ciudad y ciudadanía

SENDEROS CONTEMPORÁNEOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

EDICIÓN DE FERNANDO QUESADA

La presente obra reúne los temas imprescindibles de un curso de filosofía política, dirigido tanto a estudiantes como a lectores interesados en la historia, los fundamentos y las implicaciones actuales de esta disciplina. La primera parte trata de la tradición liberal, los socialismos, las dimensiones del nacionalismo, el feminismo como proyecto filosófico-político y la institución de la democracia. La segunda parte aborda en profundidad un amplio abanico de cuestiones, desde la globalización o los problemas de legitimación del poder, pasando por las relaciones entre Estado y nación, los derechos humanos como legado de la Modernidad o la actualidad y perspectivas de la ciudadanía, hasta la multiculturalidad y la inmigración, los movimientos sociales, la ecología o la justicia social.

Fernando Quesada

Ciudad y ciudadanía

Senderos contemporáneos de la filosofía política

Fernando Quesada, 2013

Índice de contenido

Cubierta
Ciudad y ciudadanía
I Parte
Tema 1. LA TRADICIÓN LIBERAL: Roberto Rodríguez
1. Orígenes y fundamentos de la tradición liberal
2. Interludio: La crisis y los rostros del liberalismo
3. El liberalismo social: la revuelta contra la libertad negativa
4. El liberalismo conservador: la reacción contra la libertad positiva
5. Las tensiones del liberalismo
Tema 2. LOS SOCIALISMOS: Antonio García Santesmases
1. El socialismo clásico
2. El socialismo en el periodo de entreguerras
3. El socialismo en la época dorada
4. El socialismo tras la caída del muro de Berlin
5. El socialismo actual
Tema 3. DIMENSIONES DEL NACIONALISMO: Miquel Caminal
1. El concepto de Nación
2. Las divisiones y fracturas de las naciones políticas
3. El Estado, el nacionalismo y sus fases
4. Nacionalismo y autodeterminación
5. Pluralismo nacional y federación democrática
Tema 4. EL FEMINISMO COMO PROYECTO FILOSÓFICO-POLÍTICO: Celia Amorós Puente
1. De los «memoriales de agravios» a las vindicaciones
2. Las mujeres y la Revolución francesa
3. El debate en torno a la ciudadanía de las mujeres
4. La operación Wollstonecraft
5. El sufragismo
5.1. Sobre anacronismos
5.2. «Lo personal es político»
5.3. El debate sobre las cuotas y la paridad

Tema 5. FILOSOFÍA Y POLÍTICA: LA INSTITUCIÓN DE LA DEMOCRACIA: Fernando Quesada
Introducción. Delineamiento de las estructuras primeras de la Hélade
1. Elementos del nuevo estatuto del saber y de la reflexión crítico-racional
2. El proceso hacia la democracia o la voluntad reflexiva instituyente de sentido
3. Democracia: normatividad política y funcionamiento de la economía
II Parte
Tema 6. GLOBALIZACIÓN Y CAMBIO DE LAS CATEGORÍAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS: Bernat Riutort Serra
1. La estructuración del capitalismo global
1.1. Sobre el concepto de estructura social de acumulación
1.2. Antecedentes: el capitalismo regulado
1.3. Las relaciones de poder en la formación del capitalismo global
1.4. El imaginario global y el nuevo orden mundial
1.5. Diseñando la topografía de la globalización
2. La solución tecnológica y la solución espacial. La sociedad red
2.1. Revolución tecnológica y capitalismo informacional
2.2. La solución espacial y el capitalismo global
3. La protosociedad civil global
3.1. La precaria sociedad civil global en la era informacional
3.2. Las desigualdades y las clases en la era global
3.3. Consecuencias de la globalización y movimientos subpolíticos
4. Estado, ciudadanía y democracia
4.1. El poder y el Estado en la era global
4.2. Los poderes trasnacionales y la democracia
Tema 7. PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN DEL PODER: Pablo Ródenas Utray
1. Introducción: síntesis y propósitos
2. Historia del poder: teorizaciones y desplazamientos
2.1. Una teoría actual
2.2. Una perspectiva historiográfica
3. Definición del poder: lo social y lo justo
3.1. Una perspectiva disposicional y relacional

3.2. Dos perspectivas contrapuestas: dominación y emancipación
Tema 8. ESTADO, NACIÓN, CIUDADANÍA Y BIENESTAR: Antonio García Santesmases
1. Las difíciles relaciones entre el Estado y la Nación
2. Del Estado liberal al Estado social
3. Un doble ataque al Estado social
4. El Estado mínimo (economía) y máximo (moral)
5. La supervivencia del Estado social y la apuesta por el Estado laico
6. Recapitulación
Tema 9. LOS DERECHOS HUMANOS, UN LEGADO DE LA MODERNIDAD: Alicia H. Puleo
1. Las generaciones de derechos humanos
2. El problema de la fundamentación
2.1. La idea de derecho natural
2.2. Discusiones teóricas contemporáneas
Tema 10. SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA CIUDADANÍA: Fernando Quesada
1. Dimensiones de la reconstrucción de la ciudadanía
2. Sobre la ciudadanía y (algunos de) sus críticos
2.1. Sociedades intermedias frente a ciudadanía (neoconservadurismo)
2.2. Frente a ciudadanía: ¿retorno o disciplinamiento de la sociedad civil? (neoliberalismo)
3. Más allá de la ciudadanía: la reconstrucción social
Tema 11. NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA CIUDADANÍA: Javier Peña
1. Concepto y realidad actual de la ciudadanía
2. Ciudadanía, igualdad e identidad plural
2.1. Ciudadanía social
2.2. Ciudadanía y diversidad cultural
2.3. Ciudadanía y género
3. Cierre y apertura de la ciudadanía
3.1. Ciudadanía e identidad nacional
3.2. Ciudadanos, extranjeros e inmigrantes
3. Ciudadanía cosmopolita
4. La calidad de la ciudadanía. ¿Qué ciudadanos?
4.1. Ciudadanía liberal

4.2. El modelo republicano de ciudadanía
Tema 12. MULTICULTURALIDAD, INMIGRACIÓN Y DEMOCRACIA: LA RE-CONSTITUCIÓN DEL DEMOS POLÍTICO: Ricard Zapata-Barrero
Introducción: Los términos del debate
1. Demos político y población: una diferencia desafiante
2. Santísima Trinidad de la democracia actual: Estado, Nación y Ciudadanía
3. Nuevo Tiempo histórico para la Democracia: Bases para re-constituir el demos político
4. Nuevo sistema de categorías para interpretar un nuevo mundo
5. Balance final: ¿Crisis del multiculturalismo o crisis de la democracia?
Tema 13. DIMENSIONES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: Ana de Miguel Álvarez
1. Del sujeto histórico a los nuevos movimientos sociales
2. Concepto y características
3. Radicalismo y reformismo
4. Aportaciones de los distintos enfoques teóricos
4.1. Primeros enfoques
4.2. El modelo pionero de Smelser
4.3. Teorías de la privación relativa
4.4. Enfoques de la elección racional
5. Panorama actual
5.1. Enfoques de la movilización de recursos y de la oportunidad política
5.2. Enfoques constructivistas e interaccionistas: entre lo político y el giro cultural
6. Tipología de los movimientos
Movimiento feminista
Movimiento ecologista
Movimiento pacifista:
Movimiento de gays y lesbianas
Movimiento antiglobalización
Movimiento indigenista
7. La ciudadanía activa, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías

Tema 14. ECOLOGÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA: Joaquín Valdivielso
1. Aparición de la cuestión ambiental
2. Ecología y ecología política
3. Relaciones sociometabólicas
4. Retos teóricos
Tema 15. LA JUSTICIA SOCIAL Y POLÍTICA: María Xosé Agra Romero
1. Justicia social distributiva
1.1. De Aristóteles a Rawls
1.2. Teorías de la justicia distributiva
2. Justicia política
2.1. Crítica del paradigma distributivo: opresión y dominación, reconocimiento y redistribución
3. De aplicaciones y fronteras: el alcance de la justicia
3.1. Justicia, género y familia
3.2. Justicia global
Sobre el autor
Notas

I Parte

Tema 1
LA TRADICIÓN LIBERAL

Roberto Rodríguez
Universidad de La Laguna

Si una tradición es —como quiere MacIntyre[1]— un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de los conflictos con sus críticos externos (que los rechazan o cuestionan seriamente) y entre sus críticos internos (que los reinterpretan de diversas maneras), el liberalismo es, qué duda cabe, una de ellas. De hecho, constituye aquella tradición de pensamiento político que ha gozado de amplia hegemonía en la civilización occidental casi desde sus propios orígenes en la modernidad y, quizá por ello mismo, ha sido la corriente ideopolítica contra la cual se han definido y conformado buena parte de las restantes. Tanto es así que sus principios constituyentes (individualismo, propiedad privada, libertad individual, igualdad, imperio de la ley, constitucionalismo, división y equilibrio de poderes, poder político limitado…) han ejercido una enorme influencia sobre los modos de organización de las sociedades occidentales dado que —con los matices que se consideren pertinentes— vivimos en sociedades organizadas a partir de principios e instituciones cuyo origen se encuentra básicamente en la tradición liberal. Como quiera que sea, su relevancia y actualidad parece fuera de toda duda pues —además de la vigorosa impronta que ha dado a nuestras sociedades— diversos acontecimientos históricos (derrumbe del socialismo real, ofensiva liberal-conservadora, auge de la globalización neoliberal…) y notables propuestas teóricas (teoría de la justicia y liberalismo político de John Rawls, libertarianismo de Robert Nozick, liberalismo ético de Ronald Dworkin…) lo han colocado, si es que alguna vez dejó de estarlo, en el centro del debate teórico y político.

Sin embargo, la tradición liberal dista mucho de constituir un cuerpo homogéneo o cerrado de ideas. Lejos de dejarse resumir en la cómoda pero errónea —y con frecuencia autocomplaciente— identificación de todo liberalismo con esa suerte de alianza ideológico-política hoy imperante entre el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo ideológico, la tradición liberal ha poseído —y posee aún hoy día— una rica diversidad de expresiones que impide tal simplificación. Su misma historia está plagada de crisis y revitalizaciones al hilo de significativos hechos históricos que le han obligado a modelar su teoría y práctica políticas en diferentes sentidos. De hecho, el liberalismo —como sostiene R. D. Cumming[2] — «es al mismo tiempo una *tradición* y un intento de ir más allá de las *limitaciones* de esa tradición que sus *crisis* revelan». En realidad, ha sido el debate entre sus críticos internos a propósito del significado y alcance de aquellos principios constitutivos el que ha originado los intentos de superar las limitaciones de la tradición y, con ello, el que en gran medida ha causado la emergencia de diversos liberalismos que aquí concebimos como rostros o variantes históricas del modelo de pensamiento político característico de la tradición liberal.

El presente trabajo —cuyo carácter divulgativo ha hecho aconsejable primar el esfuerzo en la síntesis expositiva frente a la discusión filosófico-política— realiza un inicial acercamiento a los orígenes y fundamentos de la tradición liberal (1) para luego detenerse en mostrar cómo esta se vio sometida, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, a una profunda crisis (2) que ocasionó la aparición de los rostros del liberalismo contemporáneo, a saber, del liberalismo social (3) y del liberalismo conservador (4). Es la dialéctica entre ambos, así como sus reacciones frente a las críticas externas, lo que en última instancia revela las tensiones del liberalismo de las que de modo harto esquemático nos ocupamos en el último apartado del trabajo (5).

1. Orígenes y fundamentos de la tradición liberal

Pese a que el término «liberalismo» encuentra sus primeros usos a principios del siglo XIX para dar cuenta de una nueva orientación política, dicho vocablo ha venido a usarse finalmente para denominar a una posición ideopolítica cuyas ideas fundamentales aparecieron dos siglos antes[3]. En sus modernos y convulsos orígenes, el liberalismo comienza a gestarse como movimiento político ya desde mediados del siglo XVII y triunfa definitivamente a lo largo de los dos siglos siguientes, contribuyendo con ello a una transformación sustancial de las sociedades de la época. Una transformación que, sin embargo, no fue ajena a la vorágine de la vida moderna, al *tourbillon* social que por entonces experimentaron las sociedades occidentales y que estuvo alimentado por una multiplicidad de fenómenos dispares pero, a la postre, generalmente concomitantes. Las cuatro grandes revoluciones que marcan el advenimiento de la modernidad son sin duda los fenómenos más relevantes. En primer lugar, la Revolución científica y el consecuente establecimiento de una nueva concepción de la ciencia basada en el uso de la razón, la observación y la experimentación a fin de generar lo que Bacon consideró un conocimiento no solo racional sino también capaz de instaurar el dominio del hombre sobre las cosas y mejorar la situación de este sobre la Tierra; en segundo lugar, la Reforma protestante y el establecimiento de nuevas iglesias, con el consiguiente cuestionamiento del poder y jurisdicción del Papa y de la Iglesia católica, así como con el recurso a la libertad religiosa y a la conciencia individual en tanto que instancia última en cuestiones de fe y creencias; en tercer lugar, la Revolución económica que supuso el advenimiento del capitalismo, la instauración de la propiedad privada como forma de propiedad por excelencia, la expansión del comercio y las relaciones mercantiles y, en suma, la ruina definitiva de la economía feudal; y, por último, las

Revoluciones políticas inglesa, americana y francesa con su instauración de nuevas formas de poder social y colectivo, así como con el reconocimiento de los derechos y libertades civiles y políticas de los ciudadanos[4]. A todo ello se suma, sin duda, aquel movimiento de tan profunda como duradera repercusión en el pensamiento y la sociedad occidentales que constituyó la Ilustración y su proyecto de alcanzar —a través de la plena instauración en todos los ámbitos de la vida de aquel nuevo modo de conocimiento y racionalidad— el progreso material, social y moral.

La tradición liberal brota y se afianza, pues, en el entorno de estas continuas transformaciones y movimientos que afectaron decisivamente a los conceptos que por entonces se tenían de la razón, el conocimiento, la religión, la economía, el derecho, el individuo, la sociedad o, en fin, del Estado y de la política. De todas ellas se nutre, al tiempo que selectivamente las apoya y las adapta, hasta configurar un modelo ideopolítico específico en el que la constante tensión entre la vindicación del individuo, sus derechos y sus libertades, por una parte, y el reconocimiento de la necesidad de un poder tan común como artificial, pero al mismo tiempo constitucionalmente limitado y dividido, por otra, se constituye en el núcleo ideológico de un nuevo discurso y cultura políticas. En tal camino las figuras de John Locke, Montesquieu, David Hume, Jeremy Bentham, Adam Smith, Immanuel Kant, Benjamin Constant, John Stuart Mill, Thomas Paine, Wilhelm von Humboldt y muchísimos otros supusieron aportaciones ineludibles para la configuración de un primer liberalismo o «liberalismo clásico». No obstante, si hubiese que datar la aparición del liberalismo como un movimiento ideopolítico, acaso deba hacerse volviendo la mirada hacia los *levellers*; hacia aquel grupo de pequeños propietarios y miembros del ejército de Cromwell que en la Inglaterra de mediados del siglo XVII logró plantear públicamente no pocas demandas de libertades y derechos individuales (libertad de conciencia y creencia, separación de la Iglesia y el Estado, soberanía popular, derechos políticos de los «hombres libres»…) con las que se enfrentaron directamente con el

autoritarismo religioso y político de la época y, más concretamente, con la Iglesia católica y la monarquía de Carlos I[5].

En cualquier caso, el liberalismo muestra desde sus mismos comienzos en el siglo XVII una constante preocupación por el problema del individuo y su lugar en la sociedad. Más allá de algunas de sus posteriores evoluciones o de sus más rancias expresiones actuales, la lucha contra el autoritarismo político, religioso y social todavía presente en las sociedades tradicionalistas de inicios de la modernidad llevaron al liberalismo a configurarse como una fuerza crítica, revolucionaria y emancipadora cuya base residía en una nueva concepción del individuo. Este y sus derechos son postulados por este nuevo discurso político como principio y límite de las actividades privadas y de los objetivos social y políticamente deseables, como criterio o valor a partir del cual deben definirse la naturaleza y los fines de la acción individual, de la sociedad y del Estado. Bajo tal concepción, a la que desde diferentes posiciones se ha caracterizado como individualista[6], el individuo es un ser que tiene una vida independiente, que precede lógicamente a cualquier tipo de grupo o asociación humana y cuya existencia nada debe a ellas. Es también un sujeto racional, capaz de dirigir por sí mismo su propia conducta así como de determinar cuáles son sus preferencias, necesidades y fines. Es, al decir de Hume o Locke, un ser interesado e inquieto; esto es, íntimamente motivado en su comportamiento privado y en sus relaciones sociales y políticas por la voluntad de satisfacer sus deseos e intereses mediante un cálculo racional de beneficios o utilidades[7].

Pero el individuo liberal es también un propietario, un sujeto que se caracteriza de modo esencial por ser poseedor de su persona y capacidades, así como de los frutos que de su trabajo o actividad se deriven. Para esta concepción[8], el individuo se desarrolla básica —cuando no exclusivamente— a través de la constante acumulación de posesiones en plena competencia con los otros; algo que por lo demás solo puede realizar de forma ordenada y pacífica a través del establecimiento de un espacio de libertad e iniciativa privada en el

que pueda actuar sin interferencias externas o con las mínimas imprescindibles para el disfrute de su libertad y posesiones. El «propietarismo» se convierte así en elemento básico de la concepción liberal-clásica del individuo, pero también en punto de partida para la defensa de un modelo de sociedad para el cual esta es un simple ámbito en el que individuos autosuficientes compiten entre sí en plena libertad y con las mínimas interferencias externas posibles. Pero, por paradójico y sorprendente que parezca, en el pensamiento liberal clásico este rasgo posesivo no solo constituye el atributo esencial del individuo y aquello que hace posible la auténtica libertad moderna[9]. Es también el elemento nuclear de un modelo de conducta individual que —como quería Bernard Mandeville[10]— deriva finalmente en virtud pública en tanto los vicios privados son el auténtico fundamento de la prosperidad y la felicidad de la comunidad.

Por otra parte, para el liberalismo clásico los individuos —además de soberanos sobre sí mismos, sobre sus cuerpos y sobre sus mentes— son libres e iguales o, mejor dicho, poseedores «por sí mismos» de un derecho natural o humano a la libertad y a la igualdad que la sociedad y el Estado en modo alguno otorgan pero que están obligados a respetar, proteger y promover. El propio individualismo liberal implica a la vez igualdad y libertad[11], pues desde el momento en que la sociedad desaparece como valor supremo y en sustitución de la misma se establece el individuo soberano, cada cual —como afirma Locke— parte de una situación de perfecta libertad y de un «estado de igualdad en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos». Sin embargo, aunque la tradición liberal tiende a concebir la libertad como una prerrogativa inherente a todo individuo —un *birthright* como gustaba denominarlo a John Milton— y como el fin último del ser humano, no por ello ha dejado de tener presente que necesita ciertas restricciones. Por esta razón los liberales clásicos, conscientes de que la libertad absoluta de todos y cada uno de los individuos generaría interminables conflictos que podrían derivar en un regreso

al hobbesiano estado de naturaleza, se mostraron dispuestos —por decirlo con I. Berlin[12]— a reducir la libertad en aras de otros valores y, por de pronto, en aras de la misma libertad. De ahí que para ellos esta no consistiese en la posibilidad de que cada cual pudiera hacer lo que quisiera sino más bien en estar libre de la violencia de los otros, en la ausencia de coacción o interferencia por parte de los demás, algo que como el propio Locke sostuvo «no puede lograrse donde no hay ley». En consecuencia, no hay para este primer liberalismo contraposición entre las exigencias de la libertad y los requerimientos del orden social pues —como sostiene G. Burdeau[13]— para los liberales modernos «el papel de la ley no consiste en recortarle a la autonomía individual los trozos de libertad incompatibles con la vida en común, sino en verificar, con la exactitud de la regla jurídica, los límites que en su principio mismo implica la libertad».

La concepción liberal del individuo tiene fuertes implicaciones para la más frecuente imagen liberal de la sociedad y de la forma en que esta debe ser organizada. Acaso la más significativa de ellas sea aquella concepción de la sociedad —y de toda forma de agrupación humana— como una mera yuxtaposición de individuos o —en la conocida expresión de Bentham— como un agregado de individuos y nunca como una entidad que posee una realidad o atributos que puedan ser considerados específicos o distintos de los que ya poseen sus partes por separado. La sociedad es concebida así como obra y fruto de la voluntad de unos individuos que la crean por conveniencia y para hacer posible la vida en común. Pero también —como Hume se encargó de destacar— para hacer posible la división del trabajo y el consiguiente incremento de nuestro poder sobre la naturaleza, así como un aumento de la cooperación y la ayuda mutua que hacen que quedemos menos expuestos al azar y otros inconvenientes. Supone así una entidad que supera las posibilidades que ofrece la vida en el estado de naturaleza, si bien aún presenta ciertas incertidumbres que deben ser superados dando un paso hacia la constitución de la sociedad política. En todo caso, para el

pensamiento liberal clásico la sociedad —en la conocida tesis de Bentham— es un «cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se considera que lo constituyen en tanto que son sus miembros». Estas últimas sugerencias nos sitúan, sin embargo, ante dos nuevos y sumamente importantes elementos de la imagen liberal de la sociedad que han quedado plenamente recogidos en aquella noción de la misma —defendida entre otros por los federalistas americanos— como un ente formado por una pluralidad de individuos y/o grupos que, dada su diversidad de intereses, están en constante competencia y conflicto entre sí.

