



ENTREVISTA CON CLAUS OFFE

Francisco COLOM GONZALEZ

Claus Offe es hoy en día una de las figuras más relevantes en el campo de la sociología política alemana e internacional, proviniendo el ascenso de su renombre intelectual fundamentalmente de sus estudios sobre el Estado capitalista. Aunque procedente en cierta medida de la línea del marxismo francfortiano, el marco teórico de su obra aporta un significativo ejemplo de la fertilidad que el cruce de las tradiciones sociológicas germana y anglosajona puede llegar a ofrecer.

A lo largo de su trabajo Offe, como se recoge en la siguiente entrevista, ha mantenido un prolongado diálogo con diversos paradigmas predominantes en la sociología contemporánea, integrándolos en algunos casos, lo que no permite identificarlo sin más, como a menudo se hace, como un último heredero

de la Escuela de Francfort. Si pervive en él, sin embargo, la intención de una sociología crítica que no se concibe a sí misma según el modelo positivista ni separada de la praxis social. En este sentido cabría ver en su obra un ejemplo más del giro cobrado por el pensamiento de izquierdas en la última década.

Con el afianzamiento del capitalismo y la aparición de la política de bloques al final de la segunda guerra mundial, el marxismo entró en un proceso de progresiva búsqueda de refugio en los ámbitos estrictamente académicos e intelectuales. El inicio de esta tendencia fue ya observable al final de los años 20 con el surgimiento del Institut für Sozialforschung en Francfort, llegando esta academización a hacerse prácticamente absoluta durante el período de la guerra fría. Los análisis económicos del capitalismo y el examen político del Estado burgués fueron viéndose paulatinamente sustituidos por un discurso filosófico centrado en cuestiones estéticas y epistemológicas. Esta hipertrofia teórica del marxismo bien podría entenderse como resultado de la desactivación política de los movimientos obreros y de resistencia antifascista que tuvo lugar durante las dos décadas posteriores a la reconfiguración política y económica a nivel mundial fruto de la guerra. Las revueltas estudiantiles y sociales de finales de los 60, así como el final de la larga prosperidad de la posguerra en los 70, parecieron sin embargo abrir el camino para el nacimiento de un nuevo tipo de pensamiento crítico. El interés por los procesos culturales del capitalismo dio lugar a una «nueva pasión por lo concreto», parafraseando a Perry Anderson. No sólo se asistió al renacer de una preocupación por el movimiento de la economía capitalista en su conjunto, sino que en igual medida comenzó a abordarse una de las grandes lagunas del marxismo occidental: las estructuras específicas del Estado capitalista moderno.

La obra de Claus Offe debe enmarcarse sin duda en el ámbito de esa nueva cultura política de izquierdas, una cultura que, sin embargo, se ha visto obligada a cuestionar lo que Habermas calificó de «ortodoxia tácita» del marxismo occidental. El capitalismo tardío, con sus fenómenos de expansión y concentración, la aparición del Estado intervencionista «benefactor» y la pro-

gresiva burocratización de todos los ámbitos de interacción social, ofrecen una constelación de problemas que ya no pueden ser solventados con la fórmula general de los procesos de valorización capitalista. Offe ha elaborado al respecto un modelo de comprensión del Estado tardocapitalista que recoge la «disparidad» de ámbitos vitales a que ha de hacer frente éste en su actividad reguladora, sin que para ello los parámetros de la reproducción económica, no exenta en sí de contradicciones, ofrezcan por sí solos rendimientos explicativos suficientes. Su vinculación con la teoría de sistemas en general, y con la obra de Luhmann en particular, es a este respecto evidente en la más importante de sus primeras obras: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, 1972. En ella avanzaba la tesis de la incapacidad del subsistema político para asegurar un equilibrio en sus múltiples funciones sin poner en peligro su propia existencia o la de los subsistemas económico y legitimatorio a sus flancos. La labor del Estado aparece así como la de una «administración de crisis» ineludible e insuperable.

El punto de contacto entre el marxismo y la teoría de sistemas sería aquí la tesis común a ambas sobre la escisión entre motivos subjetivos y funciones objetivas en el ámbito de la acción social. No obstante, Offe no pasa de considerar la teoría de sistemas como un mero y útil conjunto de instrumentos conceptuales con los que ordenar, clasificar e interrelacionar fenómenos, postura ésta muy distinta de la de argumentar en términos sistémicos sobre una sociedad que *se presenta como* un sistema. De hecho, en este contexto las tesis de Offe están mucho más próximas a las de Habermas, en el sentido de concebir la dinámica histórica descrita por Weber bajo el concepto de «racionalización» de las sociedades occidentales como un proceso de separación, reificación e invasión por parte de los mecanismos de control social y político de aquellas esferas en que se

constituyen las identidades individuales y colectivas.

En este último punto las reflexiones de Offe se han ido desplazando con el tiempo hacia un modelo «conflictivo» de análisis de las relaciones de poder social y político. Lo que en ámbitos intelectuales neoconservadores ha sido definido normativamente como «ingobernabilidad» de los sistemas políticos occidentales, aparece en sus escritos como expresión de la contradicción subyacente al modelo del Estado de bienestar: la necesidad por parte de un sistema económico que utiliza la fuerza de trabajo ficticiamente como si fuese una mercancía de apoyarse en una serie de instituciones que no admiten como forma dicha *forma* mercancía. Con otros términos: la relación entre capitalismo y «bienestar» sería contradictoria en la medida en que el tejido social en que se reproducía «naturalmente» la fuerza de trabajo en las fases primitivas del capitalismo ha ido progresivamente desintegrándose y siendo asumidas sus funciones por las prestaciones asistenciales del aparato estatal. Paralelamente a esa dinámica estatal de regeneración del tejido social ha tenido lugar históricamente un proceso de universalización de los derechos políticos y sociales, lo que no sólo ha elevado el grado de tensión entre democracia formal y material, sino que igualmente ha producido una nueva complejidad en la esfera de las relaciones específicamente políticas.

Es en esta última dimensión en donde los análisis de Offe cobran un interés particular. Hoy por hoy resulta ya un lugar común señalar las insuficiencias históricas del marxismo para la comprensión de los fenómenos políticos. Sin embargo, la recuperación a principio de los años 70 del topos weberiano sobre la legitimación de los sistemas políticos alumbró una discusión cuyos ecos aún no se han acallado. El núcleo del debate no sólo se centró en la posibilidad de una crisis de legitimación

del capitalismo o en la cuestionable viabilidad de dicho paradigma para el análisis de las relaciones de dominación social, sino en igual medida sobre la quiebra observable en las formas de representación política imperantes desde la posguerra en el mundo occidental. Con la perspectiva que proporciona la historia de los últimos quince años resulta ya posible afirmar que la supuesta crisis de legitimación no afectaba realmente al capitalismo como tal (la actual ofensiva neoconservadora parece apuntar incluso todo lo contrario) sino más bien a las formas políticas de la democracia liberal. Las iniciativas ciudadanas de los años 70, descalificadas en su momento por Offe por su virtual carácter integrador en cuanto alarma preventiva de disfuncionalidades, así como la irrupción de los nuevos movimientos sociales en nuestra década, sin olvidar la pasividad política de amplias capas de la población, parecen indicar en su conjunto la lenta entrada de las sociedades capitalistas en el umbral de unos nuevos criterios de racionalidad política. En este sentido no ha sido Offe el primero en cuestionar la autenticidad de los mecanismos de la representación parlamentaria sometida a la competencia entre partidos fuertemente jerarquizados en un mercado electoral regido por la regla de mayorías. Ya en décadas anteriores fue descrita por Otto Kirchheimer la evolución de los partidos de clase hacia partidos «atrápalo todo», y enunciada por Robert Michels la «ley de bronce» de las oligarquías partidarias. Los nuevos interrogantes que acompañan ahora al modelo democrático-liberal de esfera pública atañen más bien a la cuestionable supremacía racional del modo burocrático de dominación, a los peligros que de él se derivan para las libertades individuales que supuestamente estaba destinado a defender y a su propia incapacidad para asumir las disfuncionalidades y efectos secundarios de un sistema social crecientemente complejo. Offe no ofrece respuestas definitivas a los problemas por él

