. De igual modo, esa venta de «baldíos y bienes municipales de los que la mitad deberían ser para los campesinos y militares desmovilizados en plena propiedad», fue la gran promesa nacional cuyo incumplimiento mayores frustraciones provocó.

En nombre de la nación se volvió a organizar la sublevación juntera de los veranos de 1835 y 1836. Constituyeron el decisivo embate revolucionario para construir el Estado liberal, establecieron el punto de no retorno para la agonía del viejo régimen, en plena guerra civil, y se implantó de modo definitivo —a pesar de los vaivenes políticos posteriores— una regulación de las relaciones sociales que se pueden calificar de burguesa y liberal, en todos los ámbitos, desde el taller artesanal o la propiedad rural hasta el sistema educativo y los derechos ciudadanos. Y llegados a este punto, es justo donde comienzan las diferentes percepciones sociales de las realizaciones nacionales y nacionalizadoras. Si el reparto de tierras municipales no se consumó, si la abolición de los señoríos dejó al albur de los tribunales la decisión de la definitiva propiedad de tierras poseídas durante siglos por la masa de campesinos de los diferentes reinos, y si a esto se agrega que la desamortización benefició —como ya se ha reiterado historiográficamente (26)— a esas «clases medias» que acaparan la privatización de tan jugosos *bienes nacionales*, sólo quedaba que además se les privase del derecho al voto cuasi universal establecido en la Constitución de Cádiz, y que se disolviese la milicia nacional, para que se tengan los puntos de partida del primero y radical distanciamiento de esa *nación española*, en cuyo nombre se habían constituido las juntas soberanas en los veranos de 1835 y de 1836.

(26) Germán Rueda Hernanz, *La desamortización en España: un balance (1766-1924)*, Madrid, Arco-Libros, 1997.

Desde la Constitución de 1837 —de hecho, un recorte de los contenidos democráticos y de reparto social planteados en la Constitución de 1812—, es cierto que se hizo irreversible el Estado liberal, pero igualmente se inauguró una escisión profunda en los significados y en las realidades sociales de los conceptos de *nación* y *pueblo*. Las posibilidades democráticas de la Constitución gaditana no sólo consistían en el sufragio universal —tan decisivo para ser y sentirse nación políticamente—, o en los ayuntamientos electos o en pertenecer a la milicia nacional, sino que la letra y el espíritu del texto doceañista impulsaban una organización de la *economía nacional* concebida como reparto de la riqueza y basada en la pequeña propiedad, en la protección de la menestralía, en un régimen fiscal progresivo y en un sistema educativo auténticamente universalizado y secularizado.

Sin embargo, desde 1837 se imponen lecturas de los principios de libertad, igualdad y fraternidad, diferentes a las contempladas en 1812. Por eso emergen contenidos y objetivos radicales bien concretos: extensión del sufragio, reparto de tierras comunales, revisión de los títulos de señoríos escamoteados, abolición de los consumos, igualdad en el reclutamiento de quintas, elección popular de alcaldes, organización federal del poder, derecho al trabajo... Todo un conglomerado de aspiraciones que se recogen en las proclamas de las Juntas que se pronuncian contra la regente y a favor de Espartero en el verano de 1840 en una impresionante manifestación de soberanía, de contenido *nacional* y con expresión *local*, que produce una nueva sincronización de Juntas en ciudades como Almería, Málaga, Cádiz, Burgos, Toledo, Salamanca, León, Ciudad Real, Granada, Zaragoza, Valencia... y lógicamente el colofón de los milicianos de la capital, Madrid. La evidencia era rotunda: el Estado liberal se construía sobre redes de poder urbano con metas nacionales. Tal es el primer nacionalismo español, de carácter constitucionalista, esto es, de pacto ciudadano para organizar un Estado-nación que diera cabida al desarrollo de esas «clases medias» o «clases propietarias» como primer objetivo reiteradamente expuesto en cuanta legislación, escritos o textos políticos analicemos para estas décadas del siglo XIX.

Las redes jerarquizadas y centralizadas del Estado liberal se apoyaron desde el primer momento en las capitales de las jóvenes provincias. Significativamente, la ruptura con el *antiguo régimen* se fraguó ciudad por ciudad. Más allá de la ilusión óptica de considerar los pronunciamientos como obra exclusiva de militantes, hay que interpretarlos desde su apoyo civil, consiguientemente urbano, del que las juntas revolucionarias fueron máxima expresión. En este sentido, en el movimiento juntero —tan persistente en el proceso revolucionario burgués, incluso hasta

la eclosión cantonal— no sólo se detecta la pluralidad de apoyos sociales que cataliza, sino que esos mismos contenidos tan plurales permiten hoy realizar una lectura polisémica sobre su significado como alternativas de organización del poder y del territorio en el nuevo Estado.

Desde tal perspectiva habría que analizar el protagonismo que durante los años de la regencia de Espartero asumen tanto los ayuntamientos de las capitales —auténticos artífices del pronunciamiento progresista de 1840—, como las diputaciones en tareas de organización del poder nacional. Una experiencia que se expresó en contradicciones que desembocaron en el fin de la experiencia progresista. Durante los tres años de la regencia progresista se organizaron los demócratas, veladamente republicanos y con propuestas de soberanía federalizante, a partir de orientaciones municipalistas y por la experiencia juntera. También surgieron las primeras disidencias sobre la estructura del poder territorial, sobre todo en los casos catalán y vasco. Sin adentrarnos ahora en tales propuestas, interesa subrayar cómo el liberalismo doctrinario cercenó desde 1843 cualquier atisbo de reparto geográfico del poder estatal, para implantar una jerarquización del espacio nacional, rígidamente centralizado desde Madrid y acaparado por el ejecutivo.

El partido progresista no supo o no pudo conjugar las nuevas aspiraciones sociales que se expresaban de forma territorial, sobre todo con el empuje de los ayuntamientos y que se mostraron cohesionadas en las primeras experiencias electorales. Fue la contradicción de la regencia de Espartero que acabó con su gobierno. La respuesta doctrinaria estableció desde 1844 el modelo definitivo de centralismo jerarquizado, triunfó históricamente, pero ahogó otras posibilidades de organización nacional que ya se manifestaron con madurez en el nuevo encadenamiento de pronunciamientos junteros del verano de 1854, con programas cuyas disparidades tampoco pudo conjugar un partido progresista que, en dos años de gobierno, sin embargo, acometió el definitivo empuje legislativo para el alumbramiento del capitalismo. Las nuevas inquietudes, expresadas en consignas tan rotundas como las de la Junta de Valencia: «Pan, trabajo y Espartero» (27), escindieron del liberalismo progresista a extensos sectores sociales que encontraron cobijo en el republicanismismo federal.

(27) Para el significado del bienio progresista, mantiene plena vigencia interpretativa el trabajo de Joaquín Azagra, *El bienio progresista en Valencia. Análisis de una situación revolucionaria a mediados del siglo XIX (1854-1856)*, Universidad de Valencia, 1978. También, J. R. Urquijo, *La revolución de 1854 en Madrid*, Madrid, CSIC, 1985.

Cuando en septiembre de 1868 se repita el mecanismo de los pronunciamientos junteros, no serán suficientes las medidas de los gobiernos y al año siguiente el federalismo inunda la geografía española en otra cadena de pronunciamientos alternativos que tratan de consumir aquella democracia y aquel reparto de riqueza sugeridos en la Constitución de 1812. De nuevo se escamotearon en la Constitución de 1869 (28).

En efecto, la nación de las libertades —de pensamiento, de comercio, de industria, de trabajo— era una realidad que disfrutaban las clases propietarias, líderes y beneficiarias del proceso. También se habían apropiado del enorme caudal de libertades manado de la revolución nacional. Habían satisfecho la libertad para desamortizar, se habían servido de la libertad para privatizar los primeros *bienes nacionales* de la historia de España, habían implantado la libertad para comerciar, la libertad para especular y también la libertad para gobernar y para dirigir un Estado con el sufragio de esos grupos de propietarios —¿burgueses ya definitivamente?— que, provincia por provincia, controlaban la diputación, los ayuntamientos y la misma administración de justicia. La trilogía de libertad, orden público y propiedad eran el soporte del dominio nacional de esas clases propietarias.

Esa era la nación construida hasta entonces. Pero en el sexenio democrático emergían divergencias decisivas sobre el concepto social y político de nación española, de modo que el antagonismo supuso quiebras definitivas en el contenido de España. Ya no hubo más ambigüedades. La unidad interclasista que, por ejemplo, había caracterizado a la Milicia hasta el bienio progresista (29), se rompe de modo palmario. La «fuerza ciudadana de los Voluntarios de la Libertad» se organiza sólo para las capitales de provincia y poblaciones con más de 10.000 habitantes. Se impuso la realidad y los «sin trabajo» fueron mayoría de tal

(28) Para los contenidos sociales y las transformaciones planteadas en el sexenio democrático, José Antonio Piqueras y Enric Sebastià, *Agiotistas, negreros y partisanos*, Valencia, 1991; y también J. A. Piqueras, *La revolución democrática (1868-1874). Cuestión social, colonialismo y grupos de presión*, Madrid, 1992.

(29) En este sentido, conviene recordar cómo la institución de la Milicia nacional reflejó en su interior semejante conflicto, cuando en agosto de 1854 los propios coetáneos argumentan con clarividencia la «urgente necesidad de inscribir forzosamente en la Milicia nacional a vecinos de clases acomodadas para que la libertad, el orden público y la propiedad estén garantizadas», o cuando el gobernador civil de Barcelona expulsaba al año siguiente de las filas de la Milicia a «las personas perturbadoras, obreros y demás que no inspiren confianza, incluyendo en la Milicia a los propietarios y sujetos de arraigo». Por eso, en el sexenio se organizan fuerzas diferenciadas.

modo que, una vez más, se constituyeron en fuerza armada de un impulso igualitario cohesionado en torno a objetivos como la contribución sobre la riqueza y renta, el reparto de la propiedad agraria y el acceso a los cargos municipales, entre otras reivindicaciones. Pero además, con un concepto de distribución del poder entre los territorios y entre las instituciones a la que se llegaba por coherencia democrática. Por eso, el federalismo expresaba políticamente los objetivos sociales de esa coalición de fuerzas populares —en su mayoría urbanas— que trató de organizar un nuevo Estado durante la primera experiencia republicana. Su más radical expresión, el cantonalismo, en ningún caso fue segregacionista, hay que subrayarlo, porque siempre se planteó con la perspectiva de una misma organización para toda la ciudadanía española.

Cuestiones inconclusas

Un texto como éste no puede sino concluir con nuevas interrogaciones. Además, si el ensamblaje de los distintos proyectos nacionales permite, en el caso español, un futuro abierto, es lógico prever la adaptación de los análisis e interpretaciones a las distintas correlaciones de fuerza. No obstante, hay cabida para algunas tesis constatables sobre realidades ya pasadas. En este sentido, se plantea la existencia de un proyecto nacional español como soporte de la construcción del Estado liberal, en el que prácticamente, durante las décadas de su implantación revolucionaria, hubo un sólido consenso entre las diferentes élites políticas, económicas y culturales, fuesen tradicionalistas o liberales, doctrinarias o federales, locales o regionales. Pero también fue igualmente cierto que la desordenada marcha del capitalismo a partir de la mitad del siglo XIX, con las subsiguientes desigualdades sociales y geográficas, apuntaló diferencias culturales que no sólo tuvieron soporte en pasados diversos, sino también en cuantas reelaboraciones ideológicas fueron necesarias para justificar la construcción de nuevas identidades sociales. De este modo, tales identidades se perfilaron y desplegaron con criterios políticos de nacionalismo de nuevo cuño, justo en los inicios del siglo XX, para dar pie a conflictos de organización estatal inéditos en la historia de aquella nación liberal que había emergido en la Constitución de 1812.

Ahora bien, llegados a este punto, la pervivencia de identidades locales y regionales, ¿no encontró apoyo también en las élites locales con las que se ensambló el poder central bajo el aparentemente rígido centralismo doctrinario? ¿Acaso la fuerza del municipalismo entre los progresistas y el contenido federalista de gran parte de los republicanos no asumían esas diferentes

trayectorias de antiguos reinos sólo unidos bajo la posesión familiar de una misma dinastía? ¿Habrá que replantearse la supuesta efectividad de los intentos unificadores y racionalizadores de los ilustrados, cuando de hecho el entramado de privilegios estamentales quedó intacto? Porque en ese caso la monarquía se asentaba sobre un mosaico tan heterogéneo y tan independiente entre sí, que sólo el empuje revolucionario de un proyecto nacional pudo engarzar situaciones tan dispares en medidas de consenso y de beneficio para aquellas élites locales que necesitaban salir de sus respectivos ámbitos geográficos para consolidar su dominio social.

Por lo demás, el nacionalismo español tuvo justo la fuerza necesaria para desplegar los intereses de esos sectores burgueses que necesitaban rebasar el espacio local para hacerse nacionales y acceder al control de los resortes estatales. El Estado —por más que se predique el abstencionismo liberal— resulta imprescindible, en efecto, para desarrollar el capitalismo como mercado nacional, y en esa primera etapa la tierra y las riquezas del clero constituyeron los bienes básicos del proceso de nacionalización. No fue débil, por tanto, ni se frustraron sus exigencias. No podemos pedirle desde la actualidad presente que hubiese actuado según las fórmulas que más nos agraden para un supuesto modelo de desarrollo nacional o estatal o democrático. Sin embargo, los conflictos que se le plantean desde su propio nacimiento, primero con el federalismo como alternativa de articulación territorial y social, y luego con otros nacionalismos desde finales del siglo XIX, aportan sustanciosos ingredientes para mantener abierto el debate historiográfico, porque, en efecto, la construcción del futuro de la sociedad española compromete al historiador con los retos del presente.



TRES TENSIONES DE NUESTRA MORAL CIUDADANA

Carlos THIEBAUT

Estas líneas intentan explorar algunos núcleos de tensión en nuestra experiencia moral contemporánea, una experiencia problemática y atravesada de cuestionamientos. En esa tensión hay algo viejo y algo nuevo. Hay algo viejo y recurrentes pues, contra tantas imágenes de las morales estáticas, parece que podemos pensar que el concepto de moral siempre supuso una estructura de cuestionamientos y problemas; pero, a la vez, y por evitar incluso aquí la paralizante actitud de que nada nuevo hay bajo el sol o de que el presente es la reiteración de lo ya acontecido, no parece que la estructura tensa de nuestra moral, o de nuestras morales, lo sea siempre por las mismas razones, siguiendo los mismos cauces u obedeciendo a las mismas

Estas páginas fueron presentadas, como última sesión, en el seminario dirigido por Manuel Pérez Ledesma que con el título *Ciudadanía y democracia* tuvo lugar en la Fundación Pablo Iglesias en el último trimestre de 1998.

pautas. Eso que llamamos «la moral» es siempre estructuralmente problemático y estructuralmente innovador. Por ello, partiremos de lo «viejo»: de algunas breves aclaraciones sobre el concepto de moral para mostrar que lo que podemos entender por tal término incluye siempre —o frecuentemente, al menos— tales problematizaciones y cuestionamientos, tensiones. Estas aclaraciones nos suministrarán algunos instrumentos para dedicarnos con mayor detenimiento a lo «nuevo». Sugeriremos entonces tres núcleos de tensión de la moral ciudadana en las sociedades complejas contemporáneas. La tensión entre los elementos universalistas o cosmopolitas y las querencias particularistas de nuestros conceptos morales será el hilo conductor para el análisis de esos tres focos de tensión de la moral ciudadana actual. Estaremos, pues, sugiriendo, que esa tensión entre una ciudadanía cosmopolita y una ciudadanía local o particularista —una tensión de realidades y no sólo de conceptos— es el centro de lo que de problemático, y problemáticamente innovador, tiene nuestra experiencia moral.

La moral como problematización, complejidad e innovación

Por moral solemos entender las maneras en que nos comportamos en relación con valores que sostenemos y a los que apelamos como justificaciones y motivos últimos de nuestros actos. No siempre nos comportamos como quisiéramos o como debiéramos, pero eso no parece negarle su papel a esos valores últimos que están, difusamente, presentes en nuestro discurso pero que tienden a convertirse en tribunal supremo de nuestras apelaciones. Estos valores morales tienen, con frecuencia, un rostro borroso. Empleamos los términos «libertad», «rectitud moral», «igualdad», «responsabilidad» o «felicidad» de maneras muy diversas y no siempre coincidimos todos, o cada uno en diversos momentos y situaciones, en su uso y en su significado. Nos es más difícil definir esas palabras que saber quién es feliz o infeliz, quién es libre o es esclavo, de la misma manera que nos es más difícil saber qué es la verdad que afirmar que un enunciado es verdadero o es falso. Este tipo de nociones abstractas funcionan porque son, la vez, espontáneamente borrosas y espontáneamente significativas y no parecemos necesitar, para emplearlas con significado en el lenguaje cotidiano, de teorías epistemológicas o éticas que nos las aclaren y precisen. Pero eso sucede sólo en tiempos y en circunstancias aporéticas. Son aporéticas aquellas circunstancias en las que los hablantes coinciden en las definiciones básicas y relevantes de su situación y de aquello sobre lo que se comunican, y en las que comparten y coinciden acerca de sus referencias al contexto. (Por ejemplo, se comparte una misma imagen

o conjunto de definiciones de lo que es ser infeliz en esta circunstancia y en respecto a lo que se comenta o discute, y eso nos lleva a decir que alguien es infeliz tras algún cambio en su vida o que, por el contrario, es inmensamente feliz debido a ese cambio o algún otro motivo que descubrimos, etcétera). En resumen, son aporéticas aquellas circunstancias en las que damos por supuesto que nuestros conceptos funcionan como elementos espontáneamente significativos. Pero las circunstancias aporéticas puras no son lo más frecuente, pues sucede que, al menos, cuando discutimos o conversamos, cuestionamos con frecuencia nuestras descripciones espontáneas y las que les suponemos a los otros sobre cómo aplicar y con qué efectos los términos que empleamos. Sobre nociones compartidas se alcanzan desacuerdos, y lo que compartimos aporéticamente (el conjunto de todas nuestras creencias no explícitamente cuestionadas) se entrelaza con focos o puntos de desacuerdo. Así, cuando hablamos de alguien respecto al cual compartimos muchas descripciones y creencias con nuestro interlocutor, podemos también disentir respecto a que la persona de la que hablamos sea feliz o infeliz debido a las circunstancias que describimos, a la manera de hacerlo, etcétera. De hecho, podemos sospechar que muchas veces nuestro uso de los términos borrosos, y entre ellos los morales, es un uso que opera intentando despejar malentendidos o perplejidades, problematizaciones, por el expediente de alcanzar descripciones compartidas en las que esos términos resultan significativos.

Los valores —como creencias valorativas, creencias que incorporan imágenes del bien deseable— resumen así descripciones de actitudes y de acciones, de objetos deseables y de maneras de desearlos, que operan como sistemas de regulación que negociamos con otros si hay desacuerdos, o incluso con nosotros mismos cuando cambiamos de opinión. No obstante, no siempre podemos operar con valores, con ese tipo de creencias espontáneamente borrosas y espontáneamente significativas. No es infrecuente que nos encontremos con situaciones en las que el carácter espontáneo de los valores —también podríamos denominarlo tácito— no es negociable. Pudiera ser, lo que no es raro, que no pudiéramos encontrar forma alguna de estabilizar espontáneamente dos imágenes contrapuestas de lo que es una vida digna de ser vivida que sostienen respectivamente dos personas o dos grupos sociales. Si es menester que esas personas o grupos estén de acuerdo sobre aquello que disputan (pues puede conllevar, por ejemplo, qué deben hacer conjuntamente para que cada uno de ellos sea feliz según estime), pero es imposible el acuerdo sobre valores; cabe que esas personas decidan ponerse de acuerdo sobre alguna norma o algún principio que —a guisa de meta-valor, o de forma de interpretar la relación de va-

lores— les permita, no obstante, seguir su camino común a pesar de sus desacuerdos. Pudieran, por ejemplo, acordar que sus relaciones comunes deben regirse por la norma de «cada cual a lo suyo, sin molestar al vecino» o por normas y principios, por el contrario, más cooperativos.

En efecto, si normalmente, en la vida cotidiana y en las interacciones de corto alcance, negociamos espontáneamente nuestros acuerdos y desacuerdos, ampliando los márgenes de borrosidad de nuestros valores, hay formas de problematización de mayor amplitud en las que no podemos acudir a ponernos de acuerdo de manera tan inmediata. Cabe subrayar dos tipos de casos en los que eso sucede para ir dando entrada a la reflexión sobre nuestra moral ciudadana, de sujetos morales en la ciudad. Puede acontecer, en primer lugar, que dadas las dificultades de llegar a un acuerdo, por el número y la complejidad de perspectivas en juego, los hablantes no puedan acudir al expediente de compulsar sus descripciones uno a uno y caso a caso y tengan que acudir a términos que están ya «cargados de descripciones» y que, por lo tanto, tienen estabilizados sus significados. Una forma de hacerlo es formulando normas y principios, como decíamos. Los hablantes acuden, entonces a tipificaciones y a instituciones que solventan los desacuerdos en las descripciones y valoraciones de los comportamientos y acciones. Ejemplos de tales casos son, por ejemplo, las tipificaciones legales de las interacciones y los comportamientos o las nociones que se emplean en determinadas instituciones (como los términos científicos y culturales). En estos casos, nos remitimos a las definiciones de expertos (o de los sistemas institucionalizados de acción) y las damos por válidas, alcanzando de esta manera acuerdos generales sobre aquello que significan.

Pero también puede acontecer, en segundo lugar, que los comportamientos que juzgamos o las circunstancias a las que nos enfrentamos carezcan —incluso en el seno de alguna cultura de expertos, en el seno de instituciones funcionalmente diferenciadas— de definiciones o de descripciones claras. Puede suceder, en efecto, que los problemas sean problemas nuevos, para los que carecemos de antecedentes y que configuren constelaciones de cuestiones y de prácticas a los que nunca hemos afrontado y para los que tenemos que crear, por así decirlo, nuevos instrumentos de resolución. En este segundo tipo de casos, nuestra perplejidad demanda la invención, la creación de descripciones tipificadas y la formulación de principios de acción nuevos y se acude, con frecuencia, a elaborar teorías (o remedos de teorías) que explican o encuadran esos nuevos problemas. Entonces le ponemos nombre a algo que antes no lo tenía (por ejemplo, lo llamamos tolerancia, o globalización) y las teorías

de los expertos funcionan como explicaciones y estabilizaciones de algo no previamente conceptualizado.

Los primeros tipos de casos son, por lo tanto, casos de complejidad social; los segundos son casos de aprendizaje o de innovación históricos. Las notas que marcan esos dos tipos de casos, la complejidad y el aprendizaje, se han empleado con frecuencia para definir la modernidad (otro término extremadamente borroso) o, mejor, las sociedades modernas. Estas son sociedades complejas, al menos, en dos sentidos distintos: en un sentido, llamémosle weberiano, porque se han diversificado y pluralizado las formas de la acción social y las estructuras de la racionalidad. De esa manera, la ciencia, la moral, la política, la estética conforman esferas de acción que operan con lógicas diversas y los problemas que en ellas enfrentamos se solventan de acuerdo a esas distintas lógicas. En un segundo sentido, son sociedades complejas porque, al menos en algunas de esas esferas, por no decir en todas (incluida la ciencia), aparece una diversidad de perspectivas, de interpretaciones o de valores. Un caso especialmente relevante de esta pluralización es el caso de la moral y la política en el que la complejidad social se define por la diversidad de ideologías (es decir, de definiciones de lo que sucede y de propuestas de acción) y por la diversidad de valores morales (o de las apelaciones últimas a las que antes nos referíamos). La diversidad de esferas de acción y la pluralidad valorativa marcan el horizonte de nuestras identidades y determinan los procesos de conformación y de configuración dinámica de nuestras creencias y, entre ellas, de las descripciones con las que definimos quiénes somos y cómo somos. Por ello, en la moral y en la política acudimos, con mayor frecuencia que a los valores, a las normas y a los principios.

Este pequeño modelo, un modelo estándar y genérico, sobre los procesos de problematización y determinación de nuestras creencias en contextos de interacción complejos es, por así decirlo, de laboratorio. De hecho, en la realidad esos procesos son mucho más complicados y están tan llenos de retrocesos, conflictos y fracasos como de avances, hallazgos y soluciones. Los siglos del ciudadano, el XIX y el XX, pero sobre todo este último, llevan, sobre todo, la huella del conflicto y del fracaso. El siglo que concluye ha aportado, está aportando, a nuestra sensibilidad la marca de la posibilidad y de la realidad de nuestros errores en el conocimiento y de nuestros fracasos en la política y en la moral. Tal vez esa conciencia de falibilismo epistémico sea ella misma una adquisición de la especie, pues nunca hasta ahora, por lo que sabemos, el discurso público ha sido tan consciente de los límites de nuestra razón y de las barbaries de nuestra irracionalidad. Esta conciencia falibilista opera en diversos

campos y cabe pensar que la aparición de nuevas problematizaciones de nuestras creencias ha generado núcleos de tensión de tal forma que los términos con los que nos entendemos a nosotros mismos, como el de ciudadanía, se nos aparecen como conceptos tensos, cuando no directamente desgarrados, por emplear la caracterización de Carlos Pereda. Esa tensión obedece a los procesos de complejidad y a las reacciones que tal inducción de complejidad comporta y, si el modelo estándar que acabamos de presentar puede tener alguna virtualidad, podríamos sugerir que en las discusiones actuales sobre el concepto de ciudadanía, sobre la condición ciudadana, nos estamos esforzando por establecer descripciones y significados compartidos que estabilicen nuestras perplejidades. Dado que nuestra reflexión ahora no es ni histórica, ni sociológica, ni directamente política, sino de filosofía moral (una filosofía que no puede, no obstante, caminar impunemente en desconocimiento de lo que la historia, la sociología y la ciencia política analizan), indiquemos, con la ayuda de los conceptos que hemos venido empleando, la tensiones de la esfera moral de la ciudadanía. Nos fijaremos en tres grandes tensiones que cabe enmarcar en un proceso de *zoom* que parte desde lo más global a lo más particular. En primer lugar, señalaremos algunas tensiones en lo que podríamos denominar la ciudadanía cosmopolita; en segundo lugar, indicaremos las tensiones que configuran los espacios públicos de nuestra moral en ámbitos culturalmente complejos; por último, en tercer lugar, propondremos un análisis de las tensiones internas a nuestras lógicas morales cuando razonamos como individuos y ciudadanos al entendernos como sujetos autónomos y aspirantes a la autenticidad. Este último núcleo de tensiones nos remitirán de nuevo, en un regreso de *zoom*, a lo global.

Primera tensión: las responsabilidades cosmopolitas

Indicamos hace un momento que el siglo XX ha estado marcado por una conciencia de falibilismo cognoscitivo y moral. Podemos sospechar que el hecho mismo de tener conciencia de determinados problemas es una incorporación de un nuevo aprendizaje, un incremento de conciencia que está marcando una nueva cultura. Una manera de acercarnos a este ascenso de conciencia es recordar el incremento, exponencialmente acumulado en los últimos ciento cincuenta años, en nuestras capacidades de intervención sobre el medio ambiente, sobre las diversas formas de vida, sobre nosotros mismos como organismos; ese incremento de nuestras capacidades manipulativas es, también, un aumento reflexivo o en segundo grado: no sólo podemos intervenir más, sino que sabemos que podemos hacerlo y podemos racionalmente prever efectos en cadenas causales que se

extienden en el tiempo y en el espacio. Prevemos, por ejemplo, efectos de acciones presentes sobre el futuro y sobre pueblos y geografías que no nos eran, hasta hace bien poco, cercanas. A veces, nuestra previsión racional indica riesgos, cuando no catástrofes, y parece, por lo tanto, apuntar a que un comportamiento racional debiera reducir esos riesgos y a que en ello no sólo se juega la virtud epistémica de la coherencia racional sino también la virtud moral de nuevas formas de responsabilidad. El incremento de nuestras capacidades se acompaña del incremento de nuestras responsabilidades.

No siempre, no obstante, la previsión racional es posible o fácil. Si no es fácil en lo que a nuestras intervenciones sobre el mundo natural (físico, ecológico, biológico) se refiere, menos lo es aún en la interacción de la especie misma sobre sí misma. En los últimos cientos cincuenta años se han producido también cambios globales en nuestras estructuras sociales: multitud de factores, desde la explosión demográfica hasta la globalización económica y comunicativa, indican a una tal vez aún ciega mutación de las formas de interacción entre los grupos y las sociedades. En algún momento del próximo siglo llegaremos, por ejemplo, a una cifra crítica en muchos sentidos: el número de habitantes en el planeta (bordeando, según algunos cálculos, los límites de la capacidad de carga o de sostenimiento de la tierra) será aproximadamente equivalente, sino superior, al número total de los individuos de nuestra especie en los últimos cien mil años. (Nunca habrá habido tanta riqueza y tanta pobreza, tanta cultura y tanta incultura, tal vez tantos ideales y justicia como barbaries e injusticia.) Nuestras capacidades, incrementándose en formas cada vez más aceleradas, incrementan también ya nuestras responsabilidades.

No es irrazonable, por lo tanto, sugerir que la dimensión cosmopolita que se alumbró, religiosamente, en el helenismo y, racionalmente, en la Ilustración se expresa hoy como fuertes demandas sobre la conciencia moral de los ciudadanos de las sociedades contemporáneas. Esas demandas, en forma de las responsabilidades cosmopolitas —la responsabilidad de las sociedades presentes con respecto a las sociedades presentes y con respecto a las generaciones futuras— atan a lo concreto y materializan la conciencia moral de los cosmopolitismos anteriores. No se trata sólo de pensar moralmente nuestros vínculos con todo ser racional, con todo miembro de la especie (o las especies racionales), como ya proclamaban los estoicos, el cristianismo o las ilustraciones, señaladamente la kantiana; se trata, también, de saber qué se espera de nuestras acciones, de nuestros comportamientos, de las maneras en las que planeamos qué haremos y por qué lo haremos en términos que podemos descri-

bir con alto grado de plausibilidad y de objetividad. El ciudadano no se define sólo por los derechos que tiene, sino también por las responsabilidades que objetivamente pueden atribuírsele y que se va viendo presionado a asumir conscientemente.