El reconocimiento del pluralismo y el conflictivismo inherentes al modelo liberal de individuo y sociedad plantea, sin embargo, tres problemas estrechamente relacionados y recurrentes a lo largo de toda la tradición política liberal. El primero de ellos alude a la cuestión de cómo alcanzar y preservar una sociedad pacífica y ordenada dada la natural pluralidad y conflictividad entre diferentes individuos y/o grupos con fines e intereses igualmente plurales y potencialmente antagónicos. El segundo hace referencia a cómo constituir la sociedad de manera que las libertades y derechos individuales estén protegidos de las interferencias del Estado, de los grupos sociales o de otros individuos. Por último, el tercero se refiere a cómo organizar la sociedad de modo que los distintos intereses y fines individuales en conflicto puedan influir en la toma de decisiones políticas. Todos estos problemas fueron afrontados por parte del liberalismo clásico mediante el recurso a diferentes interpretaciones de la tolerancia y el pluralismo religioso, social y político (*levellers*, Locke, Madison, Tocqueville) como mecanismos para preservar la paz y armonía social. Pero también condujeron a la convicción de que la mejor solución a los inconvenientes del pluralismo y el conflictivismo inherentes a su modelo de individuo y de sociedad era la constitución de un poder común o Estado al que los individuos únicamente habían de ceder —en términos de Locke— su derecho natural a castigar, «según los dictados de la serena razón y de la conciencia» y «en el grado en que la ofensa merezca», a quienes

hubiesen dañado su vida, libertad y posesiones. Sin embargo, temerosos de los peligros de la concentración del poder en manos de unos pocos o del propio Estado, los liberales clásicos dedicaron buena parte de sus esfuerzos a alcanzar un difícil y siempre precario equilibrio entre, por un lado, el individuo y sus derechos y, por otro, el Estado y sus poderes potencialmente coactivos. Dichos esfuerzos quizá lograran su máxima expresión en las reflexiones de Locke sobre «el alcance y fin del Gobierno civil» o en las de W. von Humboldt acerca de *Los límites de la acción del Estado*. Para uno y para otro la función básica del Estado residiría, no obstante, en la protección de la vida, libertad y posesiones individuales (Locke) o en la preservación de la seguridad interior y exterior (Humboldt). En todo caso, aquellos límites se derivan, en primer lugar, de la existencia de ciertos derechos individuales que el poder político tiene la obligación de respetar, proteger y promover; en segundo lugar, de su obligación de gobernar mediante leyes generales y conocidas de antemano, pues solo así podría evitarse el ejercicio arbitrario, ilegítimo y extemporáneo del poder, solo así sería posible «el imperio de las leyes y no el de los hombres» (James Harrington); y, por último, de la necesidad de evitar la concentración del poder —símbolo y realidad del absolutismo y la tiranía— en manos de una persona u órgano, esto es, del constitucionalismo y la moderna división y equilibrio de poderes.

Nada de lo anterior ofrece, sin embargo, una respuesta precisa a la importante cuestión acerca de qué forma de gobierno debía establecerse a fin de que los distintos fines e intereses individuales y/o colectivos pudieran influir en la toma de decisiones políticas. A estos efectos, el «gobierno representativo» fue para los liberales clásicos la forma de gobierno más adecuada en tanto que diferente de la tiranía o el despotismo y de la democracia, a la cual acostumbraban a tachar de inestable e incompatible con la seguridad personal y los derechos de propiedad[14]. Los liberales clásicos solían combinar este modelo de gobierno representativo con la defensa de la monarquía constitucional —el caso inglés es

paradigmático a estos efectos— al tiempo que para muchos de ellos el verdadero sujeto político no era otro que el propietario, esto es, el varón, adulto y poseedor de un cierto nivel de riqueza o renta que le asegure su independencia respecto de los demás. Este es, por ejemplo, el punto de vista de los *levellers* y, con diferentes matices, de James, Mill o Jeremy Bentham. Pero quizá nadie expresó mejor que Benjamin Constant el sentido último del mismo cuando sostuvo de manera tan tajante como clara que «solo la propiedad hace a los hombres capaces para el ejercicio de los derechos políticos»[15]. El gobierno representativo —y andando el tiempo la democracia representativa— tienen así para los liberales clásicos un valor generalmente instrumental; es decir, suelen inclinarse a concebirla como un mecanismo político necesario para la preservación de otros fines superiores y, de modo especial, de la propiedad privada y la iniciativa individual a desarrollar en el ámbito de la economía y sociedad de mercado que le subyacen y determinan en buena medida. La libertad política sería —por decirlo con Constant— únicamente una garantía de la libertad individual, de aquella libertad que a su juicio necesitan y reclaman los modernos. Algo cuya consecuencia última sería la plena subordinación del ciudadano al individuo y de la política a la economía[16].

2. Interludio: La crisis y los rostros del liberalismo

El liberalismo clásico se configura, pues, alrededor de un conjunto de supuestos y principios ideopolíticos que sirven de base para la defensa de un modelo de sociedad liberal y de economía de mercado sobradamente conocidos pero, como ya se ha dicho, sometidos a constantes cambios. Tanto es así que las sociedades a que da lugar el capitalismo industrial imperante hacia mediados del

siglo XIX son ya muy diferentes de aquellas en las que nació el liberalismo hacia mediados del siglo XVII. El enorme desarrollo de la industria; el fin del capitalismo individual y la creación de gigantescas organizaciones económicas; la creciente importancia de las instituciones bancarias; la aparición de grandes sociedades anónimas; los nuevos métodos de organización del trabajo (taylorización y mecanización); la emergencia de nuevos problemas económicos, sanitarios, educativos y laborales; la creación de diversos sistemas asistenciales y de seguridad social; el desarrollo del capital monopolista; la progresiva ampliación de los sujetos de derechos políticos y el consiguiente acceso de la ciudadanía a la política; el nacimiento de los partidos y los sindicatos de masas; la creciente racionalización, burocratización y oligarquización de la vida económica y política; o, en fin, el aumento de la intensidad y conflictividad de la lucha por el poder y la influencia políticas son, sin duda, algunas de esas transformaciones que cambian drásticamente la naturaleza y condiciones de las sociedades en tránsito hacia el siglo XX. En ellas se acentúa de manera especial la intensa actividad reguladora del Estado con el doble —y frecuentemente contradictorio— propósito de organizar el funcionamiento de la economía capitalista y mejorar las condiciones de vida y de trabajo de la población. Pero las contradicciones no fueron únicamente las propias de un modelo de Estado que ya no se rige fielmente por los principios del pensamiento liberal que supuestamente lo fundamentaba. Fueron también internas a la tradición liberal, pues en tal contexto esta se vio sometida —al decir de J. Dewey— a una larga crisis «al surgir la necesidad de unir las anteriores ideas de libertad con la creciente demanda de organización social»[17]. Fue por ello que liberales de muy distinto signo como L. T. Hobhouse o L. von Mises fueron capaces de admitir que si, por una parte, el período de poco más de un siglo que había transcurrido desde las guerras napoleónicas hasta la Primera Guerra Mundial había constituido la era del liberalismo, por otra, en los años posteriores a esta última el rechazo hacia tal tradición política se había vuelto

abiertamente explícito. Detectaron así que estás décadas apuntaban no solo hacia la crisis del liberalismo, sino también a su parálisis, derrota y fosilización a manos de otras corrientes de pensamiento político[18]. Estas consideraciones llevaron a muchos liberales de la época a concluir que el liberalismo —si quería mantenerse como una fuerza viva capaz de transformar sus ideales en realidades— tenía que redefinir su teoría y práctica políticas, tenía que superar las limitaciones impuestas por la tradición y abrir un camino de transición hacia un nuevo liberalismo que habría de dar continuidad a la tradición y ofrecer una respuesta ideológico-política capaz de orientar el quehacer de ciudadanos y de gobiernos en el nuevo escenario social.

Los intentos de reforma del programa liberal discurrieron, sin embargo, en muy distintos sentidos. Para muchos liberales de la época el aumento de la pobreza, la miseria, el analfabetismo y las enfermedades, el recrudecimiento de las pésimas condiciones de vida y trabajo, así como el declive económico ya iniciado a mediados del siglo XIX, ponían en evidencia la creencia liberal —la clásica y, como más adelante veremos, también la neoclásica— de que el desarrollo económico solucionaría por sí mismo estos problemas sociales. Fue por ello que defendieron un amplio programa de reformas sociales que aspiraba a forjar un nuevo orden social en el que se diesen las condiciones de vida imprescindibles para la liberación y el desarrollo de las potencialidades de todos los individuos. Esa nueva forma de organización social debería reconocer, salvaguardando y potenciando la libertad de los individuos para desarrollar sus capacidades, un amplio papel a la acción del Estado. Debería en síntesis —como quería Dewey— integrar y reconducir las actividades económicas privadas pero «convirtiéndolas en instrumento al servicio del desarrollo de las capacidades superiores de los individuos». Contribuyeron con todo ello a perfilar un nuevo liberalismo «social» caracterizado, en primer lugar, por su interés en distanciarse de buena parte los presupuestos, instrumentos y objetivos del liberalismo clásico dado

que para ellos estos ya eran abiertamente inservibles para los problemas planteados por la nueva sociedad y economía; y, en segundo lugar, por una mayor sensibilidad hacia las enormes desigualdades e injusticias que el desarrollo capitalista había generado. Ese nuevo liberalismo encontrará diferentes expresiones teóricas en la obra del último Stuart Mill y T. H. Green hacia finales del siglo XIX o en la de H. L. Samuel, L. T. Hobhouse o J. A. Hobson hacia principios del siglo XX. Pero también ha encontrado amplia continuidad en el pensamiento de J. Dewey, J. M. Keynes o W. Beveridge en el periodo de entreguerras o, finalmente, en el de J. Rawls, N. Bobbio, R. Dahrendorf o R. Dworkin en nuestros días.

Pero aquellos intentos de revisión del programa liberal también dieron lugar a un «nuevo liberalismo clásico»[19] francamente dispuesto a rechazar la creciente y expansiva regulación económica y asistencia social del Estado cada vez más aceptada por la propia tradición liberal. Estos intentos se caracterizaron así por el empeño en recuperar el individualismo posesivo y los principios básicos de la sociedad de mercado defendidos por gran parte del liberalismo clásico. Estos nuevos liberales clásicos se encuentran representados por W. Bagehot o H. Spencer hacia finales del siglo XIX, por B. Croce o L. von Mises en el periodo de entreguerras o, finalmente, por F. von Hayek, M. y R. Friedman, G. Sartori o Robert Nozick desde la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días. Todos ellos, junto a muchísimos otros, son portavoces de un liberalismo conservador abiertamente despreocupado por las desigualdades e injusticias sociales y sumamente hostil hacia la creciente intervención del Estado.

La crisis del liberalismo clásico dio lugar, por tanto, a la emergencia de dos grandes rostros contemporáneos del liberalismo. De ellos nos ocupamos seguidamente, si bien lo haremos de modo conciso y exponiendo de manera sistemática la redefinición que llevan a cabo de los principios constitutivos del liberalismo clásico. Por lo demás, uno y otro rostro del liberalismo posee una pluralidad

interna que conduce a diversas modulaciones de sus posiciones que aquí —salvo contadas ocasiones— hemos obviado[20].

3. El liberalismo social: la revuelta contra la libertad negativa

El liberalismo clásico tuvo por núcleo una idea de la libertad como la más amplia y posible ausencia de coacciones externas a la iniciativa individual y una concepción restringida de las funciones del Estado según la cual estas se reducían a «guardar el campo», a evitar el uso de la fuerza y el fraude, defender la propiedad y garantizar la eficacia de los contratos. Muchos liberales de finales del XIX y principios del XX percibieron con toda claridad que las consecuencias prácticas de una y otra concepción fueron sumamente perniciosas para la mayoría de los ciudadanos, así como para la misma sociedad y economía de mercado. Ambas interpretaciones —como creyeron L. T. Hobhouse o J. A. Hobson— ofrecieron cobertura ideológica al enriquecimiento de una pequeña parte de la sociedad y al empobrecimiento de la mayoría de la misma. Pero también justificaron, bajo el manto del individualismo y la libertad de mercado, el aumento de la pobreza y la miseria entre la población, el empleo sistemático de mujeres y niños en condiciones laborales infrahumanas, la ausencia de regulación legal de las condiciones, duración y remuneración de la jornada de trabajo o, en fin, la concentración del poder social, económico y político en manos de unos pocos; Defendieron contra todo esto la necesidad de un nuevo liberalismo que protagonizó una decidida revuelta contra «la doctrina de la libertad negativa» y sus consecuencias[21].

El individualismo propio del liberalismo clásico buscaba ofrecer un amplio campo de actuación —aceptando empero las interferencias externas imprescindibles— para la satisfacción de los deseos e

intereses individuales como medio para que cada cual, a través de sus energías e iniciativa privada, encontrase el trabajo que mejor cuadrase con sus habilidades individuales y obtuviese la recompensa y posición que por capacidad y méritos le correspondiese. Al mismo tiempo, las energías y esfuerzos de unos se verían complementadas con las de otros y todos ellos —como quería A. Smith— promoverían, sin proponérselo, la armonía social y el bienestar general. A finales del siglo XIX era ya más que evidente no solo que dicho individualismo estaba fundado en un conjunto de principios y supuestos metafísicos carentes de todo fundamento. También era notorio que había dejado de ser aplicable —si es que alguna vez lo fue— en las nuevas condiciones sociales y económicas. El viejo individualismo no solo estaba pasado de moda. Debía ser sustituido por un «nuevo individualismo»[22] para el cual el individuo es un ser social y autónomo, además de racional. Un ser cuya naturaleza únicamente en condiciones adecuadas podría ser capaz de alcanzar su plena realización personal. Corolario de tal idea es una imagen de la sociedad según la cual esta ya no constituye un mero agregado de individuos egoístas sino, por el contrario, una suerte de entidad colectiva conformada por individuos racionales y autónomos pero igualmente interdependientes, cooperadores y capaces de ayuda o asistencia mutua. El liberalismo social, desde T. H. Green a J. Rawls y a diferencia de los enfoques socialistas o conservadores, sigue siendo, por tanto, tan individualista como lo fue el liberalismo clásico pero, eso sí, lo es de otro modo. Aboga por un nuevo tipo de individualismo que, por oposición a aquella concepción abstracta y ahistórica del individuo propia del liberalismo clásico, denominaré —por mor de la brevedad y a falta de mejor denominación— «individualismo social». Este, tras poner especial énfasis en el reconocimiento de la dignidad y autonomía individual, sostiene una idea situada y socialmente condicionada del individuo como un sujeto que —en términos de Dewey[23]— «debe ser forjado en la práctica» y «en íntima conexión con los cambios de las relaciones sociales». Sostiene, por tanto, que la individualidad de cada cual se

forja histórica y socialmente y que el pleno desarrollo de la misma es imposible sin la existencia de ciertas condiciones que han de ser garantizadas por la sociedad y el Estado. El nuevo liberalismo promueve así un individualismo que es social en este doble sentido: la existencia e individualidad del sujeto está condicionada socialmente y su desarrollo depende de factores y condiciones sociales. Y acaso fuese de nuevo John Dewey quien mejor expresó tal idea cuando sostuvo que la degradación de la individualidad a que había conducido el viejo individualismo no debe ocultarnos el hecho de que el individuo «es un logro, y no un logro aislado, sino obtenido con la ayuda y el respaldo de condiciones culturales y físicas, incluyendo en 'lo cultural' las instituciones económicas, jurídicas y políticas, así como la ciencia y el arte»[24].

Tales consideraciones supusieron un cambio sustancial respecto de la interpretación del liberalismo clásico —y del liberalismo conservador, como más adelante veremos— en torno al alcance de la acción del Estado, pues mientras aquel tiende a ver en esta un mecanismo de restricción de la libertad individual, el nuevo liberalismo social la percibe más bien como una condición necesaria para el ejercicio de la libertad por parte de todos y no solo de algunos. La libertad no solo hace referencia, pues, a la ausencia de coacción externa. Alude también a libertad positiva, a aquella «facultad o capacidad positiva de hacer o disfrutar» (T. H. Green) que exige sin duda la presencia de las mencionadas condiciones. La libertad —sostenía en este sentido Herbert Asquith[25] a principios del siglo XX— «es un término que crece, pues, en cada generación se alimenta y adquiere un nuevo y más amplio contenido». Así, para los primeros liberales la libertad fue un símbolo de enfrentamiento con el viejo orden y de negación de los privilegios y prerrogativas que conllevaba. Sin embargo, la experiencia y maduración del propio liberalismo le condujo «a reconocer que la Libertad (en sentido político) no es solo una noción negativa, sino también positiva… Para ser realmente libres [los individuos] han de estar en condiciones de hacer el mejor uso de sus facultades, oportunidades, energías y

vida». Es la realización efectiva de este amplio y verdadero significado de la libertad lo que para Asquith da pleno sentido a la ampliación de las tareas del Estado que defienden los nuevos liberales. En todo caso, uno y otro sentido de la libertad han pasado así a formar parte del rostro social del liberalismo y, de hecho, podría decirse que la apuesta por colmar o complementar la «libertad de» con la «libertad para» —la libertad negativa con la libertad positiva— constituye uno de sus rasgos distintivos que, una vez más, lo diferencian del liberalismo clásico y del conservador.

Pero los nuevos liberales creían también que la libertad debía ser restringida en aquellos casos en que pusiera en peligro el desarrollo físico, intelectual o moral de otros o el bienestar social. Y esto es especialmente importante en el caso del derecho de propiedad, pues —como sostuvo Hobhouse[26]— este «no es un derecho absoluto del propietario individual que el Estado está limitado a mantener en su nombre». Tiene, por el contrario, un carácter social no solo porque es la fuerza organizada de la sociedad la que lo protege y lo preserva. También porque, en las condiciones impuestas por la moderna división del trabajo, cualquier propiedad y riqueza es en parte producto del esfuerzo de un sinfín de individuos, así como de la utilización de los medios ofrecidos por su sociedad y su civilización. Es así un derecho limitado, a limitar de diversos modos por el Estado (impuestos, límites a la acumulación, prohibición de monopolios…) en tanto que su uso y disfrute deben ser supeditados a los requerimientos que se derivan de otros derechos y, de modo especial, a la consecución del fin superior del libre desarrollo individual de todos y el bienestar social. De ahí que el Estado tenga el derecho y la obligación de regular su uso y disfrute.

Por otra parte, para el liberalismo social el desarrollo del individuo y el ejercicio de la libertad «en sentido positivo» están profundamente vinculados con la igualdad, así como con la justicia social y la redistribución de la riqueza. Frente a la idea clásica de que las desigualdades sociales entre los individuos eran el lógico e inevitable resultado de sus diferentes capacidades naturales y de la

libre competencia entre individuos, el liberalismo social sostiene que dichas desigualdades son en buena medida producto de las diferentes circunstancias sociales y personales de los individuos, así como del modo en que son tratadas por las instituciones sociales. Cree en este sentido que el resultado de la deseable competencia por la riqueza, las posiciones, los recursos o las ventajas sociales está claramente influido por las condiciones en las que cada individuo inicia dicha competencia. Es por ello que insiste en ir más allá de la necesaria eliminación de las discriminaciones injustificadas y de la igualdad ante la ley para abogar por la igualdad de oportunidades. Esta habría de alcanzarse a través de un plan de reformas sociales que estableciese diversas políticas públicas —normalmente relacionadas con la salud, el trabajo, la educación, la vivienda o el transporte— destinadas a igualar las condiciones de partida de aquellos que han de competir por la riqueza, las posiciones o los recursos sociales; esto es, a garantizar la existencia de aquellas condiciones culturales y físicas de que nos hablaba Dewey como requisito imprescindible para que todos tengan iguales oportunidades de autodesarrollo y éxito personal. Alcanzar la igualdad de oportunidades —decía Hobhouse[27]— es la vía para asegurar a los individuos, y en especial a los miembros de los sectores sociales peor situados, «una libertad más efectiva y un acercamiento a la igualdad». Cierto es que tal forma de igualdad exige un amplio plan de reformas sociales que, lejos de tentaciones rupturistas, aproveche el poder y los recursos del Estado para implantarlas. Negarse a ello sería —como sostuvo Hobson— dar a los peor situados la mera forma de la libertad y cerrarles la puerta a la auténtica sustancia de la misma. El Estado debe, por tanto, ofrecer a los individuos ciertos recursos, bienes o medios sin los cuales no les sería posible aquel ejercicio de la libertad en sentido positivo. Y esto para el liberalismo social es especialmente relevante en el caso del acceso al conocimiento, a la cultura y a la educación. Esta última —indicaba Hobson[28] con un argumento que repiten hoy Rawls y muchos otros liberales de izquierda— es «la

oportunidad de oportunidades», la condición básica para asegurar una auténtica igualdad de opciones en la competencia social por los recursos.