señalados con que se enfrenta la teoría democrática, quizá porque nadie está de momento en condiciones de darlas. Sin embargo, no se conforma con contraponer a la riqueza de su análisis teórico la constatación de la miseria estratégica de la izquierda en los países de capitalismo avanzado. En sus escritos más recientes propone un múltiple frente de posible acción política dirigido, en primer lugar, a la preservación y reorientación del Estado de bienestar como una conquista social históricamente valiosa, aunque inestable, frente a la que no existen alternativas. Dicha reorientación de la política de bienestar apuntaría a una remodelación de las estructuras de empleo y a la introducción tentativa y parcial, aún hoy aparentemente utópica, de un relativo desacoplamiento entre los principios de trabajo y salario como forma de lucha contra el desempleo. Esa iniciativa económica podría ir acompañada de una defensa de los derechos democráticos de participación en esferas más amplias de la vida social complementarios al principio de representación parlamentaria, así como de la búsqueda de la paz internacional y de la preservación del entorno ecológico.

Obviamente, semejante proyecto contiene fuertes dosis de un voluntarismo político, lo que no tiene por qué constituir necesariamente un reproche a la vista de la dignificación del posibilismo a ultranza a la que se nos ha acostumbrado actualmente en el terreno político. Persiste, sin embargo, la pregunta por las fuerzas sociales movilizables para hacer frente a los riesgos que conlleva tanto el disciplinamiento del ciclo de acumulación del capital como la radicalización de las pretensiones democráticas. Entre el viejo mito del proletariado industrial como agente político del cambio social al que aún se aferra buena parte de la debilitada izquierda marxista, y la apuesta por el progreso científico y tecnológico al que se han confiado las nuevas élites tecnocráticas socialdemócratas, las

perspectivas restantes parecen apuntar en la dirección de los nuevos movimientos sociales y de los partidos social-ecológicos. No obstante, el dilema no se presta a una fácil solución en el sentido aristotélico de la virtud como término medio. El adiós al proletariado anunciado por André Gorz obliga al abandono de buena parte de los esquemas teóricos ya caducos que han constituido la cultura política de izquierdas durante décadas, sin que una súbita «reconversión» ideológica al ecologismo, al pacifismo o a la generalidad de los planteamientos democráticos radicales por parte de dichas organizaciones tradicionales resulte convincente. Por otra parte, los elitismos tecnocráticos imbuidos de una retórica de progreso difícilmente logran adhesiones masivas más allá de un éxito inmediato constatable que, probable o no, bien pudiera ser igualmente realizado por fuerzas políticas de carácter neoliberal. Por último, la asunción de nuevos tópicos políticos no disuelve en absoluto la vigencia de los problemas sobre los que se asentaban los antiguos, de manera que los grupos portadores de nuevos criterios de racionalidad política que quieran presentarse como alternativa seguirán teniendo que ofrecer un proyecto social de conjunto más allá de las reivindicaciones puntuales que caracterizan a la denominada «izquierda posindustrial». En cualquier caso, puede decirse que las aguas de la vida social y económica, a diferencia de las del pensamiento político, parecen todo menos estancadas.

—Buena parte de su trabajo en el campo de la sociología política puede entenderse como un análisis crítico de las relaciones institucionales de poder en los sistemas políticos del capitalismo tardío. Ese carácter crítico queda expresado en su rechazo del modelo de análisis pluralista/típico de la sociología liberal, que da por supuesta una diáfana correspondencia entre los mecanismos políticos de representación, competencia y decisión. Por el contrario, Vd. ha resaltado las restricciones institucionales

que parlamentos y partidos políticos ejercen sobre la formación democrática de la voluntad, así como las relaciones existentes entre los mecanismos reproductores de la economía capitalista y las posibilidades de tematización de motivos políticos en la esfera pública. Para este tipo de análisis ha recurrido Vd., en el curso del tiempo, a distintas tradiciones teóricas (marxismo, teoría de sistemas, teoría de la decisión racional) e incluso se ha definido sin reparos como metodológicamente ecléctico. ¿Existe en su obra, pese a ello, algún tipo de perspectiva metodológica básica para el análisis de las relaciones políticas de poder en las sociedades tardocapitalistas? Me refiero en concreto al esquema tridimensional del concepto de poder elaborado por Steven Lukes, suponiendo que acepte Vd. semejante división.

—Quisiera decir, en primer lugar, que considero la obra de Lukes sobre el poder, así como otros ensayos suyos, de suma importancia y estímulo. Sin embargo, no veo en ella un desarrollo, siquiera esquemático, de una teoría científico-social. Respondiendo a su difícil pregunta, debo decir honestamente que no existe semejante figura argumentativa básica que subyazga metodológicamente a todas mis reflexiones. Mi pretensión no es elaborar una filosofía de las ciencias sociales o una teoría sociológica de la acción, sino que posee quizá un carácter más bien normativo. Esa norma es, en cierto sentido, una norma de racionalidad. A partir de ella se plantea la siguiente cuestión: ¿bajo qué condiciones pueden recobrase para la conciencia, comprobarse y ser tenidas en cuenta las consecuencias fácticas de las acciones de los sujetos? Es por tanto la norma de la responsabilidad la que en calidad de principio normativo cuestiona empírica y teóricamente aquellas situaciones en que obramos «ciegamente», en cuáles de ellas dichas acciones provocan efectos secundarios, costes sociales y brutalidades, sin que se llegue a pedir cuenta de las mismas.

A este respecto existen en la tradición marxiana dos conceptos que considero sumamente importantes. Uno de ellos es la idea de una contraposición entre apropiación privada y producción social. La privacidad de la producción es, sin embargo, aparente. En realidad, cuando entramos en relaciones de mercado, cuando producimos, generamos una socialidad inconsciente, irresponsable e incontrolable de nuestra vida. Esta desproporción es quizá en parte inevitable, incluso inocua, pero muchas de las cosas que hacemos sin poder controlarlas voluntaria y conscientemente no son ni necesarias ni inocuas, sino perjudiciales, explotadoras, destructivas y peligrosas. El otro concepto relevante de la obra de Marx —la famosa frase del *18 Brumario*— afirma que los hombres realizan su propia Historia, pero sin conciencia de ello. Ahí se halla implícito el ideal de un control consciente del carácter social de las relaciones vitales. No es, pues, una teoría elaborada, sino este motivo normativo de una crítica de la sociedad lo que me lleva a plantear las cuestiones de las que me ocupo.

Relacionado con esta cuestión puede mostrarse que el sistema de las relaciones de dominación política se presenta bajo la pretensión legitimante de su generalidad, es decir, bajo la pretensión legitimante de normas universalistas, mientras que, por otra parte, da prueba de selecciones inintencionadas o ilegítimas, de efectos encubridores o discriminatorios, de unilateralidades y particularismos no percibidos. Resulta interesante investigar, en el sentido de la citada norma de la «responsabilidad», en qué consisten dichas unilateralidades y en qué instituciones se dan. Eso es lo que pretendo hacer, para lo cual todas las tradiciones teóricas, como la teoría de sistemas, el materialismo histórico, la teoría de la organización y la teoría de la decisión racional son bienvenidas en la medida en que permitan identificar esa distorsión contenida en las instituciones y prácticas políticas de todo tipo.