Esa tensión entre nuestras capacidades de intervención y de conocimiento y nuestras responsabilidades cosmopolitas, incluso la urgencia de éstas últimas, nace en gran parte de la conciencia de la posibilidad de fracaso que no desarbola la confianza en la razón —de hecho, es el análisis racional de nuestras acciones lo que hace de las responsabilidades cosmopolitas algo más que llamadas emotivas a ser solidarios con el presente y el futuro— pero que sí la matiza y la debilita. Si no hay formas expeditas y seguras de fijar qué debe hacerse, se adensa y se abisma, aún más, la sensación de que nuestras acciones requieren la absoluta, pero insegura, seriedad de la moral a la hora de plantearlas y de justificarlas. Estas tensiones e incrementos generan, por ello, cada vez mayores demandas normativas y, desaparecidas las religiones como marco socialmente reconocido de interpretación global del mundo y de la acción, y reconocido el falibilismo estructural de nuestros conocimientos, parecería que sólo en términos éticos podemos comprender qué hacer y por qué hacerlo.

Pero la ética, la razón práctica, es no menos falible que otras formas o usos de la razón aunque a veces le solicitemos la seguridad de lo categórico, el firme anclaje de aquello de lo que no se duda porque no podría poderse dudar de ello. Si hasta las normas que tipifican lo que debe hacerse ante determinado tipo de casos conocidos dejan, no obstante, cabos sueltos a la hora de pensar cómo debemos actuar a la luz de tales normas, aún menos cabe esperar que estas demandas éticas novedosas —como las responsabilidades cosmopolitas, cuyo carácter normativo es problemático— nos den seguridad o nos suministren guías claras de acción. Más bien, parecen incrementar el vértigo del presente y del futuro. Nuestra condición cosmopolita es, paradójicamente, cada vez más exigente y, al mismo tiempo, más frágil porque esos mismos argumentos no nos suministran, sin embargo, claridad sobre cómo podemos hacerlo o evitarlo. Las responsabilidades cosmopolitas exigen, por indicar lo más obvio, formas e instituciones de acciones colectivas (de las sociedades presentes en relación a las sociedades presentes y futuras) cuyos perfiles son todavía profundamente problemáticos. Por buscar una frase que recoja este primer grupo de tensiones de la moral ciudadana: el ciudadano del mundo es consciente de que sus responsabilidades, que racionalmente entiende, intensifican el alcance normativo y ético de sus actos, pero estos actos moralmente necesarios no son fácilmente traducibles en actos posi-

bles. Parecería que la claridad de aquellas demandas de las responsabilidades cosmopolitas no se corresponden con una similar claridad cuando definimos qué debemos hacer y cómo podemos hacerlo. ¿Cómo puede un ciudadano del mundo actuar, por medio de qué instituciones, con qué criterios? Pues la paradoja del estrato cosmopolita de nuestra moral es que las demandas normativas sobre nuestras acciones, cada vez más claras y definidas, no se corresponden aún con las posibilidades de acción, con instituciones y con programas.

Segunda tensión: universalidad y particularidad o inclusión y exclusión

El tenso vértigo de las responsabilidades cosmopolitas se produce, a la vez, en la conciencia de los ciudadanos que se saben ciudadanos del mundo y en el lento y torpe proceso de coordinar sus formas de acción por medio de instituciones internacionales cuyo papel es exiguo. La conciencia de lo globalmente necesario no se corresponde con lo local e inmediatamente accesible. Esa tensión se presenta en diversas maneras, pero quizá, sobre todo, se exprese en el conflicto entre los diversos espacios de nuestra moralidad: el espacio normativo de nuestros principios, argumentos y diagnósticos y el espacio normativo de nuestras prácticas.

Acabamos de indicar, de pasada, que las religiones habían desaparecido. Este enunciado es, a primera vista, falso por diversos motivos, aunque —cabe pensar— verdadero en el contexto en el que se formulaba y a los efectos de indicar que ninguna respuesta religiosa garantiza o asegura qué debe hacerse y por qué. Apuntaremos por qué es falso para ir dando paso a este segundo núcleo de tensiones de la moral y la manera en que los espacios particulares atraen desgarradamente nuestra identidad moral. Las religiones operan como conjuntos sistemáticos de creencias y de prácticas que interpretan el mundo y asignan valores e interpretaciones a los comportamientos. En la mayoría de los casos, las religiones son, en sociedades complejas, comunidades (en el sentido de Tönnies) y el hecho de serlo constituye, tal vez, una razón de su vigencia o de la fuerza atractora que tienen en las sociedades complejas. La noción de comunidad refiere a un conjunto de valores compartidos (es decir, descripciones de acciones y criterios normativos para las mismas) y a un conjunto de prácticas e instituciones que coordinan esas acciones y materializan o encarnan esos criterios de manera inmediata. Sus vínculos son, por citar ahora a Durkheim, orgánicos, se toman como naturales, como no artificiales. Como Weber indicó, entre la desesperanza y la lucidez del diagnóstico,

no es de extrañar que los ciudadanos que ven hacerse más compleja y menos firme, más reflexiva, menos orgánicas su identidad y su pertenencia, acudan a las religiones, a las comunidades, como refugio y como reacción; éstas suministran, al menos, claridad, disuelven la perplejidad. Las tensiones que induce la condición cosmopolita —sus perplejidades— refuerzan el impulso hacia la seguridad que suministran las identidades sólidamente consolidadas del clan, de la etnia o de la nación, formas parejas de valores y prácticas densas que adoptan la estructura social y moral de la comunidad. Los procesos de complejidad que antes mencionamos son procesos recientes que demandan formas de incrementada reflexividad: en ellos no podemos tomar como ya definidos ni los términos de nuestras descripciones y creencias ni las formas en las que éstas se relacionan; para hacérselas inteligibles tenemos que referir a su génesis de una manera no inmediata, tenemos que acudir tanto a la historia como a la abstracción y diferenciación de las formas de racionalidad y de interacción. Por el contrario, las formas de identidad, de normas y de prácticas comunitarias se nos presentan con la fuerza de las tradiciones, con la seguridad de lo ya acordado. La dinámica conflictiva entre la pertenencia a una comunidad aseguradora y un cosmopolitismo problemático encarna, en los espacios de la moral, la tensión entre la problematización y el acuerdo que veíamos, en nuestro modelo inicial, como conformadora de la moral. Las comunidades implican acuerdo en instituciones, prácticas y valores; la dimensión cosmopolita de nuestra conciencia es todavía tentativa, problematizadora, y no define aún —o sólo lo hace con fuerza en términos morales— instituciones o prácticas.

Por eso cabe presentar, como acabamos de hacer, este primer rasgo de la comunidad —la solidez del conglomerado de prácticas, normas y valores que reducen complejidades y que se presentan con validez inmediata— como si fuera parte de un momento reactivo frente a las demandas de un cosmopolitismo creciente y crecientemente demandante. Pero podría objetarse que caracterizar el reclamo de la comunidad sólo como reacción requiere algún análisis o justificación ulterior. Pudiera pensarse, en efecto, que no siempre la particularidad de la comunidad atenta o reacciona contra el estrato cosmopolita de nuestra conciencia y que el reclamo comunitario es, por el contrario, una sana reacción contra la deshumanización de los procesos de globalización y complejidad contemporáneos, procesos que sólo tienen un rostro perfilado en las interacciones económicas, militares y mediáticas. En efecto, bajo el reclamo de la comunidad aparecen tanto, por una parte, estos irrefutables argumentos de que nuestra pertenencia está siempre social e históricamente circunscrita como, por otra, las tendencias reactivas a los incre-

mentos de la reflexividad y complejidad a los que nos estábamos refiriendo y a las formas predominantemente abstractas y ciegas a la diferencia en los que se realiza esa reflexividad y complejidad. La segunda tensión de nuestra moral ciudadana se expresa en diferentes comprensiones y definiciones del espacio moral de nuestra acción.

La noción de comunidad es una noción moralmente atractiva, o imprescindible, por diversos motivos y en diversas claves. No sólo la comunidad refiere a la seguridad de las creencias compartidas. También juegan a su favor diversas tesis genéticas: nos hacemos individuos en los grupos en los que nos socializamos y nuestras socializaciones morales son formas de introyección de creencias socialmente compartidas. En términos políticos, la ciudad antecede temporalmente al ciudadano y la moral de éste parece ser un caso o una función de aquella. Por ello, no siempre las querencias de la comunidad son reacciones o restricciones de la complejidad patológicamente excluyentes: las diversas tradiciones republicanas han acentuado los rasgos de solidaridad común de maneras que conforman un núcleo central del pensamiento y de la cultura emancipatorias. El joven Hegel y el no tan joven Marx son, también, ejemplos de esa herencia. Y no sólo desde los diversos socialismos y republicanismos se recupera y reactualiza la idea de comunidad. Dada la necesidad del referente comunidad, también las tradiciones liberales contemporáneas, aquellas que parten de las ideas de individuo autónomo y de los derechos individuales, han buscando recomprender, en términos no comunitaristas, alguna noción de la vinculación orgánica del ciudadano y la ciudad, vía por ejemplo, de la idea de asociación (Tönnies), la de esfera pública (Habermas) o la de unión social de uniones sociales (Rawls). Cabe pensar, en efecto, en comunidades cosmopolitas, en comunidades que eduquen a sus miembros en la perspectiva de toda la especie humana y que canalicen en sistemas de acción la resolución de sus problemas. Esta comunidad liberal (al decir de Dworkin) no sería la comunidad que se constituye al pensar sólo en sí misma, al estructurar su conciencia sólo desde sí misma; sería también una comunidad atravesada de complejidad y de innovación.

Pero, a la vez, ese reclamo comunitario, basado en la fuerza de la naturalidad, de la seguridad, del acuerdo compartido, encarna y materializa una reacción polar contra las demandas de nuestra conciencia cosmopolita, una conciencia que no se materializa aún (y el adverbio temporal es importante) en formas institucionales, en prácticas y en criterios normativos claros. Se multiplican los signos de sospecha ante el universalismo y el cosmopolitismo. Se comprenden los procesos sociales de la

complejidad cosmopolita bajo el rótulo de la globalización, el pensamiento único y la interdependencia como si tales rótulos dictaran la férrea ley de lo inapelable, de lo incontrolable y de lo inhumano. La globalización se entiende como un proceso de abstracción, de formalización, que desconoce y desconsidera las particularidades de la tradición, la cultura, la lengua, la geografía y la historia; es ciega, por lo tanto, a las necesidades inmediatas, a las demandas —también morales— de la justicia en el aquí y el ahora. A la vez, por medio de tales consideraciones, se carga a tales procesos de una péfida fuerza negativa. Si la realidad de las sociedades complejas no puede no ser global, pero carece, por ello, de la sustancia y materialidad de aquellos acuerdos ya consolidados —parece sugerirse— encontremos en lo local, en lo particular esa sustancia y materialidad ausentes.

El problema al que apunta, pues, este segundo núcleo de tensiones de la moral ciudadana es el del conflicto entre una cultura cosmopolita y una cultura comunitaria que define la identidad en términos de particularidad. Pero esas dos culturas, sus lógicas, sus formas de pertenencia, encarnan un proceso conflictivo más, además del indicado entre la seguridad y la problematización. El momento cosmopolita, que hemos visto encarnarse en descripciones racionalmente justificables de los nexos causales de nuestras acciones al hablar de las responsabilidades cosmopolitas, incorpora la larga herencia de los universalismos éticos de nuestra cultura. El momento cosmopolita de nuestra moral opera, así, con una lógica de inclusiones, una lógica expansiva: incorpora o tiende a incorporar elementos y consideraciones nuevas; amplía en términos geográficos y temporales su alcance. Al hacerlo, emplea como conceptos significativos y en descripciones válidas un conjunto de categorías que se definen por su generalidad, por su universalidad; no son valores densos, sino principios que es menester adensar en cada circunstancia en la que son relevantes; opera con un vocabulario genérico, pero inclusivo, formal pero potencialmente material: el género o la especie humana, la dignidad del individuo, los derechos humanos.

Las formas de pertenencia particulares tienden a definirse, por el contrario, por las tendencias a la exclusión, a la definición de lo que se es por el expediente del rechazo de aquello que no se es. La cultura particular, la comunidad, tienden vertiginosamente a definirse por sus fronteras, por sus límites: un serbio no es un croata, un bosnio no es ninguno de los dos; todos ellos (algunos más que otros) se definen por la negación que cada uno hace de los demás. No siempre la lógica de la pertenencia particular tiene que ser arrastrada a tal vértigo excluyente; pudiéramos pensar que una forma de identidad diferen-

cial —aquella que indica, simplemente, «A no es B»— no tiene por qué deslizarse en la identidad excluyente «A es la negación de B»—. Ciertamente, no es menester que la diferencialidad concluya lógicamente en la exclusión; lamentablemente, la diferencialidad se ha articulado, se está articulando, políticamente como exclusión. Cabe pensar por ello que si, por una parte, la lógica cosmopolita tiene ante sí la prueba de fuego de hacer que su inclusión no sea ciega a las particularidades de nuestros contextos de socialización para, precisamente, ser relevante en ellos, por otra, la lógica comunitaria tiene que superar la no menos importante prueba de hacer que su pertenencia diferencial y concreta no sea excluyente.

Este contraste entre la lógica inclusiva, universalista en el tiempo y el espacio, del momento cosmopolita y la lógica exclusiva, particularista, de la cultura de la comunidad de pertenencia puede ser exagerado de diversas maneras. Los nacionalismos patológicos (xenófobos y etnocidas) y los cosmopolitismos desarraigados, ciegos a las particularidades culturales, serían ejemplos de esos extremos. Nuestras argumentaciones orales y políticas pueden tender (lamentablemente) a argumentos vertiginosos que adjetiven a quien no concuerda con nosotros en alguna de esas posiciones. Pero, más peligrosamente aún, nuestras prácticas morales y políticas pueden incurrir igualmente en exclusiones que no son sólo argumentativas, sino que inciden en la vida y la muerte, el daño y el sufrimiento del excluido por distinto.

Por eso, es plausible indicar que el contraste entre las lógicas morales de la inclusión y de la exclusión conforma una tensión determinante en el espacio moral de nuestra moral ciudadana. Las dos lógicas polares, que veremos reproducirse en el tercer núcleo de tensiones que analizaremos, se concretan en una diversidad de procesos que marcan conflictivamente la ciudadanía moral contemporánea. Hemos aludido, aunque sólo de pasada, al daño de los excluidos, de las víctimas. No quisiera que la brevedad de la alusión restara importancia a ese rasgo de la conciencia de la inmediatez de la barbarie, a su posibilidad actual, un rasgo que antes indicamos como especialmente característico de nuestro siglo y que ahora podemos redefinir como un fracaso moral que tiene una de sus raíces en las lógicas de la exclusión de nuestras identidades culturales y políticas. Otros rasgos de esta tensión aparecen, con menor virulencia, en lo que se ha denominado multiculturalismo (la convivencia en el mismo espacio de diferentes comunidades culturales). Las crecientes demandas sobre las instituciones culturales, jurídicas y políticas, para articular formas de convivencia de los distintos en un mismo espacio, cada vez más expansivo, es un ejemplo cercano

del intento de comprender inclusivamente las formas de la diferencia cultural, un intento que tiene sus raíces en la idea de tolerancia, probablemente la perspectiva moral y política más innovadora de la modernidad.

Este segundo núcleo de tensiones de la conciencia moral ciudadana no sólo se muestra en un conjunto creciente de demandas sobre las formas de institucionalización de la convivencia. Influye y requiere un paso ulterior de análisis, el de las formas de antropología política y moral de los individuos que viven las tensiones que estamos analizando. A ello se refiere el tercer elemento de nuestra tensa conciencia moral y que quisiera rotular como la tensión entre la autonomía y la autenticidad.

Tercera tensión: autonomía y autenticidad

Si la definición del espacio de nuestras acciones está sometido a tensiones e interpretaciones conflictivas, ¿cómo serán los individuos, cómo tendrán que serlo, para habitar esos espacios tensos, para afrontar las atracciones de las lógicas de la inclusión cosmopolita y de la exclusión particularista? ¿Cómo pueden esos individuos afrontar, también, la pulsión de la seguridad, la necesidad de acordar sus creencias con sus conciudadanos y cómo pueden ejercitar la capacidad de innovación ante problemas aún no solventados, casi sólo esbozados o planteados? ¿Cómo serían, tendrían que ser, los habitantes de una sociedad compleja y atravesada de incrementadas diferencias?

Cuando nos preguntamos cómo son o habrían de ser los ciudadanos en una cultura moral y política solemos acudir, de entrada, a analizar cuáles son o deberían ser sus virtudes, los modos socializados de ser, sus maneras de comportarse. La noción de virtud, desde los tiempos clásicos, define expectativas de comportamiento y marca pautas de acción. Pero, también desde los tiempos clásicos, las virtudes implican algo más: nos hablan no sólo de cómo se espera que los individuos se compartan sino también de las maneras en que han de pensarse como ciudadanos, justificar sus actos, establecer sus decisiones. Las diversas virtudes incorporan, pues, elementos descriptivos (que emplean los ciudadanos para definir sus mutuas expectativas, por ejemplo en forma de valores) y elementos normativos (que cumplen el papel de establecer criterios justificados de validez de sus actos y maneras de ser, por ejemplo en forma de principios). Nuestra indagación sobre cómo podrán ser, deberían ser, los ciudadanos cuya moral indagamos tiene que ver, por lo tanto, con esa bifronte idea de virtud.

El catálogo de las virtudes clásicas ha sufrido cambios semánticos importantes y puede pensarse que esos cambios semánticos se corresponden tanto con las diferentes moralidades sociales (las creencias normativas que han sostenido diversas sociedades en la historia, sus prácticas y sus instituciones) como con diferentes maneras de entender qué sea la moral. Por mencionar un ejemplo ya apuntado, y al que regresaremos, la modernidad ha incorporado diversas virtudes, como la de la tolerancia, y esas virtudes (quizá, sobre todo, virtudes públicas como las ha llamado Victoria Camps) remiten tanto a nuevas institucionalizaciones de la convivencia como a maneras normativamente justificadas de argumentar y de ser, correctamente, sujetos morales y ciudadanos.

Al igual que en el mundo clásico el catálogo de virtudes acababa por arrojar una imagen del ciudadano ideal (el prudente, el autárquico, etcétera, según las escuelas y los momentos) cuyos rasgos descriptivos se aglutinaban en torno a una categoría básica que se entendía como *la* categoría moral por antonomasia (la prudencia, la suficiencia), cabe pensar que la modernidad ha procedido con un expediente similar. Dos nociones se han propuesto como candidatas para aglutinar y comprender al sujeto moral moderno: la idea de autonomía y la de autenticidad. La primera, sobre todo en sus formulaciones ilustradas —por antonomasia, la kantiana—, indica a que el comportamiento moral remite al individuo, al ciudadano, al sujeto como única fuente de normas válidas. La segunda, ligada a las resacas románticas y existencialistas, apunta a que la forma primera de la conciencia moral y de la existencia moral es tanto la veracidad, el no engaño, con la que asumimos las tareas de nuestra existencia como la verdad de aquello que creemos. Ambas candidatas coexisten, de manera tensa y conflictiva, en nuestras imágenes de lo que sería la virtud del ciudadano en las sociedades contemporáneas.

A la noción de autenticidad le sucede algo similar de lo que hemos apuntado con respecto a la noción de comunidad: es un potente foco atractor de las culturas contemporáneas porque contiene un elemento casi imprescindible de la vida moral. Por una parte apunta al ideal de una vida no engañada, no alienada, iluminada. Indica, en efecto, que es verdad aquello que creemos y que son verdad aquellos valores que sostenemos. Por otra parte, indica que no nos engañamos al sostener esos ideales. El ideal romántico y existencialista de autenticidad fascinó y fascina por igual a los pensamientos emancipatorios y a los pensamientos conservadores. Los primeros, acentuando (como hoy en día Taylor) que el ideal de autenticidad es un ideal de resistencia ante las opacidades del presente y que apunta a una vida

moral, individual y colectiva, no distorsionada. Los segundos, insistiendo en la verdad de lo hasta ahora creído y en el engaño de las nuevas formas de complejidad. A pesar de éstas u otras distorsiones, ese ideal moral, esa imagen del yo moral deseable y de la recta ciudadanía, apunta a una dimensión central de la vida ética: a la relación que sostenemos con aquello que creemos y a la búsqueda y el cuestionamiento por la rectitud y la validez de lo que creemos. La dimensión de la autenticidad opera, así, en la formulación de valores y en la disputa sobre los valores; conserva, pero también innova.

La noción de autonomía, por contraste, no se refiere a la lógica de nuestro sostener o revisar creencias válidas sino que opera, por así decirlo, con una lógica diferente, una lógica que no es asertiva, sino presuntiva. Si alguien nos indica que persigue la autenticidad en su vida tenemos diversas formas de compulsar y validar sus afirmaciones (podemos emplear, por ejemplo, los expedientes de comprobar la coherencia entre sus razones y sus actos, la correspondencia de sus creencias y sus hechos). Pero, por el contrario, no hay forma de verificar que alguien es autónomo; siempre cabe sospechar que sus protestas de autonomía obedecen a alguna suerte de determinación. El reclamo de la autenticidad, que contiene, como dijimos, un elemento de sospecha y de crítica interna, no responde a la sospecha de que tal vez la dimensión moral misma no sea un colosal autoengaño (así, las críticas de Nietzsche y el marxismo). Podemos sostener que la idea de autonomía es el expediente que salva a la dimensión moral de las sospechas, siempre posibles, de que esa dimensión oculta otra cosa.

Si la idea de autonomía ha sido, en las teorías éticas y las teorías políticas, una noción clave para articular las morales cosmopolitas y universalitas y las estructuras normativas basadas en los derechos individuales es porque, a pesar de que vivamos vidas distorsionadas y engañadas, a pesar de que desconociéramos quiénes somos, pensamos que hemos de tratarnos unos a otros como si fuéramos sujetos autónomos, poseedores de la dignidad que requiere el respeto de todos y de cada uno. La lógica de la autonomía es aquella peculiar lógica que nos supone a todos y a cada uno fuente válida de demandas normativas y tribunal último de nuestra racionalidad, a pesar de que otras consideraciones puedan sospechar que no somos libres, que estamos engañados o que perseguimos ocultos intereses. La lógica de la autonomía no sólo es presuntiva, atributiva. Lo importante es que generamos a partir de ella todo un sistema de instituciones, de posibilidades y de restricciones, que configuran otro núcleo clave de nuestra vida moral: el sistema de derechos, los mecanismos de control, las distribuciones de poder. La dignidad

moral y política del ciudadano de las sociedades democráticas se apoya en esa lógica.

Carlos Thiebaut

Las dos lógicas que hemos indicado, la lógica asertiva de la autenticidad y la lógica presuntiva de la autonomía, operan como dos registros en la comprensión de nuestras interacciones. Esos dos registros pueden, no obstante, entrar en tensión de diversas maneras. Si primamos radicalmente, por ejemplo, la lógica de la autenticidad, llegamos a formas radicalmente individualistas o comunitaristas de entender los espacios morales. Si primamos, en el extremo opuesto, la lógica de la autonomía, llegamos a formas extremadamente formales de conceptualizar esos espacios. Un ciudadano sólo auténtico —un ciudadano que sólo habite el espacio moral de los valores para él verdaderos— carece de las ideas de respeto a las diferencias y de simetría en el espacio público expansivo. Un ciudadano sólo autónomo —aquel que habite sólo en el espacio de la atribución normativa del respeto, una atribución que se expresa en principios y normas universales— pierde de vista los vínculos que cada uno sostiene y que él mismo sostiene con las creencias y con la capacidad de revisar esas propias creencias. Si nos fijamos ahora en la política, en el espacio político de la convivencia, una noción sólo auténtica de la política arrastra, vertiginosamente, hacia las estetizaciones y hacia las definiciones excluyentes, mientras que una noción sólo autónoma olvida los entendimientos culturales que subyacen a nuestros acuerdos e instituciones.

La antropología moral y política del ciudadano está constituida por el tenso equilibrio —un equilibrio que quisiéramos que fuera, a su vez, virtuoso— entre nuestra autonomía y nuestra autenticidad. Ese equilibrio sólo puede resolverse si ese ciudadano es un ciudadano reflexivo. Con la idea de reflexividad quiere aquí apuntarse al correlato, en la esfera de nuestra subjetividad moral, de la complejidad que indicamos era el rasgo central de las sociedades contemporáneas, y ese correlato puede definirse de diversas maneras. Por apuntar, aunque sea brevemente, a mi manera de entenderlo diría que está marcado por las siguientes notas. Un sujeto reflexivo es aquel que, en primer lugar, puede y sabe atender tanto a la universalidad de las demandas morales atribuibles a todo otro sujeto como un sujeto autónomo como a la particularidad de las interpretaciones que cada uno haga de sus propias demandas e intereses. Por eso, en segundo lugar, un sujeto reflexivo es aquel que sabe ubicarse en el lugar de otro, de todo otro, como alguien diferente con quien puede, no obstante, encontrar marcos razonables de convivencia. En tercer lugar, un sujeto reflexivo es quien sabe que las creencias que sostiene pueden ser siempre revisadas y discutidas a la luz de los aprendizajes que adquiere al ponerse, simétri-

camente, en el lugar del otro y cuando, al hacerlo, establece formas de convivencia.

Podría pensarse que estas marcas del sujeto reflexivo son un ideal en exceso abstracto y que tal desconoce los elementos turbadores (los intereses, las pasiones, las irracionalidades) de nuestra vida moral ciudadana. Este esbozo apresurado ha retenido, no obstante, un elemento de tensión en nuestra antropología moral, que recoge y remite a las tensiones que hemos venido analizando. La tensión entre autonomía y autenticidad remite, dijimos, a la tensión entre la inclusión y la exclusión de nuestros espacios morales. Remite también, el *zoom* del que partíamos, a las demandas de las responsabilidades cosmopolitas y a las perplejidades que suponen, pues la atribución universal de autonomía es expansivamente cosmopolita y la aserción de la autenticidad remite a las formas institucionales, culturales, de nuestras creencias morales.

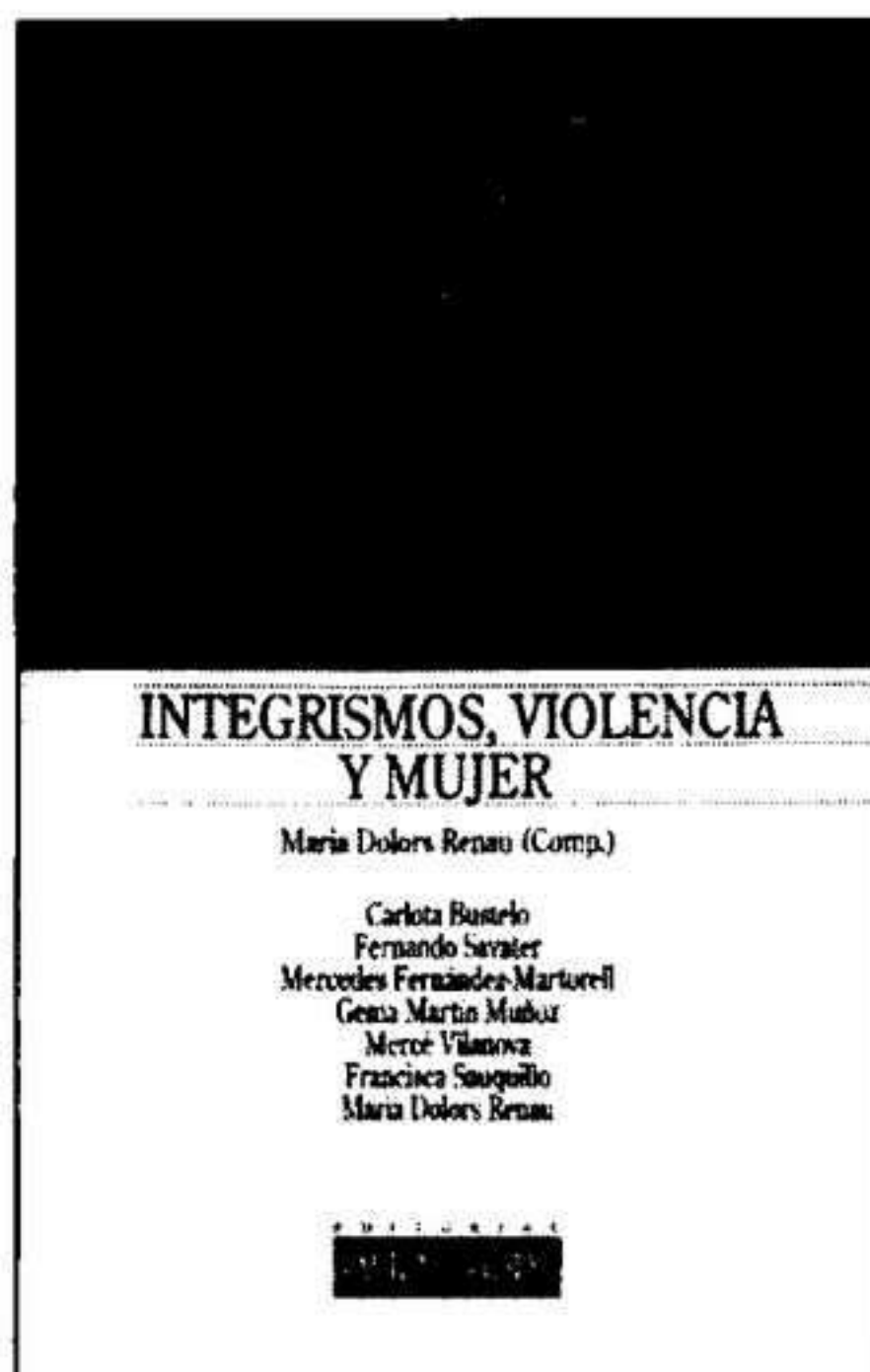
El esbozo del sujeto reflexivo, del ciudadano moral de una cosmópolis compleja, no sólo es, pues, un ideal abstracto. Es, también, un modelo que recoge lo que entendemos por nuestra tensa moralidad. Concluiremos apuntando cómo ese esbozo tiene mayor encarnadura de la que pudiera haber hecho sospechar la rapidez de los rasgos que hemos empleado. Un sujeto reflexivo como el indicado es, precisamente, un sujeto tolerante (aunque no sólo tolerante). Arriesguemos la formulación de que la idea de tolerancia es, en la esfera moral y en la política, el centro de nuestra vida moral si es que los diagnósticos anteriores no andan en exceso errados. La tolerancia no es sólo una virtud ya culturalmente asumida como una respuesta ante tantas acumuladas barbaries. Esa idea, que ha sufrido (también, como otras virtudes) importantes cambios semánticos, se encamina a configurar, a la vez, una forma institucionalizada de convivencia (por medio del sistema de libertades, individuales y públicas, de creencia, expresión, etcétera) y un retrato de quienes conviven, unos ciudadanos que, por mor de tales, pueden restringir sus desacuerdos en la búsqueda del acuerdo sobre el espacio público que comparten. Al igual que no podemos, sin malabarismos intelectuales, imaginar una sociedad autoritaria habitada sólo por tolerantes, tampoco podemos razonablemente imaginar una sociedad tolerante y plural habitada por intolerantes (a pesar de aquella idea kantiana de regular racionalmente una sociedad de demonios). Así, lo que la reflexividad es en la consideración de la antropología mental del ciudadano contemporáneo, lo es la tolerancia en la definición de sus relaciones con otros en el espacio público. Sólo si somos reflexivos podremos ser tolerantes; sólo aprendiendo tolerancia llegaremos a ser reflexivos.