La igualdad de oportunidades exige, ya se ha sugerido, una importante ampliación del alcance, fines y funciones del Estado. De hecho podría decirse que constituyó la justificación de aquel modelo de Estado que a principios del siglo XX dio en llamarse Estado social y que posteriormente, al amparo de las aportaciones teóricas del liberalismo social de J. M. Keynes o W. Beveridge, pasó a concebirse como Estado interventor y asistencial que supuestamente debía —además de atender a la regulación del proceso económico capitalista — alcanzar el pleno empleo y poner fin a la pobreza, enfermedades y carencias educativas a que estaba sometida la mayoría de la población. Lejos, pues, de aquel viejo liberalismo del *laissez faire*, el liberalismo social concibe ahora al Estado como un instrumento para la organización y dirección de la propia economía capitalista, así como para la consecución de la igualdad de oportunidades y ciertas formas de justicia social. No se trata, sin embargo, de conquistar el Estado para imponer desde él ciertos objetivos o metas sociales. Se persigue más bien establecer a través de él ciertas reformas institucionales y constitucionales que aumenten las oportunidades vitales de los individuos[29]: a saber, de usarlo para ofrecer a los individuos algunas condiciones de vida mínimas a partir de las cuales sean estos los que establezcan sus propios objetivos al tiempo que —si así lo desean— intenten satisfacerlos y se responsabilicen personalmente por el éxito o fracaso de sus iniciativas. Ciertamente el liberalismo social —y especialmente el más reciente— dispone ya de un arsenal de propuestas teóricas de enorme alcance y complejidad en torno a la igualdad y la justicia al que aquí no podemos prestar la atención que se merece[30]. En todo caso, a diferencia de las propuestas socialistas más consistentes, pero también de la meritocracia liberal-conservadora, el modelo de igualdad y justicia auspiciado por el liberalismo social pretende corregir la influencia que sobre las oportunidades vitales ejercen las

circunstancias sociales y personales que escapan al control del individuo pero, al mismo tiempo, admite la presencia de importantes desigualdades de recursos y riqueza en el interior de lo que para ellos sería todavía una sociedad justa. De hecho, las aceptan y justifican en la medida en que sirven de acicate para la iniciativa individual y, de esta forma, para la mejora del bienestar general. No asumirían, sin embargo, cualquier medida o procedimiento que pretenda perseguir el incremento del bienestar social o de la redistribución de la riqueza a costa de restricciones de las libertades fundamentales, pues —como quiere Rawls— la prioridad de la libertad sobre el resto de principios de justicia es incuestionable y este es, por así decirlo, el límite superior de la concepción liberal de la justicia.

Pero el nuevo liberalismo habría de ser democrático, además de igualitarista. En continuidad con la conocida insistencia de Stuart Mill en las positivas implicaciones de la participación política para el desarrollo individual y social, el liberalismo social ha mostrado especial interés en ir más allá del modelo de democracia representativa «protectora» característico del liberalismo clásico. A tal efecto ha insistido desde sus comienzos en la necesidad de extender los derechos políticos hasta el establecimiento del sufragio universal, reconociendo con ello los derechos políticos de la mujer, pues —según el propio Hobson[31]— «una democracia mutilada por la exclusión de la representación directa de las necesidades, aspiraciones y experiencia de la mitad del pueblo sería una mera androcracia». Para el nuevo liberalismo social la libertad política no es una simple garantía de la libertad individual. Es, además de expresión de un conjunto de derechos políticos que hacen posible que la voz de cada cual sea oída y tomada en consideración, un recurso social imprescindible para el pleno desarrollo individual y para la implicación del individuo en su comunidad política. Fue por ello que muchos de los primeros exponentes del liberalismo social defendieron una democracia representativa basada en una ciudadanía activa y participativa, en la conformación de la voluntad

colectiva a través de la discusión pública o, en fin, en la existencia de organismos intermedios que vincularan al individuo con la colectividad. Una democracia representativa que debía mejorar su propia representatividad, descentralizar la toma de decisiones mediante el desarrollo del gobierno local o —en caso de medidas de especial importancia— recurrir a medios de control y participación directa de la ciudadanía como el referéndum. Es esta misma perspectiva la que orienta los posteriores esfuerzos del liberalismo social por afrontar la crisis de la democracia representativa y sus promesas incumplidas (N. Bobbio); así como por construir modelos participativos de democracia (C. B. Macpherson) en los que las instituciones y mecanismos representativos (políticos, parlamentarismo, etc.) se ven complementados con el fomento del asociacionismo ciudadano, los procesos de opinión y deliberación pública, el renacer de la sociedad civil y la demanda de ampliación de los mecanismos o instrumentos de participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones.

4. El liberalismo conservador: la reacción contra la libertad positiva

Pero volvamos atrás en el tiempo y reparemos en que, en el mismo momento en que el liberalismo social comienza a gestar su redefinición del liberalismo, también los «nuevos liberales clásicos» estaban haciendo lo propio. Y lo hicieron a partir de una valoración radicalmente crítica de la realidad sociopolítica en la que se vieron inmersos. Esta —en la interpretación de los primeros liberal-conservadores— venía determinada por la «sobrelegislación» (H. Spencer), por lo que a su juicio constituía una enorme e injustificada proliferación de regulaciones que no hacía más que ampliar constantemente el alcance y los fines de la acción del Estado. Pero

muy similar es la percepción del liberalismo conservador tanto a mediados del pasado siglo como en la actualidad, pues para este el triunfo de los Estados del bienestar fue y es una realidad indudable. Es la persistente aversión hacia la ampliación de las funciones del Estado y, de modo especial, hacia el reformismo social inherente a tal perspectiva; en suma, es la hostilidad sistemática contra las exigencias de la libertad positiva lo que ha dado al liberalismo conservador contemporáneo su rasgo más característico. Marcado por el tradicionalismo social y el conservadurismo ideológico, con la vista puesta en un pasado social y político idealizado que pretende reinstaurar, percibe como un terrible error la creciente intervención reguladora y asistencial que exige el control del funcionamiento de la economía de mercado y el establecimiento de las condiciones propicias para el logro de la libertad positiva. A su modo de ver, todo ello no es más que el fruto de lo que medio siglo después E von Hayek caracterizó como «fatal arrogancia», la osadía intelectual racionalista de creer que es posible planificar y controlar el desarrollo de la vida social y económica[32]. En todo caso, la primera y decisiva consecuencia de tan importante actividad estatal —ya lo sostuvo Spencer a finales del siglo XIX estableciendo así una suerte de catálogo de males que perduran hasta nuestros días en la literatura liberal-conservadora al respecto[33]— es fomentar la pasividad de los individuos, anular su iniciativa, extender la idea de que es el Estado el responsable de poner remedio a «sufrimientos que son curativos» y convertir a los individuos en sujetos que como adictos dependen de sus ayudas. Es más, a tenor de las sugerencias de Milton y Rose Friedman[34] sobre *La tiranía del statu quo* y las consecuencias del «triángulo de hierro» conformado por la ciudadanía, los políticos y la burocracia, ese modelo de actuación gubernamental acostumbra a los ciudadanos a pedir cada día más, obliga a ampliar la burocracia y su poder y, finalmente, convierte a los políticos en sujetos omnipotentes al tiempo que sometidos a la presión de los ciudadanos en demanda de ayudas y prestaciones. En suma, ayuda al individuo a convencerse de que lo que en algún momento no fue

más que compasión, caridad o benevolencia políticas se han convertido en derechos[35].

Volver a recuperar los principios del «auténtico» liberalismo exige así ofrecer una respuesta correcta a la cuestión central de la filosofía política, a la pregunta acerca de «qué puede hacer y qué no puede hacer» el gobierno (Spencer), de «qué puede hacer el Estado, si es que algo puede hacer» (Nozick). El liberalismo conservador responde a tal cuestión intentando recuperar el individualismo radical que creyeron propio del liberalismo clásico y para el cual los individuos únicamente existen como «vidas separadas» cuyos derechos no solo tienen un fundamento prepolítico o presocial. Derechos que, por lo demás, son tan amplios y de tan largo alcance que convierten en ilegítima toda actividad del Estado que vaya más allá de sus funciones protectoras. El fundamento de dichas posiciones se encuentra, sin embargo, en su concepción de la propiedad privada y la libertad individual; algo que por lo demás tendrá decisivas consecuencias sobre el resto de su pensamiento político.

Para el liberalismo conservador la propiedad privada es el primero y más importante de los derechos individuales. Un derecho que suelen considerar tan absoluto como ilimitado, que admite muy escasas restricciones en cuanto a su uso y alcance. Es más, en el caso del ultraliberalismo de algunos de sus exponentes americanos (M. Rothbard) o europeos (H. Lepage), no admite restricción alguna, pues incluso el más mínimo impuesto representa un robo y un atentado contra la propiedad privada. Desde esta perspectiva el derecho a la apropiación y acumulación ilimitada de posesiones se convierte para el liberalismo conservador —a diferencia de lo que creen el liberalismo social, el socialismo y el anarquismo, pero en coincidencia con el conservadurismo— en un fin en sí mismo, además de en coartada perfecta para la defensa de la reaparición del viejo *laissez faire* y del capitalismo salvaje. Pero tal perspectiva sirve también de fundamento para una concepción de la sociedad según la cual esta —como sugiere Hayek[36]— es poco más que un «orden espontáneo» alentado por una suerte de darwinismo social

que cobra realidad a través de la libre competencia entre individuos por la supervivencia y los recursos. Por otra parte, para los liberal-conservadores el derecho de propiedad privada constituye la más importante garantía de la libertad individual. Esta es —según Hayek[37]— un principio moral sobre el cual no caben compromisos, ni siquiera evocando la razón de las ventajas materiales o el bienestar social. Pero es, así mismo, un principio de carácter negativo que alude directamente a «la ausencia de un particular obstáculo: la coacción que deriva de la voluntad de otros hombres». La libertad —como también creía el liberalismo clásico— no consiste, pues, en la posibilidad de que cada cual haga lo que quiera. Tampoco se extiende hasta aquella capacidad positiva que pretende el liberalismo social. Consiste única y exclusivamente en la posibilidad de decidir y de actuar dentro de un ámbito en el que la coacción o interferencia externa queda reducida al mínimo[38]. Un ámbito que, sin embargo, exige la existencia del Estado en tanto que solo este puede protegerlo y preservarlo. Es cierto que los liberal-conservadores creen que no es posible delimitar de una vez y para siempre la amplitud de esa esfera de libertad individual, pues piensan que es cada sociedad la que debe definir su extensión y sus límites y, por tanto, la extensión y los límites de la acción social y del Estado. No obstante, sí sostienen como principio orientativo al respecto que ese ámbito debe ser lo más amplio posible y, sobre todo, partir del reconocimiento de aquellos derechos individuales, especialmente del derecho de propiedad privada. Ya se sabe que «la esencia característica de la propiedad…, es la desigualdad» (Burke); pero ese —al decir de otros eximios representantes del liberalismo conservador como L. von Mises[39]— es un «mal necesario», el precio a pagar por su función social, por su papel en la preservación de una civilización y economía capitalistas que han logrado las más altas cotas de libertad individual, desarrollo económico y progreso social.

Sentadas esas premisas, el liberalismo conservador solventa la cuestión de la igualdad mediante el recurso a la mera igualdad ante

la ley y, en todo caso, a la igualdad de oportunidades, entendiendo esta como el igual reconocimiento de los méritos y capacidades de cada uno de los individuos. Es indiferente si las capacidades y los méritos que poseo y que me abren la posibilidad de tomar parte en la carrera por las posiciones y recursos son realmente merecidos, como tampoco importa cómo alcancé dichos méritos. Lo relevante en este caso es que poseo tales méritos y estos deben ser igualmente reconocidos. Esta idea —la sostiene por ejemplo D. Bell[40]— procede de un dogma del liberalismo clásico según el cual, dado que los individuos son la unidad singular de la sociedad y dado que estos difieren entre sí en dotes naturales, energías, necesidades o en su concepción de lo que es deseable, las instituciones de la sociedad tan solo deben ocuparse de «fijar los procedimientos para regular limpiamente la competencia y los intercambios necesarios para realizar esos deseos y aptitudes individualmente diversos». En todo caso, dicha concepción de la igualdad de oportunidades adquiere su verdadero sentido —por decirlo con M. y R. Friedman[41]— cuando se la interpreta como «carrera abierta a los talentos», como lucha por los recursos y posiciones en la que «ningún obstáculo arbitrario debe impedir que las personas puedan lograr aquellas posiciones acordes con sus talentos y que sus valores les llevan a buscar». Está excluido, por tanto, cualquier tipo de procedimiento de justicia social o de redistribución de la riqueza a fin de asegurar a todos aquellas condiciones sociales relacionadas con el acceso a la educación, la sanidad, la vivienda o el trabajo. Todo esto —sostiene G. Sartori[42]— conduciría a un intento de igualar las potencialidades de salida de cada individuo, a situarlos a todos —o al menos a los peor situados— bajo ciertas condiciones de partida que implican tanto redistribuciones de la riqueza como una intervención política constante que trataría de corregir el resultado del mercado. Es más, conducirían al paternalismo y la omnipotencia estatales, así como al intento por parte del gobierno de fijar fines y metas sociales que los individuos deben perseguir; lo cual no es sino un paso más hacia el hayekiano «camino de servidumbre», hacia la

completa dominación de la sociedad civil y la configuración del sistema social «como una plantación bien llevada» (A. de Jasay). De ahí que el liberalismo conservador considere necesario —como quería Hayek— prescindir hasta del concepto de justicia social y remitir la solución de los problemas que ella pretende afrontar a la caridad privada. Y ello no solo porque conduciría a las consecuencias que se acaban de señalar. También porque desde su perspectiva únicamente es posible hablar de justicia cuando puede atribuirse a alguien la responsabilidad individual por los efectos o consecuencias de ciertos actos. Así, cuando con el concepto de justicia social se alude a la obligación social de reducir o eliminar las desigualdades que genera el mercado, se olvida —al menos eso cree Hayek[43]— que en una sociedad de este tipo la distribución de los recursos y de la riqueza no es producto de un proceso deliberado sino, por el contrario, el resultado de aquella mano invisible de Smith, es decir, de una multiplicidad de interacciones libres que desconocemos tanto en su origen e intenciones como en sus concretos efectos.

¿Cuál es, entonces, el ámbito de actuación legítima del Estado? El liberalismo conservador, en su misma diversidad interna, ha dado diversas respuestas a tal cuestión. Así, ultraliberales como M. Rothbard o D. Friedman sostienen que es preciso «vender el Estado en pequeñas piezas» y devolver todas sus tareas y funciones al mercado, esto es, dejarlas en manos de la iniciativa privada y avanzar de este modo hacia una sociedad sin Estado. Más templada es la posición de Nozick que, en coincidencia con H. Spencer o F. Bastiat, opina que las funciones del Estado deben ser mínimas y exclusivamente protectoras, esto es, limitarse a defender «los derechos naturales del hombre —la persona y la propiedad…—. No está para hacer menos: no debería ser seguido cuando hace más»[44]. Sin embargo, la posición liberal-conservadora más representativa al respecto acaso sea la de F. Hayek o J. Buchanan que creen que, además de las funciones de protección, el Estado debe ser capaz de realizar otras «funciones de producción» absolutamente imprescindibles para el buen funcionamiento de una

sociedad libre y para el desarrollo y crecimiento económicos. Así, el control de la propiedad privada, la eliminación de los monopolios, la inversión en investigación y desarrollo o el establecimiento de una educación básica gratuita son algunas de esas otras funciones que el liberalismo conservador en sus expresiones más representativas consideraría igualmente propias del Estado. Sin embargo, lo son —como precisa Hayek— siempre que actúe de forma subsidiaria con la iniciativa privada y siempre que se limite a «financiar pero no gestionar».

Pero ¿cómo tomar, sin embargo, las decisiones colectivas que se deben tomar, si bien se debe tender —como se desprende de lo ya dicho y como seguidamente veremos— a que cuantas menos mejor? El liberalismo conservador ha abogado a este respecto —no sin reiteradas y hasta conocidas excepciones de raigambre autoritaria— por modelos representativos y protectores de democracia que cabe aglutinar —utilizando la terminología de uno de sus más conocidos críticos[45]— bajo la acaso generosa denominación de «elitismo democrático». Este ha encontrado expresión en la democracia plebiscitaria clásica de M. Weber, en los análisis económicos de la democracia y la política de A. Downs o J. Buchanan, en el pluralismo elitista de D. Truman y el primer R. Dahl o, en fin, en las teorías de la ingobernabilidad y la crisis de la democracia auspiciadas por S. P. Huntington y otros. A todos ellos les une —en el marco del frecuente reconocimiento de los derechos políticos de la ciudadanía, por lo demás matizado por la extendida concepción peyorativa del pueblo y los ciudadanos como muchedumbre o masa de individuos irracionales y políticamente incompetentes— una impronta elitista que se expresa a través del continuo esfuerzo por reducir las vías de participación política de los ciudadanos, fomentar su pasividad y despolitización, exigirles deferencia y comprensión para con las élites o, finalmente, fomentar que autolimiten su participación política a poco más que a la selección de los líderes que habrán de gobernarles. Pero para el liberalismo conservador contemporáneo la democracia es —por decirlo con R. Dahl— una «poliarquía», un

sistema de gobierno representativo que ya no está caracterizado por la contraposición entre mayoría y minoría ni por la dispersión del poder en la ciudadanía. Se caracteriza, por el contrario, por la existencia de una pluralidad de grupos de interés y presión que se han convertido en auténticos centros de poder que han suplantado a los ciudadanos y tratan de determinar la toma de decisiones políticas —frecuentemente en espacios invisibles y ocultos a todo tipo de control público— buscando satisfacer sus propios intereses. Estamos así ante un pluralismo posesivo que no es —como el mismo C. B. Macpherson ha señalado[46]— más que la continuación lógica del individualismo posesivo en el que se basa.

5. Las tensiones del liberalismo

La tradición liberal disfruta hoy día de excelente salud teórica, si bien no parece que ocurra lo mismo en el caso de sus expresiones prácticas, pues —pese a su paradójica hegemonía— suele carecer de expresiones políticas institucionalizadas de la potencia y significación de sus homónimas socialistas o conservadoras. Su hegemonía acaso se deba, entonces, tanto a que ha logrado «contaminar» al resto de tradiciones políticas como a que importantes expresiones prácticas de aquellas han desdibujado sus perfiles ideopolíticos para acercarse a esta. Este acercamiento —en ocasiones indigna fusión a propósito de indeseadas terceras vías o de injustificables autoritarismos— quizá tenga su origen en la condición fronteriza que la tradición liberal ostenta entre el conservadurismo y el socialismo; condición que ha facilitado la absorción de buena parte de su ideario por aquellas dos tradiciones, en especial a causa de la respectiva proximidad a ellas de cada uno de sus rostros. En cualquier caso, sus desacuerdos y debates internos —de los que en el fondo nos hemos ocupado de modo casi exclusivo en este trabajo— se han

desarrollado a la par que sus tensiones externas. Por lo que a las primeras se refiere quizá puedan percibirse con mayor nitidez condensando los diferentes propósitos y posiciones de uno y otro rostro del liberalismo. Así, el liberalismo social constituye un constante y prolongado esfuerzo por configurar un nuevo liberalismo social que, a pesar de sus innegables diferencias internas, comparte un conjunto de ideas y supuestos nucleados en torno a la defensa de: *a)* el individualismo social; *b)* la revuelta contra la exclusividad de la libertad negativa y la apuesta por complementarla con la libertad positiva; *c)* el establecimiento de ciertos límites a los derechos de propiedad; *d)* la promoción de igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades; *e)* una mayor y mejor redistribución de la riqueza a través de procedimientos de justicia social; *f)* un amplio grado de intervencionismo estatal y ciertos aspectos del Estado del bienestar; y *g)* la democracia representativa y la potenciación de la participación política de la ciudadanía. Por su parte, el liberalismo conservador ha aportado otra revisión del programa liberal cuyo objetivo ha sido recuperar el individualismo posesivo y los principios básicos de la sociedad de mercado defendidos por buena parte del primer liberalismo. Un nuevo liberalismo clásico que se muestra claramente despreocupado por las desigualdades e injusticias sociales y unido por la defensa de: *a)* el individualismo posesivo; *b)* la propiedad privada como derecho cuasi-absoluto y de amplio alcance; *c)* la libertad entendida en sentido exclusivamente negativo; *d)* la reducción de la igualdad a la igualdad ante la ley y, en contados casos, a la igualdad de oportunidades entendida como «carrera abierta a los talentos»; *e)* el rechazo de casi toda forma de redistribución de la riqueza y la renuncia a la justicia social; *f)* la reducción al mínimo o, incluso, la desaparición de las tareas del Estado; y *g)* la democracia protectora y elitista.

Por otra parte, más allá de las tan reiteradas como quiméricas proclamaciones del fin de las ideologías —eventualmente disfrazadas de fin de la historia, triunfo definitivo de la democracia liberal y sucedáneos por el estilo—, las tensiones externas del liberalismo —

pese a las mencionadas contaminaciones, acercamientos o fusiones —continúan siendo de no poca relevancia y complejidad, máxime a raíz de los retos ideopolíticos a los que se enfrentan las sociedades actuales. De hecho, el futuro teórico y práctico del propio liberalismo —del que tantas veces se ha anunciado su aparente triunfo como su supuesto fracaso— parece depender de la respuesta que ofrezca a los retos planteados por el pacifismo, el feminismo, el ecologismo, la inmigración, la ciudadanía, el pluralismo o las identidades culturales. En todo caso, la confrontación de la tradición liberal con la «alternativa» socialista, la «reacción» conservadora y la «crítica» anarquista, que contra ella —y también con ella— se han configurado y reconfigurado en múltiples ocasiones, ha sido una constante desde los inicios de la modernidad hasta el presente, y no parecen existir razones suficientes para creer que tales confrontaciones hayan llegado a su fin. Obviamente, estas últimas tensiones son enormemente complejas y muestran —con frecuencia a causa de la pluralidad interna del propio liberalismo— diferentes puntos de fricción en razón de la proximidad de una u otra de las caras del liberalismo a las restantes tradiciones de pensamiento político. Dar detallada cuenta de todas o la mayoría de ellas excede con mucho las posibilidades y objetivos de este trabajo, pero conviene culminarlo señalando que tales tensiones existen y continuarán existiendo —más allá del futuro que aguarde a la propia tradición liberal— a menos que creamos que ha tocado a su fin el conflicto entre los modelos ideopolíticos rivales, entre las diferentes concepciones generales acerca de cómo debemos organizar la vida en común en las sociedades en que vivimos. Pero tal creencia —como en su momento señaló I. Berlin— es una noción absurda.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Burdeau, G., *El liberalismo político*, EUDEBA, Buenos Aires, 1983.

Gray, J., *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1992.

Laski, H., *El liberalismo europeo*, FCE, México, 1992.