En este contexto se da obviamente un dilema consistente en que las instituciones poseen siempre la doble naturaleza de *posibilitar* la acción colectiva, por una parte, mientras que excluyen y hacen imposible determinadas formas de acción por otra. El principio de las reglas de juego o reglas constitucionales es siempre tal que se posibilita una determinada acción mediante la que, a su vez, se excluye otra. La fuerza de la gravedad ofrece una buena analogía: sin ella no podríamos caminar, pero precisamente *porque* existe no podemos volar. Siempre se paga un precio por las instituciones (como la legalidad, por ejemplo), pero el hecho de que se pague semejante precio no es en sí un argumento contra las instituciones. El único argumento contra ellas consistiría en que pudiese demostrarse que favorecen de forma unilateral y particular, que, como dice Marx, representen una generalidad ilusoria, una generalidad no auténtica. Esto significa, positivamente, que la crítica de las instituciones no incide en su cualidad quasi natural como institución, es decir, en su función excluyente de acciones, sino en el carácter discriminatorio e interesado de esa unilateralidad, es decir, en el hecho de favorecer con ventajas a determinados actores y discriminar a otros. Tan sólo en esa medida puede una teoría de las instituciones ser crítica.

—En este sentido, ¿ha de entenderse su obra como una «crítica de la ideología»?

—Sí, es una crítica de la ideología en tanto que las instituciones del Estado moderno se miden por su pretensión de universalidad —una pretensión por la que también ellas mismas se consideran y legitiman; por ejemplo, la regla de las mayorías—. Ahí se muestra que determinadas cuestiones decisivas se ven prejuzgadas en favor de los detentadores de posiciones sociales de poder precisamente en aquellas formas institucionales en que son planteadas dichas cuestiones. El problema

es, pues, la relación entre las formas de dominio político y las posiciones sociales de poder, posiciones que no se asientan tan sólo sobre la propiedad, sino también sobre el poder militar, la división sexual del trabajo, etc.

Estos son ejemplos de cómo puede realizarse un análisis crítico-ideológico de las instituciones, en donde éste no constituye tan sólo una crítica de la ideología, sino una prueba de la particularidad de las mismas. Semejante demostración presupone, sin embargo, la anticipación de formas económicas, culturales y político-institucionales dotadas de una racionalidad *más elevada*, y ésta está, por su parte, gravada con la falibilidad de semejante anticipación.

—Nuestra siguiente pregunta se refiere al surgimiento de nuevos criterios políticos de racionalidad en la vida pública. En su ensayo «Social preconditions of corporatism and some dilemmas of democratic theory» (1984) menciona Vd. tres tradiciones en lo que respecta al papel de las instituciones políticas y a la concepción del poder: a) por una parte, las tesis liberales postularían una función restrictiva y represiva de ese poder, adjudicándole a las instituciones políticas una cierta función «protectora»; b) por otra parte, los modelos socialdemócratas verían el poder como un medio colectivamente generado para la consecución de objetivos sociales; de ahí podría deducirse una interpretación «instrumental» de las instituciones políticas; c) existiría, por último, una perspectiva «autonomista», que podría retrotraerse hasta los primeros escritos políticos de Marx y a la obra de Robert Michels y Rosa Luxemburg. Desde esta perspectiva se pondría en cuestión la efectividad de los mecanismos institucionales de representación para la defensa de determinados intereses emancipatorios.

Puede percibirse en el fenómeno de los Verdes en Alemania una cierta repercusión del tercer tipo de argumento, al menos en lo

que respecta a la defensa de una práctica extrainstitucional combinada con la actividad parlamentaria. En este contexto me gustaría hacerle dos preguntas.

Ciertamente no puede definirse a los Verdes como un partido convencional, y entre sus objetivos existen algunos que son difícilmente conciliables con un sistema social básicamente capitalista. Vd. ha señalado en su obra los límites absolutos que la lógica de la economía capitalista prescribe al margen de la acción política. ¿Cómo valora entonces el ascenso y las perspectivas de los Verdes?

¿Nos encontramos, quizá, ante una desintegración del modelo burgués de esfera pública?

—Permítame que precise la triple clasificación que Vd. ha mencionado al principio. Pienso que la historia de la teoría política desde el siglo XVII puede reflejarse correctamente, aunque de forma muy simplificada, si distinguimos (y así lo hizo ya T.H. Marshall a principios de los años cincuenta) tres fases sucesivas en la estructura constitucional de los países occidentales. En la primera fase se trataría de la relación del Estado con el ciudadano, del poder político con respecto al «citoyen» individual, que se caracteriza por la *amenaza* del poder del Estado absolutista al individuo, es decir, por los peligros que ese poder estatal representa para su vida y su propiedad. Ese problema en la relación entre Estado y ciudadano se ha solucionado, en la medida en que efectivamente se haya solucionado, mediante el principio de un compromiso jurídico del poder estatal, comenzando con el *habeas corpus* y seguido por las garantías a la propiedad y al tráfico mercantil fundamentadas según la teoría del contrato o el derecho natural. Una segunda fase de ese desarrollo, que tiene su punto de partida a finales del siglo XVIII en el ámbito de las revoluciones francesa y americana, se correspondería con la idea de que el Estado no es tan sólo una amenaza potencial para el ciudadano

particular, sino también un instrumento potencial de todos los ciudadanos para la actuación de la sociedad civil sobre sí misma, es decir, un instrumento de transformación. Esta es la concepción democrática del Estado, que alcanza a comprometer jurídicamente el poder de éste conforme a la idea liberal del Estado de derecho. La instrumentalización del poder estatal tiene lugar en la mayor parte de los países occidentales alrededor de la primera guerra mundial mediante la generalización del derecho al voto y la parlamentarización del gobierno. Tras la segunda guerra mundial se daría la fase más reciente en el desarrollo de la estructura política de las instituciones, que consiste en la consideración del Estado ya no tan sólo como amenaza potencial o instrumento de actuación, sino como una instancia de la que *dependen* el ciudadano y amplias categorías de ciudadanos en lo que respecta a sus condiciones materiales, físicas, sociales y culturales de vida. El ciudadano se ve frente al Estado en una relación de cliente, de necesitado, como alguien que depende de él para la preservación de su existencia y de una justicia social niveladora. Esta es la idea del Estado de bienestar. Estas tres tradiciones en conjunto han dado lugar al modelo democrático-liberal del Estado de bienestar e intervencionista.