La moral, decíamos al comienzo, es la búsqueda de criterios normativos de acción ante un conjunto de problematizaciones y cuestionamientos. Esos criterios pretenden estabilizar acuerdos y resolver, en la acción, nuestras perplejidades. La moral, atravesada de irresueltas tensiones, se propone ideales y establece criterios para juzgar la validez de esos ideales. Al hablar de los núcleos de tensión de nuestra conciencia moral contemporánea, al analizar las dimensiones expansivas de nuestra racionalidad moral, al indicar la dinámica de inclusión y exclusión que atraviesa la concepción del espacio moral y político en el que habitamos y al subrayar algunos elementos del ciudadano entendido como sujeto moral, hemos ido proponiendo los rasgos de un ideal: el del ciudadano como un sujeto moralmente reflexivo. En nuestro análisis, la descripción de lo que acontece en nuestra moral ha ido dejando paso a lo que debiera acontecer como sujeto de acción.

La imagen ideal de ciudadano ha ido acentuando, así, su carácter normativo, su fuerte demanda ética; pero ello no nos ha sacado del mismo lugar del que partíamos: la coyuntura mutada de un nuevo universalismo, que ha ido abandonando su mero lugar ideal para aterrizar en vínculos materializadamente morales en los que ubicamos nuestras obligaciones ante el presente y el futuro, es el espacio en el que el ciudadano reflexivo se constituye.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS



INTEGRISMOS, VIOLENCIA Y MUJER
Maria Dolors Renau (comp.).
Carlota Bustelo, Fernando Savater,
Mercedes Fernández-Martorell, Gema Martín Muñoz,
Mercé Vilanova, Francisca Sauquillo, Maria Dolors Renau.

104 págs.

1.600 ptas. (IVA)

Nuestro mundo está conmocionado por graves problemas estrechamente relacionados entre sí. El subdesarrollo económico, social y político, los fundamentalismos y la explosión de guerras localizadas, conforman una situación en la que todos los elementos parecen augurar un futuro desesperanzador. Las mujeres suelen ser las primeras víctimas tanto de la violencia estructural, que les niega a menudo los derechos humanos básicos, como de todos los fundamentalismos y violencias, algunos dirigidos a ellas en tanto que mujeres. Cualquier forma de conflicto armado es, en general, el resultado del fracaso del diálogo y el pacto como forma de afrontar los conflictos. Trabajar para fomentar la cultura del diálogo, del pacto y de la negociación, así como cuestionar determinados valores que llevan al enfrentamiento armado que tantas pérdidas acarrea, debe ser una tarea del feminismo actual.

Pedidos:

Monte Esquinza, 30 2.º dcha.

Tels.: 310 46 96 y 310 47 98 - Fax: 319 45 85

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



EL FINAL DEL ANTIAMERICANISMO

Paul ISBELL

*Prefiero un saludo de un americano
a una caja de rapé de un emperador.*

LORD BYRON

Somos la nación más odiada de la tierra.

KURT VONNEGUT

Uno

El derrumbe y la fragmentación del bloque comunista transformaron la escena internacional, desencadenando una nueva oleada de sentimientos favorables hacia los valores e instituciones por los que aboga Estados Unidos; a saber, la economía de libre mercado y la democracia multipartidista. Sin embargo, para gran disgusto de muchos americanos —y de

no pocos europeos, también perplejos ante la fuerza perdurable de este fenómeno—, el *antiamericanismo* persiste en una serie de formas complejas y sutiles, a pesar de la suposición, antaño dominante, de que se marchitaría con el sueño comunista. Si bien sus expresiones más crudas quizás hayan remitido con la caída del muro de Berlín y la expansión de las democracias de mercado, muchos observadores han destacado recientemente la pervivencia de retazos —así como nuevos estallidos— de lo que algunos han llegado a considerar como una enfermedad cultural.

A menudo se sigue asociando el antiamericanismo con el radicalismo de izquierdas en Europa y en el Tercer Mundo durante las décadas de los años sesenta y setenta. Hace una generación, el antiamericanismo se convirtió en la postura política y la actitud cultural propia de los progresistas europeos, así como de los intelectuales y políticos de América Latina, África y Asia que consideraban la presencia, la influencia y el poder de Estados Unidos como sinónimos de explotación «neocolonial» y de un militarismo reaccionario. Tal y como han subrayado muchos, este sentimiento presentaba un fuerte contraste con los intensos sentimientos proamericanos de la generación europea precedente, que reivindicaba sin reparos el papel salvador de Estados Unidos, o de África y Asia, donde las colonias quizás hayan albergado esperanzas de que algún día los americanos les ayudarían a liberarse, también a ellos, de su sometimiento a los señores europeos. Por supuesto, algunos —como Patricio Lumumba y Ho Chi Minh, e incluso Emilio Aguinaldo mucho antes que ellos— se sentirían amargamente decepcionados. Pero a medida que los años sesenta y setenta se fueron quedando atrás y los *progres* de Europa pasaron a estar tan desprestigiados y *démodés* como sus homólogos *hippies* de la contracultura de Estados Unidos, también la postura antiamericana se convirtió en el emblema de un izquierdismo retrógrado.

Pero el antiamericanismo no es siempre un sentimiento, retrógrado o no, de izquierdas, y no cabe reducir su relevancia al destino de la cultura juvenil izquierdista del Norte ni a la política revolucionaria del Sur. El antiamericanismo ha encubierto intereses económicos, políticos, ideológicos, culturales, sociales y, sin duda, personales de innumerables matices —ya sean los monárquicos británicos de finales del siglo XVIII o los campesinos de América Latina dos siglos después— que de algún modo han entrado en conflicto con una capa concreta del Estado de Estados Unidos o de las culturas de sus ciudadanos. Ha venido desde la «izquierda» y ha venido desde la «derecha»; a veces, hasta ha trascendido las categorías tradicionales del es-

pectro político y se ha vuelto difícil de definir y analizar en términos contemporáneos.

En Europa, el sentimiento antiamericano perdura no sólo en los círculos políticos de izquierdas, sino también entre las numerosas clases medias, sobre todo en España, como ha revelado una encuesta reciente del CIS (1). También está vivo y coleando entre las élites políticas y culturales europeas, que, aunque quizás silencien la expresión de estos sentimientos, siguen guardando rencor al poder que ha amasado Estados Unidos en este siglo y, aún más, al modo como ejerce su influencia en el mundo. A medida que los variopintos procesos de globalización de finales del siglo XX avanzan a marchas forzadas en el mundo de la post-guerra fría, el antiamericanismo se ha convertido a veces en una suerte de postura informal en política exterior para el mayor rival occidental de Estados Unidos, Francia, así como para los numerosos enemigos de Boris Yeltsin, el hombre fuerte de Occidente en Moscú, y los muchos aspirantes a su trono.

Mientras tanto, el antiamericanismo ha amainado en el Sur desde el apogeo del Grupo del 77, tan sólo para ver cómo su centro de gravedad se desplazaba hacia Oriente Medio, el golfo Pérsico y el Magreb, donde los regímenes radicales islámicos y baasistas han atizado la llama antiamericana durante las dos últimas décadas. De hecho, el antiamericanismo encuentra hoy su terreno más fértil en las culturas islámicas, donde a menudo se considera que Estados Unidos financia y lucha a favor de los regímenes opresores, interesándose sólo por el petróleo, la «seguridad» israelí y la promoción de los «males» de la moderna «decadencia» consumista. Pero aunque quizás haya remitido el apasionado antiamericanismo de los años sesenta y setenta en África, Asia y América Latina, en muchos de estos lugares subsiste una ambivalente relación amor-odio, un frágil equilibrio que podría desbaratarse en cualquier momento.

Aun cuando los chispazos actuales que renuevan los estallidos de antiamericanismo son fenómenos post-guerra fría, tienden a reactivar los antiguos rencores de la guerra fría y, con estos, las antiguas imágenes del «dominio imperial» de Estados Unidos durante su ascenso al poder y su combate crepuscular con la Unión Soviética. Estas expresiones antagónicas abarcan desde la actitud hostil implícita en la mayor parte

(1) Véase «Recordar el *Maine*», Emilio Lamo de Espinosa, *El País*, 25 de noviembre, 1996.

del fundamentalismo islámico, las inquietas reacciones del mundo a los bombardeos de Estados Unidos a Irak y los resentimientos provocados por las intervenciones unilaterales del país en cuestiones comerciales y financieras (ya sea en Cuba, Europa, Japón o China) hasta el tradicional, pero aún vivo, resentimiento europeo hacia la hegemonía cultural americana, los sospechosos nacionalismos del antiguo bloque soviético y una nueva circunscripción medioambiental, de crecimiento cero y neo-luddita, que se esparce rápidamente por todo el globo.

Tampoco escasea en el mundo un acérrimo *proamericanismo*. Son muchos los europeos que, al igual que sus homólogos americanos, manifiestan un rotundo desdén ante todo lo que suene remotamente a antiamericanismo (2). Estos comentaristas suelen dar por hecho que cualquier expresión antiamericana es categóricamente ilegítima. Sostienen que las críticas a Estados Unidos son desatinadas y superficiales, que se apoyan fundamentalmente en clichés anticuados y que proyectan una cortina de humo sobre ocultos intereses políticos o personales que están muy lejos de ser impecables. Por su parte, aquellos a quienes se imputa esta enfermedad suelen negar la acusación (3). No son antiamericanos *per se*, afirman, sino que su análisis —antiamericano o no— es el mero fruto de una crítica legítima, derivada de características innegables del registro histórico.

El debate típico en torno al antiamericanismo se ciñe a este conocido modelo, centrándose en la legitimidad y benevolencia del poder americano y, por extensión, en la legitimidad de las críticas a este poder. Como era de esperar, el debate termina siempre en punto muerto, y probablemente siempre será así. Pertenece a la naturaleza de las cosas el que nunca vaya a haber una opinión consensuada sobre el hombre fuerte, al menos mientras esté vivo. Sin embargo, entre el barullo y la confusión de pechos enardecidos y banderas llameantes, una cosa está clara: el antiamericanismo —«legítimo» o no— renace continuamente, y casi siempre se aviva, por

(2) Véase Hermann Tertsch, «El amigo americano», *El País*, 22 de julio, 1996; Pedro Schwartz, «El planeta americano», *El País*, 9 de noviembre, 1996, y Carlos Rodríguez Braun, «God Bless America», *El País*, 19 de diciembre, 1996.

(3) Un destacado representante de los llamados «antiamericanistas» sería Vicente Verdú (véase «Don Pedro», *El País*, 16 de noviembre, 1996), y a Noam Chomsky se le suele presentar como líder de la modalidad nacional de antiamericanismo. (Para una muestra de su crítica, véase *Año 501: La conquista continúa*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993.)

obra de dos corrientes post-guerra fría que no tienen visos de remitir.

Según muchos analistas del fenómeno antiamericano, la *modernización* constituye uno de los principales catalizadores del sentimiento antiamericano. «El antiamericanismo», argumenta el historiador americano Paul Johnson, «tan sólo es el signo externo más obvio y llamativo de una modernización irresistible, y no sólo los intelectuales sino todas las personas educadas están abocadas a, de cuando en cuando, desear el rechazo del mundo moderno, aun cuando se beneficien de él» (4). Pero, de hecho, el grueso de lo que Johnson llama *modernización* está impulsado por aquello a lo que hoy llamamos *globalización* —la evolución cada vez más rápida de la tecnología desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el ritmo forzado de las transiciones de mercado desde la crisis de la deuda de los años ochenta y la integración cada vez más intensa de la economía mundial bajo la bandera del libre comercio y de los mercados de capital desde la caída del muro de Berlín —proceso éste que ha tenido efectos profundos y a veces perjudiciales en gran parte de la población mundial, no solamente en las psiques de intelectuales acomodados.

La desintegración de las culturas tradicionales implícita en este doble proceso de modernización y globalización, junto con el inevitable dolor económico producido por las transiciones de mercado, ha provocado sin duda un gran resentimiento hacia el país que es considerado como el primer motor de ambos fenómenos. «La hostilidad hacia Estados Unidos, y en especial hacia ciertos aspectos de la cultura americana, no es siempre ni completamente irracional», admite Paul Hollander, un crítico especialmente virulento del antiamericanismo, «e incluso puede que algunas de sus manifestaciones irracionales tengan su origen en condiciones que justifican la preocupación. Poco a poco ha ido quedando claro que en la medida en que la “americanización” es una forma de modernización, el proceso puede provocar una aprensión y una angustia comprensibles entre quienes intentan preservar un modo de vida más estable y tradicional en diversas partes del mundo» (5). Este sentido de la responsabilidad no hace sino agudizarse por el hecho de que Estados Unidos se ha convertido en la única superpotencia del mundo. En muchos contextos culturales, el

(4) Johnson, Paul, «The Litany of Anti-Americanism», en *The National Interest*, primavera de 1992, pág. 95.

(5) Hollander, Paul, *Anti-americanism: Critiques at Home and Abroad, 1965-1990*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

proceso afín de la «homogeneización» cultural, a lomos de la integración económica global, también ha provocado una crisis de sentido —una alienante angustia cultural, o una amenazadora sensación de vulnerabilidad nacional— que según sostienen algunos críticos se proyecta de manera ilegítima en forma de antiamericanismo.

Estas tendencias pueden detonar fácilmente el antiamericanismo, sobre todo en el Tercer Mundo (si bien no sólo allí, como demuestra sobradamente la profunda susceptibilidad francesa a la influencia cultural americana). Cuando el ritmo cada vez mayor de tales tendencias viene acompañado del uso de la fuerza militar estadounidense para ayudar a los que a menudo se consideran como regímenes injustos y autoritarios, como es el caso de Israel, Arabia Saudí o Kuwait, y para castigar a otros, como Irak, la bomba del antiamericanismo puede explotar una y otra vez, como ha ocurrido en el contexto post-guerra fría de Oriente Medio y del más amplio mundo islámico.

Aunque los procesos de modernización y globalización y de las transiciones democráticas de mercado disfrutan, al menos, del apoyo de un precario consenso mundial, seguirán expresando este tipo de antiamericanismo *por asociación* aquéllos que deben echarse al hombro una parte significativa de las cargas resultantes. Pero aun dentro del consenso internacional actual —de hecho, incluso en el seno de la OTAN— sigue prosperando el antiamericanismo, a pesar del gran respeto y admiración que despierta Estados Unidos.

No obstante, existe otra tendencia contemporánea que aporta al antiamericanismo la llama más ardiente, reactivando formas previas, e incluso arcaicas, de sentimientos hostiles, bien sean profundos o superficiales. Esta es la creciente tendencia de Estados Unidos a actuar unilateralmente en el mundo, a ejercer su poder e influencia relativos sin tener en cuenta el espíritu multilateral y las instituciones internacionales que tanto hizo por promover en el pasado. Si bien el origen de esta tendencia se remonta hasta la muerte agónica de la Liga de las Naciones, el impulso le llegó durante las primeras fases de la guerra fría —véase, por poner sólo un ejemplo, la gestión estadounidense del régimen de Bretton Woods— y se ha convertido en un rasgo central de la política internacional desde que la Unión Soviética manifestó sus primeros síntomas de debilidad terminal a comienzos de los años ochenta. Bien sea el bombardeo de Irak, la legislación Helms-Burton o simplemente la actitud general de desdén de Estados Unidos hacia las Naciones Unidas, el unilateralismo americano en cuestio-

nes internacionales se ha convertido en la cuestión detonante con más peso para el antiamericanismo, tanto en Europa como en el resto del mundo.

Aunque muy pocos lo han comprendido verdaderamente, Estados Unidos siempre ha estado dividido, tanto en su conducta como en su autoconcepción, entre los principios nacionales rivales del *experimento* democrático y el *destino manifiesto* —entre el *realismo* geopolítico y la *ideología* mesiánica (6). Si bien esta división se ha manifestado históricamente en la tensión tradicional entre aislacionismo e internacionalismo, en la actualidad su expresión más clara es la divisoria política nacional entre *multilateralismo* y *unilateralismo*, oposición ésta que a menudo supera el antiguo cisma entre aislacionismo e internacionalismo.

A pesar de todas las apariencias en sentido contrario, en Estados Unidos late hoy un impulso multilateral, por muy discreto y tímido que pueda parecer desde fuera. Este —y no simplemente el aislacionismo legendario de George Washington— es el multilateralismo que es heredero intelectual y espiritual de la tradición experimental y realista de los «fundadores de la nación». En efecto, hoy en día la verdadera batalla del espíritu de la política exterior de Estados Unidos —y la clave para comprender el antiamericanismo contemporáneo post-guerra fría— ya no tiene lugar entre el aislacionismo y el internacionalismo, como durante mucho tiempo se ha supuesto, sino más bien entre las tendencias rivales del unilateralismo y el multilateralismo.

Puesto que el tema del antiamericanismo es demasiado extenso como para abordarlo aquí en su totalidad, este ensayo intentará analizar la tesis de que la mayoría de los antiamericanismos —nacionales o extranjeros, sofisticados o rudimentarios, interpretados o no como «legítimos»— se pueden localizar en una de estas dos raíces político-ideológicas: 1) reacciones a la concepción que de sí mismo tiene el país como ejemplo serio de democracia experimental —y a sus posibilidades de estimular una auténtica cooperación multilateral entre naciones; o 2) reacciones al *mesianismo* y al *excepcionalismo* de Estados Unidos —y a las políticas exteriores unilaterales que estas actitudes fomentan. Mientras que el antiamericanismo del siglo XIX se desencadenó fundamentalmente por la amenaza democrática experimental que Estados Unidos representaba para el orden

(6) Schlesinger, Jr., Arthur M., *Los ciclos de la historia americana*, Alianza, Madrid, 1988. Véase el capítulo 1.

colonial e imperial dominante, el antiamericanismo del siglo XX casi siempre lo han provocado los tipos de conducta unilateral en que ha insistido la autoconcepción mesiánica de Estados Unidos.

A pesar de que el reciente control unilateralista del Congreso le ha puesto sordina, el impulso multilateral es profundamente consciente de la excelente oportunidad de Estados Unidos — incluso de la necesidad— para encauzar una transición estable y fructífera hacia el estatus de post-superpotencia en las primeras décadas del siglo XXI mediante una cooperación sincera en el marco de las instituciones internacionales. Lejos de implicar la abdicación de Estados Unidos de su liderazgo mundial, como temen los unilateralistas conservadores, este cambio radical en la política exterior de Estados Unidos podría contribuir sobremanera a consolidar la verdadera influencia constructiva del país en el mundo —y a hacer realidad las intenciones democráticas de los fundadores de la nación en nuestro nuevo contexto contemporáneo global— si tan sólo estuviese mediado por el espíritu y la práctica de la cooperación multilateral.

Sin embargo, bastantes estadounidenses se siguen aferrando a la idea del «excepcionalismo americano» para minar los intentos sinceros de actuar como *una nación entre muchas*, dentro del espíritu de cooperación internacional. Esta tendencia unilateralista arraiga en los cimientos de la ideología y se alimenta del rival mesiánico de la tradición del experimento democrático: la autoconcepción de América como pueblo elegido, una nación especial a la que la voluntad divina ha llamado a realizar su destino manifiesto y pregonar al mundo su mensaje democrático.

A juzgar por un solo ejemplo del unilateralismo estadounidense reciente —la legislación Helms-Burton—, es evidente que, aunque la lucha contra el comunismo haya sido un «éxito» (quizás por esta misma razón), muchos americanos no pueden evitar seguir haciendo la guerra. Pero tales maquinaciones de Estados Unidos contra Cuba son más que la mera historia de unas espadas nobles blandiéndose ante un molino de viento siniestro y barbudo: como otras políticas unilateralistas, están empezando a ser un obstáculo para el mundo real donde siguen viviendo nuestros supuestos amigos. No obstante, los aliados deberían ser conscientes de lo que son signos esperanzadores, como los esfuerzos continuados de la administración Clinton, por lo general *multilateralista*, para desactivar los aspectos más dañinos de esta legislación y de otras formas de unilateralismo que por desgracia se ha visto forzada a desarrollar para

cumplir objetivos políticos nacionales a corto plazo. De hecho, muchos de quienes se han replanteado recientemente previas actitudes antiamericanas lo han hecho como respuesta a lo que han percibido como una renovación del espíritu multilateral en Estados Unidos, que ha intentado hacer frente a los fuertes vientos unilateralistas que siguen soplando desde los años de Reagan.

Dos

...en el comienzo, todo el mundo era América...

JOHN LOCKE

Las primeras expresiones directas de antiamericanismo vinieron de los *tories* de la Inglaterra de Jorge III y de los *realistas* que mantuvieron su lealtad a la corona en las colonias americanas durante la lucha por la independencia de Estados Unidos. En efecto, el sentimiento dominante expresado por las clases dirigentes europeas del siglo XVIII era ni más ni menos que brutal. Gran parte de la élite europea, sobre todo francesa y británica, no veía en América el paraíso edénico que había descrito el filósofo John Locke sino más bien una suerte de burdel corrupto que sólo podría envenenar las virtudes de Europa y debilitar sus fuerzas.

Georges Buffon, el Abbé de Pauw, Horace Walpole y el infame Abbé Raynal postularon la idea de la inferioridad biológica inherente al continente americano: los animales eran más pequeños y débiles, así como los habitantes nativos, por no decir que eran pasivos y retrasados. Es más, a muchas élites europeas incluso les pareció útil que esta «inferioridad» también fuese social. En su muy distribuida *History of America*, William Robertson, Historiógrafo Real de Escocia, escribió que «las mismas cualidades del clima de América que atrofiaron el crecimiento (...) de sus animales nativos han resultado perniciosas para aquéllos que han emigrado allí voluntariamente» (7).

Después de la Declaración de la Independencia de 1776, el Abbé Raynal consideró que el tema del «error americano» era lo bastante serio como para merecer un concurso de ensayos auspiciado por la Academia de Lyons. Se estableció un premio de 1200 francos por el mejor ensayo sobre este tema: «El descu-

(7) Schlesinger, Jr., Arthur M. *op. cit.*, pág. 8. Schlesinger cita a Robertson de Henry Steele Commager, *Jefferson, Nationalism and the Enlightenment*, Nueva York, 1975, pág. 43.

brimiento de América, ¿fue una bendición o una maldición para la humanidad? Si fue una bendición, ¿por qué medios hemos de conservar y aumentar sus beneficios? Si fue una maldición, ¿por qué medios hemos de reparar el daño?» (8). Parece que la idea de que América tomó forma con las tempranas chispas de las democracias «jeffersoniana» y «jacksoniana» y, quizás aún más importante, la creciente realidad de un poder americano independiente, no le resultaban muy cómodas al orden establecido en Europa.

Los llamados «*founding fathers*» (fundadores de la nación) de Estados Unidos, obsesionados no sólo por el argumento de que, en efecto, América podría ser un «error» sino también por el recuerdo duradero de las caídas de Grecia y Roma, a las que tanto les habían sensibilizado sus educaciones clásicas, se tomaron esta «duda» —léase hostilidad— europea bastante en serio. Desconcertados ante este antiamericanismo temprano, su concepción inmediata de los Estados Unidos de América fue la del *experimento*, un intento de establecer una república democrática contra todo pronóstico a largo plazo, sobre el que pesaban además la fragilidad y la insensatez humanas, reforzadas por la reinante insistencia calvinista en la inevitable condena humana. Todos los hombres eran igualmente «inmediatos a Dios», rezaba la ideología contemporánea dominante, y por tanto estaban igualmente condenados a enfrentarse cara a cara, les gustase o no, con la futilidad de las ambiciones humanas y terrenales.

«El gran temor americano desde 1776 hasta 1861», sostenía recientemente el profesor David C. Hendrickson, «no era tanto que América llegaría a verse ruinosamente envuelta en el sistema europeo como que los precedentes y prácticas europeos arraigarían con firmeza en América —en otras palabras, que América se convertiría en el sistema europeo. El deseo de los primeros líderes americanos de escapar a este destino fue el factor más importante en la fundación de América» (9). La Declaración de la Independencia y el esfuerzo por forjar una república democrática fue, en esencia, una revolución existencial que nació de las más encumbradas aspiraciones humanas, pero no se cegó a las realidades de la historia. Habrían por tanto de invertirse hercúleos esfuerzos intelectuales en el intento de construir la república de tal manera que anticipase las dificulta-

(8) Schlesinger, Jr., *op. cit.*, pág. 9, citado de Henry Steele Commager y Elmo Giodanetti, *Was America a Mistake? The Eighteenth-Century Controversy*, Nueva York, 1967, pp. 126, 129, 138, 16.

(9) David C. Hendrickson, en «In our own image: The sources of american conduct in world affairs», *The National Interest*, invierno de 1997/98, pág. 11.

des que sin duda habrían de surgir de los inevitables pecados del hombre, de cualquier hombre, ya fuese en casa o en el extranjero. A este esfuerzo debemos la Constitución de los Estados Unidos de América, que —para bien o para mal— ha llegado a ser el documento político más admirado de la historia mundial.

La República Americana, en efecto, fue un disparo al azar, algo *sui generis*, como dijera James Madison en el Documento Federalista número 45: «Sin precedentes en su origen, tan compleja en su estructura y tan peculiar en algunos de sus rasgos, que para describirla no hay en el vocabulario político términos lo bastante nítidos y adecuados si no se recurre a detallar los hechos del caso» (10). Si bien merecía el esfuerzo, fue un experimento con muchas probabilidades de fracasar, al menos con respecto a sus aspiraciones más altas, pues habría de enfrentarse a las inevitables amenazas externas y presiones internas.

No fue hasta varias generaciones después, una vez que el país se hubo convertido en un éxito evidente en términos de la propia Europa, cuando la otra interpretación rival del origen e identidad de Estados Unidos empezó a tomar forma, llegando a eclipsar lentamente aquella primera intención *experimental* de los fundadores de la nación: la imagen de Estados Unidos como nación elegida, distinguida por Dios para traer al mundo el mensaje de la democracia, para llevar a cabo lo que Dios había revelado como su «destino manifiesto». «Parecía que la alianza de la salvación», ha escrito Schlesinger, Jr., «había pasado de los judíos a los colonialistas americanos». Esta «contratradición» también tenía su fuente en el *ethos* calvinista. «La cristiandad histórica», sostiene Schlesinger, «abrazaba dos pensamientos divergentes: que todas las personas eran inmediatas a Dios y que algunas eran más inmediatas que otras». Tan pronto como la rueda giratoria de la geopolítica empezase a situar a la nueva nación en circunstancias más favorables, sólo estaría a un paso de un nuevo *mesianismo*.

A diferencia de Europa, donde el colonialismo fue desde un primer momento la expresión natural del *esfuerzo nacional*, la intención originaria de Estados Unidos no fue aspirar al puesto del liderazgo mundial, mucho menos del poder imperial. Sólo cuando la tentación se presentó reiteradamente, fortalecida por las ideologías del progreso (que justificaban la expansión hacia el oeste y la desposesión de los indios) y por un nacionalismo estadounidense en ciernes (que se alimentaba de una sensación

(10) Cita recogida de Hendrickson, *ibid.*, pp. 9-10.

de confianza fruto del éxito obtenido en casa en la construcción de la nación... ¡y de haber desmentido al Abbé Raynal!), empezó Estados Unidos a capitular gradualmente —no sin amargas luchas políticas y sociales internas— a la arrogancia del poder.