Merquior, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, FCE, México, 1993.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Bramsted, E. K. y Melhuish, K. J. (eds.), *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*, Longman, London, 1978 [trad. cast., *El liberalismo en Occidente*, 3 vols., Unión Editorial, Madrid, 1983].

Hobhouse, L. T., *Liberalismo*, Labor, Madrid, 1927.

Mises, L. von, *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1982.

Ruggiero, G. de, *Historia del liberalismo europeo*, Gomares, Granada, 2005.

Tema 2
LOS SOCIALISMOS

Antonio García Santesmases
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

1. El socialismo clásico

Para afrontar el problema de los distintos socialismos hay que comenzar hablando de los debates que se produjeron a final del siglo XIX y comienzos del XX. Carlos Marx murió en 1883 cuando todavía no se habían creado los partidos socialistas si exceptuamos el partido español fundado en 1879. Carlos Marx no vivió el progreso del socialismo a través de la democracia. Las palabras de su gran colaborador F. Engels pueden ayudarnos a entender el cambio de época. Engels escribió cincuenta años después de haber aparecido *El manifiesto comunista*[1] y constató que todas sus expectativas habían quedado transformadas. El socialismo no avanzaba por la vía de la insurrección; el socialismo progresaba a través de las instituciones democráticas; el sufragio universal era el camino que había que seguir para alcanzar una sociedad distinta.

Todos los años transcurridos desde la constitución de la Segunda Internacional (1889) hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial (1914) constituyen lo que se ha denominado la época clásica de la socialdemocracia. Atrás había quedado el debate entre Carlos Marx y Miguel Bakunin acerca de la estrategia revolucionaria para acabar con el capitalismo y todas sus reflexiones en torno a la extinción del Estado.

Esa teoría instrumentalista-extincionista del Estado que, retomaría después Lenin en su obra *El Estado y la Revolución*[2] comenzó a ser sustituida por una estrategia favorable a introducir el

socialismo a través de las instituciones de la democracia representativa.

Tras el testamento de Engels las tres grandes figuras que protagonizaron el debate dentro de la socialdemocracia alemana fueron E. Bernstein, K. Kautsky y R. Luxemburgo[3]. Los planteamientos de Bernstein y Kautsky van a tener continuidad hasta el día de hoy. Para Bernstein la tarea de los socialistas se cifraba en crear un partido democrático, defensor de reformas sociales, que permitiera al socialismo heredar y desarrollar el legado del liberalismo. Bernstein era un pacifista que pensaba en la conveniencia de avanzar hacia una sociedad más justa, sin momentos álgidos en la lucha política, mediante un camino lineal, evolutivo y pacífico.

El planteamiento de Kautsky era distinto. Para Kautsky el socialismo debía seguir una vía democrática sin confundirse con el liberalismo. El socialismo postulaba una sociedad distinta y por ello debía preservar su identidad hasta el día en que pudiera alcanzar el poder y cambiar de raíz la sociedad burguesa. Mientras que llegaba ese gran momento lo importante era acumular fuerzas mediante la construcción de grandes partidos de masas vinculados a los sindicatos. Partido y sindicato eran las dos partes del movimiento socialista. El Partido Socialista tenía como misión representar en el Parlamento los intereses de los trabajadores organizados en sindicatos.

Bernstein y Kautsky simbolizaban el dilema de la socialdemocracia clásica: ¿debían los partidos obreros participar en los debates político-constitucionales? Los que pensaban que la tarea de los partidos socialistas era articular los intereses de los trabajadores temían que cualquier otro combate les desviaría de la atención prioritaria. No era fácil defender esta política de aislamiento obrerista, dado que otras cuestiones preocupaban también a los ciudadanos europeos en aquellos momentos: la definición del Estado; la vertebración de la Nación; la política internacional. ¿No era preferible defender que los partidos socialistas establecieran

alianzas con los grupos liberales progresistas frente a los partidos conservadores reaccionarios?

En el esquema del socialismo clásico el interés de los trabajadores era el prioritario y, por ello, prevalecía la tesis de que los socialistas no debían quedar envueltos en polémicas «ajenas» como las que afectan a la definición acerca de la forma de Estado (monarquía/república); acerca del papel del Estado en relación a la religión (laicismo) o acerca de la articulación interna de la Nación (centralismo/federalismo). El caso de España ayuda a visualizar esta dificultad.

En España la ideología del socialismo clásico la encarna Pablo Iglesias[4] fundador del Partido Socialista y de la Unión General de Trabajadores. Para Iglesias era imprescindible marcar la diferencia entre el partido obrero y los partidos burgueses. Los partidos de la Restauración, fueran liberales o conservadores, eran partidos que representaban distintas caras de la clase burguesa. Por ello Iglesias quería remarcar la especificidad del nuevo partido como algo distinto al partido conservador y al partido liberal. Es importante recordar este punto cuando tantos predican hoy las bondades del régimen de la Restauración. Iglesias quería crear un partido estrictamente obrero que no se mezclase ni con los partidos del sistema, ni se confundiese tampoco con los partidos republicanos que se enfrentaban al régimen de la Restauración.

Pablo Iglesias no quería la contaminación con partidos que le hicieran perder su especificidad. Esa opción por marcar una identidad propia condujo al Partido Socialista a tener que librar un doble combate.

Por un lado, el Partido Socialista tuvo que marcar su distancia con los republicanos; por otro, tuvo que subrayar frente a los anarquistas que el combate político y el combate sindical eran dos partes de la misma lucha. Los anarquistas abogaban por un repudio radical a toda participación en la vida política. Ese doble reto marcará la vida del socialismo español hasta 1939. Por un lado, su vinculación al movimiento obrero organizado le hizo tener, como

competidor en unos casos, y como aliado en otros, al sindicato anarquista. Por otro lado, tuvo que hacerse cargo de los problemas que había querido apartar Pablo Iglesias. No era posible hacer frente a los problemas de la Segunda República sin el concurso decidido de los socialistas, y ello hará que estos tengan que asumir como parte de su proyecto problemas en torno al Estado y a la Nación que dividieron profundamente a la sociedad española.

Más adelante nos ocuparemos de ello. Centrémonos ahora en la repercusión de la Revolución de Octubre en la historia del socialismo.

2. El socialismo en el periodo de entreguerras

Los debates entre un Bernstein favorable a implicarse en la política institucional y a establecer alianzas con los partidos burgueses reformistas frente a la cautela, la prudencia, la paciencia, predicadas por un Kautsky defensor de esperar a encontrar el momento adecuado para transformar de raíz la sociedad burguesa marcaron años y años de controversia intelectual y política; estas controversias desaparecieron tras 1914. El mundo pacífico, evolutivo, lineal con el que soñaba Bernstein no se confirmó en la realidad.

Había terminado, como señala E. Hobsbawm**[5]** el largo siglo XIX y comenzaba el corto siglo XX que iba a ser un siglo lleno de guerras y de conflictos. La violencia volvió a estar en el centro de la historia y los proletarios de los distintos países acudieron al campo de batalla a pesar de todas las proclamas anteriores de la Internacional socialista; la Internacional había defendido la rebelión de los trabajadores para impedir el estallido bélico.

No fue así y, tras aquella experiencia terrible, en un lugar inimaginable se produjo la revolución. No en el mundo avanzado. No en la Inglaterra donde se había refugiado Carlos Marx; ni en la

Francia de la Revolución francesa; ni en la Alemania donde había arraigado el partido socialdemócrata más importante de Europa; fue en la Rusia zarista donde el mundo se conmovió.

El acontecimiento era deseado y esperado por los obreros socialistas, pero se produjo en un lugar tan inesperado que la estrategia socialista y el compromiso internacionalista cambiaron radicalmente.

Cambió también la teoría. Lenin transformó el concepto de partido y la teoría de la revolución. Ambos cambios se basaron en una nueva teoría del Estado[6].

Estamos ante la teoría instrumentalista-extincionista del Estado. El Estado es definido como un instrumento de la clase dominante; la revolución consiste en la destrucción del aparato de Estado de la burguesía y su sustitución por una dictadura del proletariado que irá creando las condiciones para una paulatina disolución del poder político hasta llegar a la extinción del Estado.

La organización internacional también debe cambiar. Para los bolcheviques era imprescindible construir el partido de la revolución que debía funcionar como una organización militar. La fundación de la Internacional comunista dividió al movimiento obrero europeo y se generó una oposición radical entre reformistas y revolucionarios, entre los defensores de una vía insurreccional y los que siguieron siendo partidarios de una vía democrática al socialismo. El debate agitó al movimiento obrero durante todos estos años y estableció una oposición distinta a la que se había producido entre marxistas y libertarios. Marx y Bakunin discrepaban acerca del momento en que debiera producirse la desaparición del Estado. Para Bakunin era imprescindible la abolición del poder político, mientras que para Marx solo sería posible la extinción del Estado cuando la dictadura del proletariado estuviese asentada y fuese posible ir sustituyendo «el gobierno de los hombres por la administración de las cosas», según la fórmula del Manifiesto Comunista de Marx y Engels de 1848.

Tras la experiencia de la Revolución rusa se fueron constatando dos realidades que no habían sido previstas por los primeros

socialistas: la primera fue la degeneración del poder político tras los procesos postrevolucionarios; la segunda la dificultad de extender la llama revolucionaria más allá de los confines de Rusia.

En torno a la primera cuestión el debate llega hasta nuestros días, cuando se trata de evaluar la razón por la cual se produjo una desviación tan radical entre las promesas emancipatorias del socialismo marxista y la realidad de los países del Este. Hoy, cuando ha desaparecido el comunismo, se sigue discutiendo acerca del momento en que se produjo la transformación de la dictadura del proletariado en una dictadura sobre el proletariado y sobre el conjunto de la población. Durante mucho tiempo se achacó exclusivamente al período de Stalin los grandes errores que provocaron los crímenes cometidos durante los años del Gulag. Hay que considerar, sin embargo, que en vida de Lenin se tomaron decisiones que afectaron decisivamente a la construcción de un socialismo sin democracia: la ausencia de partidos políticos; la represión de la oposición interna en el seno del partido bolchevique; la disolución de la asamblea constituyente. Ya entonces se tomaron decisiones que denunciaron tanto K. Kautsky como R. Luxemburgo. Posteriormente desde su exilio —antes de ser asesinado— L. Trotsky[7] no dejó de analizar y de combatir lo que denunciaba como la degeneración burocrática de una revolución traicionada.

La segunda cuestión afecta a los motivos por los cuales no se produjo la extensión del proceso revolucionario. La revolución fue quedando aislada en Rusia y no cuajó en los países occidentales. En ellos lo que fue creciendo como reacción fue el fenómeno del nazismo en Alemania y del fascismo en Italia provocando la crisis de la democracia liberal. En España la dictadura de Primo de Rivera en 1923 selló el final de la monarquía y dio al traste con el trucado juego político del régimen de la Restauración.

A partir de ese momento las cabezas más lúcidas del pensamiento político español se desengañaron del reformismo y dieron por concluida la experiencia de intentar democratizar la monarquía. Monarquía comenzó a ser sinónimo de corrupción, de

tiranía, de impunidad, de reacción. Si uno quería ser auténticamente liberal y apostar por la democracia, había que apoyar la constitución de un régimen alternativo. Había que apelar —como hizo Manuel Azaña, la mejor cabeza del pensamiento político español del siglo XX — a la república[8].

Esa apelación era vista al principio con renuencia por muchos intelectuales. Unamuno salvó lo mejor de la conciencia liberal al enfrentarse al dictador y ser desterrado.

El paso del tiempo hizo que aquella posición solitaria fuera acompañada a final de los años veinte por distintos grupos sociales que fueron incrementando las filas de la oposición a la monarquía: desde los profesores universitarios, a los escritores, los estudiantes y los distintos grupos republicanos. Para los socialistas había llegado el gran momento de la decisión. ¿Podían seguir manteniendo que su tarea esencial era defender únicamente los intereses de los trabajadores?

Es evidente que ese era su objetivo fundamental y que muchos de sus dirigentes no se fiaban de los políticos republicanos a los que veían veleidosos y propensos a la corrupción (pensemos en la percepción de Alejandro Lerroux), pero eran conscientes de que algo nuevo estaba surgiendo bajo sus pies, que comenzaba a fraguar la esperanza de un cambio de régimen, que en esta ocasión la caída de la monarquía podía ser una realidad. Al final, tras muchos momentos de duda decidieron apoyar a los republicanos y coincidieron con ellos en la necesidad de instaurar un régimen que resolviera los grandes problemas pendientes en España. Esta había sido la posición defendida por Indalecio Prieto y por Fernando de los Ríos durante los años veinte pero habían estado en minoría dentro del Partido Socialista. Solo cuando tuvieron el apoyo del líder de la Unión General de Trabajadores, de Francisco Largo Caballero, la mayoría del Partido Socialista se comprometió en la batalla por alcanzar un régimen republicano.

La experiencia de aquellos años treinta ilustra los dilemas con los que se encuentra el socialismo al hacerse realidad política. El Partido

Comunista era muy pequeño en España y no creció hasta que se produjo en 1936 la Guerra Civil; tras el abandono de las democracias liberales la República se encontró aislada y no hubiera sobrevivido tres años sin el apoyo de la Unión Soviética. Ello provocó un incremento sustancial de los militantes del Partido Comunista.

El anarquismo, por el contrario, era muy potente en España. El socialismo estaba condenado a luchar en dos frentes. Por un lado tenía que apoyar al republicanismo en su esfuerzo por asentar las reformas constitucionales que resolvieran los grandes problemas pendientes en la historia de España: la cuestión religiosa, la cuestión militar, la cuestión territorial (con especial relevancia en los inicios de la Segunda República de la articulación de un nuevo estatuto para Cataluña), las reformas educativas y la reforma agraria. El socialismo coincidía con algunas de estas medidas que figuraban en su propio programa como eran la instauración del laicismo de Estado y el fomento de la Escuela pública. El socialismo de aquellos años observaba con mucha mayor distancia (por no hablar de hostilidad en muchos de sus dirigentes) la cuestión catalana.

El problema es que el apoyo a estas reformas consumía las energías políticas con tal intensidad que las reformas sociales no adquirían la misma celeridad. Por más que Largo Caballero se afanó por hacer realidad una república de trabajadores, la enemiga de los patronos y de los latifundistas hizo que el malestar social siguiera creciendo. La influencia del sindicato anarquista provocó la desafección de muchos trabajadores que eran sensibles a la acusación de que los socialistas eran unos políticos tan burgueses como el resto de las formaciones políticas parlamentarias.

A partir de ese momento las cosas se fueron complicando e hicieron cada vez más difícil conciliar las necesidades del sindicato socialista y las urgencias del gobierno republicano. La peor manera de resolver el problema era subrayar la independencia de los socialistas a costa de abandonar a su suerte electoral a los republicanos de izquierda. Esto fue lo que ocurrió y como sabemos fue el inicio del desastre. La oposición triunfante a la coalición

republicano-socialista no la formaban republicanos conservadores, pero leales al nuevo régimen, sino que estaba encabezada por los católicos reaccionarios presididos por Gil Robles. El miedo a que en España se reprodujeran los hechos ocurridos en Alemania y en Austria provocó una respuesta de los socialistas que amenazaron con una huelga revolucionaria si se producía la entrada de los políticos de la CEDA en el gobierno.

El anuncio de la incorporación al gobierno de los ministros de la CEDA era la señal que se esperaba para convocar una huelga revolucionaria; la huelga fue un fracaso si exceptuamos lo ocurrido en Asturias y en Barcelona. Tras el fiasco de octubre del 34 la represión militar fue brutal[9].

Los efectos de esa represión y la permanencia de los presos en las cárceles forzaron la participación de los anarquistas en las elecciones de febrero del 36 y provocaron un triunfo de las fuerzas que constituían el Frente Popular.

Desde febrero del 36 se pensó en la posibilidad de un golpe de estado. En julio del 36 este golpe se produjo pero, para sorpresa de los golpistas, la reacción popular y la lealtad de una parte del ejército provocaron que el triunfo que habían previsto no se produjera. Fue necesaria una guerra civil que se saldó con la victoria de los franquistas por el apoyo decisivo que recibirán de la Alemania nazi y de la Italia fascista. Mientras tanto la república democrática fue abandonada por las potencias liberales (Inglaterra y Francia) que no quisieron enfrentarse a Hitler, presas de la política de apaciguamiento para evitar la guerra mundial. A pesar de su actitud no evitaron la guerra mundial, pero sellaron la suerte de la democracia española por muchos años.

3. El socialismo en la época dorada

Mientras los republicanos y los socialistas, los comunistas y los anarquistas, fueron derrotados en España, inmediatamente toda Europa se convirtió en un campo de batalla. No podemos llegar a entender lo que significó la derrota en la Guerra Civil para lo mejor de la historia de España sin comparar lo que vivió España con lo ocurrido en los países europeos tras la Segunda Guerra Mundial.

La España republicana, que había sido abandonada a su suerte por las potencias democráticas, temerosas de la reacción del nazismo, esa misma España volvió a ser preterida por los acuerdos sellados entre las dos grandes potencias tras la Segunda Guerra Mundial. La división del mundo en bloques militares hizo que la democracia en España quedara pospuesta por los imperativos de la guerra fría. El franquismo sobrevivió gracias al apoyo de los Estados Unidos[10].

La tragedia española provoca dos elementos esenciales para entender la especificidad de nuestro país en relación a la evolución del socialismo. España quedó fuera del gran consenso de posguerra que permitió la consolidación del Estado del bienestar. Y al quedar fuera sigue siendo muy difícil articular un consenso democrático compartido sobre la historia de nuestro país. Es un problema que llega hasta nuestros días como ha quedado evidenciado por el debate acerca de la recuperación de la memoria histórica.

El socialismo anterior a la Segunda Guerra Mundial había vivido la explosión nacionalista de la Primera Guerra Mundial, el impacto de la Revolución rusa y el ascenso del fascismo. Había vivido tanto la hecatombe de la socialdemocracia clásica como la división del movimiento obrero en los años veinte tras la aparición de la Internacional comunista. El socialismo democrático posterior a esas dos grandes guerras mundiales intentará mantener sus señas de identidad reafirmando una vía democrática frente al estalinismo e

intentando marcar su especificidad propia frente al imperialismo norteamericano.

Una de las vías más importantes para mantener esa identidad, quizás la más importante, se basó en articular una estrategia compartida por los sindicatos y los partidos socialistas.

En este punto se centra la gran diferencia entre el modelo de partido bolchevique y el tradicional partido socialdemócrata. El primero era un partido de vanguardia, que apostaba por la vía insurreccional. El segundo era un partido de masas. Lo que Panebianco[11] y otros autores han caracterizado como el partido burocrático de masas por excelencia. Un partido que constituía una sociedad propia enfrentada a la sociedad burguesa. Una contrasociedad donde la educación, la cultura, el ocio, los ritos de paso y las formas de socialización tenían un desarrollo propio contrario a la cultura burguesa, capitalista y clerical.

Esta contrasociedad partía de dos supuestos: el Estado del bienestar no se había desarrollado y por ello la educación pública no se había universalizado. A través de las casas del pueblo y de los ateneos libertarios se impartía una educación elemental combinada con elementos muy importantes de socialización política. El partido obrero no enseñaba solo a leer y a escribir sino que ofrecía una cultura política propia a través de la prensa socialista.

Esa cultura de resistencia esperaba el gran día en que se pudiera producir la transformación social definitiva. El sindicato iba marcando el camino de las reformas puntuales y específicas pero el partido tenía una visión que trascendía lo inmediato para ofrecer el horizonte de una sociedad distinta. Esta cultura de la socialdemocracia anterior a la Segunda Guerra Mundial es la que va a ir despareciendo por las transformaciones del sistema económico y político.

Con la llegada del Estado del bienestar se transforma también la democracia política, y se produce un cambio en la democracia competitiva de partidos. Los partidos políticos comienzan a abandonar las viejas fronteras de clase. Ya no representan

exclusivamente unos a las Iglesias y otros a los sindicatos. Siguen siendo referencias importantes las Iglesias para los partidos democristianos y los sindicatos para los partidos socialistas pero ya no son las únicas. Los socialistas comienzan a ir marcando una diferencia ente la función sindical y la función política.

En el modelo anterior a la Segunda Guerra Mundial el sindicato concreta las reivindicaciones parciales y el partido aporta una perspectiva global de transformación social. Todo esto cambia en la nueva situación. El partido pasa a ser una máquina electoral que tiene que recoger apoyos de distintos sectores y por ello procura trascender la frontera de clase. De los viejos partidos de clase pasamos a organizaciones interclasistas en las que prima la necesidad de alcanzar mayorías electorales. Mayorías electorales que solo son posibles en la medida en que algunos sectores intermedios de la población no se posicionen radicalmente en contra, no sientan una hostilidad existencial ante manifestaciones ideológicas que vivan como excluyentes.

Se ha escenificado este cambio en el congreso de 1959 de la socialdemocracia alemana. Efectivamente, en el Congreso de Bad Godesberg[12] se afirma que el socialismo debe recibir su inspiración no solo del marxismo sino de aquellos que se acercan al socialismo desde la perspectiva del humanismo ilustrado, del pensamiento cristiano y desde distintas aspiraciones favorables a la justicia social.

La justicia social es posible en la medida en que se combine la eficiencia económica y la cohesión social, la plantificación estatal y la iniciativa empresarial, el mercado y la redistribución.

Estamos ante un socialismo que no quiere esperar al gran día; un socialismo que quiere ser considerado un partido de gobierno; estamos ante un movimiento político que no está dispuesto a aceptar que la izquierda sueñe el futuro mientras la derecha gobierna el presente. La estrategia se centra en asumir responsabilidades de gobierno y ser capaz de crear organizaciones capaces de alcanzar mayorías electorales.