Se trata de tres etapas superpuestas en la construcción de la estructura política de las instituciones democráticas occidentales. Sin embargo, ha surgido una situación al final del último período, cuyo origen probablemente será señalado por futuros historiadores a mediados de la década de los 70, en la que ya no se mantiene incuestionada la legitimidad y la capacidad funcional de esta triple articulación del sistema de organización política. Ese fenómeno consiste en que la *libertad*, efectivamente, puede ser soslayada y destruida, pero en todo caso no puede preservarse únicamente mediante la sujeción jurídica del poder estatal. Se trata, en definitiva, de que con

los instrumentos de la democracia electiva representativo-parlamentaria y de la democracia competitiva de partidos, determinadas cuestiones, determinados temas, no son susceptibles de consideración en los procesos de formación de voluntades y decisiones. Se trata, además, de que el Estado de bienestar se muestra como una figura que introduce elementos destructores de libertad, elementos tutelares, autoritarios y manipulativos en la relación entre Estado y ciudadano sin que, a su vez, pueda conservar con seguridad sus funciones de seguridad social y de prestación de servicios. Frente a esta constatación negativa y decepcionante han reaccionado los movimientos sociales de protesta y los nuevos partidos, como por ejemplo los Verdes, compuestos de un espectro muy heterogéneo de motivos políticos. Entre ellos se encuentran motivos libertarios, comunitarios, antiestatalistas, críticos del crecimiento, socialistas-anticapitalistas, conservador-comunales, etc. En este sentido pienso que el surgimiento del partido Verde es un fenómeno que indica, como Habermas ha dicho, el agotamiento de las energías utópicas del Estado social democrático-liberal. Estos movimientos sociales y nuevas fuerzas políticas resaltan los déficits y protestan por los vacíos que se han generado en el curso del desarrollo acumulativo de los sistemas políticos occidentales, carencias que hoy son particularmente agudas.

—Sin embargo, esta nueva política ha sido hasta ahora, en cierto modo, una política de resistencia. ¿Cómo podría, no obstante, combinarse un uso instrumental del poder con una práctica extrainstitucional llegado el punto en que, dicho con sus propias palabras, la «preservación de existencias valiosas exige la «realización de mejoras»? ¿No sería preciso pagar por esa «política de realizaciones» un cierto precio de profesionalización política y caer de nuevo en el eterno dilema de la representación política, es decir, en la contradicción entre autenticidad y efectividad?

—Creo que el dilema está bien visto. La izquierda ha fluctuado hasta hoy entre dos soluciones al problema que Vd. señala. Una de las soluciones consiste en corregir o compensar las carencias y fallos de la política institucional mediante formas anti-institucionales de praxis política. El ejemplo clásico para ello es la construcción que Rosa Luxemburg propuso en el debate sobre la huelga general: la opinión de que la forma política, es decir, sindicato y partido, debe ser controlada y compensada mediante formas de espontaneidad y de política no institucional, es decir, por la política de protesta de los movimientos de masas y de rechazo espontáneo a la cooperación. La confianza en sí mismos de los movimientos sociales se deriva también de este modelo antitético de pensamiento. Pero, sin embargo, surge aquí un «deadlock», un bloqueo recíproco entre política institucional y no institucional.

La otra forma, minoritaria, de respuesta de la izquierda a este dilema consiste en oponer a las falsas instituciones otras instituciones «correctas», es decir, procedimientos y organizaciones políticas de las que pueda esperarse que no muestren la unilateralidad y los déficits de las instituciones políticas existentes. Según esta línea de pensamiento político la tarea crítica, y constructiva a la vez, a desarrollar debería consistir en una reconfiguración y renovación de las instituciones de manera que no exista *ningún motivo duradero* para una praxis política extrainstitucional.

Una de las contraposiciones se da, por tanto, entre instituciones injustas y política no institucional; la otra, entre instituciones justas e injustas. Ambas salidas no han sido suficientemente distinguidas en la historia de la política de izquierdas. Ello tiene en buena parte que ver con la renuncia por parte de la izquierda a la pretensión, o al menos a la tarea, de desarrollar una teoría política propia. El marxismo, en particular (como Norberto Bobbio muy

agudamente ha señalado), ha marginado la teoría política y mantenido que el problema de las instituciones se solucionaría *tras* la revolución (puesto que se trata tan sólo de la «administración de las cosas»), mientras que *antes* de la revolución habría que abordar las instituciones con un cinismo imperturbable.

Creo que ésta es una postura errónea. El marxismo ha abogado por no tomar en serio las instituciones y por ello ha desatendido la labor teórica y práctica para introducir innovaciones en ellas. Hoy se da el mismo problema entre los Verdes. Una parte de ellos opina que la política institucional es «per se» una política que se inclina hacia limitaciones y particularismos ligados al poder —de un modo similar a como Robert Michels señaló el efecto de una «ley de bronce de la oligarquía»—. Esa fracción fundamentalista de los Verdes ve una eterna contradicción entre forma y contenido, entre objetivos políticos e instituciones políticas, y por ello cultiva una relación cínica con respecto al «monopolio estatal de la violencia». Otra fracción de los Verdes, minoritaria, mantiene la opinión de que ha de reconocerse ese monopolio estatal de la violencia así como la juridicidad de las acciones políticas, su estrechez institucional, pero también de que han de reorganizarse esas instituciones de manera que se neutralice en ellas la unilateralidad, la selectividad y los efectos injustos de encubrimiento e irresponsabilidad. Otto Schilly, por ejemplo, como representante de los «políticos realistas» entre los Verdes, o también Helmut Wiesenthal aquí en Bielefeld, están intentando definir e impulsar una práctica institucional que haga valer plenamente el contenido universalista de las instituciones sin que para ello se nieguen las reglas institucionales. Creo que el proyecto actual de la izquierda debe consistir precisamente en descubrir, emplear e impulsar instituciones y formas de actuación política, es decir, reglas de juego para la praxis políti-

ca que satisfagan el criterio de las «instituciones justas» o de la práctica del universalismo. En este sentido yo diría que la profesionalización política —que, no obstante, no conlleva el aislamiento, el favorecimiento de las élites y la desactivación de las masas— es necesaria. Aun así sigue siendo un gran enigma la forma que deberían tener semejantes instituciones políticas, es decir, semejantes formas «inocentes» de compromiso colectivo. Considero interesante, tranquilizador y alentador el que un gran número de teóricos políticos (tanto en EEUU como en Europa) retome esa función positiva de la teoría política y acepte el desafío de superar la contraposición entre instituciones y política no institucional para volverse hacia la contraposición entre instituciones buenas y malas, es decir, para dirigirse a mejorar las instituciones en lugar de a infringirlas.

—De todo esto se desprende que nos encontramos en una crisis de legitimación del modelo político del Estado de bienestar. A ello se refiere nuestra siguiente pregunta. En su obra *Problemas estructurales del Estado capitalista* defendía Vd. la validez del paradigma de la legitimación para el análisis de los sistemas políticos. Desde esa perspectiva, la cohesión de las sociedades capitalistas dependería de un patrón de integración social mediante el que se generaría lealtad de masas. Esa lealtad o legitimación sería una instancia autónoma en sí misma, no manipulable, que se vería tan sólo «sustancialmente aliviada» por los rendimientos y compensaciones del sistema económico. Posteriormente, en una entrevista con David Held y John Keane así como en otros artículos, ha reconocido Vd. haber experimentado un cambio de opinión sobre el tema. Así, Vd. mantiene actualmente que los problemas de legitimación cobran una forma procesual debido a la crisis del Estado de bienestar. Según esta interpretación, se generarían situaciones de insatisfacción generalizada a causa de los fallos funcionales de la economía, de manera que se llegaría a una puesta

en cuestión de los fundamentos normativos del sistema político.

Si, como Vd. afirma, nos encontramos ya en semejante fase de la crisis de legitimación, lo que se dejaría ver en el surgimiento de nuevos criterios de racionalidad política, ¿cree que sería posible una salida de esta crisis a costa de las instituciones democráticas dejando intocados los fundamentos del sistema económico? Con otras palabras, ¿sería posible que las consecuencias de la crisis afectasen más bien a la democracia liberal que al capitalismo?