El conflicto entre *aislacionismo e internacionalismo* —hasta cierto punto, activado durante los períodos previos a todas las guerras exteriores de Estados Unidos entre 1898 y 1991— reflejó en un primer momento la lucha entre experimento y destino que latía en la autoconcepción del país. Mientras que al principio el aislacionismo fue la expresión en términos de política exterior de la idea experimental (sin duda, en ella se inspiraron la originaria política de «no-participación» de George Washington y la Liga Antiimperialista de William James), el internacionalismo era el sueño del grupo del destino, incluido el Secretario de Estado de Lincoln, William Seward (que compró Alaska), el senador Henry Cabot Lodge y Theodore Roosevelt (que presionaron con fuerza a favor de la guerra contra España) y otros discípulos de Alfred T. Mahan (autor de *La influencia del poder naval en la historia*). Sin embargo, en el siglo XX la geopolítica mundial ha ido complicando cada vez más esta tensión nacional entre aislacionismo e internacionalismo, y ya no se corresponde tan nítidamente, como ocurría en el pasado, con la brecha ideológica entre experimento y destino.

Curiosamente, de la misma manera que los modernos partidos demócrata y republicano intercambiaron sus directrices fundamentales respecto a sus primitivos programas políticos y económicos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, así también las tendencias aislacionista e internacionalista han llegado a intercambiar cada vez más sus originarios apuntalamientos ideológicos. Los aislacionistas de comienzos del siglo XIX eran plenamente conscientes tanto de las ilimitadas posibilidades de la democracia como de sus fragilidades inherentes y riesgos potenciales. Por tanto, se tomaron muy en serio las advertencias de George Washington contra los enredos en el extranjero, considerándolos como el primer paso —la manzana, por así decirlo— para sucumbir a la tentación del poder y a todas las consecuencias antidemocráticas que podría conllevar la implicación en el exterior. Esta forma decimonónica de *aislacionismo democrático* fue la que llevó a la Liga Antiimperialista a oponerse a la guerra de 1898; sobre todo a la Campaña de Filipinas, que deformaba el motivo originario de la seguridad de la Doctrina Monroe y lo hinchaba hasta convertirlo en un nuevo *internacionalismo mesiánico*.

Cuando el siglo XIX se acercaba a su fin dando paso al siglo XX, las realidades del creciente poder relativo de Estados Unidos en el mundo —y las consiguientes responsabilidades— forzaron a la veta experimental de la ideología americana (antes aislacionista) a participar en la amplia influencia de Estados Unidos en el exterior, enfrentándose cara a cara con las tentaciones de dominio y los delirios de grandeza. Woodrow Wilson, Franklin D. Roosevelt, Harry Truman, John F. Kennedy, Lyndon Johnson, Jimmy Carter y Bill Clinton acabarían forcejeando con esta difícil rearticulación del linaje experimentalista y viéndose forzados a guiar su tránsito desde el aislacionismo hasta el internacionalismo, y después —no sin varias caídas e incursiones en el unilateralismo mesiánico— hacia un nuevo multilateralismo.

Por otra parte, los aislacionistas contemporáneos tienden a expresar el espíritu del mesianismo, y creen que el destino de Estados Unidos como faro del mundo ha sido traicionado —que lo han secuestrado el movimiento de derechos civiles, el crecimiento de las poblaciones inmigrantes hispana y asiática, el activismo del gobierno federal (por muy inconsistente e intermitente que sea) a favor de las clases marginadas, la autoafirmación de gays y feministas y la defensa demócrata liberal de una realidad multicultural y de la cooperación multilateral en el seno de las Naciones Unidas. Esta intensa resaca de sentimiento nacionalista defensivo, reformulado en la política exterior estadounidense como un indignante *unilateralismo mesiánico*, ejerció una considerable presión sobre la administración Clinton durante su primer mandato, sobre todo en la política hacia Cuba, Irak y Naciones Unidas, produciendo desafortunadas distorsiones de las intenciones originarias del Presidente Clinton que sólo hoy empiezan a ser corregidas.

De hecho, el internacionalismo antaño de línea dura de Teddy Roosevelt y amigos transformó paulatinamente durante la guerra fría el *espíritu* mesiánico en un unilateralismo en política exterior y —en las versiones extremas que tomaron forma tras desaparecer el enemigo comunista— en el anhelo recrudescido de una nueva forma de separatismo. En términos estrictos, la ideología conservadora de la era Reagan no fue ni aislacionista ni internacionalista. No obstante, sí hizo explícito el impulso unilateralista latente que se venía formando en silencio ya desde los días dorados de la supremacía americana en los años cincuenta, cuando actuar unilateralmente era prácticamente una y la misma cosa —al menos para Estados Unidos— que el «multilateralismo». Por supuesto, en un primer momento a los aliados no les quedó más opción que aceptar «multilateralmente» el liderazgo y el dominio unilateral de Estados Unidos.

Sin embargo, la recuperación económica de Europa, el surgimiento de considerables potencias económicas en el antiguo mundo colonial y los *shocks* económicos de la OPEC transformaron el escenario de la Guerra Fría y crearon oposición a la política de Estados Unidos, incluso dentro de la alianza occidental. A modo de respuesta, la veta mesiánica de la identidad de Estados Unidos empezó a sentirse molesta por los aullidos de sus aliados, cada vez más insatisfechos en un mundo cada vez más inestable, y a irritarse con las nuevas restricciones a la política exterior y a los exclusivos privilegios internacionales de Estados Unidos que estos cambios podrían implicar. Cuando llegó la era Reagan, Estados Unidos estaba a la vez volcado en la retirada unilateral (abandono de —u hostilidad sin ambages— organizaciones internacionales como UNESCO, el Banco Mundial o incluso las propias Naciones Unidas) y en un intervencionismo unilateral al modo de la guerra fría (intervención explícita y encubierta en Centroamérica).

En los años noventa, sin embargo, ni siquiera la victoria de los ideales americanos durante la guerra fría pudo aliviar los sentimientos de irritación del bando mesiánico hacia las continuas críticas que emanaban de varios sectores —tanto en casa como fuera— ni su sensación de ser objeto de un ataque injusto de lo que vino a llamarse defensivamente el «antiamericanismo». Los movimientos engendrados por conservadores heterodoxos como Ross Perot y Pat Buchanan reflejaban las ganas de un mesías frustrado, resentido porque se siente incomprendido e ignorado, de retirarse vengativamente de un mundo ingrato y hostil. El aumento de grupos sectarios reaccionarios —movimientos antigubernamentales como los Freemen, sectas religiosas radicales como el clan de David Koresh, la panoplia de milicias neonazis inspiradas en el KKK— incluso fue más allá, expresando una forma aún más enrevesada de unilateralismo: *un aislacionismo en el seno del aislacionismo mesiánico*. Ahora que el antiamericanismo había penetrado de hecho las fronteras de Estados Unidos y envenenado el destino manifiesto, era necesaria una nueva revelación, para producir un nuevo destino —volviendo el separatismo blanco cada vez menos latente— y un nuevo impulso unilateral en la política exterior de Estados Unidos, como expresó el claro mesianismo del Congreso de Newt Gingrich de 1994, dominado por los republicanos.

Si el experimento de la democracia en Estados Unidos —con las inevitables formas culturales diferenciadas que terminaría produciendo, incluida la aparición de una nueva forma «realista» de multilateralismo— desencadenó el sentimiento antiamericano de las privilegiadas clases aristocráticas europeas, se-

ría este *mesianismo democrático unilateral* el que primero sembró las semillas del antiamericanismo entre quienes acabarían viéndose a sí mismos como oprimidos por un sistema internacional bajo el dominio de Estados Unidos, o bien como «revolucionarios» de algún modo respecto a lo que muchos han denominado la Pax Americana o la era post-Segunda Guerra Mundial.

Pero al margen de hasta dónde llegue la implicación internacional de Estados Unidos, la expresión más potente del *espíritu del experimento democrático* la aportan hoy los defensores de un auténtico multilateralismo en la política exterior de Estados Unidos —un espíritu de cooperación transparente e internacional en la dirección que hace el país de los asuntos internacionales—, mientras que el impulso de alcanzar un destino americano divino es la piedra angular ideológica de la nueva actitud unilateralista en política exterior y del inquietante fenómeno del separatismo blanco en la escena nacional.

Tres

Si tuviese que escoger entre vivir en la Unión Soviética y vivir en Estados Unidos, escogería sin duda la Unión Soviética.

GRAHAM GREENE

*«¿Qué te parece la idea del Cuerpo de Paz?», preguntó el Presidente John F. Kennedy a Jawaharlal Nehru, Primer Ministro indio, a comienzos de 1963.
«Un buen plan», respondió Nehru.
«Los jóvenes americanos privilegiados podrían aprender mucho de los aldeanos indios.»*

Ciertamente, no se puede negar que las manifestaciones de antiamericanismo a menudo se utilizan tácticamente para objetivos políticos internos, ni que en muchos casos el sentimiento antiamericano —sea cual sea la provocación— cristaliza en un prejuicio injustificable que cumple innumerables funciones psicológicas desvinculadas de los factores que lo motivaron en un principio, quizás hasta mucho después de disiparse aquellos factores. Cuando el antiamericanismo se erige sobre cimientos de ignorancia y demagogia, sin una crítica desarrollada a conductas concretas de Estados Unidos, guarda mucho en común con el racismo o el antisemitismo. «El antiamericanismo tiene ahora los contornos del antisemitismo clásico», afirmó en cierta ocasión el filósofo francés Andre Glucksman, «—poder oculto;

fuerzas oscuras y violentas fuera de todo control. Los reproches son los mismos (...) Einstein, Freud, Rothschild. Simplemente, las palabras son otras. “Están en todas partes. Están detrás de todo”».

En esta forma particular, el antiamericanismo crece dentro del mismo caparazón ideológico vacío que la intolerancia de una clase vulnerable provinciana o nacionalista rellena una y otra vez con un contenido arbitrario pero plausible, para después apuntar con él al enemigo más conveniente. Que algunos líderes empuñan este caparazón ideológico a modo de arma política, sacando ventaja de la crisis de identidad producida por los cambios alienantes de la economía internacional, es innegable. Fue este mismo truco el que emplearon los fascismos europeos en periodos anteriores de nuestro siglo.

En realidad, la élite europea ha seguido sintiendo el escozor de haber sido eclipsada, a pesar de que está más estrechamente alineada que nunca con Estados Unidos a resultas de las guerras mundiales y de la lucha con la Unión Soviética. Incómodos porque Estados Unidos le usurpó a una Europa decadente y fragmentada el papel de potencia mundial suprema, muchos europeos han blandido de vez en cuando el antiamericanismo como una cortina de humo histórica para tapar sus propios historiales coloniales, casi siempre apuntando con el dedo al blanco fácil —y no podría haber un blanco mayor que su cada vez más poderoso aliado, que parecía capaz de ejercer una especie de influencia imperial con mucha más sutileza y eficacia que la demostrada en el pasado por los países europeos.

La izquierda intelectual europea, en particular, siempre se ha sentido incómoda con que Estados Unidos represente el «mundo libre». «El antiamericanismo ha servido como pretexto», sostiene el escritor uruguayo Roberto Blatt. «Muchos europeos, sobre todo de la izquierda, siguen sintiéndose culpables por los pasados crímenes imperiales de sus países. Parte de la conducta reprochable de Estados Unidos durante la guerra fría se convierte entonces en un blanco fácil para proyectar sus propias memorias, acosadas por la culpa» (11). Como los americanos heredaron la batuta del liderazgo «colonial» de Europa —inconscientemente o no, quizás incluso por defecto geopolítico—, a los europeos les resultó natural intentar descargarse sobre América.

(11) Blatt, Roberto. Entrevista con el autor, Madrid, 28 de mayo, 1996.

Sin duda, esta proyección de la culpa desempeña un papel en el antiamericanismo conservador de la Europa contemporánea tanto como en el democrático. Pero quizás aún más centrales a este sentir sean las actitudes ambivalentes de Europa hacia los propios americanos. La relación amor-odio, tantas veces observada, ha sido tan fuerte en Europa como en el Tercer Mundo. Ahora como en el pasado, el combustible de gran parte del antiamericanismo europeo es fruto de la incómoda mezcla de admiración y envidia con la culpa reprimida mencionada antes. Tal sentimiento se ha convertido a menudo en una amarga crítica —expresándose primero en la rivalidad política, luego en la crítica sociológica y después en el esnobismo intelectual, para convertirse finalmente en un cliché transmitido de generación en generación como un estereotipo que llega a tener toda una vida propia. «Incluso a un americano crítico», reflexionaba el analista de política exterior Theodore Draper, «el ensordecedor antiamericanismo de los intelectuales europeos le parece obsesivo y repetitivo hasta rozar la psicopatología, sobre todo cuando perdonan a países y sistemas merecedores de una crítica mucho más estridente con pretextos manidos y raídas apologías» (12).

Muchos europeos han considerado desde hace mucho a Estados Unidos como un páramo de ignorancia cultural e intelectual, y han aprovechado este casi-mito como prueba de que Estados Unidos no merece tener su propio poder. «En ningún país del mundo civilizado», escribió de Tocqueville en *La democracia en América* hace 150 años, «se presta menos atención a la filosofía que en Estados Unidos» (13). Esta perspectiva legendaria, tanto como cualquier otro factor, se ha convertido en un rasgo central del antiamericanismo de las clases intelectuales europeas en el siglo XX, justo cuando se admira a Estados Unidos como epítome de la eficacia en el ámbito de la tecnología y del consumismo cotidiano, tierra de ilimitados recursos materiales —para intelectuales y académicos en igual medida que para hombres de negocios—, lugar donde las cosas funcionan y se llevan a cabo. Al final, como insisten una y otra vez los críticos del antiamericanismo, el antiamericanismo no le impide a nadie acercarse a la ciudad de Nueva York. Aun así, parece que para muchos europeos el defecto fatal de Estados Unidos es que el país está dirigido por una banda de nuevos ricos burdos e hipó-

(12) Citado en Walter Laqueur y Robert Hunter (eds.), *European Peace Movements and the Future of the Western Alliance*, New Brunswick, Transaction, 1985, pág. 103.

(13) de Tocqueville, Alexis. *Democracy in America* (Edición abreviada de Richard D. Heffner, Nueva York, Mentor Books, 1956, pág. 143).

critas, destinados a echar a perder su posición número uno: la «ignorancia cultural» y «hacer dinero» acabarán provocando que Estados Unidos se destruya a sí mismo, arrastrando consigo a Europa (14).

Muchos analistas del tema han destacado este prejuicio «ilegítimo», así como el paralelo ideológico del racismo y el antisemitismo, como el aspecto más interesante del antiamericanismo. Pero concentrarse en esta perspectiva oscurece el hecho de que tal prejuicio ilegítimo es tan sólo una de las características superficiales del fenómeno formal —y, ciertamente, esto no es exclusivo de los sentimientos hacia Estados Unidos. La sustancia misma, o el contenido del antiamericanismo, es fruto de las circunstancias cambiantes de la geopolítica, mientras que el catalizador contemporáneo que continúa resucitando el antiamericanismo es el virtuoso unilateralismo de Estados Unidos en la arena internacional. Las oscilaciones a lo largo del tiempo entre el anti- y el proamericanismo, que la mayoría de las veces son el fruto directo de realidades geopolíticas que evolucionan y de la variación del hincapié de la política exterior estadounidense entre el multilateralismo y el unilateralismo, constituyen la dinámica de gran parte de la «relación de amor-odio» antes mencionada que muchas sociedades todavía mantienen con Estados Unidos.

Es interesante observar que el resentimiento que se ha venido acumulando a través de los años entre muchos americanos hacia lo que han considerado como la *traición* no del «destino» nacional sino del «experimento» nacional, y la consiguiente recaída en la historia como «gran potencia» culpable de las mismas tendencias unilateralistas e imperialistas que todas las demás superpotencias del pasado, ha sido la génesis del llamado «antiamericanismo americano» que tanto ha perturbado a los críticos del antiamericanismo.

Debe reconocerse (y lo dice alguien que ha sido culpable de este pecado) que estas voces «progresistas» o disidentes en los discursos políticos y culturales de Estados Unidos a menudo terminan empapándose del espíritu del «excepcionalismo americano» tanto como sus adversarios mesiánicos y unilateralistas, pues en cierto modo asumen que Estados Unidos llevaría a buen puerto su experimento progresista, y para siempre, aun cuando todas las demás potencias del pasado —España, Gran Bretaña,

(14) Textos recientes de Vicente Verdú delatan a menudo tales sentimientos en el seno de esta tendencia contemporánea. Véase, por ejemplo, su libro *El planeta americano*, Madrid, Anagrama, 1996 o «Hay que organizarse contra la cultura americana», *El País*, 22 de mayo, 1996, pág. 41.

Francia, la URSS, incluso los sagrados ejemplos de Grecia y Roma— finalmente no pudieron resistirse a las tentaciones del poder relativo. Es este resentimiento entre los progresistas lo que escritores como Paul Hollander y Paul Johnson aprovechan incorrectamente cuando acusan a los críticos de casa de ser irrazonable e irracionalmente antiamericanos. Si bien tal sentimiento nacional —lo tildemos o no de americanista— es tan culpable de participar del excepcionalismo americano como la perspectiva farisaica, mesiánica, sin duda el excepcionalismo no es algo de lo que Hollander y Johnson, y sus semejantes, son inocentes.

Quizás era esperar demasiado cuando muchos de nosotros creímos que la idea experimental democrática se podría rearticular a escala internacional, sin fracasos ni traiciones, una vez que Estados Unidos fuese la potencia relativa dominante. Quizás lo natural fuese que Estados Unidos cometiera unos cuantos pecados unilateralistas. Sin embargo, el auténtico desafío hoy, y la única solución viable tanto para el antiamericanismo de dentro como para el extranjero, es dejar atrás los rencores del pasado, con todos sus ecos de traición, e iniciar la construcción en casa de un nuevo consenso respecto al multilateralismo en política exterior que acomode de manera realista los inevitables declives futuros del poder relativo de Estados Unidos.

Jamás tuvo esto más importancia. La política exterior más «realista» de Estados Unidos sería una aproximación multilateral que reconociese no solamente el declive del poder relativo, sino también la práctica disolución de las fronteras, antaño sólidas y tangibles, del Estado territorial, así como las implicaciones de la naturaleza cada vez más global de los principales desafíos a los que se enfrentará el sistema internacional en el siglo XXI, y que probablemente debilitarán los supuestos beneficios de la economía global si no se resuelven con éxito. Estos problemas incluyen presiones medioambientales y demográficas, la proliferación nuclear, las amenazas terroristas, etcétera. Una aproximación nacional, unilateralista —incluso procediendo de la nación más poderosa de la tierra— ya no bastará para abordar unos retos cada vez más supranacionales y globales, que trascienden las fronteras y las políticas soberanas de las naciones-Estado. Así pues, una cooperación multilateral eficiente significa construir instituciones internacionales creíbles y cederles el suficiente poder soberano, de tal modo que puedan funcionar con eficacia. Esto no se puede hacer, sin embargo, a no ser que se acabe rompiendo el destructivo ciclo autoalimentado de la política exterior del primer poder relativo del mundo —el ciclo de unilateralismo-antiamericanismo-unilateralismo defensivo

aún mayor. Quizás los críticos norteamericanos necesitarán replantearse cómo entablar un nuevo tipo de diálogo capaz de neutralizar la resistencia defensiva y hostil de los todavía influyentes conservadores que defienden las prerrogativas y los privilegios de Estados Unidos.

Cuatro

Complejo destino el de ser americano.

HENRY JAMES

Sin las «barbaridades» del mundo comunista para acaparar la atención, no queda ya nada con que ocultar los antiamericanismos conservadores y geopolíticos de Europa y Eurasia que emanan de intereses económicos y políticos rivales o de persistentes vanaglorias nacionalistas. Esto se ve nítidamente en las abundantes peleas en el seno de la Organización de Comercio Mundial, en la batalla retórica librada por economistas a ambos lados del Atlántico en torno a la conveniencia y el futuro probable del euro, en la ausencia de coordinación macroeconómica dentro del G-7, en la guerra virtual entre Estados Unidos y las Naciones Unidas y en las recurrentes discrepancias entre los aliados de Estados Unidos respecto a la política exterior del país. En la era post-guerra fría, este antiamericanismo «conservador» que gira en torno a cuestiones concretas puede prosperar como fenómeno geopolítico, mientras que el antiamericanismo «izquierdoso» se desarrolla primordialmente dentro de Estados Unidos como un fenómeno político interno, o en otras partes del mundo como un fósil ideológico, reincorporado a la palestra como un esquema para renovar reacciones antiamericanas basadas en rencores hacia el nuevo unilateralismo de Estados Unidos.

Dado el flujo y reflujo histórico del antiamericanismo y las continuas transformaciones políticas y culturales a las que ha sido sometido, una de sus funciones más importantes es servir como baremo histórico de la medida y la importancia de la intervención de Estados Unidos en el mundo. Más que poseer un contenido válido o relevante, gran parte del «antiamericanismo» no es más que el reflejo inevitable de la influencia, el poder y la interacción crecientes de Estados Unidos en el mundo en unos términos que no son en absoluto igualitarios. Analizar el antiamericanismo (o el «proamericanismo», para el caso) equivale entonces a explorar las diversas expresiones políticas, culturales y sociales que han rodeado la política exterior de Estados Unidos a lo largo del tiempo.

En cualquier caso, no es probable que desaparezca el anti-americanismo mientras Estados Unidos siga siendo la mayor potencia relativa del mundo y, *por asociación*, el representante simbólico de la modernización, la globalización y el cambio tecnológico. También el unilateralismo miope seguirá inflamando de nuevo las llamas que se extinguen. En palabras recientes del diplomático español Carlos Zaldívar, «existe un riesgo evidente de que la política exterior de Estados Unidos siga acentuando esta confusa mezcla de buenas intenciones, retórica pretenciosa, retiradas aislacionistas y unilaterales huidas hacia adelante que sigue produciendo. Podría ser cierto que, como ha declarado la Secretaria de Estado, “Estados Unidos es más grande y se ve desde más lejos que ningún otro país”, pero no parece advertir que el efecto de una mezcla tal será esparcir un nuevo antiamericanismo por todo el mundo» (15).

Aun así, queda claro que el fenómeno del antiamericanismo tendrá sin duda una vejez aún más activa si Estados Unidos continúa dirigiendo su política exterior como si siguiésemos en los años cincuenta, cuando era líder indiscutible del mundo libre y comandaba cómodamente un consenso entre los aliados —al margen de cuáles fueran las verdaderas preferencias de éstos— en la lucha contra la Unión Soviética. Y es que el mundo nunca se ha tomado en serio a Estados Unidos con su sedicente disfraz de mesías democrático, a excepción de las circunstancias concretas de intereses particulares literalmente salvados por la reiterada intervención de Estados Unidos en la guerra civil Europea, tal y como denomina el historiador Paul Preston el periodo 1914-1945 (16). «La verdad es», escribe Abba Eban, antiguo ministro de Exteriores israelí, «que nadie fuera de América se ha tomado nunca en serio la teoría del excepcionalismo americano. La teoría se apoya en la suposición de que Estados Unidos tiene un linaje anticolonialista. Pero la diferencia entre saquear poblaciones y conquistar vastos territorios dentro de un continente, y conquistarlos al estilo colonial enviando ejércitos allende los mares, nunca les ha parecido a los no-americanos una distinción moral» (17).

(15) Carlos Alonso Zaldívar, «Europa y la impotencia de la superpotencia americana», *El País*, 6 de junio, 1988, pág. 13.

(16) Véase «La Guerra Civil Europea: 1914-45», *Claves de Razón Práctica*, 53, junio de 1995.

(17) Eban, Abba. «The U.N. Idea Revisited», en *Foreign Affairs*, vol. 74, n. 5, septiembre/octubre de 1995, pág. 42.

Incluso si durante una temporada Estados Unidos fue una suerte de mesías en Europa, los tiempos han cambiado inevitablemente. Hoy Estados Unidos ya no puede dictarle al mundo con tanta facilidad —como siguen demostrando los semejantes de Fidel, Saddam y Milosevic—, y ciertamente no a Europa. Aquellos que esperan con impaciencia el final del antiamericanismo, por tanto, tendrán que seguir esperando, al menos hasta que la veta mesiánica de la política exterior de Estados Unidos y la compulsión a ejercer unilateralmente su poder relativo se superen. Con todo, al final ni siquiera el mítico estatus estadounidense de «única superpotencia» durará para siempre. Cuando por fin se haya desvanecido, quizás también el antiamericanismo se relegue —como el sueño comunista— al basurero de la historia.

Traducción de Celia Montolio



SOCIEDAD CIVIL Y MILITANCIA POLITICA

Santiago SÁNCHEZ TORRADO

Pretendo aportar en este artículo una reflexión sobre las vinculaciones entre la sociedad civil y la militancia política, entendiendo ésta en sentido amplio aunque sin excluir la militancia partidista. Abordaré en un primer apartado el dinamismo y el protagonismo actual —en algunos aspectos— de la sociedad civil, para ocuparme después de la militancia política como respuesta a las demandas de esa misma sociedad. Dicha militancia ofrece, a mi juicio, unas dimensiones básicas e insoslayables desde las que cabe formular algunas apelaciones a los partidos políticos. Y la ética pública se perfila —a mi modo de ver— como el «enganche» entre la sociedad y el compromiso militante, y como parte importante de ese compromiso, sobre todo en su aspecto moral. Intento tratar estos puntos lo más claramente posible, apoyándome en algunas lecturas recientes que cito al final del artículo, y en mi reflexión y experiencia personal.

El sentido de ciudadanía

No intento caracterizar a la sociedad actual, porque abundan ya los diagnósticos sobre ella. Prefiero insistir en el contenido dinámico de la *politeia* o ciudadanía —término que ya empieza a desgastarse por el uso—, de la *res publica* o democracia, que viene a ser lo mismo. Algún autor atribuye a estas realidades el concepto —un poco enfático a mi juicio— de «plenitud convivencial», pero lo cierto es que dichos términos persiguen el bien común público como objetivo. González Vila las define como «el conjunto de actividades e instituciones que tiene por objeto y contenido la ordenación de “todo” a dicho fin, en cuanto organización y en cuanto mandato». Como veremos después, este carácter público y global encierra ya una demanda de respeto a los derechos humanos, a las exigencias de la justicia y de una ética mínimas.

La sociedad y la política no son lo mismo, pero tampoco están radicalmente separadas. La existencia de los partidos políticos y del Estado social moderno nos muestra su nexo común. El hecho del apoliticismo reinante en la sociedad actual —la inhibición de los ciudadanos debida en parte al descrédito de las instituciones democráticas, especialmente los partidos políticos— ofrece una ocasión propicia para profundizar en la relación necesaria entre una y otra, entre el hecho de la democracia y el compromiso de participación activa en ella.

El sentido más antiguo y genuino de la *polis* no es simplemente el de vivir —o convivir—, sino el de «convivir bien», haciendo posible una sociedad organizada, lo que quiere decir ordenada y justa, que ofrezca una seguridad jurídica, una estabilidad política y una convivencia o cohesión social.

Dentro de los límites de esta sociedad, la democracia es la regla y el resultado del compromiso entre los intereses de la mayoría y de la minoría. El ordenamiento político de la sociedad posee una forma, unos medios y unos fines, y la democracia es el único método que asegura su propia efectividad como ordenamiento normativo. Su finalidad debe ser obtener los mejores resultados con los procedimientos más adecuados y ateniéndose a las reglas más justas.

Se ha afirmado mil veces que la democracia es el gobierno «del» pueblo y no sólo «para» el pueblo. Hay que preguntarse qué se entiende por «la decisión de todos», ofreciendo la regla de la mayoría como la respuesta menos imperfecta entre las posibles. La democracia es una norma *constitutiva* (que se refiere a lo racional) y *regulativa* (que ordena y defiende lo razonable).

Pero su horizonte y su contenido —tan dignos de luchar por ellos— pueden verse empañados por los peligros de la autocracia y del clientelismo, por las redes de la maquinaria burocrática. Por ello el pluralismo político se revela como necesario, estableciendo en los modernos Estados democráticos la diversidad de poderes y de funciones. La democracia y el pluralismo son dos propuestas que se refuerzan mutuamente contra el abuso de poder.

Norbert Bilbeny atribuye al concepto de ciudadanía una cierta condición ética, así como el necesario carácter autónomo de los sujetos de la política, que son los propios ciudadanos. Esta constatación implica la formación y el cultivo de la autoestima (que no es autosuficiencia ni autosatisfacción), el ser dueños de nosotros mismos en la acción y en el discurso. Todo ello va configurando una cultura política de los ciudadanos, que no de los súbditos. Se van perfilando así las virtudes civiles, que son las propias de unos ciudadanos autónomos en sus criterios y justos en su conducta. Sobre todo, las virtudes de la tolerancia y de la solidaridad que equivalen, respectivamente, a la libertad y a la igualdad.

La democracia es la rectificación constante de la autocracia. Los deberes básicos del ciudadano convergen con los de su condición de persona, de sujeto moral. Esas exigencias han de ser formuladas y razonadas en términos universales. A veces, la conciencia ha de anteponerse a la ley, y ello origina la desobediencia civil y política, en las que se pone en juego la autonomía del juicio de cada cual. Como también recuerda Bilbeny, la democracia es consenso y obediencia, pero igualmente disenso necesario y desobediencia posible. Estas coordenadas dinamizan la realidad de hecho de la ciudadanía, de la sociedad civil, y constituyen el modo mejor —con algunos otros— de combatir el clima de desconfianza generalizada que nos domina.

Adela Cortina señala cuatro tipos de instituciones de la sociedad civil: las entidades económicas, los organismos relacionados con la opinión pública, las asociaciones cívicas y las actividades profesionales. Precisamente la ética de las profesiones va cobrando un auge creciente en la actualidad, tratando de «hacer excelente la vida cotidiana», lo que supone una auténtica revolución social. Y quiere ser un antídoto contra la burocratización, el corporativismo y la endogamia que aquejan a la vida profesional y al tejido democrático.

Las instituciones más características de la democracia tratan de ofrecer un servicio específico para lograr una vida de cali-

dad, extendiendo el propósito de las ya citadas entidades profesionales animadas por un cierto aliento ético. Intentan combinar aptitudes e intereses, articulando a la vez los fines internos de cada profesión o actividad social. Los motivos meramente individuales pueden convertirse en exigencias profesionales y adquirir así el carácter de razones o argumentos de valor más universal. Revitalizar el mundo profesional es hoy día un camino fértil de articulación democrática y ciudadana.