Estas perspectivas se fueron encarnando en grandes líderes políticos como W. Brandt, como O. Palme, como B. Kreysky[13] que fueron articulando una forma de entender la política donde era decisiva la personalización del mensaje (y por tanto el papel del liderazgo); al igual que una cierta desideologización. Estamos ante lo que Kirchheimer[14] denominó el partido que atrapa votos de distintos sectores sociales, que es capaz de enviar mensajes para todo el mundo.

Esta fórmula hizo fortuna en la ciencia política y ha sido repetida en muchas ocasiones, pero hay que decir que no es del todo cierta. Habría que hablar con más rigor —como hizo P. Glotz[15]— de una combinación entre el voto dirigido a los sectores dinámicos del mundo empresarial y a los sectores organizados de la clase trabajadora, que unen sus esfuerzos a los profesionales liberales y que tratan de hacerse cargo del cambio producido en la estructura de clases.

El Estado del bienestar logró la integración de la clase trabajadora a través del consumo de masas, y de lo que se ha denominado una estructura industrial Fordista donde imperaban los grandes sindicatos de clase. La pérdida de funciones del Estado del bienestar ha ido provocando una fuerte disminución de las primeras expectativas; el gran momento de esperanza que significó la transformación de los trabajadores hasta adquirir la condición de ciudadanos se fue diluyendo.

El acceso a la ciudadanía estaba vinculado a un movimiento obrero de varones, industriales, metalúrgicos insertos en las grandes concentraciones industriales o mineras; el trabajo era esencialmente masculino y se mantenían poderosas redes de solidaridad y de apoyo; se daba una gran capacidad de negociación sindical por la similitud de las condiciones laborales. La desaparición de ese modelo industrial tendrá serias consecuencias para el socialismo.

Este modelo productivo fue cambiando en los años posteriores y con él fue desapareciendo un modelo de relaciones laborales. El viejo paradigma que analizó con mucho acierto Claus Offe[16] era un

paradigma de organizaciones regladas, que alcanzan acuerdos corporativos, sobre temas específicos y concretos, donde las cuestiones valorativas iban quedando apartadas.

A partir del 68 todo cambió. Ya no era posible seguir pensando en un socialismo asociado al crecimiento económico, desconocedor de los problemas ecológicos, vinculado a la política de bloques militares, desdeñoso con las nuevas formas de alienación y funcionando de espaldas a los problemas del Tercer Mundo. Este planteamiento eurocentrista, productivista, pronorteamericano estaba tan escorado a la derecha que permitió la aparición de formaciones políticas de una nueva izquierda que recogía el malestar creciente en la sociedad industrial avanzada y asumía las nuevas formas de protesta planteadas por los movimientos estudiantiles[17]. La política internacional pronorteamericana era cuestionada al igual que un sindicalismo burocratizado; se apostaba por una transformación que llegase también a la vida cotidiana.

No es extraño que en este contexto los socialismos del sur de Europa, que estaban vinculados a partidos que llevaban años alejados del poder, como el Partido Socialista francés, o que seguían soportando situaciones de dictadura como el español, apostaran en sus textos programáticos por nuevas formas de socialismo dispuestas a ir más allá de la socialdemocracia. Un socialismo de nuevo tipo —se decía entones— un socialismo inédito, un socialismo que buscaba en alguna palabra mágica la fórmula para resumir la novedad. Esa palabra fue la autogestión y se comenzó por ello a hablar de Socialismo autogestionario[18].

Autogestión implicaba autoorganización de la clase trabajadora y capacidad de conseguir que la democracia no quedara a las puertas de la fábrica. El grito del 68 no tenía únicamente una significación libertaria vinculada a las instituciones sino que planteaba un problema de definición teórica que afectaba al socialismo. ¿Qué era el socialismo? Estaba claro lo que no era. Socialismo no era lo que había ocurrido y seguía ocurriendo en aquellos años en los países del Este. El ideal socialista estaba muy alejado de los países del

socialismo real. Tampoco era socialismo las reformas que permitían humanizar el capitalismo. El capitalismo más humano era preferible al capitalismo depredador, bárbaro, que había provocado la crisis de los años treinta pero no se podía hablar de socialismo. La pregunta, sin embargo, subsistía: ¿Era posible ir más allá de la socialdemocracia?

Teóricamente sí y en aquellos años setenta asistimos al último resurgir de la teoría marxista del Estado. Ante el envite lanzado por N. Bobbio de si era posible una alternativa a la democracia representativa fueron muchos los que intentaron buscar una tercera vía que evitase los males del socialismo real sin caer en los límites de la socialdemocracia.

Esa tercera vía la elaboraron autores como R. Miliband que defendió en sus libros la necesidad de articular un reformismo revolucionario. Años después el propio Miliband hablará de «un socialismo en la época del escepticismo», porque efectivamente los años habían ido abonando el escepticismo sobre la posibilidad de un socialismo como alternativa democrática al capitalismo. Un escepticismo que llega hasta nuestros días[19]. Antes de evaluar esta situación queda, sin embargo, realizar una última cala en nuestro recorrido.

4. El socialismo tras la caída del muro de Berlin

1989 marca el final de una época y para muchos el final del siglo XX. La desaparición del movimiento comunista, del pacto de Varsovia, y de la propia Unión Soviética marca un antes y un después que va a influir decisivamente en el presente y en el futuro del socialismo.

Tres son las interpretaciones de la realidad y las propuestas de acción política que han conformado los debates de la izquierda

durante estos veinte últimos años: la socialdemocracia liberal; la socialdemocracia de cuño keynesiano y el socialismo de izquierda.

Para los defensores de la socialdemocracia liberal la caída del muro de Berlín ha estado unida a una profunda crisis de las fórmulas económicas socialdemócratas asociadas al keynesianismo en política económica. A su juicio no es posible mantener el Estado del bienestar tal como lo hemos conocido. Hay que buscar un camino intermedio entre el viejo Estado del bienestar keynesiano y la nueva derecha. Hay que mantener algunos elementos del Estado del bienestar pero teniendo en cuenta los efectos del capitalismo popular, la fatiga fiscal de las clases medias, la demanda de una mayor calidad en la prestación de los servicios públicos y los efectos de una cultura consumista cada vez más extendida. No cabe pensar en fórmulas muy ambiciosas en el campo de la política social, porque tanto el igualitarismo como la solidaridad viven malos momentos en la percepción de las mayorías electorales.

Para esta posición conviene desplazar el debate del campo económico-político a un cierto regusto por la experimentación estética individualista, por el goce consumista, por fórmulas que permitan vivir los caminos abiertos por una mundialización económica que permita auspiciar una ciudadanía abierta a todas las ventajas de la globalización[20].

El debate de los valores adquiere aquí una gran relevancia. Valores vinculados a la flexibilidad, a la inseguridad, a la improvisación, al relativismo, a la asunción de la tesis de que todos somos liberales y de que el socialismo como gran filosofía de la historia, pertenece a los grandes relatos de una modernidad que ha fenecido.

Frente a esta socialdemocracia liberal siempre optimista pero quizás evanescente, está la perspectiva más sombría pero quizás más realista, de los que recuerdan que no todos gozan de los bienes de la globalización y reivindican una y otra vez una globalización alternativa. Para ellos estamos ante la gran oportunidad de reconocer que las fórmulas del Estado social solo funcionaron en el

marco europeo y que ha llegado el momento de diseñar un nuevo internacionalismo, de luchar por una globalización alternativa, de defender que otro mundo es posible. En esta posición están los que tratan de insuflar vida al discurso socialista desde una postmodernidad de izquierda que ponga encima de la mesa el problema ecológico, los nuevos problemas de la diversidad cultural, las nuevas formas de agregación y la fuerza de los movimientos antiglobalización. Son los que defienden que ha llegado la hora de articular una solidaridad transnacional que vaya más allá del eurocentrismo[21].

En medio de estas dos posiciones están los socialdemócratas keynesianos, es decir, los que no critican al Estado del bienestar desde el neoliberalismo económico como hace la socialdemocracia liberal, ni tampoco desde el socialismo libertario (que influye en los nuevos movimientos sociales). El público que quiere atraer la socialdemocracia liberal lo forman los nuevos *yuppies*, mientras que el socialismo de izquierda mira a los activistas radicales que dan voz a los movimientos alternativos: la pregunta es a quién se dirigen los socialdemócratas keynesianos más cercanos a la tradición socialdemócrata.

El público de la socialdemocracia clásica no está vinculado a las organizaciones no gubernamentales ni a los nuevos intermediarios del capitalismo financiero; siguen siendo decisivos el movimiento obrero organizado y los grandes instrumentos del Estado social como son la educación pública y la sanidad universalista que aseguran los derechos económico-sociales.

Esta posición intermedia remite a muchos de los problemas que agitan hoy a la socialdemocracia: ¿Cómo mantener el apoyo de unas clases medias seducidas por el capitalismo popular? ¿Cómo incentivar la voluntad de unos profesionales de la sanidad y de la educación desbordados por las demandas y obligados a tener que sufrir las consecuencias de ser los únicos instrumentos igualitarios en una sociedad desigualitaria? El problema para la socialdemocracia es articular su proyecto intentando no perder los bastiones

tradicionales en los que ha centrado su fuerza; pero sabiendo que es imprescindible abrirse a los nuevos colectivos de inmigrantes que operan con otras demandas, con otras preocupaciones, y que no encuentran en las organizaciones clásicas el instrumento adecuado para defender sus reivindicaciones.

A nivel de expresión político-electoral es palpable la dificultad de hallar un espacio para los partidos socialistas y para las formaciones de una izquierda a la izquierda de la socialdemocracia. En este campo se han dado muchas fórmulas en los últimos años. Fórmulas que han tratado de responder teóricamente a los retos que plantea la nueva situación y de encontrar nuevas vías de intervención política.

No se puede sostener por ello —como a veces se hace— que no haya habido una reflexión importante desde la izquierda sobre los caminos a transitar. Obras como las de Miliband, Bobbio, Habermas, Guiddens, Toúraine, Ramonet, reflejan que esta reflexión se ha dado[22]. Ha habido intelectuales de izquierda que han jugado un papel muy relevante en el debate de estos años.

Amén de la teoría se han buscado fórmulas políticas dentro del campo del socialismo. Me gustaría analizar algunas de estas fórmulas para terminar.

En primer lugar, se ha ido produciendo una diferenciación cada vez mayor entre partidos y sindicatos. Quizás es esta la mayor diferencia con la socialdemocracia clásica y con la socialdemocracia de posguerra. Los sindicatos se abren a trabajadores de distintas ideologías y los partidos se vinculan con los sindicatos como una organización corporativa más habiendo roto aquella relación especial que hacía que se hablara de dos partes de la misma familia.

En segundo lugar, la fórmula clásica del socialismo, la llamada utopía del trabajo, ha ido desapareciendo. Se asume como un dato inexorable que no es posible una liberación en el tiempo del trabajo. Todas las concepciones acerca de la necesidad de superar la alienación no acaban de encontrar un camino verosímil, plausible, realista. A lo sumo se piensa que es posible amortiguar los efectos

de la explotación pero no parece viable evitar el aburrimiento, el hastío, la frustración, la despersonalización de muchos trabajos.

Esto provoca que se haya interiorizado que no cabe pensar en una forma de organización social donde se puede superar la alienación en el mundo laboral. Solo cabe, a lo sumo, pensar en una alienación disipada, diluida, amortiguada, en el mundo del ocio. Muchas de las propuestas de Gorz[23] de cambiar de utopía van en este sentido. La gran maquinaria burocrático-industrial es autónoma, no puede ser apropiada. Solo es posible rescatar espacios de vida fuera de la colonización de esa mega-máquina. Solo cabe pensar en un tiempo liberado fuera del trabajo y no en el trabajo. Fuera también es posible el ocio alienante pero dentro solo cabe la resignación.

Esta concepción filosófica genera tal desosiego, tal frustración a los trabajadores y a las bases de la izquierda que los sindicalistas y los activistas sociales han ido imaginando caminos que permitan superar esta dicotomía que parece inexorable, donde solo cabe elegir entre la alienación laboral y el paro. Son propuestas que han tenido mucho de defensivas. Se trata de garantizar los derechos laborales, las conquistas sociales, los servicios públicos, las políticas redistributivas, las pensiones, las vacaciones. Es como si se asumiera que, ya que no es posible acabar con el sistema capitalista, intentemos al menos garantizar las reformas que han permitido ir dulcificándolo, humanizándolo.

5. El socialismo actual

Son momentos para el socialismo presente muy distintos a los del 45, a los del 68 y a los del 89.

El socialismo no se puede entender sin tener en cuenta su historia y esta ha cambiado una vez más a partir del 2001. Si en el

14 sufrió la hecatombe y en el 33 la aparición del monstruo del fascismo; si en el 45 se iniciaron los mejores años (la época dorada) y a partir del 68 llegó la hora de una nueva generación; si el 89 fue el momento de la caída del comunismo y la emergencia de la gran contrarrevolución conservadora, ¿qué ha ocurrido a partir del 2001?

Básicamente que a la defensa del Estado social ha habido que unir la lucha por la pervivencia de un mundo laico atravesado por el choque entre los fundamentalismos. El socialismo hijo de la Ilustración, de la Revolución francesa, de lo mejor del liberalismo, vive con preocupación la emergencia de una nueva época en que las humillaciones, los agravios, las heridas, van expandiendo por el planeta un reguero de sangre y de violencia que impide la convivencia pacífica entre las naciones y la armonía dentro de los propios estados[24].

Ante esta realidad el socialismo democrático vuelve a reivindicar la pervivencia del proyecto ilustrado. Esta batalla no se entabla de la misma manera en los distintos países. En el capítulo sobre el Estado profundizaremos en este tema. Digamos para concluir que en aquellos lugares como Francia donde la cuestión nacional está resuelta existe un debate muy vivo acerca de la pervivencia de los derechos económico-sociales.

En el debate desarrollado durante el año 2005 acerca de la Constitución europea o en las últimas elecciones legislativas en el 2007 se visualizaron muchos de los grandes problemas de la tradición de izquierda: ¿es posible mantener el Estado social?, ¿cabe reducir el tiempo de trabajo?, ¿puede Europa jugar un papel autónomo en la escena internacional?, ¿cómo aunar las demandas de las clases medias consumistas y la exclusión social de los trabajadores inmigrantes de segunda generación que ponen en cuestión los valores de la laicidad y de la República?

Sabemos que la derrota de S. Royal ha ido unida a un esfuerzo por parte del liberalismo conservador de enterrar el espíritu del 68, de recuperar la llamada cultura del esfuerzo y de recomponer la relación con la administración norteamericana. Todo ello ha sido

celebrado como un gran triunfo de los que piensan que era hora de acabar con la llamada excepción francesa y mostrar al mundo que no es deseable una economía intervenida por el Estado, con unos sindicatos potentes y un mercado laboral que respete los derechos de los trabajadores.

Esa excepción que se trata de eliminar responde a una tradición nacional fundada en unos valores laicos que hoy son puestos en cuestión.

En el caso español la ausencia de una tradición nacional compartida mayoritariamente provoca que el debate sobre los derechos económico-sociales ocupe un lugar muy secundario en la vida política. Decíamos anteriormente que la tragedia de la historia española viene de no haber podido conectar con la democracia antifascista posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esta imposibilidad y la peculiaridad de la transición política española han provocado que el socialismo español haya tenido que contaminarse más que nunca con los problemas que Pablo Iglesias —el fundador del socialismo español— consideraba secundarios. Como veíamos al principio de este recorrido, para los socialistas clásicos el carácter fundamentalmente obrero del partido exigía estar prevenidos para evitar que los problemas político-institucionales consumieran la energía de los socialistas.

Si en los años treinta los problemas de la república hicieron imprescindible el concurso, el apoyo y la implicación, de los socialistas, al producirse la transición a la democracia los esfuerzos por consolidar la frágil democracia española provocaron que estos asumieran el papel de la frágil burguesía liberal. Eso fue lo ocurrido en los años ochenta.

Cuando, pasados los años, han creído en pleno siglo XXI que era el momento de matizar algunos de los elementos del consenso constitucional, se han encontrado con un hecho que no habían previsto: no hay una memoria histórica compartida; las tradiciones políticas hay que repensarlas una y otra vez porque están hechas no solo de valores, sino de lecturas distintas de los mismos hechos.

Para el socialista francés, italiano, británico o alemán los valores constitucionales remiten a una percepción compartida acerca del carácter totalitario del nazismo o del fascismo.

En el caso español todas las fuerzas políticas parlamentarias aceptan los valores liberal-democráticos pero no coinciden en la interpretación de la historia pasada. Para la derecha conservadora el antecedente de la actual democracia remite a la época de la Restauración y para la izquierda a la Segunda República. Esta es una cuestión que no pueden resolver únicamente los historiadores. Remite al corazón de las tradiciones políticas. Por ello el socialismo democrático tiene la difícil tarea de mantener su especificidad y tener una identidad propia; pero tiene que contaminarse con los problemas de una historia de la que nunca se ha podido evadir pero que tiene que reinterpretar una y otra vez para dotar a su proyecto político de un relato creíble.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Birnbaum, N., *Después del progreso*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Bobbio, N., *Qué socialismo*, Plaza & Janés, Madrid, 1978.

Crick, B., *Socialismo*, Alianza, Madrid, 1994.

Harrington, M., *Socialismo. Pasado y futuro*, Sistema, Madrid, 1992.

Hayek, E, *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1986.

Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1984.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

García Santesmases, A., *Marxismo y Estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

García Santesmases, A., *Repensar la izquierda*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Hobsbawm, E., *Historia del siglo veinte*, Crítica, Barcelona, 1995.

Panebianco, A., *Modelos de partido*, Alianza, Madrid, 1994.

Tema 3
DIMENSIONES DEL NACIONALISMO

Miquel Caminal
Universidad de Barcelona

El nacionalismo es una ideología moderna que concibe la Nación como sujeto de soberanía y, por tanto, fundamento del Estado. Cuando Kant definió la Ilustración como el abandono de la minoría de edad por parte del hombre[1], estaba indicando un camino de liberación de las personas, de servirse por sí mismas para conocer, decidir y actuar en libertad, sin que pudiera haber una verdad impuesta contra su voluntad. Este principio o camino de liberación también es aplicable a los pueblos, a todos los pueblos y naciones. Aunque es cierto que tan fácil es identificar al sujeto persona, como difícil identificar y definir qué es la Nación.

Cuando se funda el Estado en el principio de que los hombres nacen libres e iguales, se ha puesto la primera piedra del edificio de la modernidad, una construcción política que exigirá tiempo, que ha tenido sus avances y retrocesos, que ha provocado y vivido duros enfrentamientos, incluida la guerra y la muerte, pero cuyo fin es la real consecución de una comunidad nacional de hombres y mujeres libres e iguales. Todo este proceso tiene su origen en la formación del Estado moderno que es un Estado representativo[2], en el sentido de que no hay legítima representación que no emane y proceda de la Nación.

El nacionalismo es consustancial con la construcción y evolución del Estado moderno. Se distingue de las demás ideologías modernas, en que llama a la identidad antes que a la voluntad. El nacionalismo se pregunta por *quién* forma parte del pueblo o Nación; delimita y señala la comunidad nacional. Las otras ideologías modernas se preguntan por el *cómo* debe organizarse y ser gobernada una sociedad. Son preguntas distintas que interaccionan,

de forma que el nacionalismo impregna las demás ideologías. Aunque puede no manifestarse o hacerse evidente, siempre está ahí.

Es importante distinguir el origen de la Nación moderna de la explosión del nacionalismo. La Nación moderna es un concepto *necesario e* interdependiente con el Estado moderno[3], cuyo origen hay que estudiarlo en cada caso en relación a los orígenes del capitalismo[4]. No hay un modelo general, pero sí hay un resultado u objetivo general compartido; *A cada Estado una Nación, a cada Nación un Estado*. Este es el principio general del nacionalismo. Por esto se dice que es el nacionalismo quien crea la Nación y no al revés. Porque una cosa es comprender los orígenes, los procesos históricos que han conducido a la formación de estados y naciones, y otra el «plebiscito diario» que surge de la aceptación explícita o implícita de la Nación por parte del conjunto de individuos vinculados a la misma.

No hay necesidad de nacionalismo si los individuos son súbditos del rey, puesto que este es el soberano y garantiza la unidad del Estado. Tampoco hay necesidad de nacionalismo si el fundamento del poder estatal es únicamente la coerción y el temor. Pero solo que haya algo de consenso o legitimación civil del poder público, es decir, de reconocimiento mutuo entre gobernantes y gobernados, aparece la semilla del nacionalismo. Y el Estado moderno es la construcción de un nosotros nacional, desde el sufragio censitario al sufragio universal y democrático.

El nacionalismo es inmanente al Estado liberal. Es el nacionalismo *rutinario* de los estados nacionales establecidos. Para que un Estado-nación continúe existiendo como tal, tiene que haber una serie de costumbres, rutinas, creencias ideológicas, sentimientos, símbolos que afectan e influyen en las vidas de los miembros de la Nación, que de manera consciente o inconsciente, recuerdan y sienten su pertenencia nacional y se comportan en coherencia con ella. Esto es lo que Michael Billig denomina *nacionalismo banal*[5]. Un nacionalismo interiorizado o semi presencial que irrumpe con fuerza cuando la unidad nacional está en riesgo, o existe una amenaza

exterior, o eso se denuncia con ánimo de movilizar adhesiones nacionalistas y fomentar el patriotismo entre la opinión pública.