—Mi respuesta a la última parte de su pregunta es negativa. En los países occidentales, que en alguna medida conozco, creo que no hay que temer una destrucción abierta de las formas democráticas parlamentarias de competencia de partidos pese a los múltiples proyectos neoconservadores, neo-hobbesianos y a las corrientes populistas de derechas. No estoy en condiciones de juzgar en qué medida representa un peligro grave semejante temor a una involución autoritaria y antidemocrática en los países que han llevado a cabo un tránsito a la democracia en los últimos veinte años. De momento quisiera considerar en todo caso como insuficiente, así soy de optimista, el potencial contrarrevolucionario en los países escandinavos y centro-europeos para llevar a cabo una ruptura constitucional abiertamente golpista. El problema no consiste en que las formas liberales y democráticas del Estado de bienestar puedan ser violentamente destruidas, sino más bien en que la confianza en la capacidad operativa y en la justicia de estas formas ha sufrido daños por la práctica de su utilización. Se da en la República Federal alemana, y creo que también en otros países occidentales, lo que cabría definir como un anarquismo pasivo que ciertamente no se encamina hacia la revolución, pero sí se siente desvinculado de cualquier fundamento normativo de las formas políticas que tene-

mos. En este sentido diría que la crisis de la democracia liberal del Estado de bienestar no consiste en que tenga frente a sí un fuerte oponente político-constitucional o una violencia fáctica que pueda destruirla, sino en que ha perdido su capacidad de convicción y no puede resolver con sus propios medios los problemas políticos y económicos a nivel nacional e internacional que a todos nos son conocidos. Tan sólo necesito mencionar los problemas de protección del medio ambiente y de preservación de los recursos naturales o los problemas de mantenimiento de la paz y del conflicto Norte-Sur a escala mundial. También existen problemas de desorganización del mundo de vida y de la salud psico-social, que constituyen un bienestar subjetivo. Todas estas cuestiones se presentan como problemas insolubles con los medios institucionales actualmente disponibles de Estado de derecho, democracia y Estado social. Por el contrario, dichos problemas son a menudo tratados de una forma contraproducente, de manera que también al Estado de bienestar se le puede aplicar la fórmula de que en parte genera —o agudiza, en el sentido de un desentendimiento por su parte— aquellos problemas para cuya solución fue visto en otro tiempo como el único instrumento dotado de perspectivas. Esta decepción, este desencanto o pérdida de energías utópicas, muestra el agotamiento y la desecación de instituciones que en la medida en que son incapaces de mediar la acción responsable de la masa de ciudadanos frente a sí mismos reclaman complementos e innovaciones.

—Esta crisis de legitimación y de gobernabilidad indicaría, según ello, una contradicción sistémica. En sus análisis del Estado de bienestar ha subrayado Vd. que su contradicción primaria consiste en que los mecanismos del subsistema económico deben enfrentarse con dos procesos lógicamente opuestos: por una parte, con un proceso de reproducción administrativa de la forma mercantía, guiado por la lógica del valor de cam-

bio; por otra, con un proceso de desmercantilización generado por el propio Estado de bienestar y regido por la lógica del valor de uso. ¿Podría redefinirse esta contradicción como un conflicto entre dos tipos de intereses: por un lado, aquellos intereses que pasan por generalizados de manera directa en el marco del sistema económico (precios, salarios, pleno empleo, etc.) y, por otro, intereses que en principio no serían generalizables porque se hallarían situados más allá de la lógica de valorización del capital?

—No veo por qué estos últimos intereses que se hallan fuera de los contextos funcionales de la economía no debieran ser generalizables. Ahí se dan principios de autonomía, autodeterminación, responsabilidad, felicidad y bienestar que sí pueden muy bien ser generalizables, en el sentido de que todos los individuos participan de ellos, si bien no son promovidos por un desarrollo centrado sobre el eje del crecimiento económico. Creo que la distorsión o la unilateralidad, y en este sentido la generalidad ilusoria o ilegitimidad de las instituciones, reside precisamente en que privilegian de una manera desproporcionada, unilateral y socavadora de la creencia en su legitimidad aquellos criterios de progreso y de desarrollo ligados con el despliegue de las fuerzas productivas, con el crecimiento económico, la fortaleza militar, el progreso científico, etc. Se trata de patrones de progreso de una tal significación dominante y privilegiados por las instituciones de tal manera que otros criterios de tipo moral o estético, los referidos al mundo de vida en general, se ven discriminados y eclipsados. Esto es lo que quiero decir con la antítesis entre mercantilización y desmercantilización. El sentido de las regulaciones del Estado de bienestar, el sentido de su organización, consiste en hacer valer un principio de dignidad humana y de autonomía dentro de los límites de lo económicamente realizable, y en donde ese principio no se configure sin más como derivado de desarrollos económicos. Es

decir, consiste en garantizar los derechos humanos frente a las pretensiones de los procesos de valorización del capital. Protección laboral, reconocimiento de los derechos de representación sindical, seguridad social, etc., son ejemplos de ello. Se trata siempre de la antítesis del derecho de los hombres frente al derecho de las cosas. A lo que asistimos es al hecho de que las formas de regulación estatal de ambas esferas jurídicas han pasado a depender de procesos económicos, militares, burocráticos y técnicos incapaces por su naturaleza de incorporar aquellos intereses del mundo de vida que se pueden muy bien designar con la vieja expresión de «dignidad humana» o de «responsabilidad». Dichos procesos son esquivos y negativos frente a semejantes reivindicaciones, y creo que ese es justamente el punto de vista mantenido y contestado, no sólo por la política ecologista y pacifista, sino también por las nuevas iniciativas sociopolíticas representadas, entre otros, por los Verdes y por partidos social libertarios similares.

—¿Ha de suponerse entonces que rechaza Vd. todo tipo de funcionalismo en ese proceso de privilegiación?

—La expresión «lógica de privilegiación» es a todas luces central. Con ella se ofrece una caracterización certera para el análisis crítico de las instituciones políticas. La pregunta es quién resulta privilegiado. La respuesta a esta cuestión ya no puede darse tan sólo con el principio de valorización del capital. Resultan privilegiados intereses y estructuras sociales de poder ligadas, por una parte, al capital, pero también aquéllas que lo están con una determinada racionalidad del pensamiento técnicoobjetivante así como con la privilegiación de principios masculinos, entendida en su más amplio sentido, de configuración de la vida. Probablemente carece de toda perspectiva querer subsumir esos distintos principios, los usufructuarios y los beneficiarios del modo de

funcionamiento de las instituciones dominantes bajo un sólo concepto. Resulta muy difícil encontrar una caracterización unitaria de nuestra sociedad en el sentido en el que Marx habló de la sociedad burguesa o capitalista. No es fácil envolver con un concepto lo que es dominante en formas de racionalidad y de lógica o en situaciones de dominación. Habermas habla de la acción regida y mediatizada por los subsistemas, y quiere decir con eso administración y mercado. Quizá sea ese todavía un concepto excesivamente estrecho, por cuanto que excluye las dimensiones específicamente militares y las dimensiones políticas vinculadas con la pertenencia a uno de los dos sexos. En definitiva, yo no dispongo de ningún concepto con el que poder concebir lo que Marx expresó mediante la fórmula global del «capital», pero creo que queda clara la antítesis de que determinados ámbitos funcionales de la sociedad se ven favorecidos y obtienen un volumen de poder de veto frente a las instituciones políticas a costa de otros ámbitos deficitarios. Creo, por último, que el modelo que ya una vez designé con el término de «disparidades» refleja y recoge bien ese fenómeno.