Para Adela Cortina, la sociedad civil es la dimensión de la sociedad no sometida directamente a la coacción estatal. O lo que es lo mismo: las instituciones sociales que se encuentran fuera del control directo por parte del Estado (como el mercado, las asociaciones voluntarias y el mundo de la opinión pública). Algunos sostienen que el principal y casi único dinamismo de la democracia reside en el ámbito parlamentario o representativo: elegir buenos representantes y exigirles sería la tarea exclusiva que nos compete. Otros creemos, por el contrario, que la riqueza y variedad de las diferentes instituciones sociales garantizan la vida democrática y la preservan de la rutina y del anquilosamiento, de ese alejamiento de la realidad que es su enfermedad más nociva.

El compromiso militante

En términos más bien filosóficos, se ha definido el compromiso como «un vínculo que presenta una exigencia de respuesta adecuada a la voluntad para que se implique en los asuntos públicos», y que constituye una situación natural y originaria de la persona humana. Para Mounier, existe una relación intrínseca y necesaria entre las dimensiones del pensar-valorar, del obrar-actuar y del cooperar. Se producen con frecuencia múltiples degeneraciones del compromiso, y no son las menores entre ellas la de caer en una concepción intelectualista y abstracta del mismo, la reducción a la pura exterioridad, la ceguera de la inmediatez o el individualismo.

El compromiso militante pone en juego una dinámica en la que intervienen las evidencias de la razón y las «razones del corazón» (que diría Pascal), la capacidad de juicio analítico y la fuerza de los sentimientos. Para Kant, la moralidad del hombre consiste en imponer o trasladar a la voluntad las reglas de la razón, pero sin derivar hacia abstracciones inadecuadas. Siguiendo un modelo dialógico de racionalidad, la filosofía personalista establece su concepto de compromiso como «la respuesta libre y creativa a las exigencias de la realidad, la res-

ponsabilidad afirmativa ante las demandas del colectivo humano». La percepción y la conciencia de la injusticia suelen movilizar el compromiso, en la dirección de implicarse para eliminar dicha injusticia: «Somos parte de la injusticia y estamos llamados a erradicarla».

El compromiso político —en su sentido más amplio y genuino— se perfila como una contribución al proceso de personalización liberadora de todos los miembros de la sociedad. Como se ha afirmado repetidamente, todo lo político es público, pero no todo lo público es político en el sentido estricto del término. Aunque, de todos modos, me parece preferible decantarse por una concepción globalizadora e integral de «lo político», equivalente a «ciudadanía» o «democracia participativa».

Existen grados o niveles, por supuesto, en la configuración del compromiso político. En el plano más alto está —debería estar— la militancia de partido. La costumbre de una práctica viciada en estos ámbitos nos impide percibir la centralidad y globalidad de la política, su generalidad y su carácter estructural. Lo político resulta envolvente e insoslayable, y tiene una relación medular con la ética y con la antropología, con la conformación de hábitos y con las raíces culturales.

La militancia política se vincula de algún modo con el voluntariado, fenómeno de envergadura creciente. En una y otro, la respuesta a las demandas sociales ofrece un carácter preponderante. En la esfera algo más concreta del socialismo democrático, es preciso repensar algunas cuestiones de importancia y que nutren la práctica militante: redefinir las metas del socialismo, sus estrategias y sus diversos componentes; las relaciones entre socialismo y democracia, economía de mercado y planificación colectiva; socialismo y emancipación nacional; socialismo y culturas diferentes; socialismo y religión. También se requiere una nueva definición socialista, actualizada, de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Y unos replanteamientos y unas prácticas adecuadas a las nuevas situaciones sociopolíticas y económicas que se producen en la actualidad.

En este contexto, me permito esta luminosa cita de Ernest Mandel: «Si el socialismo recupera esta capacidad de identificarse con la lucha en contra de la explotación, la opresión y la injusticia en el mundo entero, y contra cualesquiera que sean los responsables de estos delitos; si actúa de nuevo de forma sistemática y siempre en función del imperativo categórico de Marx de no tolerar condición alguna de degrada-

ción humana, y sin pretexto alguno que valga, aunque ello cueste un “precio político”, entonces a medio o largo plazo acabará por conquistar una fuerza moral y política invencible. Entonces se restablecerá totalmente la credibilidad del proyecto socialista».

Se apuntan hoy día las nuevas tendencias del «socialismo dialógico» y del «movimiento comunitarista», que pretenden articular un equilibrio entre derechos y responsabilidades, afirmando la primacía de la solidaridad con los sectores sociales más vulnerables y débiles, y reivindicando la importancia de las virtudes específicamente liberales: la civilidad, la tolerancia, la capacidad crítica. El compromiso militante persigue el horizonte de la ciudadanía activa o de la comunidad política en su sentido más dinámico, en sus dimensiones social, legal, civil, económica y multicultural.

Cualquier intento serio de transformación social —y el compromiso militante es uno de ellos— ha de tener en cuenta la legitimidad y la viabilidad de las instituciones y organizaciones públicas, así como los valores de credibilidad y de confianza que ellas ponen en juego. El fenómeno de la corrupción ha alcanzado un protagonismo alarmante en este terreno, provocando secuelas muy negativas y duraderas en el tejido de la convivencia social y en el modo de abordar las cuestiones colectivas. Con el escenario político actual de nuestro país nos podemos dar cuenta de hasta qué punto la turbiedad del pasado más o menos reciente está lastrando e impidiendo una recuperación satisfactoria hacia el futuro.

En este panorama poco halagüeño, los partidos políticos deben afrontar la tarea pendiente de una radical democratización interna, de manera que potencien en su ámbito interno y en el conjunto global de la convivencia una sociedad de ciudadanos y no de súbditos.

En su reciente libro sobre la sociedad y la ética pública, señala Adela Cortina el proceso deseable en las organizaciones —para favorecer su salud democrática— que consiste en articular, educar, escuchar, reflexionar y revisar los valores adoptados con vistas a la toma de decisiones. Existe siempre el peligro de la presión externa ejercida por otras organizaciones que no actúan orientándose por valores. Tal peligro sólo puede combatirse desde la racionalidad y la libertad.

Otro importante recurso para el mejor funcionamiento de las organizaciones —y de los partidos políticos entre ellas— es la comunicación transparente entre sus socios o militantes que

permita un conocimiento adecuado de los proyectos que se abordan. La participación o corresponsabilidad en la tarea común es la regla de oro de la democracia a todos los niveles. Y la formación permanente es también una demanda muy sentida pero sistemáticamente postergada en función de otros intereses o prioridades más «urgentes», aunque desde luego menos importantes.

Nuestras organizaciones políticas deberían caracterizarse por su iniciativa y agilidad, por su capacidad de innovación creativa (lo que no siempre ocurre, por desgracia). La desburocratización, el enriquecimiento de responsabilidades y la delegación de poderes, la actitud de escucha y de diálogo, el clima afectivo favorable y gratificante de confianza interna y externa, el sentido de pertenencia, la cooperación, la asimilación de las influencias que provienen del entorno social: estas son, entre otras, algunas notas constitutivas que deben acompañar a las organizaciones en las que trabajamos y que configuran un dinamismo social y político deseable y factible, pero que con demasiada frecuencia está lejos de nuestra realidad cotidiana. A lo que cabe añadir la desmitificación de la tarea de los políticos «profesionales» como cauce de saneamiento democrático. La esfera de lo público no es sólo el reino de los políticos, afortunadamente.

La militancia política ha de situarse en un contexto de libertad opcional —de voluntariedad neta— y también de pluralismo. El llamado «tercer sector» de la sociedad —todo el complejo mundo del voluntariado— va cobrando una importancia y un dinamismo creciente entre nosotros, que deben ser bien venidos, en mi opinión. A partir del contexto y de la dirección que se desprenden de mis últimas reflexiones, me permito sugerir unas dimensiones básicas de la militancia política (dentro o fuera de los partidos), como:

- su obvio —pero revisable en la práctica— carácter de respuesta a las demandas sociales;
- su opción ideológica y «partidaria» compatible con el pluralismo y el respeto activo a alternativas diferentes;
- el pacifismo a todos los niveles;
- y el internacionalismo solidario favorable y propicio a la cooperación para el desarrollo de los pueblos empobrecidos.

Todo lo cual conlleva la ya aludida necesidad de una formación permanente y actualizada en diversos frentes.

En este sentido y al hilo de lo dicho, cabe también formular algunas apelaciones a los partidos políticos, que me limito a enumerar de modo esquemático:

- su desburocratización y descentralización;
- la necesidad de recortar el protagonismo de sus líderes, y el tratar de evitar su excesivo verbalismo, teniendo que pronunciarse sobre «todo»;
- el liberarse de la servidumbre mediática, que a veces es una auténtica tiranía;
- y el abordar con profundidad y radicalidad una crítica operativa a su estructura interna en la perspectiva de recuperar una verdadera organización democrática.

La ética pública

Dije al comienzo del artículo que el contenido y el ejercicio de una ética pública son el alimento y la conexión —en buena parte— entre el contexto de la sociedad civil y la práctica militante, el compromiso político. En el libro ya mencionado, señala Adela Cortina algunas de las características principales de dicha ética pública: autonomía, civilidad, legitimidad, justicia y tolerancia. Estas características se despliegan y concretan en el desarrollo de una ética personal autónoma, en la configuración de una verdadera política ciudadana, en la construcción y consolidación del Estado de derecho y en el establecimiento de instituciones justas y de religiones tolerantes.

La ética pública persigue el horizonte de una libertad personalizada y a la vez colectiva, de unas opciones en función de unos valores consistentes. Pero donde no existen buenas opciones o alternativas no es posible ser auténticamente libre. La libertad y la igualdad están contextualizadas, se basan en el necesario cambio de las reglas económicas. El ser humano es un «animal de posibilidades» según Zubiri, pero también de enormes y determinantes limitaciones. Y entre unas y otras se ventila el desafío de la libertad real. «Lo que es necesario es posible y tiene que hacerse real», ha dicho alguien. Y la apuesta por la ética hace a las organizaciones e instituciones públicas no sólo legítimas sino también viables.

Nos movemos irremisiblemente entre un imperativo ético de humanidad —de coherencia, de búsqueda de felicidad, de cordialidad y de armonía— y un imperativo pragmático de supervi-

vencia. Y ello para responder a los inmensos desafíos de nuestro tiempo: la globalización económica, la existencia de la pobreza, la necesidad de la paz, el fin de una civilización del trabajo, el terrorismo, las autopistas de la información, la cultura de la imagen, el enfrentamiento de civilizaciones, y la educación a la altura de nuestro momento histórico (una formación imprescindible de carácter técnico y ético).

Los términos «ética» y «moral» definen un modo de ser o carácter a lo largo de la vida. O un talante, que viene a ser lo mismo. Ya Ortega y Gasset entendió la vida humana como «quehacer», y la tarea ética es «quehacerse», realizarse a sí mismo. La existencia humana, en esta perspectiva, consiste en un proceso de apropiación de posibilidades. Y por ello mismo el fracaso vital aparece como «expropiación» o pérdida de la vida personal. La sabiduría moral de la libertad estriba en dotarse de las mejores posibilidades vitales para forjarse un buen carácter, un talante adecuado.

Dos líneas o perspectivas enmarcan esta elaboración de la personalidad moral, el desarrollo de una ética pública: la universalidad y la humanización. Las costumbres que tejen la vida moral son los «hábitos del corazón», el conjunto de las disposiciones morales e intelectuales de las personas que viven en una sociedad y que incluyen la conciencia, la cultura y las prácticas diarias. Esos hábitos tienen que ver con las «razones del corazón» de Pascal y radican en los códigos vigentes, en la cultura moral de una época inserta en la vida cotidiana.

Como se ha afirmado repetidamente, nuestra sociedad ejerce un gran dominio sobre los medios, pero experimenta un notable desconcierto sobre los fines de la vida humana. Los grandes principios y criterios morales han quedado lejos, y lo que importa es la «ortopraxis», que no siempre se configura adecuadamente. Pero la ética pública que propugnamos —y que debe nutrir la militancia política— ha de estar muy atenta a las demandas de la justicia y de la solidaridad a nivel internacional.

Buscamos también una ética pública «razonable» e «interesante». Ya desde el siglo XVI —como recoge Adela Cortina en su libro— se ha acuñado la noción de «interés» como la totalidad de las aspiraciones humanas ordenadas por el cálculo y la reflexión. Este concepto amplio y enriquecedor del interés —diferente y hasta contrapuesto a la idea del interés material e individualista— se encuentra, a mi juicio, en la base del compromiso militante. Sólo las personas «interesadas» en los grandes ideales colectivos —y «desinteresadas» de sus exclusivos logros particulares— son capaces de sostener y llevar adelante la

transformación de la sociedad en un horizonte de emancipación. La ética debe ser un estímulo y un cauce permanente de referencias en esta tarea.

El interés se mueve entre la razón y la pasión. Y lo cierto es que en política resulta difícil de definir en qué consiste el interés. La racionalidad es la capacidad de potenciar y maximizar nuestro propio interés, y la moralidad surge de esa capacidad convertida en deseo. Buscar la cooperación por encima de la competitividad y del conflicto es una recomendación siempre oportuna y viable, y estrictamente necesaria para los afanes del compromiso. El intento de transparencia, de objetividad e imparcialidad, es otra característica importante de una moralidad que potencie una militancia constructiva.

El «interés racional» resulta ser un instrumento útil para resolver conflictos personales y/o interpersonales. Y viene bien recordar aquí los tres tipos de imperativos kantianos a este respecto y en relación con la práctica y la reflexión ética: los consejos de la habilidad, los criterios de la prudencia y los mandatos de la moralidad.

La libertad humana nunca es absoluta sino limitada, condicionada. Van Parijs se muestra partidario de un «liberalismo solidarista» o de una equidad razonable en la organización de la sociedad que comprenda las libertades civiles y políticas, así como los bienes materiales, sociales y culturales. Todo ello forma parte del contenido de una ética pública que procure la verdadera igualdad de oportunidades entre las personas y los distintos sectores sociales, reforzando al mismo tiempo la coherencia de las organizaciones e instituciones de la vida colectiva.

Las medidas jurídicas resultan insuficientes para el correcto funcionamiento de la sociedad. Es preciso incorporar convicciones éticas en la vida pública, para lo que la formación permanente de las personas —entendida sobre todo como reflexión sobre la experiencia y profundización en ella— resulta indispensable, y constituye una de las exigencias nucleares del compromiso militante. Dicha formación ofrece vertientes directamente operativas, como el aprendizaje de la participación no sólo en el debate sino en la gestión de las cuestiones públicas, tanto en el interior de los partidos como en los niveles generales de la administración y de la organización social. La adecuada movilización de los recursos humanos, el saber compartir proyectos y responsabilidades, y el utilizar correctamente la información son también requisitos de un buen trabajo militante y de la formación para él, con su doble aspecto técnico y ético.

No resulta ocioso añadir algunas otras características de esta ética pública dinamizadora del compromiso: su carácter intercultural y no etnocéntrico; su naturaleza cívica (no estatal) derivada de un pluralismo moral; su condición creadora de un espacio común de diálogo desde el que afrontar conjuntamente los retos morales. Adela Cortina habla de una «ética mínima» y una «ética de máximos», referidas respectivamente —para entendernos— a la felicidad (del hombre) y a la justicia (del ciudadano), o —dicho de otra manera— que aborde unos mínimos de justicia y unos máximos de felicidad. Existe el peligro frecuente y hasta cotidiano de rebajar tanto los máximos que lleguemos a vivir «bajo mínimos», como ya nos está ocurriendo en esta sociedad tan degradada a todos los niveles. La tarea de la ética —y del compromiso— es inyectar permanentemente máximos de bienestar integral y de utopía en los mínimos de «justicia» que, por otra parte, tampoco se cumplen. Revitalizar los máximos y reforzar de paso los mínimos, intentando así obtener, al menos, unos niveles más aceptables de dignidad y de resistencia.

Siguiendo con las notas características de la ética pública, resulta asimismo indispensable configurar una ética laica (ni religiosa ni laicista), que es la propia de una sociedad moderna y plural.

Cabe hablar también de una ética de la administración pública, que consiste en la aplicación de la ética cívica a este ámbito. A ella le compete reforzar los hábitos y las convicciones en las distintas esferas de la convivencia, ya que la confianza ciudadana no se recupera sólo multiplicando los controles y las «censuras» de diverso tipo. Los criterios de desinterés, integridad, objetividad, responsabilidad, transparencia, liderazgo, profesionalidad y legalidad son indispensables en este terreno. Toda «cultura organizativa» se basa en principios de respeto y de solidaridad, en hábitos de cordialidad, en relaciones de cooperación. Recordando a Max Weber, hemos de proclamar la necesidad de una ética de la responsabilidad convencida y creativa.

En el contexto actual de nuestra sociedad, la ética pública puede desplegarse siguiendo los impulsos de un singular desafío creativo que nos apremia y apasiona en tiempos de atonía y de incertidumbre. Los nuevos movimientos sociales se perfilan como una búsqueda colectiva de una mejor calidad de vida para todos, y constituyen además un correctivo y un complemento a los partidos políticos. Por distintos ángulos se abre un horizonte emancipador y de esperanza, más allá de la mediocridad reinante, al que estamos invitados.

BIBLIOGRAFIA

- Bilbeny, Norbert, *Política sin Estado*, Barcelona, Ariel, 1998.
 - Cortina, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.
 - *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo* (dir. Mariano Moreno Villa), Madrid, San Pablo, 1997. Términos «compromiso» (E. Martínez Hermoso), «ética política» (E. Bonete), «política» (T. González Vila) y «socialismo» (J. M. Aguirre).
-



1848

EL MANIFIESTO DE SENECA FALLS

Alicia MIYARES

Uno

Si ponemos cara a la libertad, quizá entre muchas representaciones, nos venga a la mente el cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo* que celebraba la revolución de 1830 como un estallido social de libertad. La mujer que muestra la desnudez de su pecho y camina entre los muertos enarbolando la bandera de la libertad es el reflejo de una serie de convulsiones sociales que agitarían a Europa en los años de 1830 a 1848. Revoluciones sociales imparables en las que se exigía el reconocimiento de la propiedad, la libertad económica y laboral, la libertad de prensa y el sufragio como un derecho del ciudadano y no, como se venía entendiendo, como una función relacionada con su capacidad, determinada generalmente por la propiedad u otros requisitos.

Los ideales de libertad y de igualdad encontraban su expresión plástica a través de las mujeres como símbolos de la pureza, inocencia y justicia de una petición de derechos para los varones. Pero la imagen estetizada de las mujeres no alcanza a las de carne y hueso; éstas seguían siendo consideradas un todo indiferenciado sometido a la reacción y a la tradición de las costumbres que se instaló en Europa después de la Revolución Francesa. Así es como quedó glorificada para la historia la fecha de 1848 como nacimiento del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, y enterrada para la historia como nacimiento del primer movimiento feminista organizado en América.

La revolución social de 1848 y su precedente la de 1830, si bien estaban abocadas al fracaso, supusieron las reacciones sociales más firmes al absolutismo del poder. Tanto en 1830 como en 1848 las exigencias y derechos que provocaron los fenómenos revolucionarios marcaron el acontecer político posterior: libertad, derecho a la propiedad, sufragio. Europa, en los años transcurridos entre las dos revoluciones burguesas, fue testigo de la eliminación gradual o total de las barreras legales que privaban a los campesinos o siervos de diversos derechos, incluyendo el derecho a tener propiedades, ejercer ciertas profesiones o disponer de sus personas libremente. Las revoluciones burguesas fueron revoluciones sociales, confirmando como evidentes e indiscutibles ciertos derechos que podríamos resumir en el derecho a la libertad. Este ideal de libertad es el fermento de las vindicaciones feministas, pues el reconocimiento de propiedad para campesinos, siervos y judíos pone de manifiesto la indefensión legal en la que se hallan las mujeres. Las revoluciones sociales confirmaron que el derecho a la propiedad era la principal fórmula para alcanzar la independencia.

En América el derecho de propiedad se tradujo en la reivindicación de libertad para los esclavos. A partir de la década de los treinta se formaron, de manera masiva y organizada, grupos antiesclavistas de ideología liberal. Las mujeres participaron de manera activa en la recogida de firmas y peticiones abolicionistas. En 1837 tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso antiesclavista femenino. Las hermanas Grimké realizaron giras de conferencias por diversas ciudades de Nueva Inglaterra. Denunciaban la complicidad de las iglesias en el mantenimiento de la situación de inferioridad de los negros. La reacción fue inmediata: la asociación de pastores congregacionistas publicó una carta pastoral que sostenía que el papel de las mujeres no consistía en tratar asuntos públicos. La participación organizada femenina en estos grupos antiesclavistas y los virulentos ataques

que por ella se produjeron, suscitaron la controversia sobre los derechos de las mujeres. Las mujeres más conscientes comprendieron que era necesario luchar globalmente «por un nuevo orden de cosas». En 1838 Sarah Grimké en sus *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la situación de la mujer* escribía: «Me regocijo porque estoy convencida de que a los derechos de la mujer, lo mismo que a los derechos de los esclavos, les bastará con ser analizados para ser comprendidos y defendidos, incluso por algunos de los que ahora tratan de asfixiar los irreprimibles deseos de libertad espiritual y mental que se agitan en el corazón de muchas mujeres y que apenas se atreven a descubrir sus sentimientos» (1).

En 1840 Elizabeth Cady se casó con Henry Stanton uno de los más activos y prominentes abolicionistas. Ambos asistieron a la convención mundial antiesclavista celebrada en Londres. Fue allí donde Elizabeth Cady conoció a Lucretia Mott, constataando ambas su frustración por la falta de derechos de las mujeres. Comenzaron así a gestarse las vindicaciones de los derechos de las mujeres. Las mujeres americanas sólo tenían que contrastar con las «Declaraciones de derechos» de las colonias y nuevos Estados. La más evidente era la «Declaración de derechos» de Virginia, que recoge la idea lockeana de la igual libertad natural originaria y de la existencia de derechos innatos. Sin embargo, la fuente más clara de inspiración la tenían en la propia Declaración de Independencia (1776), de raíz profundamente ilustrada, que enumera entre los derechos naturales e inalienables la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. La Declaración, redactada por Jefferson, aseguraba que la función del gobierno consistía en preservar estos derechos naturales. Jefferson se pronunció contra el derecho de primogenitura, contra la esclavitud y contra todo menoscabo de la libertad religiosa. Los principios de la democracia jeffersoniana son el gobierno limitado, los derechos del hombre y la igualdad natural. La América de los años previos a 1848 vive sumergida en los principios que guiaron a Jefferson, aunque no los ponga en práctica. Estas mismas ideas de libertad y propiedad inspiraron la Declaración de Seneca Falls.

En 1848 alrededor de setenta mujeres significativas y treinta varones, liderados por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, se reúnen para estudiar las condiciones y derechos sociales, civiles y religiosos de la mujer. Al término de la Asamblea redactan un texto cuyo modelo es la Declaración

(1) Citado en *Antología del feminismo*, Amalia Martín-Gamero (comp.), Alianza, 1975, pág. 102.

de Independencia. En la declaración de Seneca Falls, que ellas llamaron «Declaración de sentimientos», encontramos dos grandes apartados teóricos: de un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil y, de otro lado, los principios que deberían modificar las costumbres y la moral. Por su tradición republicana (derechos del hombre e igualdad natural) las mujeres allí reunidas exigen plena ciudadanía; por su tradición protestante (libertad individual) apelan al derecho de la conciencia y la opinión. La vindicación de ciudadanía civil suponía la modificación de las leyes que impedían «la verdadera y sustancial felicidad de la mujer». La ley situaba a las mujeres en una posición inferior a la del hombre, lo que era contrario al gran precepto de la naturaleza «la mujer es igual al hombre». La Declaración de Seneca Falls se enfrentaba a las restricciones políticas: no poder votar ni presentarse a elecciones, ni ocupar cargos públicos, ni afiliarse a organizaciones políticas, ni asistir a reuniones políticas. Iba también contra las restricciones económicas: la prohibición de tener propiedades, puesto que los bienes eran transferidos al marido; la prohibición de dedicarse al comercio, tener negocios propios o abrir cuentas corrientes. La Declaración se expresaba en contra de la negación de derechos civiles o jurídicos a las mujeres.

El 19 de julio de 1848 en el estado de Nueva York y en la capilla wesleyana de Seneca Falls fue aprobado el documento conocido como «Declaración de Seneca Falls» o «Declaración de sentimientos». A partir de este momento los esfuerzos igualitarios y aislados de muchas mujeres y algunos varones comenzaron a canalizarse en movimientos feministas organizados y conscientes, primero en América después en el resto de los países. La declaración consta de doce decisiones, siendo once de ellas aprobadas por unanimidad y la número doce, la que hace referencia al voto, por una pequeña mayoría.

A la vista de la total privación de derechos de las mujeres, de su degradación social y religiosa a causa de unas leyes injustas, las mujeres allí reunidas toman una serie de acuerdos. Comentaré en este artículo los más significativos.

Dos

«Decidimos: que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.»

El código civil napoleónico de 1804 da cuerpo a la idea según la cual la mujer es propiedad del hombre y tiene en la producción de los hijos su tarea principal. El primer periodo del siglo XIX busca sobre todo tomar distancia del importante periodo precedente, la Ilustración. Y así presenta acusados rasgos conservadores. Se aleja de las posiciones contractualistas. Frente a éstas el siglo XIX exaltará las raíces ancestrales, la vuelta al pasado, los rasgos diferenciales. Como pone de manifiesto Amelia Valcárcel, el primer periodo del siglo XIX, hasta el 48, se centrará en la idea de *pietas* y tradición. A partir del 48 se exaltará la individualidad anormal. Las condiciones de la naciente sociedad industrial y el rechazo de la legitimación contractualista de lo político hacen que se recurra a explicaciones naturalistas de la vida social y de las diferencias de estatus y poder (2). Las revoluciones sociales tenderán a reconducir esta situación por los caminos de la libertad, pero no contemplan solucionar la cuestión de los sexos. El argumento se hallará en la naturaleza, pues ésta prueba que la desigualdad es «natural». Mas aún, la «natural» naturaleza de las mujeres es esencial y constitutiva. El siglo XIX traduce por naturaleza lo biológico, lo formado por pares de opuestos que en la mayoría de los casos alcanza realidad en el referente sexual: fuerza-debilidad o varón-mujer, acción-pasividad o varón-mujer, inteligencia-imitación o varón-mujer, razón-irracional o varón-mujer, dominio-sumisión o varón-mujer, Estado-familia o varón-mujer y así podríamos seguir hasta el desmayo.

El ideal de naturaleza en el que se inspira, por el contrario, este punto de la Declaración es propiamente ilustrado. Es el esfuerzo contractualista por reconocer como derechos naturales y constitutivos de todos los seres humanos la libertad, la propiedad y la felicidad. El espíritu que alienta la redacción de la Declaración de Seneca Falls, es el espíritu de Locke. En el año 1680 aparece la obra de Sir Robert Filmer, *Patriarca o del poder natural de los reyes*, un alegato a favor de la idea patriarcal del poder. Locke se apresura a refutar a Filmer, como portavoz de la política conservadora, y dedica a ese tema la totalidad del *Primer tratado*.

El sistema de Filmer —escribe Locke— descansa en dos premisas: «Todo gobierno es monarquía absoluta» y «ningún hombre nace libre». Ninguna de ambas tesis puede, según nuestro filósofo, ser fundamentada ni por la Escritura ni por la razón. Filmer mal interpreta el Génesis al entender que Dios creó a

(2) Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres*, Cátedra, 1997, pp. 22-24.

Adán y le dio la soberanía sobre Eva y, por deducción, sobre todas las criaturas. Locke refuta tales creencias apresuradas e injustificadas. No hay pruebas ni conexión coherente entre el texto bíblico y las afirmaciones que hacen de Adán el rey de la creación, que le den el poder sobre todas las criaturas y le hacen soberano de una descendencia aún inexistente. No hay base en las Escrituras para suponer una sanción divina del dominio de Adán sobre la mujer. Todo lo contrario, el Génesis dice que «Dios les bendijo y les dijo: “dominad a todos los seres”». Ambos, varones y mujeres, recibieron así el mismo mandato divino. ¿Con qué derecho se puede proclamar la soberanía del hombre sobre la mujer? Como veremos más adelante, Locke anticipa alguna de las ideas que van a ser ampliamente tematizadas por las mujeres que suscriben el texto de la declaración de Seneca Falls.

Esta idea de naturaleza en la que los seres humanos nacen libres e iguales será también punto de partida del pensamiento de Rousseau. Pero el filósofo ginebrino atribuye naturalezas distintas a varones y mujeres cuyo origen se encuentra en estadios diferenciados del estado de naturaleza. Emilio es el producto del estado de pura naturaleza, siendo sus principios reguladores de la acción la libertad y la igualdad que representa la subjetividad del modelo político. Sofía es producto del estadio presocial. En el ámbito de la domesticidad, Sofía aprende las técnicas de regulación de sus deseos. El espacio público, en tanto espacio de la libertad y de la autonomía moral, no puede existir sin el espacio privado, en cuanto lugar de reproducción de lo público y de sujeción de las mujeres mediante el contrato de matrimonio. La primacía del varón va acompañada de la necesidad de que Sofía aprenda a padecer y a soportar la injusticia y los agravios del marido: «Formada para obedecer a un ser tan imperfecto como el hombre, con frecuencia tan lleno de vicios y siempre tan lleno de defectos, debe aprender con anticipación a sufrir incluso la injusticia y a soportar las sinrazones de un marido sin quejarse» (3). El estado de naturaleza masculino se constituirá en soporte del espacio público y el femenino en fundamento del privado. Las diferencias sociales entre varones y mujeres se deben a sus distintas formas de subjetividad que a su vez están ancladas en diferencias sexuales. Emilio ha de recibir una educación para la autonomía moral y Sofía una educación orientada a la dependencia y la sujeción a Emilio. La diferencia entre Emilio y Sofía es la diferencia entre libertad y sujeción.