En este sentido, en épocas de crisis, cuando otras identidades ideológicas se tambalean, el nacionalismo se ha manifestado con especial vigor y poderío. Cada vez que el equilibrio internacional se ha roto, el nacionalismo ha sido utilizado como argumento para la legitimación de los «intereses nacionales», incluido el uso de la violencia y la guerra abierta, tal como sucedió en las dos guerras mundiales, o guerra de los «treinta años» (1914-1945). El «breve» siglo XX se ha caracterizado por la derivación y radicalización nacionalista de todos los estados sin excepción, fuere cual fuese el régimen político. Desde 1914 hasta 1989, el mundo ha permanecido dividido entre intereses nacionalistas, desde los grandes nacionalismos emergentes estadounidense, japonés y alemán frente a los «viejos» imperios europeos en el cambio de siglo XIX a XX, hasta la división bipolar de la segunda mitad del siglo XX y la «guerra fría» entre dos grandes nacionalismos, el estadounidense y el soviético.

El siglo XX ha visto la generalización del modelo de *Estado nacional*, sobre la base e influencia de la correlación de fuerzas internacional, especialmente en las tres grandes olas (1918, 1945, 1989) de constitución de nuevos estados independientes. Las distintas ideologías y opciones políticas se han alineado e integrado a la previa identidad nacional. En los inicios del siglo XXI, cuando el nacionalismo permanece con toda su energía, y hay conflictos nacionales en todos los continentes, el recuerdo del siglo XX debería servir para desactivar y desarmar el potencial destructivo del nacionalismo de Estado. La capacidad demostrada de manipulación de la opinión pública que posee el nacionalismo, llamando al patriotismo, sea en Estados Unidos, sea en Rusia, con relación a la guerra-invasión de Irak o a la represión-genocidio de Chechenia, muestra la urgencia de avanzar en la instauración de un derecho internacional que limite la acción (nacionalista) de los estados y obligue al respeto de los derechos humanos y de las minorías

nacionales. De no ser así, y ante la irrupción del terrorismo a una escala global después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, la dialéctica nacionalista en el espacio global puede conducir a una espiral de consecuencias fatales para la paz en el mundo.

El nacionalismo es una ideología de *doble dirección*. Porque existe una contraposición entre los nacionalismos «estatal-nacionales» y los otros nacionalismos «de oposición». Unos y otros tienen el mismo fin, que deviene incompatible cuando disputan un mismo territorio: *un Estado propio, independiente y soberano*. Pero solo los nacionalismos «estatales-nacionales» han realizado sus aspiraciones como Estado-nación. Los grandes nacionalismos del siglo XX han sido el británico, el francés, el norteamericano, el alemán, el japonés, el ruso y el chino; son estos nacionalismos los que han definido el orden internacional y los que se han enfrentado entre sí, con justificaciones ideológicas diversas sobre el fondo de una efectiva contraposición de intereses estatales-nacionales.

Benedict Anderson en *Imagined Communities*[6] retrata la fuerza manipuladora del nacionalismo cuando se refiere en las primeras líneas de su obra a la tumba al Soldado Desconocido, donde no hay más que «idealizaciones nacionales fantasmagóricas» para la exaltación de un patriotismo de adhesión incondicional de todos y cada uno de los miembros de la Nación (imaginada). La Nación ha sido un gran invento, especialmente para el Estado, porque ha permitido hablar de todos y de todas sin hablar de nadie. Solo la democratización mediante el reconocimiento de la Nación real, que es plural, ha de permitir el paso del Estado mononacional y soberano a estados plurinacionales, organizados bajo los principios de la democracia pluralista y federal.

1. El concepto de Nación

El nacionalismo no tiene un fundador universal o general, a diferencia de otras ideologías modernas, como el liberalismo, el conservadurismo o el socialismo, que sí los tienen. ¿Por qué? Porque el nacionalismo universal es imposible por naturaleza. El nacionalismo tiene fundadores nacionales, tantos como estados o naciones que se proclaman soberanos. Quizás por esta razón tampoco existe una definición de Nación aceptada con carácter general. De hecho, como escribió Gellner:

> Las naciones, al igual que los estados, son una contingencia no una necesidad universal. Ni las naciones ni los estados existen en toda época y circunstancia. Por otra parte, naciones y Estado no son una *misma* contingencia. El nacionalismo sostiene que están hechos el uno para el otro, que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico. Pero, antes de que pudieran llegar a prometerse, cada uno de ellos hubo de emerger, y su emergencia fue independiente y contingente. No cabe duda de que el Estado ha emergido sin ayuda de la Nación. También, ciertamente, hay naciones que han emergido sin las ventajas de tener un Estado propio. Más discutible es si la idea normativa de Nación, en su sentido moderno, no supuso la existencia previa del Estado[7].

Son numerosos los autores que han intentado dar con la definición de Nación. A título de ejemplo se pueden citar las siguientes:

> Puede decirse que las nacionalidades están constituidas por la reunión de hombres atraídos por simpatías comunes que no existen entre ellos y otros hombres; simpatías que les impulsan a obrar de concierto mucho más voluntariamente que lo harían con otros, a desear vivir bajo el mismo Gobierno y a procurar que este Gobierno sea ejercido por ellos exclusivamente o por algunos de entre ellos. El sentimiento de la nacionalidad puede haber sido engendrado por diversas causas: algunas veces es efecto de la identidad de raza y de origen; frecuentemente contribuyen a hacerle nacer la comunidad de lengua, otras la de religión, etc. (J. Stuart Mill, *Del Gobierno representativo*, 1861).

> Una nación es, por tanto, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios hechos y por los que todavía se está dispuesto a hacer. Una nación presupone un pasado, pero en el presente se concreta en un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de seguir viviendo en común. La existencia de una nación, y perdonadme la metáfora, es un plebiscito de cada día, de la misma manera que la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida (E. Renan, *¿Qué es una Nación?*, 1882).

> La nación es el conjunto de hombres unidos por la comunidad de destino en una comunidad de carácter (O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, 1906).

> Una nación es una comunidad de sentimiento que se manifiesta adecuadamente en un Estado propio; por lo tanto, una nación es una comunidad que normalmente tiende a crear su propio Estado (M. Weber, *La nacionalidad en su significación sociológica*, 1912).

> Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, 1983).

¿Qué tienen en común estas definiciones? Se pueden distinguir cuatro puntos o características básicas de la Nación/nacionalidad: 1) comunidad de sentimiento; 2) comunidad de historia y cultura compartidas; 3) comunidad política; 4) comunidad que se realiza y autodetermina mediante el Estado.

La Nación es ante todo una comunidad de sentimiento, que identifica al conjunto de miembros de la misma, los cuales se sienten vinculados a ella, que se reconocen unos con otros como pertenecientes a la misma Nación, y que se distinguen de otros que son de otras naciones. El sentimiento identitario es inherente a todas las naciones, es la prueba más evidente de que existe una comunidad de individuos que se sienten Nación y se identifican con la misma.

Esta comunidad de sentimiento nace y pervive sobre la base de un pasado común, como subraya Renan, para el cual las glorias y, sobre todo, las derrotas crean fuertes vínculos de pertenencia y de

adhesión a la comunidad nacional. Las naciones tienen historia propia o no son. Es esta historia común la que va configurando una comunidad de carácter, una comunidad cultural, con características comunes que normalmente confluyen y se manifiestan mediante una lengua propia. Para Bauer no hay unos elementos *necesarios* para poder probar donde hay y donde no hay una nacionalidad, entendida como comunidad de cultura, aunque la lengua es normalmente el factor aglutinador que identifica la Nación, pero no siempre. Sea la lengua, sea la religión, sean otros los elementos que componen la cultura nacional, lo cierto es que la simpatía común, tal como dice Stuart Mill, surge con mayor facilidad cuando es más profunda y homogénea la vinculación cultural.

La historia de la modernidad es la historia de la construcción de un *nosotros* nacional, de una cultura compartida que ha sobrevivido en la medida que ha resistido frente a los embates de otras culturas, o que ha crecido a expensas de otras identidades sometidas, expulsadas o directamente eliminadas. Así se construyeron los estados nacionales, o así se conquistaron y se sometieron otros mundos. John Gray lo ha afirmado sin rodeos: «la modernidad no empieza con el reconocimiento de la diferencia, sino con una demanda de uniformidad»**[8]**. Incluso se pueden acentuar las palabras de Gray sustituyendo demanda por imposición. La educación ha sido un medio esencial de uniformidad nacional, de homogeneidad lingüística, de enseñanza de una historia nacionalista, de implantación y propagación de unos valores y símbolos nacionales. Ha sido así en Francia y Alemania, en Estados Unidos y en Rusia, en España y en Italia, cada país a su manera y circunstancia, pero en todos los casos aplicando el mismo principio: los franceses, como los alemanes o los españoles no nacen, se hacen mediante la educación nacional y patriótica.

Por esto no tiene sentido la contraposición entre Nación cívica y Nación étnica, entre nacionalismo cívico y nacionalismo étnico o cultural, que ha atraído a varios autores en la segunda mitad del siglo XX, probablemente bajo el condicionante del recuerdo del

nacionalismo totalitario y racista de los años veinte y treinta del siglo pasado. Todos los estados son nacionalistas y, efectivamente, cabe la posibilidad de producirse un proceso totalitario y racista de anulación del individuo y de su libertad en manos de la supuesta Nación étnica, como único sujeto ético que fundamenta y expresa el Estado. Pero esto es lisa y llanamente la Nación totalitaria, que Mussolini, Hitler y otros promovieron en el siglo pasado. Otra cosa distinta es que la construcción de la Nación moderna tiene al mismo tiempo dos caras interdependientes: la cara cultural y la cara cívica o política. Una sin la otra es incompleta e insuficiente.

Esta interdependencia no impide, sino al contrario, distinguir las dos acepciones del mismo concepto Nación. No es lo mismo una comunidad de sentimiento o de carácter, surgida de un pasado común, que una comunidad política del presente con voluntad de permanecer, mirando hacia el futuro. Es como analizar un mismo objeto desde dos posiciones distintas, o enfocando primero una cara del objeto y luego la otra. La Nación o nacionalidad como comunidad política implica la explícita voluntad de vivir juntos bajo un mismo gobierno. Renan lo explicó con brillantez: la Nación presupone un pasado (primera cara), pero en el presente (segunda cara) se concreta en un hecho tangible que es *el consentimiento*, el deseo claramente expresado de seguir viviendo en común. No hay Nación cívica o política sin consentimiento. Esto es (metafóricamente) el plebiscito de cada día. La Nación moderna (cultural y cívica al mismo tiempo) es contingente y fruto de la convención. Existe porque así lo imaginan y sienten sus miembros individuales, mientras dure el «plebiscito diario» y hasta que no sea así. En este sentido la Nación refleja profundamente la modernidad porque es representativa y fundada en la sociedad civil.

En sentido antropológico, Benedict Anderson define la Nación como una comunidad imaginada, donde la inmensa mayoría de sus miembros no se conocerán nunca, pero sin cruzar sus vidas viven la imagen de su comunión nacional. La educación y los diversos medios de transmisión cultural, especialmente los medios de

comunicación crean, propagan, alimentan este imaginario nacional. La Nación es una comunidad política que se imagina limitada porque se refiere a una Nación entre tantas otras, o frente a otras y, en cualquier caso, existen unos *límites* que circunscriben hasta dónde y a partir de qué referencias, materiales o inmateriales, se delimita en el imaginario la idea de Nación. Y, finalmente, es una comunidad *soberana* porque en ella reside la fuente del poder que legitima al Estado y a sus gobernantes.

Por todo ello, Max Weber dio con una de las definiciones más breves de Nación, al decir que es una comunidad de sentimiento que se manifiesta adecuadamente en un Estado propio. La razón y destino de la Nación moderna es el Estado. La Nación cultural y la Nación política se buscan y encuentran en la Nación jurídica o Estado propio[9]. Las tres acepciones son necesarias para la plena realización de la Nación en el Estado, o del Estado en la Nación. Una Nación con voluntad política de autogobierno sin conseguir este objetivo, o su reconocimiento internacional como Estado nacional, es una Nación incompleta en su sentido moderno. Y un Estado-nación jurídica que no consigue ser una comunidad de sentimiento, o en la que un porcentaje significativo de la población de una parte o partes de su territorio no se sienten nacionalmente vinculadas, es también una Nación incompleta y un Estado insuficientemente legitimado. Cuando Gellner afirma que el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional (cultural) y la unidad política (y jurídica), está diciendo lo mismo (aunque con otras palabras) que Max Weber. Porque también se puede afirmar que el nacionalismo sostiene que debe haber congruencia entre la comunidad de sentimiento y el Estado nacional. La Nación moderna es plena y soberana cuando se realiza y autodetermina en el Estado.

2. Las divisiones y fracturas de las naciones políticas

La Nación, en su acepción jurídica y cultural, es un hecho que puede definirse a partir de unos rasgos convencionales y que se sitúa al margen de la voluntad subjetiva de sus miembros. Todo ciudadano tiene una «nacionalidad» por el mero hecho de estar vinculado a un ordenamiento jurídico estatal y no a otro. Asimismo, toda persona forma parte de una comunidad cultural específica, con la que comparte características que le son comunes.

La Nación política, por el contrario, es una opción subjetiva. Forma parte del sentimiento y voluntad de las personas. Por esta razón, se ha afirmado que el nacionalismo crea la Nación, porque no puede hablarse plenamente de Nación si no existe un sentimiento nacional, una conciencia nacional, una voluntad subjetiva de cada uno de los miembros de la comunidad que les identifica con la misma. La Nación política es, pues, el ser o no ser del nacionalismo, el eje vertebrador de la sociedad moderna.

Esta centralidad sufre una mutación histórica con la evolución, rupturas y democratización del Estado liberal, que orienta la Nación política hacia su pluralidad. Como escribió Kautsky, «la nacionalidad es una relación social que se modifica constantemente, y que reviste significados muy diferentes en condiciones diferentes, un Proteo que se nos escapa de las manos cuando queremos agarrarlo y que sin embargo está siempre presente e influye constantemente en nosotros»[10]. En los inicios del Estado liberal, la Nación política era la Nación burguesa. La burguesía se constituyó en clase nacional de una sociedad que se organizaba homogéneamente, con base a unos principios liberales que se convirtieron en generales por ley y que actuaron como impulsores de una única comunidad de cultura. El primer liberalismo no contemplaba más que una sola Nación política: la que nacía de la consideración de que todos los individuos eran libres e iguales ante la ley y que esta protegía su libertad, seguridad

y propiedad. Todavía hoy, la sociedad liberal se presenta como una sociedad entre iguales, donde las personas se relacionan y compiten libremente en el marco de la ley. Entonces, ¿qué razón hay para dividir lo que es igual?

Este universalismo del liberalismo sufrió dos divisiones o fracturas que pusieron en tela de juicio la uniformidad de la Nación política y la igualdad entre los ciudadanos. La primera fue de carácter externo y está relacionada con los límites territoriales que necesariamente tiene el Estado-nación. La segunda fue de carácter interno y se refiere a la división de la Nación política como reflejo de la división social del trabajo y de las clases sociales.

Cuando una comunidad nacional decide separarse de un Estado o se resiste a ser conquistada por un Estado, a pesar de inspirarse en los mismos valores ilustrados y liberales, nace una nueva Nación política. Este «nacimiento» puede legitimarse por la identidad cultural o, simplemente, por la voluntad política de separarse. El *pueblo* de los Estados Unidos declaró su independencia (1776) y aprobó su Constitución (1787) en la misma lengua y valores liberales que la metrópolis de la que se separaba. Por otra parte, la Nación liberal alemana se hizo presente a partir del momento en que cobró conciencia de la identidad cultural que la cohesionaba y que, a su vez, la diferenciaba de otras naciones liberales. ¿Qué convierte en similares dos casos tan distintos, el primero proclamando su independencia desde la *voluntad*, el segundo afirmándola desde la *identidad*? El hecho de que surja la Nación política, de que afirme su autodeterminación (por medio de la secesión o bien de la unificación) y, como efecto, constituya un Estado propio y soberano. La consecuencia de ello es que, a partir de características convencionales que pueden ser muy diferentes según los casos, la voluntad política de unas elites, o un proceso de ruptura política con mayor o menor implicación popular, crea naciones y constituye estados, por secesión o por unificación. Esto es nacionalismo.

Paralelamente, la Nación política cuya base material es la economía liberal tiene una homogeneidad ficticia en la medida que

está basada en la división social del trabajo y en la estructura de clases que caracterizan el sistema capitalista. El hecho de la Nación dividida convierte al Estado, desde una concepción hegeliana, en un ente absoluto de cohesión social. La inexcusable homogeneidad del Estado tiene que ser garantizada por encima de las diferencias sociales y culturales que expresan realmente lo que es la sociedad civil. Sería contrario a la propia esencia del Estado moderno aceptar que se traslade la división de la Nación real al mismo seno del Estado nacional: un Estado dividido no es concebible, porque es un «no Estado».

Durante doscientos años el poder del Estado nacional ha sido el objeto del deseo, tanto para los movimientos de liberación nacional frente a los imperios coloniales como para los movimientos revolucionarios cuyo objetivo era la conquista del Estado y la transformación de las relaciones sociales dominantes.

En los dos casos el germen del nacionalismo está presente y explota mayormente si se consigue el objetivo de ocupar el poder del Estado. Los partidos nacionalistas, al igual que otras vanguardias nacionales cuyo objetivo es dirigir los procesos revolucionarios, no solamente se presentan como los defensores de los intereses generales sino que se apoderan de la bandera y símbolos nacionales. En este sentido, el nacionalismo impregna a todas las demás ideologías, las integra o rechaza desde la primigenia nacional. En la historia contemporánea la lealtad nacional no solo es previa y prevalente a otras lealtades, sino que los movimientos e ideologías políticas se han puesto a su servicio, o bien la han utilizado cuando han accedido al gobierno del Estado nacional.

3. El Estado, el nacionalismo y sus fases

El hombre moderno es *modular* y es nacionalista, ha escrito Gellner[11]. Ya no ocupa un puesto fijo en una sociedad tradicional y jerarquizada. Tanto el hombre como la mujer constituyen «piezas modulares», con su propia libertad y singularidad, pero adaptables y encajables a un «conjunto nacional», e identificados con este último, es decir con la Nación moderna. Entre el individuo modular y la Nación liberal se encuentra una red de instituciones cada vez más compleja, con las que cada uno mantiene unas relaciones fundadas en una libertad de elección y acción. En la sociedad moderna, según Gellner, una de las características o condiciones más importantes es «la homogeneidad cultural, la capacidad para la comunicación libre de contexto, la estandarización de la expresión y de la comprensión»[12]. Una sociedad civil de individuos libres y anónimos solamente se puede construir desde la coincidencia inicial entre las fuerzas que promueven el liberalismo y el nacionalismo, puesto que la afirmación de la libertad de los individuos frente al absolutismo monárquico implica la necesidad de una referencia institucional que los haga igualmente miembros de una comunidad imaginaria, la Nación. Esto no obliga a una evolución coincidente entre liberalismo y nacionalismo, pero sí que nacen de la misma modernidad.

Es más, el liberalismo económico puede convivir a plena satisfacción de sus intereses con un nacionalismo político respetuoso con las libertades negativas. La democratización del Estado liberal, y especialmente la concepción republicana de la democracia, es la que cuestiona posibles derivaciones del nacionalismo. Gobernar en nombre de la Nación puede ser liberal, pero no es democrático si no se hace mediante elecciones libres, sufragio democrático y libertad de información y opinión. En el justo momento en que una Nación se expresa mediante elecciones democráticas, muestra toda su diversidad y pluralismo, porque toda sociedad es plural y diversa. El nacionalismo, incluido el nacionalismo democrático, tendrá

necesidad de promover mediante sus portavoces una lealtad previa o superior a cualquier otra: *la lealtad nacional*. Esta es compatible, por supuesto, con lealtades de otro tipo, empezando por la lealtad democrática y, asimismo, admite lealtades nacionales compartidas o un *nacionalismo multinivel*[13]. Así se podrían promover identidades y lealtades nacionales sumables y compatibles, por ejemplo Cataluña, España y Europa. Pero no es tan fácil asumirlo desde el nacionalismo, incluso es una paradoja para muchos nacionalistas.

Como ha señalado David Held, el nacionalismo ha sido una fuerza crucial en el desarrollo del Estado-nación democrático[14], pero también ha sido utilizado como bandera prevalente hasta el extremo de anular la libertad. La virtud (y el problema) del nacionalismo es que los tres grandes fines políticos del mundo moderno, en palabras de Charles Taylor, *el bienestar, los derechos y el autogobierno*, solo se comprenden en el marco de la Nación. Por eso Taylor afirma, con coherencia, que «un pueblo libre es un pueblo que se autogobierna». También es lógico que «el autogobierno solo sea posible en una comunidad donde sus miembros se identifican con sus instituciones públicas» y que esta identificación, dentro del nacionalismo, «exprese la vinculación entre autogobierno y amor a la patria»[15]. Todo ello forma parte de la complementariedad entre sociedades industriales culturalmente homogéneas, o con un grado de homogeneidad cultural suficiente para permitir la división social y técnica del trabajo, así como su movilidad, con la necesaria cohesión política mediante un nacionalismo o patriotismo que identifica a todos los individuos con la Nación, y la Nación con el Estado.

La consecución de los objetivos de bienestar, de reconocimiento de los derechos y de autogobierno se ha realizado sobre la base material y los valores de este tipo de sociedad y Estado. Pero una sociedad que busca o promueve la homogeneidad cultural y la lealtad patriótica, difícilmente podrá dar una respuesta satisfactoria a la diversidad cultural. Del mismo modo, tampoco estará en las mejores condiciones para comprender el autogobierno de forma

policéntrica y asimétrica, de manera que pueda dar acomodo a la plurinacionalidad.

Ahora bien, mientras se viva en la era del nacionalismo, Nación y autodeterminación son conceptos no solo plenamente vigentes, sino también básicos para comprender la naturaleza de los estados nacionales y de los conflictos centro-periferia[16]. Todavía hoy, la Nación continúa siendo un concepto político y público esencial e insustituible, que fundamenta la legitimación del Estado, basada en la autodeterminación y la soberanía nacional. De ahí la permanente e inacabable discusión sobre la caracterización de la Nación y la definición del sujeto (nacional) de autodeterminación.