—Refirámonos de nuevo al problema del conflicto de intereses. Las estrategias neocorporativistas tendrían en ese contexto de una lógica de privilegiación el objetivo de redefinir el frente de conflicto entre ambos tipos de intereses citados a fin de posibilitar un ulterior desarrollo de la lógica de valorización. La capacidad de negociación de esos actores colectivos reside en su posición central en el proceso productivo. ¿Significa esto, en su opinión, que en las sociedades tardocapitalistas únicamente son capaces de conflicto y de éxito, en el marco de la vida política pública, aquellos intereses organizados que afectan a las cuestiones de la producción? ¿Hay que suponer que las reivindicaciones situadas más allá de los parámetros del sistema económico han de verse siempre obligadas a recurrir a formas no convencionales de protesta?

—Mi respuesta en ambos casos es negativa. Como ya he dicho anteriormente, el concepto de producción —y Touraine ha mantenido argumentos similares— supone una caracterización excesivamente estrecha para definir las estructuras privilegiadas del racionalismo occidental, que de hecho lleva a una distorsión no universalista de la praxis de las instituciones políticas. Tampoco creo que todas las formas excluidas o discriminadas de intereses, necesidades, lógicas y desiderata deban ser forzosamente relegadas a formas no convencionales de protesta. Este no tiene por qué ser el caso si, como he dicho, resulta posible renovar o innovar las instituciones políticas de manera que también haya en el sistema de sus reglas de juego lugar para esos intereses oprimidos o marginados a los que no puede renunciar ninguna asociación política.

—Esta cuestión nos lleva al problema de las clases sociales. Vd. ha afirmado repetidamente que los conflictos políticos en las sociedades del capitalismo tardío deben entenderse como conflictos de clase. Sin embargo, también ha señalado Vd. que la categoría de «trabajo» ya no puede ser mantenida como sociológicamente clave. Las reglas de juego político-constitucionales, cuestiones lingüísticas, religiosas y éticas serían también elementos catalizadores de la relación entre posición en la estructura social y acción social. Semejantes elementos tendrían incluso más importancia que el criterio de la propiedad para la definición del concepto de «clase». El problema fundamental de este concepto parece entonces ser un problema de «traducción» entre los dos niveles citados.

A este respecto ha valorado Vd. la reformulación del concepto de clase en términos de estrategia de la acción llevada a cabo por Jon Elster (Bemerkungen zur spieltheoretischen Neufassung des Klassenbegriffs bei Wright und Elster, 1985). Así, las clases sociales serían estrategias de optimización

estructuralmente inducidas y sus portadores. A pesar de ello, esta definición sería insuficiente para poder explicar la génesis y el desarrollo de la identidad colectiva de los portadores de semejantes estrategias. ¿Podría Vd. aclararnos su opinión actual con respecto a esta cuestión? ¿Cómo definiría las clases sociales, si es que ha de conservarse en absoluto semejante concepto?

—Creo que tan sólo resulta posible conservar este concepto con grandes modificaciones, y me gustaría referirme con ello a dos problemas que yo mismo no puedo resolver completamente. En mi opinión, los dos problemas de una teoría marxista convencional de clases parecen consistir, primero, en la constatación de una fragmentación dentro de las propias clases. La condición de «asalariado» no lleva a formas homogéneas de acción colectiva, sino que podemos ver una nueva e importante aparición en los países capitalistas avanzados: las llamadas interclases o nuevas clases medias, las cuales, en virtud de su posición económica, son asalariadas pero, sin embargo, no son subsumibles bajo el concepto de proletariado en lo que respecta a su función política. Por el contrario, muestran un tipo muy distinto de ambiciones político-morales, de formas de vida y de asociación. No tiene ningún sentido considerar esto como un retroceso o como un estancamiento, sino que estoy convencido de que las nuevas clases medias constituyen un factor sociopolítico autónomo. Esto se refleja también en los nuevos movimientos sociales, que están impulsados fundamentalmente por esas nuevas clases medias.

El otro problema de la teoría de clases convencional lo veo en que *un número creciente de personas y de funciones no puede en absoluto ser cabalmente codificado bajo categorías de clase*. Me refiero a aquéllos que permanecen de forma temporal o duraderamente fuera del mercado de trabajo y, por ello, fuera también de las economías

familiares unidas a dichos mercados de trabajo. Se trata, por tanto, de personas que se conducen «periféricamente» con respecto al sistema de trabajo social y de la familia patriarcal. Marx daba por supuesto que las familias, como pequeños colectivos, comparten el destino de los miembros de las mismas que participan en el mercado de trabajo. Esa es, hoy por hoy, una suposición inadecuada. En el marxismo aparece, justamente en el *18 Brumario*, la categoría global de subproletariado o lumpenproletariado. A él debería añadirse hoy en día la categoría de lumpenburguesía, es decir, un grupo de personas que permanecen fuera del mercado de trabajo o relativamente marginales al mismo sin mostrar, no obstante, los caracteres de absoluto empobrecimiento, abandono y miseria que Marx reservó para el lumpenproletariado.

Existe un segundo bloque de problemas que resulta del carácter absolutamente cuestionable de lo que tanto en Lukács como a veces en las nuevas teorías de la decisión racional de Przeworski, Elster y Wright se da por supuesto. En Lukács, el desacoplamiento entre la posición socioeconómica, por una parte, y el tema político-asociativo y estratégico por otro, está determinado por el concepto de «reacción racional» frente a la situación. Lukács parte de la existencia de una opción racional claramente discernible para todos los participantes con la que los actores reaccionan frente a sus recursos. Existiría una forma racional en el empleo de los recursos disponibles en una situación socioeconómica dada en torno a la cual gravitarían la acción colectiva y los frentes de conflicto. Eso es totalmente cuestionable: quizá existen varias *racionalidades*. Por tomar un ejemplo: puede decirse que si una persona es esclava entonces existen, supuestas unas necesidades humanas normales, cuatro reacciones «racionales» frente a esa situación de esclavitud. En primer lugar, la reacción de iniciar una lucha de clases

contra el esclavista. En segundo lugar, la reacción de llevar a cabo una mejora de las condiciones de nutrición y de trabajo del esclavo mediante una política reformista. Tercero, la reacción de desertar individualmente, es decir, de huir de la situación de esclavitud. Por último, es posible la reacción de esforzarse por ascender socialmente a una situación de esclavo superior o de capataz de esclavos. Consideradas sistemáticamente pueden registrarse estas cuatro posibilidades en un esquema cuyos ejes se definen por las dimensiones «salida» frente a «voz» o bien reacción «individual» frente a reacción «colectiva». La «deserción» colectiva sería la revolución, la lucha colectiva por la mejora (voz) sería la reforma, la deserción individual sería la huida, mientras que la cuarta posibilidad consistiría en «reformular» individualmente, es decir, adaptación y ascenso social. No se da, por tanto, una reacción racional *unívoca* —o, al menos, únicamente si se conocen de forma adicional las normas culturales, identidades colectivas, experiencias y expectativas de los actores—. Algunos huyen, otros luchan, unos actúan colectivamente, otros lo hacen de forma individual, y la teoría marxista no tiene en la práctica ningún modo realmente convincente de determinar cuál es la racionalidad «superior» en el contexto de estas ideas rivales de racionalidad. Dicha teoría puede desactivar como oportunistas la acción individual frente a la colectiva o la acción reformista frente a la revolucionaria, lo que no significa, sin embargo, que esa desacreditación tenga como resultado una superioridad autoevidente de la «racionalidad revolucionaria» de la lucha de clases. Creo que hay que despedirse de esa noción simplista sobre la superioridad evidente de *una* racionalidad sobre las demás y, con ello, de uno de los supuestos fundamentales del marxismo clásico y de sus estrategias y expectativas políticas.