(3) Rousseau, *Emilio o la educación*, Bruguera, 1979, pág. 516.

Es a la también ilustrada Mary Wollstonecraft a quien corresponde la crítica de los planteamientos roussonianos en su libro *Vindicación de los derechos de la mujer* que serviría de guía para el feminismo posterior. Así para la autora inglesa, Sofía no representa a las mujeres, antes bien es un ideal de mujer que habita en el imaginario masculino. Es un artificio producto de una educación que consiste en hacer dependientes a las mujeres y de ahí la mentalidad misógina concluye que esa dependencia es natural. Mary Wollstonecraft toma el propio concepto roussoniano del estado de naturaleza para desmontar las tesis misóginas de Rousseau: si la igualdad es el rasgo fundamental del estado de naturaleza ¿por qué las mujeres deben estar socialmente sometidas al varón? Si ambos sexos tienen los mismos derechos naturales, ambos sexos deberán tener los mismos derechos sociales.

El siglo XIX lejos de separarse de los planteamientos roussonianos, aunque los critique en sus aspectos contractualistas, redefinirá el sistema patriarcal de Rousseau en cuanto al ideal de familia y el ideal de feminidad. Si con Rousseau la domesticidad y feminidad son el ámbito presocial, en el siglo XIX la domesticidad y feminidad son naturaleza biológica muy lejos de la civilidad e individualidad que consisten en la doma de lo natural y son propios sólo de los varones. Para Hegel, por ejemplo, las mujeres pertenecen a la familia, están fuera de la ciudadanía y de los intereses universales. Tampoco tienen individualidad: son la madre, la hermana, la esposa, la hija. Los varones han de vivir para el Estado; las mujeres, para la familia. Para Shopenhauer, la división entre los sexos es natural. Los sexos son modos de existencia perfectamente diversos y divergentes. El sexo masculino es reflexivo y el femenino es inmediato. Todas las mujeres deben ser seres de harén, y en esto las culturas orientales se han mostrado más sabias que Europa. Las mujeres no deben tener derechos y deben ser educadas en la sumisión. De no hacerlo así, se las hace infelices colectivamente.

Esta es la línea de pensamiento contra la que tienen que luchar las mujeres defensoras de la igualdad de los sexos, pero la ruptura de esta línea discursiva sólo será posible si la vindicación de igualdad encuentra el apoyo de una profunda reforma legal.

Tres

«Decidimos: Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.»

Tres son los ejes sobre los que se sustenta este punto, la educación, el matrimonio y el trabajo.

Educación

En la mayoría de los países, la reivindicación pedagógica precede a todas las otras vindicaciones feministas. El feminismo organizado exigió un cambio de legislación que permitiera el acceso de las mujeres a la educación y a una educación superior. Hasta estas firmes peticiones, lo que debía ser sujeto de educación para las niñas se movía en los estrechos límites que el pedagogo Rousseau había impuesto. En *Emilio*, Rousseau afirmó que los varones son por naturaleza activos y fuertes, y las mujeres pasivas y débiles. De acuerdo con esto, la crianza de Sofía debía de estar más protegida, con énfasis en el cultivo de la delicadeza y una buena preparación en la costura y tapicería, preferiblemente en un convento, donde puede mantenerse la inocencia. También mantenía que las niñas necesitaban la religión más que los niños. Sin embargo, Sofía no necesita una educación extensa, sino sólo la imprescindible para «vivir convenientemente»; cualquier sofisticación intelectual más profunda se le puede proporcionar después del matrimonio, con Emilio como tutor. El matrimonio y la maternidad son el destino de las jóvenes.

A comienzos del siglo XIX muchas familias burguesas seguían los dictados roussonianos y el precepto de Samuel Johnson, —es «preferible ver una buena comida sobre la mesa a oír a la esposa hablar en griego»—, actitud que por ejemplo se vería reforzada en la sociedad inglesa cuando la ley clasificaba a las mujeres con los niños pequeños, los idiotas y los lunáticos no aptos para la educación ya que «topan con incapacidades naturales» y, por tanto, eran incapaces de «mostrar una sana discreción» o bien «se encuentran en tal medida influidas por otros que no pueden tener voluntad propia».

La educación de las mujeres se toma como un barniz que no pase del nivel de instrucción necesario para el cuidado del hogar y de los hijos. De alguna manera el papel civilizador de las mujeres, lo que éstas deben aprender, queda contenido en los versos de Tennyson:

*El hombre, en el campo de batalla, y la mujer, en el hogar
el hombre, con la espada, y la mujer, con la aguja;
el hombre, con la cabeza, y la mujer, con corazón;
el hombre, a gobernar, y la mujer, a obedecer;
de no ser así, reina la confusión.*

Sin embargo, será el propio papel educador y de crianza de los niños el argumento esgrimido por parte de las feministas para exigir el acceso a grados superiores de la enseñanza. El feminismo organizado entiende que no sólo se inviste a las mujeres de un papel civilizador y a ellas se les asigna la educación de los hijos, sino que comprende también que el acceso a la independencia económica pasa por la adquisición y el reconocimiento de conocimientos profesionales. En la primera mitad del siglo XIX, se enfoca la educación en relación con la función social de la mujer, subrayando su utilidad para el desempeño de la función de ama de casa y madre, siempre y cuando se respete el ideal de subordinación. En la segunda mitad del siglo, la educación superior de las jóvenes y el acceso a la universidad, lo mismo que la formación profesional, se convierten poco a poco en caballo de batalla. Las mujeres no aspiran a que el Estado escuche sus demandas. Por el contrario, fundan instituciones privadas por iniciativa propia y con currícula propios. Todo ocurre como si, en el proyecto de la sociedad burguesa, la omisión de una condición política y económica para la mujer sólo dejara a las feministas un único dominio en el que pudieran tomarse la revancha: el campo de la educación. De esta manera explotan el poder que les es conferido por «naturaleza» y convierten la educación en su primer trabajo profesional.

Según transcurre el siglo XIX, tanto en Inglaterra como en América la manera más adecuada de abaratar el sistema público de instrucción fue contratando a maestras en vez de a maestros; se facilitó así a las mujeres una educación más completa con el fin de confiarles las escuelas.

Matrimonio

La crítica feminista apunta también a la dependencia conyugal. El matrimonio suponía para la mujer una «muerte civil»: la mujer casada no estaba autorizada a controlar sus ingresos, ni a elegir su domicilio, ni a administrar los bienes que le pertenecían legalmente, ni a firmar documentos, ni a prestar testimonio. El esposo poseía tanto la persona como los servicios de la mujer y podía arrendarla al patrono que se le antojase y embolsarse las ganancias. En su calidad de cabeza de familia, el marido era dueño absoluto de la mujer y de los hijos. El matrimonio suponía una trampa para la mujer. El dominio absoluto del marido tenía como fuente conservar los roles tradicionales de dependencia de las mujeres. En los países de tradición judeocristiana, la interpretación del Génesis que concedía la primacía al varón sobre la mujer

en cuanto a la creación y la culpabilidad de la mujer en el pecado original, sirvió de abono para resaltar el deber de obediencia de las mujeres. Napoleón Bonaparte solía expresar que en el momento de realizarse el matrimonio era necesaria una lectura pública del texto del Génesis porque era importante que en un siglo en el que las mujeres «olvidan el sentimiento de su inferioridad, se les recuerde con franqueza la sumisión que deben al hombre que se convertirá en el árbitro de su destino». Amén del deber de obediencia, las mujeres al entrar en el matrimonio tienen sobre sí también el deber de reproducción, lo que autoriza al marido a hacer uso de la violencia, en los límites trazados por la «naturaleza», siempre que no se trate de actos contrarios al fin legítimo del matrimonio. Por tanto, no puede hablarse de violencia carnal cuando el marido fuerza a la propia mujer a tener relaciones sexuales.

Por otra parte, para el derecho, la mujer sin marido carece de interés. Si es menor, depende del padre. Si no se casa, será una mujer jurídica y civilmente capaz, pero socialmente marginada. Una mujer solitaria.

El trabajo

Lo que caracterizaba la vida de las mujeres trabajadoras del siglo XIX era la naturaleza inseparable de las funciones familiares y del trabajo. Así los agricultores necesitaban a sus esposas para cultivar la tierra, pero también para cocinar y procrear; los artesanos y pequeños tenderos las necesitaban para la buena marcha de sus negocios, pero también para cocinar y procrear. El trabajo que los varones realizaban era «la producción» con mayúsculas, el realizado por las mujeres en la medida que combinaba el hogar y la producción externa era una «aportación» al hogar. Las mujeres estaban así fuera de la historia de las relaciones laborales del siglo XIX.

La creciente industrialización del siglo XIX modificó la ocupación tradicional de las mujeres, el tejido a mano, las labores de punto, etcétera, de tal manera que la mayor parte de la industria doméstica se convirtió en un trabajo mal pagado que las mujeres podían realizar en un desván o en un patio trasero.

La industrialización también significó una abierta separación del hogar y del lugar de trabajo e implicó un modelo de división sexual-económico en el que al varón era a quien co-

rrespondía «ganar el pan», mientras que el trabajo de las mujeres era considerado como suplementario y ello reforzaba la convicción tradicional de que el trabajo femenino era inferior y mal pagado. Se le podía pagar menos puesto que no era a las mujeres a quienes correspondía ganar el sustento familiar. Por otra parte se extendía la imagen de que el buen marido era por definición aquel capaz de ingresar un buen salario. El hecho de que la esposa no tuviera que trabajar era la prueba de que la familia no se hallaba en una situación económica mísera. Todo contribuía, pues, a mantener a las mujeres casadas en situación de dependencia. Situación de dependencia que se extendía a las mujeres solteras, pues su soltería era vista como un momento de espera hasta encontrar marido y sus necesidades eran consideradas en grado cero, nulas.

Sin embargo, avanzado el periodo industrial la economía del capitalismo estimuló la contratación de mujeres trabajadoras al ser una mano de obra más barata y más fácil de intimidar. Tanto en Inglaterra como en América las mujeres tenían que soportar, en todos los ramos, jornadas más largas, tareas más pesadas y condiciones de trabajo más nocivas que el varón, a cambio de una retribución inferior a éste. Las mujeres no sólo tenían que luchar contra su patrón económico, que las mantenía en trabajos inhumanos, sino también con los propios sindicatos, formados en su mayor parte por varones que veían a las mujeres como competidoras peor remuneradas.

Así, las feministas americanas denuncian la situación de dependencia absoluta de las mujeres, su imposibilidad de acceso a enseñanzas superiores y la precariedad en el trabajo, pero se dan cuenta que esta situación responde a un orden moral y de costumbres que necesariamente hay que invertir.

Cuatro

«Decidimos: Que puesto que el hombre pretende ser superior intelectualmente y admite que la mujer lo es moralmente, es preeminente deber suyo animarla a que hable y predique en todas las reuniones religiosas.»

Mary Wollstonecraft afirmaba que era una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no resultaban del ejercicio de su propia razón. De ahí que dedujera que la supuesta virtud de las mujeres no era más que un disfraz impuesto por la

mentalidad misógina para mantenerlas subyugadas. De idéntica manera, las firmantes de la Declaración de Seneca Falls van en contra de esta idea de moralidad que, en último extremo, tiene como misión alejar a las mujeres de los espacios públicos. El autor que describió con mayor lujo de detalles en qué consiste la moralidad de las mujeres americanas fue Tocqueville. Este autor veía en la democracia el gobierno del futuro. Consideraba que la influencia de la democracia haría menos ruda la costumbre, la dulcificaría. Tocqueville dedica dos tomos a explicar la democracia en América, y es sintomático que las mujeres sólo aparezcan expresamente anunciadas en un breve capítulo que se titula «Influencia de la democracia sobre las costumbres». Las costumbres las representan las mujeres. Para Tocqueville, la igualdad de condiciones si bien no origina la corrupción de las costumbres, la puede dejar surgir: «No es la igualdad de condiciones la que hace a los hombres inmorales e irreligiosos. Pero cuando los hombres son inmorales e irreligiosos a la par que iguales, los efectos de la inmoralidad y de la irreligión salen fácilmente a la luz, porque los hombres tienen poca acción unos sobre otros y no existe clase alguna que pueda encargarse de mantener el orden en la sociedad» (4). Por lo tanto si los hombres igualados pueden ser vencidos por la inmoralidad, alguien debe conservar la fuente de la moralidad, y estas son las mujeres.

En la sociedad libre e igualitaria es la mujer la que sostiene la moralidad. La manera en que lo argumenta es de sobra conocida: no se puede hacer del hombre y la mujer seres semejantes. La igualdad consiste no en obligar «a hacer las mismas cosas a seres diferentes, sino en conseguir que cada uno de ellos desempeñe su tarea lo mejor posible» (5). La tarea femenina no consiste en conducir los asuntos extramatrimoniales, ni en dirigir negocios, ni en entrar en la esfera política. Su tarea es mantener el buen orden de las costumbres y la moral, velar por la familia, no poner en cuestión que el jefe natural del matrimonio es el hombre. Según Tocqueville, la independencia en la que han sido educadas las mujeres americanas las lleva a aceptar el sacrificio sin quejas:

«Puede decirse que es el uso de la independencia lo que le ha dado fuerzas para sufrir sin resistencias ni quejas el sacrificio cuando llega la hora de imponérselo.

(4) Tocqueville, *La democracia en América*, Tomo II, Alianza, 1980, pág. 285.

(5) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 180.

»Por otra parte, la americana no cae nunca en los lazos del matrimonio como en una trampa tendida a su ingenuidad y a su ignorancia. Se le ha hecho saber de antemano lo que se espera de ella, y se somete al yugo voluntaria y libremente. Soporta valerosamente su nueva condición, porque es ella misma quien la elige» (6).

Su sacrificio voluntario asegura el orden y el bien para la familia. La única tacha que ve Tocqueville es que la fuerza de voluntad de las mujeres, el hecho de que ellas representen la conservación de las costumbres y la moral, hace que pierdan su encanto femenino. La democratización hace que las mujeres sean más frías y honestas, en lugar de esposas tiernas y amables (7). Pero este carácter de la «nueva mujer» es la única garantía para que no reine la inmoralidad. Concluye Tocqueville que la fuerza y prosperidad del pueblo americano son atribuibles a la superioridad de las mujeres.

Y es esta superioridad moral de las mujeres la que las conduce a su sujeción al varón. A la lista de firmes exponentes de esta teoría, cuyo máximo paladín fue Rousseau, debemos unir, para el caso de las europeas, a la Iglesia católica. Para la Iglesia católica, la ley natural consiste en la participación de la criatura racional en el orden divino del universo. Esta ley natural no viene expresada en derechos, como lo entiende la concepción iusnaturalista ilustrada, sino en deberes. Lo que las mujeres son y cuáles son sus deberes es fundamental para asegurar este orden divino. En 1854 el Papa Pío IX declara que la Madre de Dios es la única criatura que ha sido preservada del pecado original. La Bula, *Ineffabilis Deus*, proclamaba que era un dogma la Inmaculada Concepción de la Virgen María. La Virgen era, así, el ser creado más perfecto después de Jesucristo. «Durante su vida estuvo completamente libre de concupiscencia, del “estímulo del pecado”, y por lo tanto descargada de todo deseo pecaminoso. Superó a los ángeles en pureza, aunque no en inteligencia. Dios la había elegido como su amada hija desde el principio del tiempo y la había predestinado como madre de su hijo unigénito» (8).

De ahí el modelo a imitar por todas las mujeres es seguir una vida intachable dedicada a la maternidad. Esta «madre

(6) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 172.

(7) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 171.

(8) Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid, 1991, pág. 309.

nueva» tiene como misión en la tierra fortalecer en sus hijos y en los hombres las virtudes sociales e individuales. El mundo es un «valle de lágrimas», en especial para las mujeres, pero en ese sacrificio, sumisión y abnegación, las mujeres encuentran su santidad. La mujer ha de «ser otro, para otro, a través de otro», así es como contribuye al orden divino. Las mujeres son sagradas y el sagrado deber de las mujeres debe acallar sus derechos. Frente a esta visión del mundo, Stanton afirmaría: «El desarrollo de uno mismo es un deber más sagrado que el autosacrificio». Por lo tanto uno de los mitos a los que se han de enfrentar las feministas del siglo XIX es el mito de la mujer sagrada y los dos aspectos simbólicos a los que da origen: la mujer ángel, la mujer demonio. La influencia de las mujeres ha de permanecer en el terreno de lo ignoto.

Según avanzaba el siglo XIX, los discursos científicos también avalarían la hipótesis de una mayor moralidad pero menor inteligencia de las mujeres. Lo que las condenaba a espacios distintos al de la creatividad o actividad pública. La teoría de la evolución, por ejemplo, poco favorecedora a una teoría igualitaria por primar la lucha por la supervivencia y la selección natural, dio lógicamente, en su interpretación de la selección con relación al sexo, en una teoría que fundamentaba de manera biológica y científica las profundas diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres. De la teoría de Darwin aplicada al sexo resultaba un nuevo hombre inteligente y dominante, muy del gusto burgués, que hacía más respetable el concepto de «individuo» que el de «ciudadano»:

«La mujer parece diferir del hombre en su condición mental, principalmente en su mayor ternura y menor egoísmo (...) La mujer, siguiendo sus instintos maternos, despliega estas cualidades con sus hijos en un grado eminente; por consiguiente, es verosímil que pueda extenderlos a sus semejantes. El hombre es el rival de otros hombres: gusta de la competencia y se inclina a la ambición, la que con sobrada facilidad se convierte en egoísmo. Estas últimas cualidades parecen constituir la mísera herencia natural. Está generalmente admitido que en la mujer las facultades de intuición, de rápida percepción y quizá también de imitación, son mucho más vivas que en el hombre; mas algunas de estas facultades, al menos, son propias y características de las razas inferiores, y por tanto corresponden a un estado de cultura pasado.

»La principal distinción en las facultades intelectuales de los dos sexos se manifiesta en que el hombre llega en todo lo que

acomete a punto más alto que la mujer, así se trate de cosas en que se requiera pensamiento profundo, o razón, imaginación o simplemente el uso de los sentidos y de las manos» (9).

Darwin desplegó sus recursos evolucionistas para amañar la imagen de una mujer a la vez inferior y moralmente mejor, siguiendo las líneas trazadas por Rousseau; pero en toda su argumentación se evidencia la autosatisfacción del burgués que pide disculpas por el comportamiento del varón, por su egoísmo y desmedida ambición, que sin embargo resultan ser los valores necesarios para la evolución de la especie, para el progreso de la civilización.

Gracias a la rivalidad entre los hombres, donde se aseguraba el éxito de los más aptos y capaces, el europeo blanco, en una época de imperialismo, «pudo sentirse superior a las razas retrasadas; el hombre de negocios de la clase media pudo sentirse más capaz que los obreros a quienes explotaba» (10). Y así fue tomando cuerpo el concepto de individuo en relación con el poder. El individuo que emerge de la lucha por la supervivencia es aquel que tiene poder y gracias a su poder, domina. Es lógico pensar que esta teoría fue muy del gusto de las clases privilegiadas, pero también de las menos privilegiadas. Los varones privilegiados dominarán la esfera pública, dominarán la política y dominarán a sus mujeres, que serán las más hermosas y sanas. Los varones menos privilegiados por lo menos dominarán a sus mujeres y tendrán a su vez su pequeña cota de poder. La otra mitad de la humanidad, las mujeres, no son individuos, pues no tienen poder. El naturalismo biológico es el gran argumento para legitimar cualquier desigualdad. Como Mill puso de manifiesto, se sustituyó la deificación de la razón por la del instinto. La formulación era muy sencilla: instinto igual a fuerza, fuerza igual a poder. Y es contra esta imagen de fuerza y de egoísmo varonil contra la que las feministas americanas acuerdan el siguiente punto.

Cinco

«Decidimos: Que la misma proporción de virtud, delicadeza y refinamiento en el comportamiento que se exige a la mujer en la sociedad, sea exigida al hombre, y las mismas infracciones sean juzgadas con igual severidad, tanto en el hombre como en la mujer.»

(9) Darwin, Ch., *El origen del hombre*, EDAF, pág. 473.

(10) Eva Figes, *Actitudes patriarcales*, Alianza, 1972, pág. 120.

Los «buenos sentimientos» del varón burgués honesto quedan reflejados del modo siguiente «no mostrarse brusco, ni envidioso, ni colérico, ni susceptible (...) defectos incompatibles con su bondad natural» (11); de esta manera refleja la literatura lo que era imagen humana y así lo hace Tolstoi en su novela *Ana Karenina*. Ahora bien, estos buenos sentimientos, para que sean operativos dentro de la dinámica social, han de pasar inevitablemente por las instituciones y las costumbres. El camino obligado por lo que podemos llamar las fuentes de la legitimidad dotará a aquéllos de una concepción sobrehumana, la buena conciencia. O sea, una suerte de seguridad de que los sentimientos de los que se hacen portadores los varones son de conveniencia social. El rasgo del burgués honesto es su duplicidad, una bien tejida máscara social: los varones hacen gala de una voluntad dominadora e hipócrita que, con su apelación constante a los buenos sentimientos, silencian la miseria social de una sociedad convulsionada por una rápida industrialización, amén de retener e impedir los discursos igualitarios. Se puede decir que bajo la bondad natural del «varón honesto» se esconde el prejuicio desalmado hacia las clases inferiores, que tras la máscara de afabilidad surge la carnal brutalidad del trato a la esposa: lo mismo que canalla y tirano en el hogar se nos presenta en público como un hipócrita hombre de honor. Hay un espacio en donde el varón podía mostrar la falta de armonía entre lo que proclamaba como bueno y lo que quería como máquina deseante sin verse expuesto a la reprobación social: ese espacio es el hogar. De esta manera, el varón concibe la casa familiar y a la propia esposa como el reposo del guerrero. Sus correrías son justificadas, bien por atribuciones físicas, como su imperdurable juventud frente a la temprana vejez de la esposa, bien por la espiritualidad de llevar «en sí los restos de un poeta» y como tal verse en el «deber» de cumplimentar a la belleza manifiesta.

«El tiempo todo lo resuelve» es el salmo que se le escapa al burgués honesto cuando es pillado en su lozana madurez o reconvenido por sus desmesurados sentimientos estéticos. Es el salmo que arreglará la crisis iniciada en su hogar, pues la conveniencia social no pondrá en entredicho al esteta maduro, sino que intentará acallar las quejas de la esposa.

En este sentido es interesante el papel que otorga la novelística del siglo XIX al burgués honesto que ocupa su tiempo en semejantes lides; siempre se presenta al personaje como secundario, como si fuera —como de hecho era— un lugar co-

(11) Tolstoi, *Anna Karenina*, Cátedra, Madrid, 1986, pág. 71.

mún que no fuera a despertar el mayor interés de los lectores. Es de nuevo este discurso, el novelado, el que resulta ser el más fiel reflejo de la época. El hecho de que los protagonistas de las grandes novelas del siglo pasado fueran mujeres no representa un síntoma de que se intenta el quebradizo camino de la igualdad; antes bien, los personajes femeninos son más ricos en el sentido de que hacen gala de unas pasiones inconvenientes para el sexo que representan. Detrás de este protagonismo estaba el interés morboso y moralizante del cómo iba a acabar aquella historia. Oigamos sino a Emma Bovary: «Un hombre, al menos, es libre; puede recorrer las pasiones y los países, atravesar obstáculos, gustar los placeres más lejanos. Pero a una mujer esto le está continuamente vedado. Fuerte y flexible a la vez, tiene en contra de sí las molicies de la carne con las dependencias de la ley. Su voluntad, como el velo de su sombrero sujeto a un cordón, palpita a todos los vientos; siempre hay algún deseo que arrastra, pero alguna conveniencia social que retiene».

Se podría interpretar optimistamente este pasaje si no fuera porque a la protagonista y a todas las demás, Anna Karenina, Ana Ozores, Gervaise, Nana, etcétera, sólo les espera como final de sus pasiones la muerte más ignominiosa y la vergüenza social más absoluta. «El tiempo todo lo resuelve» es un lema que para ellas no sirve, sólo les queda el arsénico, la vía del tren, un sapo viscoso, un nicho en las escaleras de una casa desvencijada, o la belleza picada de viruela. No hay una conjura de la sociedad que guarde sus pasiones en el silencio, solamente está la ley moral del «varón honesto» que castiga los buenos sentimientos incumplidos. En último extremo un ángel de acerradas cuerdas que comenzaba a ser enjuiciado por el movimiento de emancipación de las mujeres.

Seis

«Decidimos: Que la acusación de falta de delicadeza y de decoro con que tanta frecuencia se inculpa a la mujer cuando dirige la palabra en público, proviene, y con muy mala intención, de los que con su asistencia fomentan su aparición en los escenarios, en los conciertos y en los circos.»

A lo largo del siglo XIX, para la moral burguesa las mujeres que tomaban la palabra en público solían ser las cortesanas, las viudas de vida alegre, las maduras ricas que flirteaban con los jovencitos; pero según avanza el siglo la inconstancia femenina también quedó probada por los experimentos pseudocientíficos. De alguna manera la ciencia mostró que la aparición pública de

las mujeres en los escenarios y sus alocuciones procedían de la inspiración histérica, muy contrarias a los discursos varoniles anclados en la racionalidad. Durante el siglo XIX tres corrientes pretendidamente científicas avalarían esta hipótesis: el mesmerismo o creencia en que puede manipularse un fluido que impregna el universo y curar así ciertas enfermedades; la frenología o creencia en que las protuberancias del cráneo corresponden a partes muy desarrolladas del cerebro, que expresan a su vez el desarrollo de sendas facultades mentales; y el espiritismo o creencia en que hay otro plano de existencia aparte del de los fenómenos materiales y que puede conocerse mediante determinadas experiencias y prácticas ocultistas. Estas tres creencias están relacionadas históricamente. En combinaciones diversas, aparecen en la psicología popular del siglo XIX en toda clase de técnicas para ayudarse a sí mismo y tienen como protagonistas especiales a las mujeres. Se suponía que dada la naturaleza de las mujeres era más fácil que éstas entraran en trance que los varones y que fueran más dóciles a la imposición de manos propia del mesmerismo. Así lo recoge Henry James en su novela *Las Bostonianas*: el padre de la joven protagonista es quien posee los conocimientos y es a él a quien compete traspasárselos a su hija mediante la imposición de manos. Por boca de la joven hablará la inspiración y por lo tanto el ridículo cuando de lo que se quiere hablar es de cosas serias como la vindicación de derechos de las mujeres. Fueron comunes en el siglo XIX estas reuniones que tenían por protagonistas a las mujeres. De la misma manera, el ocultismo jugaba con la idea de la mayor credulidad de la conciencia femenina, lo que convertía a las mujeres en seres más propicios para el reconocimiento de una presencia espiritual. La frenología se convirtió en Estados Unidos en una de esas disciplinas que con base científica se tradujo en una incesante actividad circense, donde públicamente se hacía referencia a las cualidades de los que se dejaban someter a examen. Conseguir que el objeto de experimentación frenológica fuera una mujer en vez de un varón era la mejor garantía para asegurar el regocijo del público, pues siempre generaban más morbo las posibles cualidades ocultas de una mujer que las de un varón.

Siete

«Decidimos: Que la mujer se ha mantenido satisfecha durante demasiado tiempo dentro de unos límites determinados que unas costumbres corrompidas y una tergiversada interpretación de las Sagradas Escrituras han señalado para ella, y que ya es hora de que se mueva en el medio más amplio que el Creador le ha asignado.»

Este punto de la declaración culminaría en 1895 con la publicación por parte de Elizabeth Cady Stanton de *La Biblia de la mujer*, en la cual participaron con comentarios e interpretaciones muchas de las mujeres firmantes de la Declaración de 1848. Las autoras de *La Biblia de la mujer* dan por buena la figura moral de Jesús como hombre, en la misma clave de interpretación que la expuesta por Renan o Tolstoi. Jesús se convierte en inspiración, esperanza y salvación y la senda que él ha abierto bien puede ser seguida por otros. Sin embargo, el don moral no es ajeno a la situación social y así todas las intérpretes de la Biblia coinciden en afirmar que los tipos femeninos que aparecen, sobre todo, en el Viejo Testamento no son ningún ejemplo de heroicidad. La mayoría de las mujeres bíblicas son mujeres anónimas —«madres de...», «hijas de...»—. Las esposas de los patriarcas suelen ser mentirosas y una, además, cleptómana, lo que demuestra que las virtudes cardinales raramente se encuentran en las clases oprimidas. En la Biblia no se habla de las mujeres en calidad de seres humanos, sino de bienes. De nada sirve la revolución moral de Jesús si no alcanza a las mujeres; mientras se enseñe el sometimiento sólo hallaremos caos en el mundo de la moral. Tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, afirman las sufragistas, no se aprecia ninguna estima por el sexo femenino. De hecho, en el Nuevo Testamento la situación de inferioridad de las mujeres está expuesta más claramente por los apóstoles que por los profetas y los patriarcas. Se debe poner en cuestión, por lo tanto, el precepto de obediencia a unos mandatos religiosos estrictamente masculinos que colocan al sexo femenino en desventaja en todas las situaciones de la vida.