En el mundo en transición que se está viviendo, es tan cierto afirmar la utilidad decreciente del concepto autodeterminación como vía de resolución de los conflictos nacionales, como reconocer el hecho de que el principio de autodeterminación continúa siendo la referencia y objetivo de los movimientos nacionales, o bien está en la base de la «defensa» del gobierno interior de los estados nacionales frente a estados más poderosos o ante poderes transnacionales. Vivimos todavía en un mundo político de estados modelados según los principios básicos del Estado moderno, hobbesiano. A partir de estos principios se pueden enumerar cinco fases o zonas horarias del sistema de estados nacionales, que se solapan en el tiempo:

1. Los primeros Estados-nación europeos occidentales como modelos originales del Estado moderno (España, Inglaterra, Francia, entre los siglos XVI y XVIII).
2. La independencia de los Estados Unidos de América y la constitución de los sucesivos estados nacionales en el continente americano, fruto de la secesión de las colonias americanas de sus respectivas metrópolis europeas y, especialmente, del Imperio español (siglos XVIII y XIX).
3. Los nacionalismos europeos tardíos que dieron lugar a nuevos estados nacionales por medio de la unificación (Alemania e Italia), la secesión (Noruega), o bien como resultado de la

Primera Guerra Mundial y de la disolución del Imperio austrohúngaro; dentro de esta fase de *explosión generalizada* del nacionalismo y del principio de autodeterminación de las naciones se incluyen, también, la *Commonwealth of Nations*, como regulación de la creciente liberalización de relaciones entre el Imperio británico y sus *dominios* (Canadá, Australia, Nueva Zelanda), el nuevo nacionalismo expansionista de Japón y los nuevos nacionalismos europeos occidentales de las llamadas *naciones sin Estado* (desde Irlanda —que conseguirá finalmente la independencia en 1937 con el litigio pendiente de Irlanda del Norte— hasta los casos de Cataluña, Euskadi, Escocia y otros)**[17]**. Segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del siglo XX.

4. La extensión del nacionalismo y de los movimientos nacionalistas a los otros continentes (Asia, África) en el período de entreguerras y su culminación con el surgimiento y constitución de una nueva oleada de estados nacionales independientes (Egipto, 1936; India, 1947; Indonesia, 1949; Argelia, 1962; entre tantos otros), que fruto de la nueva correlación de fuerzas internacional, especialmente después de la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial, y con la decadencia definitiva de los viejos imperios europeos occidentales, se generalizó el modelo de Estado-nación. El proceso vino normalmente caracterizado por los conflictos violentos frente a la metrópolis imperial y, posteriormente, por la reaparición de la violencia en las divisiones internas dentro del Estado ya independiente. La constitución del nuevo Estado de Israel (1948), es todo un paradigma que identifica una nueva época de múltiples conflictos nacionalistas. Es una época marcada y condicionada por la división del mundo bajo la influencia de las dos potencias imperiales, Estados Unidos y la Unión Soviética.
5. La quinta y última surge como consecuencia del final de la guerra fría y del derrumbamiento del imperio soviético (1989), así como sus efectos sobre el bloque socialista con la eclosión

> neonacionalista y el surgimiento de más de veinte estados nuevos o restablecidos en el centro y este europeos y en Asia. El mundo cuenta hoy en torno a 200 estados, cifra que contrasta con los 51 estados que constituyeron las Naciones Unidas en 1945.

La pregunta que se puede formular es si existe la posibilidad de una sexta oleada nacionalista mirando hacia el futuro, y si tiene sentido la constitución de nuevos estados, basados en las *naciones sin Estado*, o bien en aquellos movimientos de liberación nacional que persisten en su lucha por la autodeterminación nacional. Es conveniente darse cuenta de que los procesos que han conducido hasta hoy a la extensión del sistema de estados nacionales están estrechamente relacionados con los procesos de descolonización y de crisis de los dominios imperiales y, sobre todo, muy determinados por la correlación de fuerzas y dinámica de la política mundial. En palabras de Anthony Smith, «una línea roja atraviesa la historia del mundo moderno desde la toma de la Bastilla hasta la caída del muro de Berlín. […] La línea roja tiene un nombre: el nacionalismo, y su historia es el hilo conductor básico que une y divide a los pueblos del mundo moderno»**[18]**. El nacionalismo es una ideología que legitima la existencia y la permanencia del Estado como Nación y que fundamenta, al mismo tiempo, la construcción de naciones que afirman su derecho de autodeterminación. En ambos casos, el nacionalismo se vale de la historia, de la cultura y de la educación como instrumentos de cohesión y de proyección de identidades nacionales; en ambos casos, el nacionalismo se inscribe en procesos históricos y políticos en los que asume, bajo formas distintas, la representación política de un pueblo designado por aquel.

Hechter ha clasificado distintos tipos de nacionalismo o procesos de construcción nacional mediante la constitución de un Estado propio o la realización nacional de un Estado preexistente. Así distingue entre: *a)* el *nacionalismo de Estado* o la construcción nacional desde el Estado; *b)* el *nacionalismo periférico* o el

nacionalismo que surge de naciones culturales que se resisten a la integración-asimilación por parte de *otro* Estado y se proponen tener un Estado propio; *c)* el *nacionalismo irredento* que ocurre cuando se pretende extender los límites del Estado nacional para incorporar territorios cuya población copertenece a la misma identidad nacional; *d)* el *nacionalismo unificador* cuando se promueve la construcción y constitución de un Estado nacional único sobre un territorio culturalmente homogéneo pero políticamente dividido[19]. Es una buena clasificación de tipos ideales aunque con limitaciones. El propio Hechter acepta que esta clasificación no resuelve todos los casos o procesos nacionalistas, como el sionismo, o aquellos movimientos nacionalistas de base religiosa a la búsqueda de la tierra prometida o paraíso nacional, desde la afirmación de un pueblo como unidad de destino. Tampoco, tienen cabida en esta clasificación los procesos de independencia en el continente americano y, posteriormente, en otros continentes, fundados en la autodeterminación política de unas elites nacionalistas, culturalmente formadas y educadas en la cultura y lengua imperiales, pero económica y políticamente interesadas en la independencia y dominio de un Estado nuevo.

4. Nacionalismo y autodeterminación

De todos modos, sea cual fuere el nacionalismo del que estemos hablando, en todos los casos la autodeterminación nacional es exclusiva y excluyente. En un Estado nacional solo tiene cabida una autodeterminación. No se considera la posibilidad de ninguna otra en su territorio y, si apareciera, sería vista como una amenaza a la unidad nacional. Soberanía nacional y autodeterminación nacional son conceptos equivalentes, indivisibles e indisolubles dentro de la doctrina nacionalista. Y como no existe una definición objetiva de

Nación que sea compatible con todos los nacionalismos y que permita un retrato *modigliano* del mundo, donde los perfiles nacionales estén perfectamente delimitados sin mezcla ni mancha alguna, está asegurada la aparición de un conflicto nacional en aquel territorio donde más de una Nación, entendida como comunidad política imaginada, pretenda ser soberana.

Entramos en un círculo vicioso que no tiene solución. Por un lado, el nacionalismo ha sido motor del modelo de Estado nacional, que la modernidad se ha dado para la organización política de la sociedad industrial. Modelo que se ha extendido a todo el planeta a lo largo de los dos últimos siglos y en sucesivas oleadas nacionalistas. Por otro lado, la constitución y defensa de los estados nacionales impide la realización política de aquellos otros nacionalismos de las *naciones sin Estado*[20], cuya autodeterminación está en directa contradicción y oposición con el principio de la soberanía nacional que fundamenta al Estado al cual pertenecen. No deja de ser irónico que un principio que ha sostenido la creación y generalización del modelo de Estado nacional acabe siendo prisionero y víctima de sus éxitos. O dicho de forma más cruel: ¿Cómo se puede negar a otra Nación la autodeterminación, es decir la fuente que da vida a mi Nación? ¿Puede ser el principio o derecho de autodeterminación legítimo para unos e ilegítimo para otros si cumplen los mismos requisitos?

El Estado nacional y la autodeterminación son conceptos interdependientes, pero parten de un problema irresoluble: el territorio es limitado[21]. Puede haber 100, 200, 400 estados nacionales, incluso más, pero el territorio objeto del deseo es el mismo. Así, Israel y Palestina, como tantos otros ejemplos que se podrían citar, tienen un problema sin solución bajo el paradigma nacionalista si no encuentran la manera de *compartir* el territorio. El Estado nacional es soberano sobre un territorio delimitado por fronteras y no admite compartirlo con nadie, sino defenderlo frente a otro, sea uno o varios estados nacionales, sea una Nación o naciones dentro del propio Estado.

La única autodeterminación que concibe el Estado nacional es la que se corresponde con la población, vinculada territorialmente con y por el ordenamiento jurídico estatal. Y si una parte de esta población se define como Nación y reivindica el derecho de autodeterminación, no le será fácil ejercerlo. Tendrá que confiar en factores que escapan a su control, como una crisis general del sistema político, la caída del imperio con el que estaba vinculada, una guerra internacional o bien el interés de una potencia mundial en apoyar la centrifugación o disolución de un imperio colonial o de un Estado plurinacional. Son factores políticos que pueden influir en crear una correlación de fuerzas favorable al nacimiento de nuevos estados, al acceso a la independencia de las colonias, o incluso a la autodeterminación de una Nación sin Estado. Esto es lo que ha sucedido en el siglo XX, especialmente a partir de las tres fechas clave ya mencionadas anteriormente: 1918, 1945, 1989. Se puede decir que han sido momentos favorables a la aplicación del principio de autodeterminación y a la constitución de nuevos estados nacionales.

Las crisis políticas, junto con la correlación de fuerzas internacional, han provocado la recomposición del mapa europeo o mundial de los estados nacionales y, por lo tanto, se han producido autodeterminaciones como consecuencia de ello. Pero no se debería confundir la autodeterminación de hecho con la autodeterminación de derecho. Se autodetermina quien puede y no quien quiere. Esto no es ningún argumento, por supuesto, para negar la legítima aspiración de las naciones sin Estado a ejercer el derecho democrático a la autodeterminación. Lo único que se afirma es que el Estado nacional es, en este punto, poco o nada democrático. Hay excepciones, pero la regla es un *no sin paliativos*. Aunque es cierto que mientras permanezca el modelo del Estado nacional no hay razón para negar a toda comunidad nacional el derecho a constituir su propio Estado.

Entonces, ¿cómo se puede romper el círculo vicioso de la autodeterminación? La legitimidad del Estado nacional es resultado

de este principio pero la existencia de aquel impide o es obstáculo para que se pueda ejercer igualmente la autodeterminación en parte de «su territorio». El nacionalismo, así como los movimientos y reivindicaciones indígenas, no se pueden entender sin hacer referencia material a esta cuestión clave del territorio. Teniendo en cuenta que el nacionalismo universal es imposible[22] y que la Tierra no es un globo que pueda aumentar su tamaño, ¿qué hacer? Cambiar de paradigma, a partir del hecho de que el Estado nacional es una realidad histórica y, como tal, sujeta a evolución y cambio.

5. Pluralismo nacional y federación democrática

El nacionalismo ha construido el hombre moderno y patriota, ciudadano de un Estado nacional, con sus derechos y deberes. Es la ideología más representativa de la modernidad. Todos pertenecemos a un Estado que nos hace libres e iguales ante la ley. Para Isaiah Berlin, este «todos» incluye 1) la creencia de la necesidad moderna de pertenecer a una Nación; 2) la convicción de que la comunidad nacional es un cuerpo u órgano que relaciona a todos sus miembros; 3) la afirmación de un nosotros nacional o de la Nación como algo nuestro frente a otras naciones; y 4) la primacía de la lealtad nacional[23]. El nacionalismo ha sido una empresa colectiva que ha unido a los nacionales por encima de la división social del trabajo y de la heterogeneidad cultural. El nacionalismo ha creado un dios de la modernidad por el cual vale la pena, incluso, dar la vida: la Nación.

La virtud del nacionalismo es haber promovido una solidaridad nacional; su defecto es haber ocultado (o instrumentalizado) las divisiones internas de la Nación y haber señalado (o fomentado) la división entre naciones. El nacionalismo no resuelve las contradicciones internas de la Nación y puede explotar y exacerbar

las divisiones de intereses y los enfrentamientos entre naciones. El nacionalismo ha sido fuente de liberación nacional y, también, semilla de sistemas totalitarios y bandera de expansión imperialista. El nacionalismo es una ideología moderna con una capacidad movilizadora infinitamente superior a cualquier otra. Bajo el dios moderno de la Nación se han producido los más salvajes choques violentos de la humanidad, la aniquilación de pueblos enteros, el holocausto y el genocidio.

La disyuntiva que se vive en los inicios del siglo XXI plantea dos direcciones contrarias: nacionalismo y viejo orden mundial o federalismo y nuevo gobierno mundial. Los problemas que vive la humanidad exigen respuestas globales a la explosión demográfica, la pobreza, la desigualdad, las migraciones, el cambio climático, el control de la producción y comercio de armas, la exploración del espacio, entre otras cuestiones. Los sistemas políticos ya no son cotos cerrados, sino que son influidos por los procesos transnacionales que inciden en la economía, la cultura, la seguridad, los valores y en la misma organización política. En este sentido, la democracia se ha ido extendiendo como el sistema político que todo Estado tiene o dice tener, aunque los sistemas políticos reconocidos y aceptados como democráticos no llegan en la actualidad a la mitad de los estados nacionales existentes. Este proceso democrático internacional, con todas sus insuficiencias e involuciones, es una esperanza de futuro en paz.

Cada vez resulta menos defendible la resistencia a un orden mundial fundado en el derecho, que obligue a todos los poderes públicos. Un derecho internacional y un gobierno mundial por encima de todos los estados, que sustituya el viejo orden mundial basado en el dominio del más poderoso, en la ley del más fuerte. Podrán pasar años todavía sin que se produzcan avances significativos en esta dirección, incluso pueden reproducirse grandes conflictos internacionales, pero la única salida válida para la paz y la convivencia democráticas es la instauración de un orden mundial fundado en la ley y la justicia.

Una nueva democratización ha de afrontar la sociedad liberal para desactivar las posibles derivaciones dominantes, agresivas o autoritarias de los nacionalismos. Es el reconocimiento del *pluralismo nacional*, de la diversidad y heterogeneidad que caracterizan la composición misma de la sociedad[24]. Durante años los estados han pugnado por ser nacionales, ya es hora de que reconozcan y asuman su plurinacionalidad. Esta es la realidad social y cultural de su inmensa mayoría. Es conveniente abrir la definición de Nación, hacerla más flexible, incluso separarla de la supuestamente necesaria (y trágica) equivalencia con el Estado. En la medida en que la sociedad se haga más democrática y republicana, es decir, que aparezca y se exprese la Nación real como el conjunto de todos y cada uno de los ciudadanos sin exclusión, con su diversidad, habrá menos nacionalismo y más federalismo. El nacionalismo ha gobernado la época de la construcción nacional y la constitución del sistema de estados nacionales. De ahora hacia delante es exigible una colaboración y solidaridad *entre* naciones.

El federalismo puede ser la ideología llamada a suceder al nacionalismo en las sociedades democráticas y plurinacionales. El nacionalismo liberal y democrático, que afirma la propia identidad y el derecho al autogobierno en la medida que lo reconoce *igualmente* a los otros, puede expresar la transición entre la época del nacionalismo y un futuro federalista y multinacional[25]. Desde el nacionalismo liberal y democrático se han defendido soluciones federales para la resolución de conflictos nacionales y, también, la secesión cuando esta es la vía democráticamente elegida. En el marco de la democracia se pueden adoptar distintas soluciones positivas en la organización territorial de los estados, tanto en sentido interno mediante el reconocimiento del autogobierno, como en sentido externo, por medio de uniones federales supraestatales. Como señaló Pi i Margall, federar es unir y federación es unión, aunque en España se haya entendido, especialmente por parte de los sectores conservadores, en sentido totalmente contrario.

No obstante, el cambio de paradigma en la organización política de la sociedad no se realizará con plenitud hasta que no se superen conceptos todavía vigentes en las constituciones liberales, como soberanía nacional, república indivisible, Estado nacional. Las constituciones federales de Estados Unidos y Suiza, las más antiguas de la historia contemporánea, muestran cómo la soberanía es divisible y cómo se puede construir un *estado mayor* a partir de la unión federal de varios estados o cuerpos políticos preexistentes. Así lo previo Montesquieu y así lo observó Tocqueville. Las federaciones democráticas actuales son los estados donde, con carácter general, se ha avanzado más en la democracia territorial. Pero esto no es lo mismo que el reconocimiento de la plurinacionalidad y, tampoco, del multiculturalismo. El federalismo contemporáneo no nació para eso. Es más, ha servido y se ha sometido al nacionalismo de Estado y a la cultura nacional dominante[26].

El federalismo no será una ideología superadora del nacionalismo hasta que no sea promovido como una forma alternativa y republicana de organización territorial de los poderes públicos, basada en la codeterminación entre naciones y la soberanía divisible y compartida. El pacto federal supone la unión libre y recíproca de dos o más de dos, una unión que es compatible con la permanencia y el autogobierno de las partes que firman el pacto federal y se vinculan mediante la *constitución escrita*. Esta federación, que se funda en la *unión en la diversidad*, es el marco adecuado para dar salida a la plurinacionalidad y construir el *demos*, como la comunidad política plurinacional y multicultural de ciudadanos libres e iguales. Esto es *federalismo pluralista*, que no es concebible sin un desarrollo republicano de la democracia, sin una transformación del orden social, orientado hacia la equidad y la libertad reales entre y de la ciudadanía multicultural y plurinacional.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

Caminal, M., «El federalismo pluralista: democracia, gobierno y territorio», en F. Quesada (ed.), *Estado plurinacional y ciudadanía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 131-160.

Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988.

Guibernau, M., *Los nacionalismos*, Ariel, Barcelona, 1996.

Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Caminal, M., *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Paidós, Barcelona, 2002.

Kymlicka, W, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.

Letamendía, F., *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*, Trotta, Madrid, 1997.

Smith, A. D., *Nacionalismo y modernidad*, Istmo, Madrid, 2000.

Tema 4
EL FEMINISMO COMO PROYECTO FILOSÓFICO-POLÍTICO

Celia Amorós Puente
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

1. De los «memoriales de agravios» a las vindicaciones

Para ilustrar las implicaciones políticas del feminismo hemos de hacer primero las oportunas distinciones conceptuales. Contrastaremos algunas características del género de literatura femenina al que llamamos «memoria de agravios» con la formulación de las vindicaciones feministas. Estas últimas aparecen en el contexto de la Ilustración, mientras que podemos encontrar ejemplos del primer género mucho antes, especialmente en la Baja Edad Media europea y en el Renacimiento. Pues bien, una muestra particularmente pregnante y de calidad literaria excepcional del género «memorial de agravios» se nos ofrece en la obra de Christine de Pizan, fechada en 1405 y que lleva por título *La Cité des dames*[1]. Su autora interviene en la polémica que tuvo lugar en su tiempo en torno al *Roman de la Rose*[2], en cuya segunda parte su autor, Jean de Meun, arremete contra la honra de todo el genérico femenino. Christine de Pizan escribe *La Cité des dames* como réplica contra esta agresión injusta e intolerable, que no distingue entre las mujeres cuya conducta inmoral se hace acreedora de tales denostaciones y *les femmes méritantes de bonne renomé*, damas nobles, no ya solo en sentido social sino ético, que son indiscriminada e inadmisiblemente atacadas por el profesor de la

Sorbona. Para proteger a estas últimas de los denuestos contra su dignidad, nuestra autora construye una ciudad imaginaria. En el proceso de su construcción, Christine de Pizan dialoga con figuras femeninas alegóricas como Justicia y Razón. Al manifestarle a esta última su perplejidad ante el hecho de que les esté vedado a las mujeres el ejercicio de la jurisprudencia, recibe de Razón las respuestas siguientes:

> Querida niña, debes saber que la divina Providencia […] nos ha encargado […] velar por el mantenimiento y el buen orden de las leyes que convienen a los diferentes estados y estamentos, y […] nosotros lo hemos hecho según la voluntad de Dios. […] Podríamos preguntarnos igualmente por qué Dios no ha querido que los hombres hagan los trabajos de las mujeres ni las mujeres los de estos. A esta cuestión hay que responder que un amo lúcido y previsor repartió en su mansión los diferentes trabajos domésticos y que lo que el uno hace, no lo haga el otro. Dios ha querido así que el hombre y la mujer le sirvan de diferente modo, que se ayuden y se presten socorro mutuo, cada cual a su manera[3].

Podemos ver que el discurso de la autora de *La Cité des dames* se enmarca en la lógica estamental propia del lugar y del momento histórico en el que le tocó vivir. Así, no irracionaliza la división sexual del trabajo en la medida en que se inscribe en una sociedad jerárquica en la que cada estamento (clérigos, nobles, villanos) y, *a fortiori*, cada género está destinado a cumplir cometidos específicos diferenciables. No hay leyes comunes a los distintos estamentos porque nos encontramos en el mundo del privilegio y de la excepción, del ajuste «caso por caso». La lógica universalizadora de los derechos es ajena a esa lógica feudal y solo se impondrá mucho más tarde. Constituirá entonces la plataforma desde la cual las mujeres podrán articular sus vindicaciones, es decir, sus protestas por ser excluidas de lo que implicará la emergencia de abstracciones virtualmente universalizadoras tales como sujeto con capacidad autónoma de juzgar, ciudadano, sujeto moral autonormado, etc. Solo cuando se desplieguen, por decirlo metafóricamente, esos paraguas, las mujeres podrán reclamar que les cubran también a ellas. Antes

de que ello ocurra pueden, y de hecho lo hacen —la obra de *Christine de Pizan* es en este sentido una obra magistral en su género—, quejarse y protestar por los abusos del poder patriarcal del que son objeto. Pero les faltan las condiciones histórico-sociales y los correspondientes instrumentos simbólicos y teóricos para poner en cuestión las bases mismas de la legitimidad del poder patriarcal. Habrá que esperar para ello a la influencia social de los principios de la filosofía de Descartes, de las teorías del contrato social así como a las Revoluciones francesa y americana.