Me resulta mucho más esclarecedora al respecto la propuesta de Przeworski, que

postula una relación circular entre clases y acción. Esa relación circular consistiría, por un lado, en que las clases muestran una acción típica, mientras que, por otro, la propagación y la práctica ejemplar de determinadas formas de acción puede crear agregados y coaliciones de clase. Pero no de clase en su sentido económico, sino entendidas como asociaciones activas y movilizables, con una fuerte determinación cultural, de actores políticos colectivos que se orientan por determinados modelos de progreso político y social. Si eso es cierto, resulta muy difícil codificar tales alianzas formadas por los portadores de exigencias y proyectos políticos en categorías de clases socioeconómicas. Los revolucionarios no deben necesariamente ser trabajadores, ni los trabajadores ser por fuerza revolucionarios, sino que más bien lo que se entiende por revolución consiste en alianzas o movimientos interclasistas en los que también intervienen categorías de tipo regional, étnico, lingüístico, confesional, sexual, de edad, etc.

—¿Puede entonces hablarse, por lo que respecta al problema de la acción colectiva, de una ruptura epistemológica en su obra o se deja explicar de una forma lógica y unívoca su evolución desde la teoría de sistemas hasta la teoría de la decisión racional?

—Probablemente no soy la persona más adecuada para responder a esta pregunta. Yo no veo ninguna ruptura; veo más bien, en comparación con otros intelectuales que han trabajado en este campo, al menos aquí, en la República Federal alemana, una cierta continuidad que se deriva del planteamiento descrito al comienzo de esta entrevista. Obviamente, yo me veo inducido tanto por mis intereses como por mis obligaciones profesionales a asumir desarrollos que tienen lugar a nivel internacional en las ciencias sociales, a incorporar ofertas explicativas y, especialmente, a presentar contra-argumentos. Creo que para cualquier científico social que se

interese por estas cuestiones el gran éxito de la teoría de sistemas representa una provocación con la que hay que enfrentarse. Lo mismo cabe decir de las teorías institucionales, de las normativas e incluso de las de la decisión racional. La sociología y la teoría sociológica se encuentran hoy en día bajo una gran presión: existe una rivalidad en torno a los campos objetivos y a los rendimientos explicativos por parte de la Historia, la filosofía, la economía, la biología e incluso de la literatura. Estos ataques contra la autonomía y la legitimidad del pensamiento científico-social tan sólo pueden ser rechazados —en la medida en que de hecho puedan serlo— mediante una confrontación con los teoremas centrales y con las ideas paradigmáticamente rectoras de dichas disciplinas. Justa y precisamente porque no pretendo construir una teoría científico social paradigmáticamente pura debo asumir y seguir discusiones actuales, no para estar en boga y mantenerme oportunistamente en ellas, sino para aprovechar los conocimientos que pueden encontrarse en autores interesados y fascinados por problemas totalmente distintos a los míos debido a sus particulares orientaciones sociales, políticas y morales. Por eso pienso que no debería hablarse en mi caso de una ruptura, sino de un enriquecimiento y de una prueba continuada de determinadas ideas relevantes en el curso de esa confrontación.

—¿Cuáles serían entonces los rendimientos empíricos o normativos del paradigma de la teoría de la decisión racional para una sociología crítica como defensa frente a esos desafíos a la teoría sociológica mencionados por Vd.?

—Creo que con el paradigma de la teoría de la decisión racional se están llevando a cabo muchos sinsentidos, y en particular el de creer poder sencillamente pasar de un modelo histórico-sociológico de supuestos sobre la acción humana a una antropología utilitarista como la que

subyace a la economía política clásica desde Smith hasta Bentham. Todo esto es, con seguridad, falso. Creo que la significación de la teoría de la decisión racional se hace más obvia si se conectan sus éxitos más apreciables con una sociología del conocimiento de la misma. Considerado desde semejante perspectiva sociológico-cognoscitiva, el planteamiento de la teoría de la decisión racional muestra actualidad y capacidad explicativa para una sociedad en que las tradiciones, instituciones, normas sociales e identidades colectivas han perdido vínculos con el transcurso del proceso de modernización. En lugar de confianza y estabilidad, es decir, de una autocodificación sobreentendida de actores en grupos y culturas, ha aparecido un «juego» en el sentido del dilema del prisionero caracterizado de tal forma que cada sujeto percibe al contrario como un rival, es decir, como un actor del que puede esperarse todo (o más bien nada). Una estructura de inseguridad universal de expectativas tanto frente a los demás como frente al futuro explica la aparición de orientaciones estratégicas que pueden modelarse muy bien bajo la teoría de la decisión racional. Ahí residen sus rendimientos teóricos. Estos son, por tanto, distintos de los que dicha teoría *pretende* aportar. Frecuentemente pretende ésta poder explicar la «naturaleza» económica de fenómenos sociales no económicos, aspirando con ello a poder discutirle a la sociología su ámbito de competencias. Sin embargo, lo que muestra es cómo en una sociedad caracterizada por procesos de modernización y de individualización los hombres son *transformados* en el citado tipo de actores. Es precisamente en su orientación contra la sociología donde adquiere dicha teoría un valor sintomático. Para mí, el mejor ejemplo de esto lo constituye el hecho de que en una ciudad como Chicago haya surgido la Escuela de Chicago, con lo que no me refiero tan sólo a autores como Milton Friedman o Gary Becker y a su aplicación claramente reaccionaria e imperialista de la teoría

económica neoclásica de la acción, sino a espíritus altamente productivos e imaginativos que imparten clase en Chicago (aunque no viven allí), tales como Jon Elster y Adam Przeworski. Estos últimos han logrado un éxito notable en la demostración de que el marxismo clásico arrastra consigo una serie de supuestos socio-ontológicos que hoy en día sencillamente ya no son actuales. Esa labor la han llevado a cabo mediante la sagaz aplicación y la enajenación de objetivos de una teoría de la acción que tan sólo es cierta en una sociedad ampliamente modernizada (es decir, en una sociedad en los límites de la anomia): la teoría económica de la acción del utilitarismo.

—En este contexto estamos particularmente interesados por la vinculación de su obra con la de Habermas. Vd. ha señalado que las interpretaciones «economicistas» de la acción colectiva, esto es, su concepción como estrategias de optimización, muestran una especial dificultad para dar cuenta del problema de la identidad y de la colectividad de la acción. ¿Cómo juzga Vd. los rendimientos epistemológicos y normativos de la teoría habermasiana de la acción comunicativa? ¿No podría servir ésta como eslabón teórico para explicar el problema de «traducción» entre los dos niveles ya anteriormente citados, es decir, entre los intereses vinculados con la posición en la estructura social y la identidad colectiva encarnada en la acción social?