Las autoras de *La Biblia de la mujer*, en consonancia con la psicología pragmatista americana de William James, abogan por un tipo de creencia que conduzca a la acción. El objetivo de la creencia religiosa ha de ser el de ensalzar la voluntad y la responsabilidad de los individuos y no su negación. El pragmatismo, o la idea de que las creencias siempre se manifiestan en alguna conducta más o menos exitosa, es una de las claves para interpretar la Biblia. Creencia y acción aplicadas a pasajes o parábolas de la Biblia cambian la interpretación tradicional y estereotipada por una imagen más viva y comprometida con la realidad. Es el caso de la parábola de «las diez vírgenes» en Mateo XXV. Canónicamente se ha asimilado esta parábola al juicio final, donde las vírgenes necias son los pecadores y las vírgenes sabias, los santos. Esta interpretación, según Elizabeth Cady, resulta bastante forzada porque en realidad hace referencia a cómo deben vivir las mujeres sus creencias. Las vírgenes sabias son aquellas mujeres que no desprecian sus talentos, ca-

pacidades y facultades, sino que los cultivan con éxito pisándole los talones al varón en todos los terrenos del pensamiento. Las vírgenes necias son las mujeres sin vida propia, que descuidan sus talentos y capacidades para ponerse al servicio de otro, quedándose, pues, en la soledad de la ignorancia. Sin embargo, el gran cortejo hacia el templo del conocimiento iniciado por las vírgenes sabías debía de enfrentarse con la maldición bíblica a Eva por haber pretendido ésta, precisamente, el conocimiento.

Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará

El Génesis se ha convertido para la interpretación masculina y misógina en la sustancia de la Biblia entera. En este libro quedan descritas para la tradición y la costumbre de toda la historia del cristianismo la naturaleza del varón y la mujer. Los varones han sobado con delectación y expuesto con voz tronante ciertos versículos del Libro para mostrar la posición de subordinación de todo el universo femenino, desde las hembras de las especies animales hasta las hembras de la especie humana. En vez de basarse en las verdades bíblicas, los varones han hojeado las páginas de los textos sacros para buscar ejemplos en los que apoyar el error y los abusos existentes en la sociedad. El *Génesis*, si bien mito de creación, fue tomado literalmente como expresión de la ley natural que rige el universo. El valor permanente de Dios y su creación se halla muy por encima de los derechos naturales de los individuos. El reconocimiento de la individualidad no puede poner en quiebra este orden del mundo. En el siglo XIX se llegó a una gloriosa síntesis: el reconocimiento de derechos para los varones es una consecuencia más del orden de la creación; por el contrario, cualquier reconocimiento de derechos para las mujeres atenta contra el orden excelso de la creación.

A lo largo del siglo pasado, la maldición bíblica que comenzó a pesar sobre Eva al ser expulsada del Paraíso fue amplificadas en los pulpitos, (denominados «la torre del cobarde»), en la versión propia del «romanticismo religioso»: el drama, el heroísmo, el sacrificio, la sangre derramada. El drama de la especie humana es que la curiosidad de una mujer desbarata la existencia «edénica»; la dimensión heroica se encuentra en que, pese a la fatiga por la expulsión del Paraíso, Adán fue capaz de poblar la tierra y buscar el sustento; el sacrificio es el tributo a pagar por la curiosidad, las mujeres parirán con dolor y quedarán sometidas al esposo; la sangre derramada es la del inocente descendiente Abel, pero, en definitiva, un rayo de esperanza para

las virtudes ya que pueden brotar incluso en la unión desigual entre un héroe y una pecadora. El «romanticismo religioso» recurre al poder del verbo y los sermones se transforman en géneros literarios con maestría suficiente para convencer y entusiasmar.

Así pues, frente a tales visiones celestiales y condenaciones infernales, cabe oponer los argumentos positivistas, los propios de la razón y de la ciencia. También cabe oponer a los pasajes bíblicos de subordinación aquellos otros en los que se hace explícita la idea de igualdad entre los sexos: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya. A imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (12). Sin ninguna restricción los creó iguales para dominar la tierra, pero no para que uno de los dos sexos dominara sobre el otro. Por esta razón, la Trinidad, contrariamente a la creencia general, se compone de Padre, Madre e Hijo celestiales: «El primer paso en la elevación de la mujer a su verdadera posición como un factor igual en el progreso humano es el cultivo del sentimiento religioso en torno a su dignidad e igualdad, el reconocimiento por parte de la nueva generación de una Madre celestial ideal a la que deberían dirigirse sus oraciones del mismo modo que al Padre» (13).

Como dos son las versiones de la creación y ambas no pueden ser verdaderas, necesariamente hay que elegir la mejor, aquella que no suponga vejación alguna para las mujeres. Así, las intérpretes de la Biblia optan, ante los dos relatos de la creación descritos en el Génesis, por la versión elohística, según la cual Dios creó a la especie humana el quinto día. Desechan, por el contrario, la versión Yahveística, según la cual Dios creó el tercer día al varón y el sexto a la mujer. Consideran que la interpretación dada a este mito ha justificado a lo largo de la historia del cristianismo la pretendida subordinación de las mujeres a los varones: «La segunda historia fue manipulada por algún judío en un intento de dar “autoridad celestial” a la exigencia de que la mujer obedeciera al hombre con el que se casa» (14).

Al hacerse fuerte la segunda versión se responsabiliza de la «caída del hombre» a la mujer. Se culpa a Eva de los males de la especie humana. A Lillie Devereux Blake le resulta

(12) Gen. 1, 27.

(13) Comentario de Elizabeth Cady Stanton al Génesis.

(14) Comentario de Ellen Batelle Dietrick al capítulo dos del Génesis.

asombroso que los hombres pretendieran alguna vez que el dogma de la inferioridad de la mujer se halle expuesto en la tentación y expulsión del Paraíso, ya que la conducta de Eva es superior a la de Adán. Afirma la comentarista que el mandato le fue impuesto a Adán y no a Eva. Esta sin temor a la muerte y con objeto de alcanzar la sabiduría tomó del fruto prohibido. La actitud de Adán, por el contrario, fue de extrema cobardía ya que no interpone ninguna objeción, come del fruto y posteriormente se dedica a gimotear. Eva, para Elizabeth Cady, representa el coraje, la dignidad y la noble ambición. No se deja tentar por lo que pretendidamente gusta a las mujeres (joyas, vestidos, lujos), sino por la promesa del conocimiento.

Ocho

«Decidimos: Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho al voto.»

Las feministas, así pues, orientaron sus vindicaciones hacia la legislación secular que ordenaba la fusión del hombre y la mujer en «un sólo ser» que, por supuesto, era el del varón. Muy poco después, en 1860, una ley en el Estado de Nueva York daba a las mujeres el derecho a cobrar sus propias rentas, heredar las propiedades del marido y entablar acciones judiciales. Sin embargo, y a las alturas de los sesenta, aún no se puede hablar de un feminismo organizado en América. Este se consolidaría a partir de otra constatación dolorosa: la experiencia de la guerra y las esperanzas que suscitó. Las feministas apoyaron de modo activo la Unión. Pero su recompensa fue que en 1866 el partido Republicano, con el cual se habían identificado, al presentar la 14ª Enmienda a la Constitución negaba explícitamente el voto a las mujeres e insistía en conceder el derecho al voto a los esclavos varones liberados. Ni los republicanos accedieron a las demandas de las sufragistas, ni el movimiento antiesclavista las quiso apoyar en sus vindicaciones, ya que temía poner en peligro la enmienda.

Stanton y Susan B. Anthony llegaron al convencimiento de que la lucha por los derechos de la mujer dependía de las mujeres solas y de su capacidad para asociarse. El objetivo era conseguir el mismo rango de importancia política que las asociaciones masculinas tenían en los Estados Unidos. Como Tocqueville había puesto de manifiesto, «los partidarios de una misma opinión pueden reunirse en colegios electorales y nombrar mandatarios que les representen en una asamblea

central» (15). Una asociación que contara con suficientes partidarios comprometidos y que consiguiera focos de acción en puntos importantes del país tenía el poder no de hacer una ley, pero sí el de atacar la existente y formular de antemano la que debía existir. El Objetivo de Stanton y Anthony era lograr tal capacidad de interferencia.

En 1868 ellas y sus seguidoras fundaron la «Asociación Nacional pro sufragio de la mujer» (National Women's Suffrage Association, NWSA). Para conseguir sus vindicaciones se centraron en la petición de voto: sólo la participación de las mujeres en la vida política podía asegurar una total igualdad con el varón. Estaban abiertas a todo problema social y laboral que pudiese afectar a la vida de las mujeres y en este sentido eran totalmente receptivas a los problemas de las mujeres obreras. Susan Anthony tenía como objetivo prioritario el cambio de mentalidad de las mujeres y atajar los abusos en la explotación económica de las mujeres. Estaba segura de que por medio del voto se podría controlar las condiciones de las mujeres en todos los aspectos de la vida: «Con frecuencia se dice que “es el capital, no el voto, lo que regula el trabajo”. De acuerdo con que el capital controla el trabajo de la mujer, pero no hay nadie que admita, ni por un momento, que el capital domina absolutamente el trabajo y los salarios de los hombres libres y emancipados de esta república. Y es a fin de elevar a millones de obreras a una posición con igual poder sobre su situación laboral que la que tienen los hombres, por lo que se las debería emancipar» (16).

Los planteamientos de Stanton y Anthony, anticlericales, individualistas e interclasistas resultaron excesivos para otras feministas. Lucy Stone lideró una escisión en el año 1869. Nació la «Asociación Americana pro sufragio de la mujer» (American Women's Suffrage Association, AWSA), el ala bostoniana, la más conservadora del movimiento. Elizabeth Stanton y Susan Anthony crearon un estilo peculiar de hacer campañas, consistente en marchas y reuniones masivas, difusión de folletos y la presentación casi anual de una enmienda constitucional a favor del sufragio femenino en el Congreso de 1878 a 1896. La asociación liderada por Stone centró sus energías en las campañas del referéndum sobre el sufragio femenino estado por estado, pero casi todas estas campañas estatales salieron mal paradas. Las dificultades con las que se encontraron las dos alas del mo-

(15) Tocqueville, *La democracia en América*, Tomo I, Alianza, 1980, pág. 178.

(16) Martín-Gamero, Amalia, *Op. Cit.*, pág. 84.

vimiento facilitaron su unión en 1890, creándose la «Asociación Nacional Norteamericana pro Sufragio de la Mujer». Al finalizar el siglo, tras el largo aprendizaje político y sin apenas éxitos, las mujeres se encontraban bastante preparadas para una creciente radicalización de sus posiciones. El voto les llegaría a las mujeres americanas en 1920. De las mujeres participantes en la reunión de Seneca Falls, tan sólo una, Charlotte Woodward, entonces de diecinueve años, llegó a presenciar en 1920, las primeras elecciones presidenciales en que tomaron parte las mujeres.



POR LOS MARGENES DE LA RAZON MODERNA

JOSÉ MIGUEL MARINAS

Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1998.

Esta obra, en la que se mira con detalle el valor filosófico de los personajes judíos (F. Rosenzweig y H. Cohen, sobre todo) para decir conjuntamente la modernidad y la «judeidad» posibles, tras la crisis de ambas, no es una glosa erudita. Tiene como punto de llegada una ética de la compasión que arranca de pensar de nuevo la historia y el lenguaje. Es un itinerario de lectura que implica una fundación, ni beata ni ignara, de la responsabilidad moral y política de este momento, una tarea que se busca sus propios temas más allá de los repartos disciplinantes. Pone en acción un estilo intelectual que, en el caso de Reyes Mate, convoca a ver los elementos desdeñados tanto por los grandes albaceas («Habermas es mío») como por los meros vigilantes del trabajo ajeno.

Los pensadores judíos —que ya fueron una de las señas de su libro anterior, *La memoria de los vencidos*— son en este caso un campo explícito para aclarar aspectos de nuestra delicada modernización que han quedado obviados o supuestos. Este que Lévinas llamó en 1964 —35º aniversario de la muerte de Rosenzweig— el *judaísmo emancipado* abre

una filosofía que, como dirá Cohen, pone delante, como problema ontológico, la pregunta por quien sufre. Por eso estimula este correcto y claro ejercicio que pretende —respecto de la tradición oculta— darle otra vuelta y rodeo. La historia no contada que comienza con los inmediatos modernos (de Lessing a Mendelssohn) en la estela de Hegel.

El hallazgo constructivo de Reyes Mate consiste en proponer un marco complejo de lectura en el que este linaje queda remitido al esclarecimiento del presente. En él, la crítica de Hegel a la cultura (capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*), por su limitación a la mala infinitud, entronca con el diagnóstico weberiano de la invasión de una forma de racionalidad en este proceso intelectual: los males de la Ilustración no se solucionan con una repliegue en la razón ilustrada... (hasta aquí la parte epistémica), ocurre además que «los hijos de los vencidos no quieren conformarse con su suerte» (esta es la punta moral y política que atiza el discurso).

Así es la comprometida estrategia del itinerario: mostrar cómo bajo la etiqueta de la *cuestión judía*, primero, y luego y sobre todo en la elaboración creativa del taller poshegeliano y poskantiano en el que se arriesgan los grandes pensadores judíos de este siglo, hay vetas como para suturar los desgarrones y carencias de una razón que se vio impelida al triunfo sin mirar atrás.

Por eso, a mi entender, este relato de Reyes Mate puede volver a chocar a quienes defienden la compartimentación. Sobre todo porque deja abiertas preguntas fuertes que no se puedan cerrar con res-

puestas escolásticas. Señalo dos que atraviesan el libro: la incompatibilidad de los relatos, la contraposición ontológica de los autores.

La primera afecta al lector desde el principio y según el mismo itinerario propuesto por el autor. No se reniega de la razón ilustrada pero conviene ir un poco más allá a lo que ha brotado en sus entrebastidores, o incluso en los modos de razonar que se tenían por superados. Porque se puede decir: bien está recurrir a otras formulaciones que —por los filósofos elegidos— se ve claro que no son meras excrescencias piadosas que ignoran los pulsos de la razón occidental. Pero... ¿y si uno al entrar en esas formas de razonamiento que rescatan el relato religioso —y pueden usarlo incluso contra las artimañas de *lobbies* y parroquias— corre el riesgo de decaer de la capacidad crítica por simpatía con la *razón compasiva*?

La segunda cuestión, que se levanta entre las categorías de lectura, es la propia metáfora del haz y el envés, puede decirse así: dado que la historicidad ilustrada ha hecho aguas, procedamos como apuntaron los «depuradores» de la tradición judía: neguemos de una vez la instancia jurídica de la historia. Aquí el autor es cuidadoso —hasta con sus propias contradicciones— y muestra con detalle un repertorio de implicaciones textuales: los que reniegan de Hegel no pueden negar que lo incorporan, los que vuelven a Kant ya han leído a Hegel y a Marx (quiero decir: a Max Weber), los que leen de modo ilustrado el relato judío no olvidan la fractura de la metafísica para-heideggeriana.

Para empezar, y como emblema, el Schopenhauer leído por Rosenzweig, como pensador antisistema pese a sus contradicciones, es una prueba de que hay más puentes que fosos entre unos y otros. Una de la rigideces que pretende remover este trabajo es la que se empe-

cina en trazar una barrera ontológica entre judeidad y gentilidad como miradas. Es cierto que hay autoafirmaciones diferenciales pero también lo es que un mismo entramado común, de época, es el que permite esta pregunta central: ¿cabe, como fruto de la misma Ilustración, un pensamiento que no se cierre en sistema?

El derecho del revés

Para responder a esta cuestión mayor con aportaciones que despejen el miedo de los totalitarismos implícitos en las categorías metafísicas (debelados por otra pensadora judía emancipada, Hannah Arendt), Reyes invita a una nueva lectura que supere el *bricolage* posmoderno. Pues, por recordar lo inmediato, no se puede olvidar el que Rosenzweig tuvo en ese sentido un desarrollo amplísimo en los contextos vecinos (desde los trabajos de Stéphane Moses, en Francia a los inúmeros modos de recepción entre los italianos: Vattimo, Cacciari... y los incontables monográficos de *Aut-aut* y las demás publicaciones filosóficas). Entre nosotros su *Estrella de la redención* mereció comentarios y mostración de sus antecedentes (*El nuevo pensamiento*). Pero la escasez, si no carencia, de un itinerario contextualizado es la primera justificación de la oportunidad de esta obra de Reyes Mate.

Lo mismo ocurre con la vertiente judaica de Hermann Cohen, predecesor de Heidegger en Marburgo, a quien tanto Lévinas (que, al decir de su biógrafa Marie-Anne Lescouret, sólo le menciona en tres ocasiones) como el propio Rosenzweig mantienen un poco a distancia —tema que a Reyes Mate no le ocupa tanto ahora— por su demasiada asimilación a lo germano, lo sistemático e incluso la nación alemana.

Estos cuidados y matices son obligados al leer en el revés de la conducción

que va de la modernidad a sus crisis. Es decir, al pretender sacar luz de algunas sombras de pensadores a los que —reivindicadores como fueron de una forma viva de adscripción: el judaísmo que pretendía revitalizarse— les cayó encima el baldón del olvido desde la academia u otro, que Reyes Mate alude con suavidad: su canonización o apropiación desde posiciones confesionales conservadoras.

El objetivo explícito —pensar en serio los costes de la modernización— se cumple con creces, pues queda incompleto. Y esta paradoja forma parte del mismo punto de mira que se establece: abrir un observatorio para pensar los límites de la modernidad. Como estos son mudables, porque van abriendo espacios de iluminación y de crisis cada vez más novedosos, no cabe cierre sino desde posiciones doctrinales o, etimológicamente, santificadoras (que recortan dejando fuera). Por ello la elección de este linaje de autores judíos: de los primeros racionalistas alemanes a los poslevitasianos, porque de todos ellos se puede aprender un gesto. Gesto que Reyes Mate califica como la traducción a lenguaje humano de algo que le viene de fuera.

Esa apropiación filosófica de experiencias narrativas o normativas (de la revelación al Talmud) que sirven para pensar las condiciones del decir y del hacer, es la que puede resultar chocante para espíritus más avezados al encuadramiento o al anatema que da el uso policial del metalenguaje. Porque parecería que pensar lo vertido en modos discursivos religiosos (del judaísmo, por ejemplo) y su restauración en moldes racionales es algo ya actuado con Hegel y los suyos, y más aún: con los procesos sociales que abrieron la secularización. La oportunidad de ponerse ahora a leer por los márgenes de la razón moderna, a la que este libro invita, tiene algo más que

una intención de colmar episodios de erudición académica. Tiene la pretensión de mirar de otro modo dos de los fetiches de la modernidad: el lenguaje y la moral.

El lenguaje es afirmado más como ámbito dotado de potencia inaugural que como «depósito» o «lugar determinado». La moral es vista tan de otro modo que ayuda a poner la filosofía toda sobre sus pies: adquiere el carácter de filosofía primera.

Estos dos enunciados los desarrolla este libro a través de los momentos previos a Rosenzweig y Cohen y luego tras los efectos del legado de ambos. Reyes Mate los suscribe y muestra su articulación siguiendo una estrategia que forma, a mi entender, lo más original de este trabajo: parte de su despliegue histórico, para establecer su rango teórico. El punto de partida es mostrar cómo se forma la crisis de la modernidad, pero también cómo en su interior se constituye el síntoma de la cuestión judía: desde Schelling a Marx acuden a este síntoma cuando quieren pensar en concreto el proyecto y las determinaciones del universalismo ilustrado. Pero desanudar el síntoma supone volver a leer con más decisión a quienes se han puesto como envés aparente de la modernidad cerrada a la hegeliana.

Reyes Mate ha trabajado haciendo tarea de intérprete —de traductor en más de un sentido— de señales que de otro modo podrían ser tomadas por repeticiones de «teologemas» para filósofos que gustan del gorgorito. Por ello es significativa la cita emblemática de Walter Benjamin con la que inicia el capítulo IV (*Una filosofía de la experiencia*).

Un comentario acerca de la realidad necesita un método totalmente diferente del comentario sobre un texto. En el primer caso la ciencia fundamental es la teología, en el segundo, la filosofía (*Pas-sagenwerk*).

Fuera de la historia, ¿hay salvación?

Queda, con todo, una piedra de toque que, sin avalar el etiquetado ontológico al que me he referido, deja abierta una apropiación diversa de este legado de manera no papanatas. La cuestión de la distancia respecto de los cierres sistémicos de la vida. Cuestión que, para las escolásticas aludidas, sólo tolera dos posiciones: o refugiarse en sagrado (o haber *lobby*) o quedar a la intemperie.

Sería esta una banal recepción de todo lo que Reyes Mate pone en juego. Primero porque quitaría agudeza a las contradicciones que biográficamente han sufrido los pensadores leídos. Segundo, porque aquellos, incluso bajo el marbete más pietista que tuvieron en su momento, son menos pacatos y «divinos» de lo que sus acólitos salmodiantes quisieran hacer creer.

El problema que sigue picando es el de la honestidad moral de ponerse a resguardo desde posiciones de dominación. Su clave biográfica y teológica (de creer a Benjamin, serían una misma clave) tiene el dramático fuste de una distancia crítica que se hace ontológica. La contraposición entre el tiempo de la historicidad y la anticipación en lo eterno «en el interior de la vida» marca un dualismo y una tensión formidables en Rosenzweig: es la fe judía la que está libre del «curso de la historicidad» (según expresión de 1914, *Collected Writings*, pág. 289). Libre de la obligación y del destino históricos, viviendo la visión de eternidad, el judío «debe permanecer como una cosa extraña y una incomodidad para el Estado y la historia del mundo» (Glatzer, N., *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Schocken, 1953).

Tal vez nos hallemos ante una pauta reguladora, creada... para saltársela, es decir para modularla de muchas maneras. (Scholem, apasionado erudito, lo es curiosamente de la kábala, enseñanza

poco recomendable, si se me permite decirlo así, para el serio Lévinas, responsable de formar jóvenes; Rosenzweig se opone al Estado y va a la guerra, como el propio Lévinas; Benjamin habla de una forma de teología a la que delata su propia hiperestesia y mundanidad, etcétera.)

Por eso me parece que hay aquí elementos para remover el supuesto quietismo, o mejor, el ahistoricismo en sentido mostrenco, al que han llevado las lecturas veneradoras practicadas con los pensadores judíos (incluida la provocada por el extraño bautizo católico que hace años se intentó con Lévinas). Ambos —los supuestos quietismo y ahistoricismo— se abren, pues no cabe entender la historia como un código sino como un itinerario que se hace desde la propia andadura vital. Si Lévinas —tal como recoge Reyes Mate— afirma que ser judío no consiste tanto en creer en Moisés cuanto en situarse al margen de la historia para poder juzgarla y no someterse a sus dictados, esto implica aceptar que «no podría el judaísmo pretender plaza de principio inspirador de la modernidad, aunque se le reconozcan aportaciones substanciales suyas». Pero también implica pensar y hacer por uno mismo: acortar la distancia entre biografía e historia. Pensar a la vez fondo y figura.

Realizar la historia de lo impensado es una buena consigna para estos tiempos de glosa académica, de confesionalismos antiintelectuales, de pocas ganas de exponerse uno para cambiar algo las cosas. Eso supone no tanto volver a los armarios para arrojarse libros a la cabeza, cuanto leer la realidad que vamos haciendo, no cerrar la vida como un libro para ritualizarlo en la reunión, sino abrirlo con lo que uno va escribiendo. Operación esta que implica riesgos, ganas, voluntad de contar los hallazgos. Como hace Reyes Mate en las briznas

finales de este libro, apuntando lo que será su próximo trabajo ya anunciado: las extrañas afinidades de Heidegger con la conceptualización de los pensadores judíos de entreguerras. Por eso leer bien una tradición como esta es pensar moralmente, y luego ontológicamente, los nudos de la marginación. Aunque se apunta —para mi gusto demasiado sucintamente— el valor del ju-

EL «ESTADO» DE LA CUESTION DEL ESTADO DE LAS AUTONOMÍAS

JUAN JOSÉ LABORDA MARTÍN

Juan José Solozábal Echavarría, *Las bases constitucionales del Estado autonómico*, McGraw Hill, Madrid, 1998.

El pasado 30 de junio de 1988, Eduardo García de Enterría, Francisco Rubio Llorente, Javier Pradera y, modestamente, yo mismo, presentábamos en la sede de la Fundación Ortega y Gasset esta obra ante un numeroso público de universitarios y representantes políticos interesados (y preocupados) por los asuntos que aborda Solozábal en ella. La condición de vasco del autor, en cuya obra temprana figura el que fuera, probablemente, primer análisis riguroso del origen del nacionalismo vasco escrito en la posguerra, intensificó tanto el interés por el contenido del libro, como por el de algunas reflexiones —la del profesor García de Enterría fue explícita—, acerca de la valiosa aportación científica (y moral) de una generación de profesores vascos, a los que el autor pertenece, en la interpretación de la realidad cultural, histórica o institucional de España, templada en el esfuerzo de enfrentarse con la

dío como metáfora de formas mayores y diversas de exclusión, hay una apuesta por el trabajo de los márgenes. En palabras de Hannah Arendt: «poseer la verdad sólo contribuye a perturbar el despliegue de las virtualidades humanas, poniendo trabas a la tolerancia que exige tal despliegue».

Que los hallazgos de una memoria no vedada nos sorprendan trabajando. □

razón a dos fenómenos políticos que han vivido todos ellos. Por un lado, la visión histórica del nacionalismo vasco, con su componente aranista, desdeñoso hacia la idea de la nación española. Por otro, el efecto de la obtusa política de los gobiernos de Franco, lastimando profundamente sentimientos de una gran mayoría de vascos que sin ser nacionalistas, por eso vieron con simpatía la defensa que aquellos hacían (junto con otras corrientes políticas) de la realidad cultural e histórica vasca.

Esta obra interesará, también, a lectores ajenos a la especialidad académica del autor. Las cuatro partes en que está dividida, recogen trabajos escritos a lo largo de los años en los que, precisamente, se estaba produciendo el desarrollo legislativo, jurisprudencial y político de la Constitución de 1978, que en todo momento es el referente para los análisis que Solozábal realiza de experiencias comparables (Canadá o Suiza), o de fenómenos como la emergencia del nacionalismo disgregador en las democracias occidentales o la compatibilidad del derecho de autodeterminación con los principios de los Estados liberales y democráticos. El enfoque de los problemas tratados se caracteriza, como en todo buen producto jurídico, por proceder de un asentado sentido común que el lector agradece, pues celebra con satisfacción que Solozábal ave-

rigüe por él las respuestas a los interrogantes que diariamente —como si España estuviese en perpetuo proceso constituyente desde hace veinte años—, el debate político abre sobre nuestro futuro como Estado y como nación. La selección bibliográfica refleja cómo estas reflexiones han sido elaboradas desde la perspectiva, siempre muy útil para sosegar el análisis, de una experiencia de estudio en universidades extranjeras. Las citas que lucen en el texto están muy bien elegidas, y nos remiten a autores cuyas aportaciones nos permiten encontrar la malla intelectual en la que ha sedimentado Solozábal sus conclusiones. Así, Meinecke fundamenta con su distinción entre *Kulturnation* y *Staatsnation* la sólida defensa que Solozábal efectúa del Estado autonómico por ser capaz de integrar el pluralismo cultural (incluso el reivindicado por las ideologías nacionalistas). La reseña de la obra del profesor español Jesús Prieto de Pedro, *Cultura, culturas y Constitución* le permite culminar el objetivo apoyándose en sus resultados, extraídos de nuestra circunstancia contemporánea.

Las referencias a Lord Acton, destacado representante de una teoría (*whig*) ilustrada de la nación, se adhieren a la influencia de Ortega y Renan, que el autor detecta también en los protagonistas del momento constituyente, y la reseña del libro de Andrés de Blas, incluida junto a la antes citada, *Tradición republicana y nacionalismo español*, nos ofrecen otros puntos de las coordenadas intelectuales a partir de las cuales estos trabajos están escritos. Como advierte Solozábal en la presentación, sus análisis jurídicos, propios de la metodología de un constitucionalista, están enriquecidos, y contaminados (*sic*), por otras disciplinas, y yo creo que el *métier* de historiador, está dentro de la pluma del catedrático de la Universidad Autónoma

de Madrid, lo que es de gran provecho para sus lectores.

Como acabo de decir, me parece que el principio que recorre todo el libro es una contemplación del Estado constitucional español de 1978 desde distintos ángulos, que conduce al autor a una conclusión reiterada: esta vez, el constituyente acertó, configurando, especialmente en cuanto a su forma y modelo de descentralización, un edificio singular, al mismo tiempo nada exótico en relación a nuestra realidad política y social, y perfectamente comparable y funcional con las democracias avanzadas europeas. No olvida por eso Solozábal destacar algunas de sus insuficiencias, y el hecho de que buena parte del libro esté dedicado a describir las limitaciones del Senado, y las posibles propuestas para su reforma, lo demuestra. Y congruente con su advertencia de que no nos hallamos ante un frío trabajo de jurista, en ocasiones avanza en el campo de la ética política, por ejemplo cuando sugiere que «las fuerzas políticas con implantación nacional han de renunciar a un tipo de democracia centralista (...) han de esforzarse en la construcción de una cultura política global común (...) como corresponde (...) a una concepción constitutivamente plural de España».

El libro tiene una unidad material, y en la presentación de los asuntos que constituyen las cuatro partes en que está ordenado, el autor nos traslada también su propio proceso personal de avance en el examen de los problemas que le interesan del Estado y de la nación en España, como representativo microcosmos donde estudiar los avatares de estas formas históricas (y, para Solozábal, no naturales) en las que las sociedades occidentales organizaron hace siglos la vida social. Desde un inicio de análisis comparado de las experiencias canadiense y suiza, en las que queda patente la analogía en la

génesis del nacionalismo quebequés y vasco como reacciones de sociedades tradicionales y católicas a una súbita industrialización, así como el éxito suizo al erigir un patriotismo federal acogedor del pluralismo idiomático, Solozábal nos introduce en una segunda parte en la que se detiene en algunos conceptos definidos en las normas de apertura de la Constitución de 1978: nación, nacionalidades y solidaridad. Con lo anteriormente apuntado pude colegirse el enfoque que encontramos, del que cabe destacar la tesis del autor de que se trata de una solución correcta, que requiere, por una parte, comprender que la nación española es un *prius* cuya voluntad produce, precisamente, el acto constituyente, y por otra, el equilibrio en el que se sustentan el reconocimiento de derechos colectivos —el de los territorios a dotarse de autogobierno, incluso con peculiaridades forales—, con los derechos individuales de un nación de ciudadanos que «sólo entre iguales cabe la generación del vínculo nacional». Esa igualdad consustancial a un Estado que se define también como *social y democrático de derecho*, refundamenta y requiere la solidaridad. En este recorrido conceptual, cabe destacar los antecedentes que Solozábal ha encontrado en autores políticos del pasado siglo, del término *nacionalidad*, tachado de invención *sovietizante* por algunos sectores de opinión cuando fue incorporado al artículo segundo de nuestra Ley fundamental. Es muy interesante el debate en el Senado entre Pedro de Egaña, un foralista, con Sánchez Silva, y su uso por el primero en 1864.

Como era de esperar, esta obra analiza con atención comprometida, la forma estatal federal y las experiencias más conocidas, para así describir mediante el método comparado nuestra particular versión de Estado compuesto. Es interesante resaltar que Solozábal considera un acierto que la Constitución de 1978 no

entre, a diferencia de otras anteriores de signo democrático también, a denominar la forma de Estado que creaba, lo que seguramente facilitó el consenso y evitó diatribas nominalistas, muy comunes en un país, como también señala el autor, que ha hecho desde la de Cádiz profesión de fideísmo constitucional. Destacando que el Estado autonómico, en muchos aspectos, es muy similar a los clásicos Estados federales, el autor nos conduce a observar cómo, en nuestros días, el federalismo, y las segundas Cámaras federales, sirven tanto como sistema u órganos de articulación vertical, como especialmente de nuevas formas de distribución horizontal de los poderes.

En efecto, la obra que ha escrito Solozábal incide con insistencia en la importancia, en Estados con amplias competencias y fines de promoción y compensación sociales, como el nuestro, en la cooperación. El federalismo moderno se justifica así, y tiene por lo tanto hoy un sentido de técnica integradora distinto de cuando fue denominación con un intenso componente de reivindicación política. Las dificultades de nuestro modelo autonómico, derivarían más del sistema de partidos políticos, por lo tanto, que de las insuficiencias del modelo que no se define como federal. Es más, como señala Solozábal literalmente, «la inicial falta de legitimidad emocional del Estado federal —que es aceptado siempre por razones prácticas como una segunda solución— debe ser compensada por un cuidado sistema de mecanismos institucionales que garanticen a las partes componentes sus áreas autónomas de competencias y les permita intervenir en la toma de decisiones del Estado común, compensándoles por el abandono de sus pretensiones de exclusividad nacionalista.»

La extensión que esta obra dedica al estudio de las ideas, instituciones y realidades comunes que se engarzan en el

Estado español de nuestros días ya dice de la ambición básica con la que ha sido escrita. En las páginas que en la tercera parte se dedican al Senado en la teoría jurídica del Estado constitucional compuesto, hallamos, además, los momentos más brillantemente felices de la pluma de Solozábal, como cuando nos introduce en el apartado en el que aborda las relaciones entre liberalismo, nación y pluralismo social y territorial. Esos enfoques, que se arraigan en la más civilizada tradición intelectual europea (el patriotismo clásico desde Tucídides, Voltaire, Lord Acton, o entre nosotros, Juan Valera, Ortega o Prieto), son un cauce para desembocar en la última parte del libro, dedicada a los problemas de integración de la autonomía vasca en el Estado español y a la discusión de lo que concierne a las pretensiones nacionalistas de ejercitar o incluir el derecho de autodeterminación. No cabe en una nota como esta resumir la variedad de enfoques que Solozábal usa para resaltar la capacidad integradora del ordenamiento constitucional de una realidad cultural y política, enormemente plural por otra parte, como la de Euskadi hoy. El autor, que como es conocido, dirige con acierto la revista vasca de ideas *Cuadernos de Alzate*, despliega en esta parte de su trabajo una capacidad de diálogo intelectual con el nacionalismo vasco a veces sorprendente, como cuando agota la lógica jurídica para examinar la capacidad de una constitución de esencia liberal democrática como la nuestra, si tuviera que enfrentarse a un hipotético proceso de reforma que buscara el reconocimiento del ejercicio de la autodeterminación.

Esta última parte cobra un particular interés al examinar ideologías, propuestas de reforma constitucional y pretensiones de organizar la planta estatal sobre bases confederales que han irrum-

pido, con posterioridad a la edición de esta obra, desde las declaraciones de Barcelona y Lizarra, con gran potencia en el debate público. Solozábal se afirma en una doble convicción que desarrolla con serenidad. El carácter histórico del Estado y de la nación españoles, y al mismo tiempo la supremacía moral de ambas realidades como precipitado de una historia por afianzar la paz y formas de gobierno respetuosas con los derechos de las personas. El Estado de las autonomías no es un expediente para salir transitoriamente del paso de un momento político de transición, sino que es un auténtico producto de una fase constituyente, cuya virtud, a la hora de garantizar el desarrollo del autogobierno y de la pluralidad cultural de los pueblos de España, no tiene alternativa posible. Los poderes consolidados en los Estatutos de Autonomía, sin perjuicio de la por otra parte nada excepcional afirmación de que la soberanía reside en una nación de ciudadanos, no están subordinados como si de meras delegaciones de un centralismo disfrazado se tratase. Solozábal estudia, por ejemplo, y recomienda su elevación a rango de Reglamento de las Cámaras, las resoluciones de los presidentes del Congreso y del Senado de 1993, que consagran completamente la capacidad de las Comunidades Autónomas para limitar sin reservas la potestad de las Cortes Generales de reformar sus estatutos sin su consentimiento.

Las bases constitucionales que Juan José Solozábal estudia en esta obra, jurídicas y políticas, tienen también texturas morales y culturales. «Verdaderas bases —escribe— cuyo respeto viene exigido no sólo por una interpretación constitucional que se quiera rigurosa, sino por la convicción de que nuestro Estado sólo sobre ellas puede garantizar la unidad y el pluralismo del orden político democrático.» □

MARX AL DESNUDO O LA LIVIANDAD DEL TÓPICO

MONTSERRAT BORDES SOLANAS

Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*,
El Viejo Topo, Barcelona, 1998.

Se diría que, como el camarógrafo de una película, el autor de este libro realiza tomas a corta y media distancia de su personaje y su contexto contemporáneo, en raras ocasiones hace *zooms* que nos dejen ver cómo su espacio de diálogo se convirtió en futura arena de contienda (con las excepciones de una mitigada referencia a sus relaciones con los populistas rusos). Es ésta una biografía de Marx que se quiere ceñir al relato e interpretación de los sucesos e individuos vinculados por nexos de causalidad directa o semiindirecta en la Europa de mediados y finales del XIX, del polígrafo que escribía tanto sobre la legislación de los supuestos robos de leña (en sus ensayos de 1842) como sobre el *clinamen* epicúreo (en su tesis doctoral).

Esta restricción prefijada obedece a la voluntad de presentar un estudio de Marx sin los *ismos* que le brotaron a su obra, intentando así atenerse más al sentido de los textos como tales, escritos coyunturales para un público determinado, y no verlos como monumentos de letra esculpida en mármol que la humanidad lee y evalúa en función de cuantos acontecimientos se inspiraron en ellos. Y es que al vestirnos con los atuendos rituales de los «ismos» es fácil caer bien en la reverencia apasionada, bien en la denostación agria, ambas teóricamente indeseables, lejos de la templanza de quien las ha superado críticamente a las dos.

Si Platón no fue platonista ni Maquiavelo maquiavélico, ¿por qué creer que

Marx fuera marxista? Ahora bien, sabemos que la reclamación de responsabilidad por los actos de los hijos espirituales es tanto mayor cuanto más elevada es la animadversión generada en los reclamantes. Y la animadversión que pudieran generar los franciscanos del platonismo es incomparable con la de muchos templarios marxistas, para muchos casi una orden juramentada que erigió en su templo a Marx una inquisición para los infieles con cuya sangre se dio color a la bandera comunista. Así las cosas, ¿es legítimo exonerar a Marx de la culpa indirecta por cuanto ocurrió en la Rusia de 1917 y en las posteriores dictaduras comunistas?

La perversidad de esta reclamación de responsabilidades en el hombre Marx se dibuja en lo que la crítica calla. Lo que no dice es que, argumentando desde la reivindicación de la historia anónima, es innegable que ésta se ha hecho y se hace en nuestro siglo a base de revueltas populares contra la injusticia social que parten de principios marxistas. Fueron Marx y Engels quienes se propusieron ensalzar y animar a los desfavorecidos a la acción política, que en nuestro siglo se convierte en la lucha contra el individualismo obsesivo del liberalista, cuya concepción de la libertad es realmente, en palabras de Hannah Arendt, «libertad de la política». Es sobre todo en el *Manifiesto comunista* donde Marx pide la palabra para el pueblo, para «los de abajo», sin la mediación de un guía heroico (pág. 152). Ahora bien, pueden seguir diciendo los antimarxistas, *también* Marx inspiró movimientos literarios, pero ¿con qué criterio valorarlo exclusivamente por ello olvidando el mal de los gobiernos comunistas que *también* se hicieron en su nombre? En el vibrante prólogo que prelude el libro, Fernández Buey sella una rotunda afirmación por respuesta: Marx no es responsable de la apropiación indebida del apelido «marxista» y «comunista» por parte de quienes, violando las más profundas

convicciones antidogmáticas de su maestro, se erigieron en su descendencia ideológica. El, que condenó las ideologías religiosas como el opio del pueblo, jamás hubiera reconocido a su progenie entre quienes generaron una liturgia en torno a un libro sagrado (*El capital*). Por ello, dice Fernández Buey, no se hace justicia a Marx si se quiere deducir de «la desaparición del comunismo como Poder la muerte de toda forma de comunismo» (pág. 20).

A la emoción contendida del prólogo le sucede la templanza y el decir aquilataados de las primeras páginas de este libro, donde Fernández Buey nos introduce en la juventud de Marx sin esforzarse por atribuirle huellas premonitorias de su talento y de su futuro (véanse, por ejemplo, sus reflexiones sobre la elección de carrera —pág. 26—, su visión del caso del noviazgo con la noble Jenny —págs. 28-30—, o la lectura de su abandono de la literatura a favor del ejercicio periodístico —pág. 40—). Tras los dos capítulos iniciales comienza la exposición de las principales estrategias conceptuales de análisis marxiano. Es entonces cuando se ponen en obra las herramientas hermenéuticas del estudioso.

A mi entender, tres principios metodológicos son fundamentales a la hora de interpretar la aportación teórica de un autor: el principio de contexto, el de caridad y el de racionalidad. Haciendo uso del primero, Fernández Buey subraya que cuando Marx escribió el *Manifiesto comunista* estaba pensando en el proletariado europeo de 1848; así pues, ¿cómo hacerle directamente responsable de la actividad revolucionaria de los obreros rusos de 1917? Por el segundo se busca maximizar la coherencia y la calidad argumentativa del texto, leyendo generosa o caritativamente algunos pasajes que pudieran sugerir a primera vista lo contrario. De este principio abusan las interpretaciones hagiográficas que, en virtud de

un desenfocado respeto por la valía del autor, ocultan bajo la alfombra de su admiración las carencias argumentativas que puede presentar. Para evitar los excesos de este principio se considera el tercero citado, que, tras el esfuerzo de lectura coherente y respetuosa al máximo, exige la revisión concienzuda y sin miramientos de su trama conceptual. Es en virtud de éste segundo principio como Fernández Buey muestra que Marx omite en los *Manuscritos de 1844* la cadena argumentativa que lleva de su tesis condenatoria del trabajo enajenado y su afirmación del humanismo hasta su ideario comunista (pág. 115) o cuando afirma paradójicamente que el proletariado no tiene ideología (págs. 128-131). Escapa así de esa familiar tendencia hermenéutica que suele ser en nuestro país todavía más hagiográfica que crítica, por obra de un malsano argumento de autoridad.

De tono franco y directo es el estilo de este libro, que encaja bien con una aproximación a Marx más humana (los momentos de inflexión en su pensamiento vienen documentados con la relación de ciertos episodios de su vida personal, especialmente su vínculo con su esposa Jenny). Corrigiendo el estereotipo que sus detractores hacen de Marx como autor mesiánico, Fernández Buey muestra por qué más bien cabe denominarlo en todo caso «prometeico». Su profetismo no podría tener raíces religiosas: no olvidemos que el «Mesías» ensalza las actitudes resignadas y censura las rebeldes, una postura que no puede estar más alejada de quien creía que la exigencia de la filosofía mundanizada comporta acción revolucionaria, desde el jacobinismo (pág. 170), de quien afirma que «la violencia es la comadrona de la historia» (aunque, desde luego, sólo en el caso de que la vieja sociedad esté preñada de una sociedad nueva, págs. 209-210). Ante la encrucijada de optar por la lectura de un Marx determinista científico o un Marx crítico

moral, Fernández Buey no duda en primar al segundo: al fin y al cabo las pruebas textuales se dejan leer como rechazo del sentimentalismo filantrópico fácil, pero no de toda ética en general, la que Marx encuentra ausente de los escritos «cínicos» del realismo económico, que segregan en sus informes descriptivos un rastro viscoso de egoísmo capitalista.

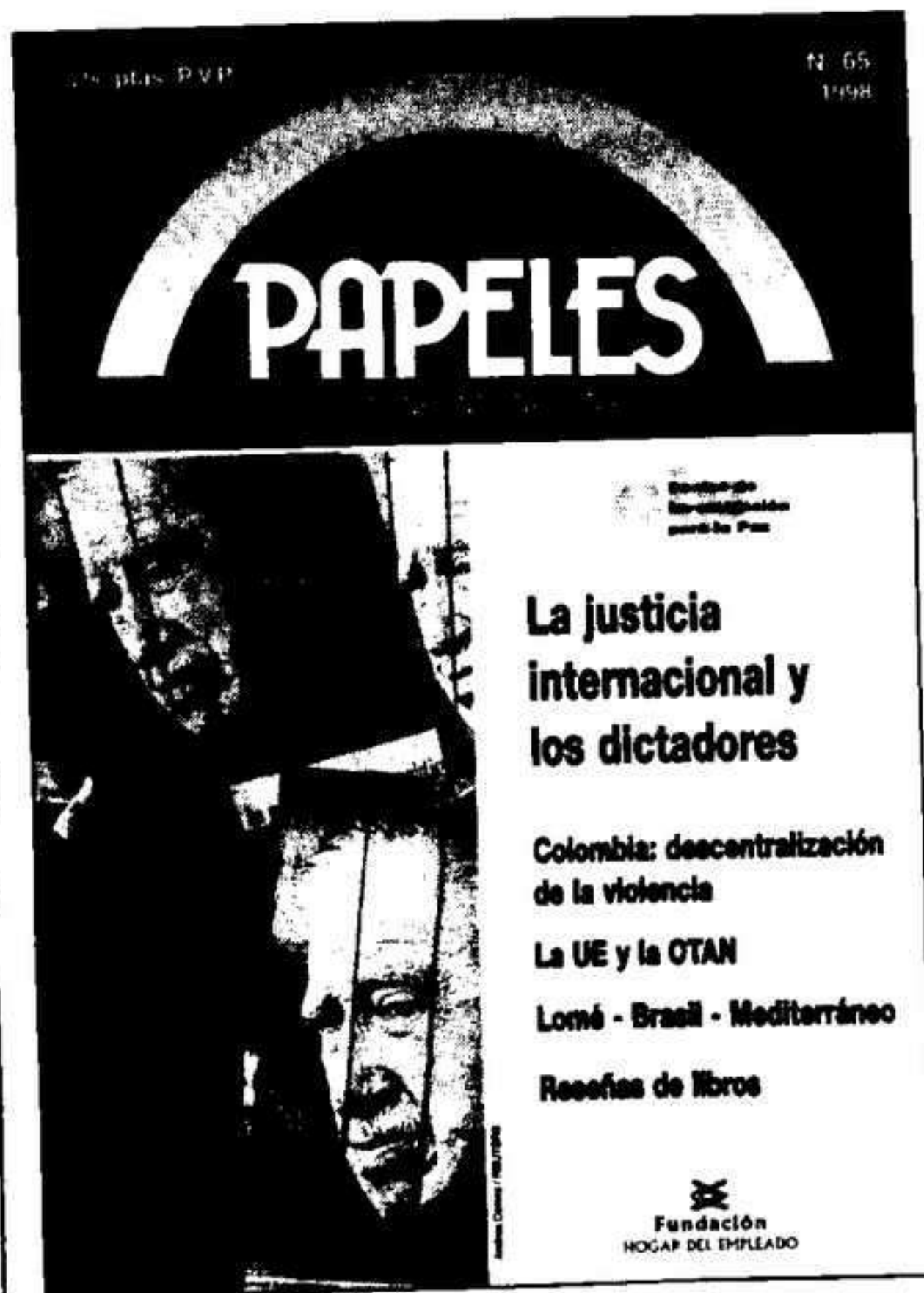
Relata este libro la historia de una obra en construcción. No se hallará aquí la exposición de un sistema maduro, sino la descripción de las obras a medida que Marx las iba haciendo. Se privilegia la exposición flexible sobre la presentación rígida de los tecnicismos marxianos (Fernández Buey tematiza especialmente cuatro conceptos básicos: alienación, emancipación, materialismo y comunismo). Así pues, no es este el libro al que ha de acudir el lector puntilloso que desee armarse de un escudo argumentativo como defensa de la artillería antimarxista, porque este texto —de argumentación y exposición honesta y clara— no pretende ahorrarle a nadie la lectura directa de las obras de Marx, sino, más bien, tender escaleras que salven la distancia contextual que nos separa de sus escritos.

Y tender escaleras a veces significa reconocer heterogeneidades eludiendo el

fácil anacronismo histórico. Pensemos, por ejemplo, si cabría atribuir la aquiescencia de Marx respecto de la afirmación de un marxiano contemporáneo como Macpherson, según la que la maximización de la democracia invoca el modelo socialista (donde no se pierden libertades civiles y políticas, como en los regímenes soviéticos). Fernández Buey nos da herramientas para decidirlo, haciéndonos notar que el concepto marxiano de democracia dista mucho de recoger el núcleo conceptual del nuestro, aunque coincide con él sobre todo en la defensa de la constitución y de la libertad de prensa. El mismo tipo de precisión nos ha de llevar a señalar que Marx tampoco era antisemita, al menos en el sentido que posee para nosotros el término desde 1930 (pág. 130). Su crítica al judaísmo formaba parte de su proyecto general de crítica a la religión, estadio teórico que superó al reclamar, más allá de la emancipación política de los Estados, la emancipación humana de las alienaciones de la clase dominante, una emancipación que, en muchos sentidos, está todavía por llegar. Para quien se aventure a leer a Marx sin dejarse llevar por la liviandad de los tópicos que le han asediado, sólo para ese argonauta, se ha escrito este libro. □

PAPELES

DE CUESTIONES INTERNACIONALES



PAPELES de cuestiones internacionales
Edita: Fundación Hogar del Empleado-CIP
Madrid 1998. 144 páginas

INTRODUCCIÓN

TEORÍA

La paz imperfecta: apuntes para la reconstrucción del pensamiento "pacifista"
Una acción global para prevenir la guerra

ACTUALIDAD

La justicia internacional y los dictadores.

• Un elemento de disuasión contra las atrocidades del futuro

• La impunidad es un insulto a la democracia

La UE después de Amsterdam: ¿todavía mirando hacia el Mediterráneo?

Guerra civil y descentralización de la violencia: el caso de Colombia

Medios de confianza mutua

La Unión Europea y la doctrina nuclear de la OTAN

Los Sin Tierra de Brasil: revisando el pasado

La prevención de conflictos en el nuevo Convenio de Lomé

Redes Informativas y desarrollo

CRÓNICA DE NO-PROLIFERACIÓN

Crónica de no-proliferación y desarme nuclear

RESEÑAS DE LIBROS




**Fundación
HOGAR DEL EMPLEADO**

Duque de Sesto, 40 - 28009 MADRID
Tel.: 91 431 02 80 - Fax: 91 577 95 50
Web: cip.fuhem.es - E-mail: cip@fuhem.es

Boletín de pedido

Deseo suscribirme por un año a la revista **PAPELES** de cuestiones internacionales.

P.V.P. España: 3.500 pts. (IVA incluido)

P.V.P. Europa (correo superficie): 5.000 pts.

P.V.P. Resto del mundo (correo aéreo): 6.500 pts.

Nombre _____ Apellidos _____
Dirección _____ Localidad _____
Provincia _____ C.P. _____ País _____
Tel. _____

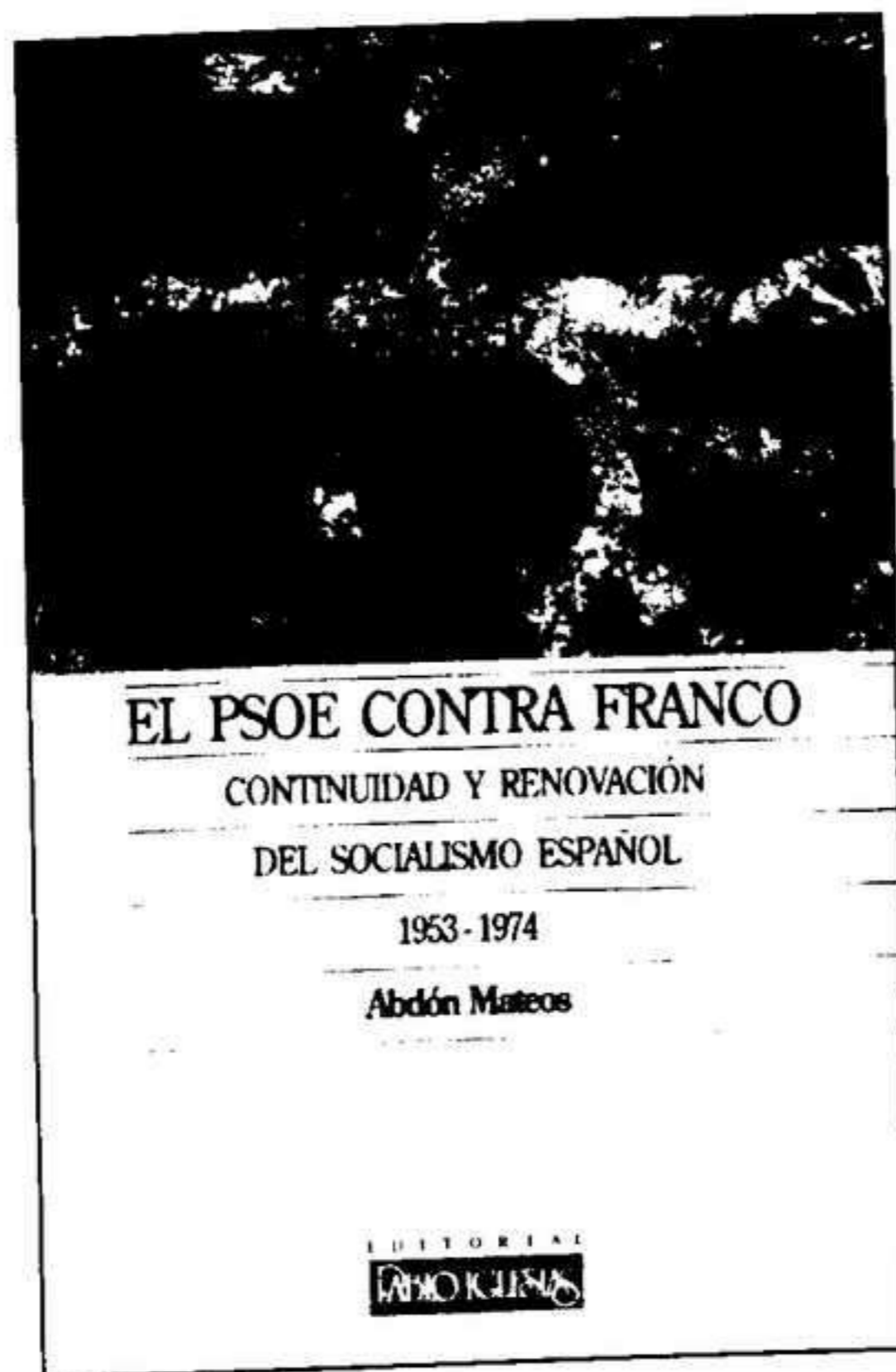
Forma de pago:

- Talón bancario a nombre de FUNDACIÓN HOGAR DEL EMPLEADO
 Giro Postal a nombre de FUNDACIÓN HOGAR DEL EMPLEADO
 Contra reembolso

También puede solicitarlos por teléfono, fax o correo electrónico a la FUNDACIÓN HOGAR DEL EMPLEADO.

E D I T O R I A L

ABDÓN IGLESIAS



EL PSOE CONTRA FRANCO
Continuidad y renovación del socialismo español 1953-1974
Abdón Mateos

504 págs.

3.850 ptas. (IVA)

Frente a la visión convencional según la cual la trayectoria del partido y sindicato socialistas durante la dictadura franquista se resume con términos como 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

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Leviatán **Revista de hechos e ideas**

C/. Monte Esquinza, 30
28010 MADRID

TARIFA (4 números)

España	2.800 ptas.
Europa (correo ordinario)	3.700 ptas.
(correo aéreo)	4.400 ptas.
América (correo aéreo)	5.100 ptas.
Resto del Mundo (correo aéreo)	9.000 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
- Contrareembolso
- Tarjeta de crédito:
- Visa Mastercard/Eurocard/Access Caja Madrid/6000

Núm.: Caduca:

- Domiciliación bancaria:

Dr. 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.

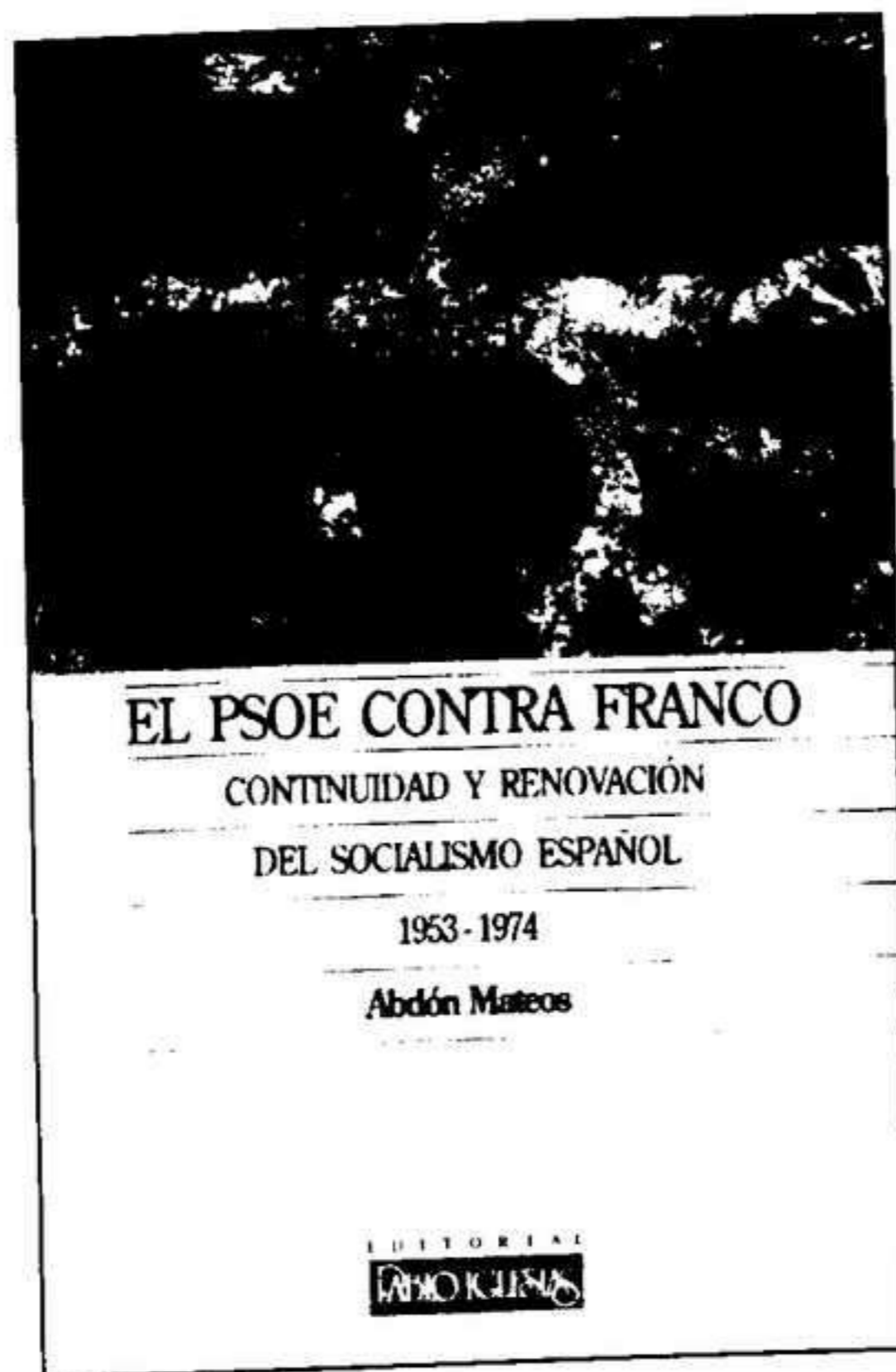
Entidad	Oficina	D.C.	N.º de Cuenta
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Firma:

Puede también suscribirse por teléfono 913 104 313, fax 913 194 585 o e-mail: fpi@ctasa.es

E D I T O R I A L

ABDÓN IGLESIAS



EL PSOE CONTRA FRANCO
Continuidad y renovación del socialismo español 1953-1974
Abdón Mateos

504 págs.

3.850 ptas. (IVA)

Frente a la visión convencional según la cual la trayectoria del partido y sindicato socialistas durante la dictadura franquista se resume con términos como 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: 700 Ptas.