—Esa es una buena descripción del problema central de la teoría de Habermas, y he de decir que sigo con gran interés y fascinación el desarrollo y las discusiones en torno a la misma, en particular sus recientes aplicaciones en el campo de la sociología del derecho. Para mí, la tesis central de Habermas consiste en que la cohesión de la sociedad moderna se mantiene en virtud de la acción mediatizada y regida por los subsistemas, es decir, mediante crecimiento económico, redistribuciones socio-

políticas, defensa militar y dominio burocrático. La tesis central es: no existe producción administrativa de sentido. La cohesión se mantiene (en la medida en que lo haga) mediante la validez de normas y principios modernos específicos que resuenan en la acción (si bien «contrafácticamente») y cuya validez ha de darse por supuesta en toda acción racional estratégica. Creo que esta idea de una síntesis comunicativa y no tecnocrática de la vida social, es decir, de una unidad de la vida social autoorganizada mediante la certeza de principios no impuestos por la lógica de la economía, lo militar, la ciencia o la administración, constituye un pensamiento fascinante y liberador en los escritos de Habermas. Sin embargo, esa idea presenta numerosas objeciones que pueden subsumirse bajo la siguiente fórmula: ¿en qué consiste la facticidad de lo contrafáctico?, ¿en qué consiste la validez de algo reconocible por el análisis lógico-lingüístico como necesariamente presupuesto y que, sin embargo, no está presente como tal ni es susceptible de aflorar a la conciencia en los actos de habla y en las acciones de los individuos? Posiblemente la legitimidad de la Modernidad sea algo presente en las sociedades modernas tan sólo desde la perspectiva de pájaro de la observación sociológica, pero no en sus realizaciones vitales. De ahí yo extraería la consecuencia —y creo que en coincidencia con Habermas— de que las reglas institucionales de juego de nuestra vida política, económica, cultural y familiar deben reconfigurarse y completarse de manera que dichos principios se muestren y hagan realidad también en la praxis cotidiana y no gocen de la misma tan sólo como señales de teorías macrosociológicas construidas histórico-filosóficamente. Veo en ello la exigencia, en plena coincidencia con la obra de Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit* y con toda su actividad político-publicística, de reclamar y hacer válidos esos principios en la praxis social en lugar de evocar meramente su facticidad contrafáctica. Ahí

hay, desde luego, una gran cantidad de trabajo institucional, político-constitucional y jurídico por hacer.

—En sus análisis de los nuevos movimientos sociales Vd. ha insistido particularmente en la base social de sus militantes. Dichos movimientos serían menos susceptibles de integración por parte del sistema político que las iniciativas ciudadanas de los años setenta debido a su composición social más que a sus motivos específicos. Los nuevos movimientos sociales constituyen un ejemplo de actores colectivos cuya acción no se asienta sobre una disposición homogénea en torno a los medios de producción. Su base social se corresponde, sin embargo, con un modelo de sociedad en el que la programática del Estado de bienestar se ha desarrollado en un alto grado.

¿Significa esto, en su opinión, que el caldo de cultivo necesario para el surgimiento y la consolidación de este tipo de movimientos lo constituye una sociedad desarrollada según el modelo del Estado de bienestar? ¿Cómo juzga Vd. las perspectivas de una evolución política similar a la alemana como reacción frente a una cierta decepción con la izquierda tradicional en sociedades que pertenecen al modelo occidental pero que, como en el sur de Europa, no han gozado de ese desarrollo en un grado tan elevado?

—La cuestión es clara e importante. Pienso que sería adoptar un modelo primitivo creer que cada país o cada sistema político debe recorrer una secuencia de fases y que los sistemas políticos menos desarrollados deben aguardar el desarrollo observado en los sistemas más desarrollados como su propio futuro. Los alemanes aprendimos en el periodo de posguerra que mirar hacia América significaba mirar a nuestro propio futuro con un retraso de veinte años. Ver ahí nuestro propio futuro no sólo es una idea estremecedora, sino también falsa, puesto que se dan múltiples fenómenos de asincronicidad o de acelera-

ción y salto de fases y de motivos políticos. Así, por ejemplo, es conocido que el síndrome de los partidos izquierdistas, libertarios, verdes o ecologistas es algo que se ha expandido de una forma relativamente independiente del nivel de desarrollo económico y político de los distintos países europeos. Ese fenómeno se ha dado sencillamente por coyunturas políticas en parte autónomas frente a las estructuras locales o a los niveles de desarrollo. Considero que cuestiones internacionales tales como las ecológicas, las pacifistas y la del Tercer Mundo comparten una carga de evidencia tal que no puede vincularse la expansión de estos motivos a su contexto genético en los países más avanzados. La validez de dichos motivos no está relacionada con su génesis en determinadas estructuras, sino que se difunden por los diferentes sistemas y sus particularidades. Aquí hay que decir que, en lo que respecta a motivos como la autonomía, la liberación antiestatalista y la reivindicación libertaria de la dignidad humana, existen en los distintos países europeos raíces muy distintas que acaban convergiendo en nuevas concepciones de emancipación, dignidad humana, igualdad de derechos y autonomía. Existen motivos de carácter confesional, regional, feminista, socialista de izquierdas y pacifista que, pese a la disparidad de su origen, convergen en determinados tipos de exigencias y de reclamaciones institucionales que pueden mover a reivindicaciones de tipo político. Creo que un modelo de comprensión del estilo base-superestructura en lo que respecta a la relación desarrollo económico/instituciones políticas/movimientos políticos es falso. Más bien tenemos que vérnoslas con procesos internacionales de difusión que, naturalmente, se ven promovidos y acelerados por las condiciones de comunicación de que disponemos en Europa, así como por el hecho de la integración supranacional de tipo militar y económico. El problema de la OTAN o de la política agraria y sus respectivas consecuencias ecológicas regionales son

algo que afecta a Europa y no a naciones aisladas. El Estado-nación no es una *self-contained political unit*, es decir, una unidad política cerrada en sí misma y relativamente

autárquica. Tan sólo espero que semejantes similitudes en las líneas de conflicto político se destaquen con más relevancia de lo que en la actualidad se observa.

CUADERNOS DE ALZATE

REVISTA
VASCA
DE LA
CULTURA
Y LAS
IDEAS

Cuadernos de 7 Alzate

Sep.-Dic. 87

Revista vasca de la cultura y las ideas



El número siete de CUADERNOS DE ALZATE se inicia con la colaboración de Pierre Bidart, «Ilustración y cuestión lingüística en el País Vasco», sobre el lugar que ocupa dicha cuestión en las complejas relaciones Estado-Nación durante el S. XVIII español. Emilio Palacios en «José Antonio de Armona, un funcionario eficaz para el Madrid de Carlos III» saca a la luz la figura de un vasco que convirtió en obras su espíritu ilustrado. En «Literatura e intelectuales» Isidoro Alvarez Sacristán reflexiona sobre las relaciones entre ambos, y José Miguel de Azaola en «Intelectuales y guerra civil: ojeada retrospectiva al Con-

greso de Valencia» hace un incisivo relato de las necesidades que motivaron los congresos de 1936 y 1987. Una breve reseña del «Festival de Cine de San Sebastián 1987» de Anjel Lertxundi da paso a un conjunto de reflexiones sobre Euskadi. Ramón Jauregui en «Euskadi: un laberinto con salida» reflexiona sobre los diez años de la transición aquí y encuentra señales positivas para el futuro. Arturo González aporta datos muy interesantes en «Notas sobre la percepción social de la cuestión del autogobierno en Euskadi». César Coca García aborda un tema siempre conflictivo, el de la responsabilidad social de la prensa en «Terrorismo y medios de comunicación».

También contamos con poemas de Felipe Juaristi, poeta euskaldun y brillante realidad de la actual literatura vasca. No podíamos olvidar en este número el II Congreso Mundial Vasco. Javier Corcuera, nos revela algunos aspectos de su organización, desarrollo y objetivos en «Dos palabras sobre el II Congreso Mundial Vasco», y Jon Juaristi nos descubre el papel del «grupo de Astarloa» como germen del romanticismo vasco. Para finalizar Benedict Anderson nos hace un «Relato de la nación» poniendo de relieve el papel del recuerdo y el olvido en la génesis de la conciencia nacional. Las ilustraciones son una muestra de la obra de Marta Cárdenas.

EDITORIAL PABLO IGLESIAS
CUADERNOS DE ALZATE

STA. CRUZ DE MARCENADO, 31, 1.º-14 - 28014 MADRID - TEL.: 241 35 41