2. Las mujeres y la Revolución francesa

Si en el ámbito de la influencia social del cartesianismo las mujeres pudieron ser promovidas a sujetos epistemológicos, con la Revolución francesa se van a dar las condiciones para su constitución en sujetos políticos. Para ello fue necesario el desarrollo de la Ilustración como un complejo proceso reflexivo en que la razón, como lo afirma Cassirer, se constituye, no en fundamento de sistemas, sino en una idea-fuerza[4]. Pertrechados con la misma, los ilustrados protagonizan una gran polémica en torno al *statu quo* y sus instituciones en la que emerge la crítica con todas sus virtualidades, poniendo de manifiesto la necesidad de nuevas legitimaciones en diversos órdenes. En cuanto a lo que aquí más inmediatamente nos concierne, afirmaremos que la crítica a las bases de la legitimidad de los poderes constituidos del *Ancien Régime* conlleva lo que llamaremos una crisis de legitimación patriarcal. Ya no se trata solo, como en Christine de Pizan —aunque también— de denunciar los abusos de un sistema de dominación, sino de irracionalizar las bases mismas sobre las cuales ese poder se sustenta. Para ello, las mujeres encontrarán un recurso que les dará mucho juego; la resignificación del lenguaje revolucionario. Esta

resignificación va a consistir en el desplazamiento a nuevos referentes de los significados denostativos de aquellos términos que usaban los revolucionarios para atacar al *Ancien Régime*. Así ocurre con términos tales como «aristocracia», «privilegio», como en el siguiente texto[5] cuya autora se identifica como M. de M.:

> Estoy tan convencida de la justicia de nuestra causa que, si os dignáis asistirme [las mujeres] con […] el poder de vuestro entendimiento, dictaremos a nuestros adversarios, los hombres, la capitulación más honorable para nuestro sexo. Si encontráramos algunos maridos lo bastante *aristócratas* en sus hogares como para oponerse a compartir los deberes y honores patrióticos que reclamamos, nos serviremos contra ellos de las armas que ellos han empleado con tanto éxito. Yo les diría: habéis vencido al hacer conocer al pueblo su fuerza, al preguntarle si veintitrés millones cuatrocientas mil almas debían estar sometidas a las voluntades […] de cien mil *familias privilegiadas*. […] En esta masa enorme de oprimidos ¿no era la mitad, al menos, del sexo femenino? ¿Y esta mitad debe ser excluida, cuando tiene los mismos méritos, del gobierno que hemos retirado a criaturas que abusaban de él?

La resignificación del lenguaje revolucionario es interclasista. Podemos leer en el siguiente texto:

> Señores […] la Revolución no hizo nada por las mujeres pobres; […] la desigualdad de las ventajas perpetúa a su costa *la aristocracia masculina* y […] forzadas a ver en vosotros al *sexo privilegiado*, se consideran como el segundo *estamento* del Reino después de la abolición de los del clero y la nobleza[6].

Las mujeres, en su resignificación del concepto de Tercer Estado para poder aplicárselo a ellas mismas, ponen de manifiesto la incoherencia patriarcal consistente en irracionalizar los fundamentos sobre los que se basa una sociedad jerárquica para convalidarlos sin embargo en su jerarquización de los sexos, introduciendo así de nuevo la lógica estamental. Al mismo tiempo, las féminas desnaturalizan las heterodesignaciones patriarcales de que son objeto («el bello sexo») y, en la medida misma en que politizan su situación y su lenguaje, pasan a autodesignarse como sujetos: se

asumen como el segundo estamento del Reino. Y, desde ahí, formulan lo que quieren: la condición de ciudadanas.

Pues bien, Olympe de Gouges, consciente de la no inclusión de las mujeres en la proclamación de los «Derechos del Hombre y del Ciudadano», escribió en 1792 la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana». Las vindicaciones dispersas que se han ido formulando en los *Cahiers de doléances* se articulan en ella formando un cuerpo teórico consistente. A la luz del texto que vamos a citar, podemos considerarla una crítica del malestar en la cultura, tema que se remonta hasta los cínicos y pasa por Rousseau, y que nuestra filósofa modulará irracionalizando las bases de la cultura en tanto que patriarcal. Promociona así la naturaleza a paradigma normativo para poner de manifiesto lo ilegítimo de la dominación masculina. Así, interpela al varón desde una posición de sujeto:

> Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta: al menos no le quitarás ese *derecho*[7]. Dime ¿quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al Creador en su sabiduría; recorre la *naturaleza* en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de ese *dominio tiránico* […] busca, indaga y distingue, si puedes, *los sexos en la administración de la naturaleza*. Por todos lados los encontrarás confundidos, por todos lados cooperan en conjunto armónico para esta obra maestra inmortal. Solo el hombre se fabricó […] esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa quiere *mandar como un déspota* sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales, pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas[8].

3. El debate en torno a la ciudadanía de las mujeres

El concepto de ciudadanía es el resultado de llevar a cabo una abstracción de las características adscriptivas, es decir, dependientes del nacimiento de las gentes. Mediante una abstracción tal se irracionaliza el criterio de la pertenencia estamental, desestimando su pertinencia en orden al acceso a la condición de ciudadano. A las denostadas características adscriptivas —por ello se trata de una abstracción polémica— se contrapone el mérito de los individuos como criterio emergente de legitimidad: las mujeres, por ello, enfatizan tener los mismos méritos que los varones cuando vindican la ciudadanía. Lo hacen aplicando a su caso, por analogía, el criterio en función del cual se ha llevado a cabo la abstracción polémica a la que nos hemos referido, es decir, la consideración de irrelevantes de características adscriptivas como ser noble o villano a los efectos de adquirir la referida condición. Así, en la medida en que la diferencia de sexo es imputable al nacimiento y no al mérito, es decir, en tanto que es una característica adscriptiva, no debería ser tenida en cuenta a la hora de acceder a la ciudadanía; *ergo* «nosotras, las mujeres, también somos ciudadanas». Al no reconocerlo así se cae en la incoherencia, como lo denunció el Marqués de Condorcet:

> ¿Hay acaso —pregunta el defensor de la ciudadanía para las mujeres— prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres esclarecidos, que la de ver cómo se *invoca el principio de la igualdad* de los derechos a favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que un prejuicio absurdo había discriminado y *olvidar ese mismo principio* con respecto a doce millones de mujeres? Por ello, esta exclusión es un acto de *tiranía*, y para que no lo fuera habría que probar uno de estos dos prejuicios: o bien que las mujeres no tienen los mismos derechos naturales, o bien que, aun teniéndolos, no son capaces de ejercerlos**[9]**.

El debate, entonces, se va a centrar en torno a si la condición femenina es o no una característica adscriptiva. Para los jacobinos,

influidos por Rousseau, la distinción jerárquica masculino-femenino es una distinción conforme a «naturaleza» y *eo ipso* legítima, *versus* la de noble-plebeyo que sería fruto del artificio. A los y las feministas les incumbe, pues, demostrar que la distinción entre varón y mujer es, a los efectos de la polémica en cuestión, artificial y producto de una educación discriminatoria, como lo vamos a exponer.

4. La operación Wollstonecraft

Este cometido lo asumirá con tanta pasión como rigor Mary Wollstonecraft, íntimamente relacionada con el Círculo de los radicales que representa la recepción de la Revolución francesa en Inglaterra. A este Círculo pertenecía Godwin, el padre del anarquismo filosófico, que fue su marido; y Sr. Thomas Pain, adalid de la Revolución estadounidense, entre otras importantes personalidades. Este Círculo sufrió una fuerte represión bajo el impacto del fenómeno del Terror en la Revolución francesa. Surgieron personalidades como Burke[10] que, reactivamente, se pertrecharon de argumentos para rehabilitar la tradición y defender el prejuicio. El racionalismo moral de Wollstonecraft se alzó frente a las tesis de Burke, y el caballo de batalla más importante en la polémica fue el estatuto que había que concederles tanto a la una como al otro:

> Sé que actualmente predomina una especie de moda de respetar los prejuicios, y cuando alguien se atreve a enfrentarse a ellos […] se le pregunta con altanería si sus antepasados estaban locos. No, debo responder. Probablemente al principio se consideraron las opiniones de todo tipo y de este modo se fundamentaron en cierta razón. […] Pero las opiniones cubiertas de moho adoptan la forma desproporcionada de los prejuicios cuando se aceptan indolentemente solo porque la edad les ha dado un aspecto venerable, aunque la razón sobre la que se cimentaron deje de serlo o no se descubra.

El tradicionalista Burke lleva la defensa de los prejuicios al terreno estético, pero Wollstonecraft no lo exime por ello de dar razón:

> ¿Por qué —pregunta— han de gustarnos los prejuicios simplemente por serlo? Un prejuicio es una convicción indulgente y obstinada para la que no podemos dar razón; porque en el momento que puede darse una razón para una opinión, deja de ser un prejuicio, aunque sea un error de juicio, ¿y, entonces, hemos de aconsejar que se estimen las opiniones solo para desafiar a la razón?[11].

El cartesiano François Poullain de la Barre asociaba la causa feminista a la irracionalización de los prejuicios, y consideraba que el prejuicio más tenaz y más universal, a la vez que el más carente de fundamento, era el que comúnmente se tenía acerca de la desigualdad de los sexos[12]. En su estela, la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* se niega a acatar poder alguno sustentado en prejuicios. Ello equivale a rechazar la legitimación tradicional del poder, en el sentido de Max Weber, que entendía por tal aquella que se basaba en que las cosas siempre habían sido así, y demandar en su lugar una legitimación racional, armada con argumentos como corresponde cuando se gobierna sobre seres iguales y libres. Así, *malgré* sus efectos perversos, Wollstonecraft apuesta por la Revolución francesa. Pues cuando «la degeneración de los estratos superiores de la sociedad es de tal calibre que ningún otro remedio menos cargado de horror puede efectuar una cura radical […] el pueblo está justificado a recurrir a la coerción» y «la voz del pueblo en los países ilustrados es siempre la voz de la razón»[13].

De forma análoga, nuestra autora consideraba que había que rescatar a las mujeres de su subordinación basada en una legitimación tradicional, comparando su caso con el de los cortesanos. Pues «no se reconoce universalmente que los reyes, considerados en conjunto, siempre han sido inferiores en capacidad y virtudes al mismo número de hombres tomados de la masa común de la humanidad. ¿No es esto así todavía y se los trata con un grado

de reverencia que insulta a la razón?». Nuestra filósofa apela a la contrastación intercultural:

> China no es el único país donde se ha hecho un dios de un hombre vivo. Los hombres se han sometido a la fuerza superior para disfrutar con impunidad del placer del momento; las mujeres solo han hecho lo mismo y, por ello, hasta que se pruebe que el cortesano servil que se somete a los derechos de nacimiento de un hombre no actúa según la moral, no puede demostrarse que la mujer es esencialmente inferior al hombre porque siempre ha estado subyugada (p. 153).

Del mismo modo que las vindicativas francesas, recurre a la resignificación del lenguaje revolucionario:

> Cabe esperar en este siglo de las luces, que el derecho divino de los maridos, como el derecho divino de los reyes, pueda y deba contestarse sin peligro (p. 160).

Desde su profunda vena republicana y puritana, procederá a la irracionalización de las distinciones de rango y, como lo afirma Isabel Burdiel, de la interrelación de las mismas con las jerarquías sexuales. Solo considerará legítimo «el rango» que establezcan entre los seres humanos «la razón y la virtud». Y, frente al prejuicio y las cegueras interesadas, erigirá la racionalidad científica como modelo metódico: «que no exista coerción establecida en la sociedad y, al prevalecer la ley de gravedad común, los sexos caerán en el lugar que les corresponde» (p. 111). Por el contrario, si a las mujeres no se les conceden sus derechos legítimos, buscarán la forma de agenciarse privilegios ilegítimos y ejercer un «poder ilegal, semejante a la autoridad ejercida por los favoritos de los monarcas absolutos, que [lo] obtienen por medios degradantes. Preferirán ser 'reinas efímeras', en lugar de trabajar para obtener los sobrios placeres que nacen de la igualdad» (p. 335).

Así, a la cuestión planteada acerca de si la diferencia sexual jerárquica era natural o artificial, la respuesta de Mary Wollstonecraft es contundente: el «carácter artificial» de las mujeres y de las relaciones entre los sexos no son sino el producto de una

«educación inapropiada». Si se quiere que sea «realmente justo el pacto social, y para extender los principios ilustrados que solo pueden mejorar el destino del hombre, debe permitirse que las mujeres fundamenten su virtud sobre el conocimiento, lo que apenas es posible si no se las educa mediante las mismas actividades que a los hombres» (p. 363).

De acuerdo con Isabel Burdiel, «la legislación formal (para Wollstonecraft) era mucho menos importante que el desarrollo individual», por lo que puso más énfasis en el concepto de «independencia» que en el de «igualdad» o en el de «representación», como buena republicana, añadiría por mi parte. Por lo que se refiere a la independencia, la plantea como condición *sine qua non* para la igualdad, que es valorada a su vez sustantivamente. Así, afirma que las mujeres no se convertirán «en ciudadanas ilustradas hasta que sean libres al permitírseles ganar su propio sustento e independientes de los hombres, hasta que se las libere de comer el pan amargo de la dependencia». Le confiere de ese modo al concepto ilustrado kantiano de razón autónoma un contenido social preciso. «El ser que cumple con los deberes de su posición es independiente; y, hablando de las mujeres […] su primer deber es hacia ellas mismas como criaturas racionales…» (p. 318). Pues, en última instancia, sentencia la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer*, «el uso adecuado de la razón es lo que nos hace independientes de todo, excepto de la misma razón despejada a cuyo servicio está la libertad perfecta» (p. 279).

Tanto la partidaria de una monarquía constitucional que fue Olympe de Gouges como la republicana Mary Wollstonecraft se negaron a convalidar cualquier constitución en la que «una mitad de la raza humana [se viera] excluida por la otra». Así lo expresa la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* en la dedicatoria a Talleyrand**[14]** de su obra, interpelándole con sus propias palabras. Y la occitana de Gouges, guillotinada por Robespierre, no tuvo empacho en afirmar que «la constitución es nula si la mayoría de los individuos que componen la Nación no ha cooperado en su

redacción». Estimaron —*avant la lettre*— la exclusión de las mujeres *como un déficit de legitimidad democrática*. Así, se ha podido decir que los varones fueron los inventores de «la cuota» al adjudicarse a sí mismos la del 100/100.

5. El sufragismo

5.1. Sobre anacronismos

El filósofo liberal utilitarista inglés, J. St. Mill, afirmó que «La subordinación social de la mujer surge como un hecho aislado en medio de las instituciones sociales modernas: como violación solitaria de lo que ha llegado a ser su ley fundamental»**[15]**. Presenta de este modo «la esclavitud doméstica» como un flagrante anacronismo de la modernidad. Pues bien, el movimiento sufragista, respuesta vindicativa de las mujeres a ese anacronismo, se configura, desde los parámetros de la historia convencional, como otro anacronismo. Como lo ha puesto de manifiesto Alicia Miyares, las mujeres vindican la ciudadanía cuando esta es ya una asignatura pendiente marginal y un tanto oblicua a lo que se cocía en la agenda política imperante. «El poder en el siglo XIX se halla vinculado al concepto de individualidad, propio de la tradición política liberal, y al concepto de clase… marxista»**[16]**. La pequeña burguesía busca ante todo la distinción y no ser asimilada a las clases más bajas: «poco consuelo encontraba por ello en la idea de ciudadanía». Los obreros por su parte están en la dinámica de la lucha de clases. Así, en la batalla entre el liberalismo y el socialismo, las mujeres se encuentran en una posición excéntrica: vinculadas a los varones por lo que Carol Pateman ha llamado «el contrato sexual»**[17]**, no tienen el estatuto de individuos. Y carecen del potencial de una clase. El anacronismo de sus vindicaciones es común a todos los grupos oprimidos.

Sin embargo, en 1848, fecha en la que se publica el *Manifiesto Comunista*, tiene lugar la reunión de mujeres notables e ilustres personalidades en una capilla metodista donde proclamaron lo que se conocerá como «la Convención de Séneca Falls», en el Estado de Nueva York, convocada para estudiar «las condiciones y derechos sociales civiles y religiosos de la mujer». Sus referentes ideológicos se encontraban fundamentalmente en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), influida por Locke y con una fuerte impregnación de *iusnaturalismo*. Su considerando mayor reza así:

> Que está convenido que el gran precepto de la naturaleza es que el hombre ha de perseguir su verdadera y sustancial felicidad. […] Puesto que esta ley de la naturaleza es coetánea con la humanidad y fue dictada por Dios, tiene evidentemente primacía sobre cualquier otra […] ninguna ley humana tiene valor si se la contradice, y aquellas que son válidas derivan toda su fuerza, y toda su autoridad mediata e inmediatamente de ella; en consecuencia:
>
> Decidimos: Que todas aquellas leyes que sean conflictivas […] 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**[18]**.

Las ideas de Locke acerca de la libertad y la propiedad serán fundamentales para las mujeres en orden a vindicar educación, acceso a las profesiones, abolición del régimen de cobertura en el matrimonio y derecho a votar y a poder ser elegida para cargos públicos.

El sufragismo prendió mucho más en los países protestantes que en los católicos. Lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta —como puede verse en la obra de Mary Wollstonecraft— la importancia que la tradición puritana otorgaba a la libertad de conciencia, cargada de virtualidades de secularización que se activarán en las revoluciones burguesas y en el propio movimiento sufragista. El siguiente texto lo expresa con toda su pregnancia:

> 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 contrarios al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad[19].

En la medida en que «el gran precepto de la naturaleza» remite a la voluntad divina, se vuelve particularmente importante hacer una relectura de la Biblia que pueda ser compatible con el mismo. Las participantes en la Convención de Seneca Falls lo expresaron así:

> Decidimos: Que la mujer se ha mantenido satisfecha durante demasiado tiempo dentro de los 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.

En este contexto no es de extrañar que, en 1895, la líder sufragista estadounidense Elizabeth Cady Stanton publicara *La Biblia de la Mujer*, donde se recogía el trabajo de muchas de las participantes de la declaración de 1848[20].

Esta obra puede considerarse la fruta madura de la tradición de la hermenéutica bíblica feminista ilustrada de la que Mary Wollstonecraft fue un importante exponente. Esta misma líder pronunció en 1854 un discurso ante la Asamblea Legislativa del Estado de Nueva York del más puro corte ilustrado. «Un tirano —la costumbre— ha sido convocado ante el tribunal del sentido común. La multitud ya no reverencia a su majestad […] el monstruo está encadenado y enjaulado…». Pero ¿qué encuentran las mujeres al operarse «este cambio de dinastía»?

> […] las hijas de los héroes republicanos del 76 pedimos que reviséis vuestra Constitución, que hagáis un nuevo código de leyes (dada) la incapacidad legal bajo la cual laboramos. […] Lo que nosotras pedimos es el total reconocimiento de todos nuestros derechos como ciudadanas del Estado. Somos personas; somos ciudadanas nacidas libres… sin embargo, se nos niega el ejercicio de nuestro derecho de voto […] no tenemos voz en vuestras asambleas. Reunimos todas las condiciones que requiere la Constitución para el votante, excepto el sexo…

La interpelación por incoherencia a los varones —sustancia de toda vindicación— es constante por parte de nuestra sufragista: «si se considera el matrimonio como un contrato civil, entonces que se rija por las mismas leyes que otros contratos». El padre puede «quitar a la madre la custodia de todos sus hijos […] el hijo es propiedad absoluta del padre». En suma «vosotros, hombres liberales, tratáis a vuestras mujeres como si fuerais barones feudales…». Por nuestra parte, pues, «pedimos todo lo que habéis pedido para vosotros en el transcurso de vuestro progreso…»[21].

El sufragismo y el abolicionismo compartieron tramos de sus luchas respectivas. Muchas y significativas mujeres apoyaron la emancipación de los esclavos negros, pero, en esta misma experiencia de solidaridad, las mujeres hicieron la de sus limitaciones como seres cívicos. Como lo afirma Alicia Miyares, «cuando el movimiento antiesclavista pasó de la recogida de peticiones a centrar sus actividades en el Congreso, las mujeres pudieron percibir […] que se convertía en un movimiento de votantes, quedando patente que ellas no podían participar en esa política de pasillo y presiones. Las cosas se agudizaron cuando se excluyó a Lucrecia Mott y a Elizabeth Cady Stanton de la Convención antiesclavista mundial celebrada en Londres (1840)»[22]. Sin embargo, los negros liberados pudieron votar antes que las mujeres.

Por parte de los marxistas y de cierta izquierda tradicional se tachó al movimiento sufragista de «feminismo burgués» y desentendido por tanto de la problemática de las mujeres trabajadoras. Nada menos cierto. El sufragismo abarcó un amplio espectro de clases. Sus líderes estuvieron abiertas a cualquier problema social o laboral que afectara a la vida de las mujeres y mostraron una total recepción a los problemas de las mujeres obreras. En especial, Susan Anthony tuvo como su objetivo prioritario atajar los abusos en la explotación económica de las féminas:

> Siempre que en cualquier lugar de la tierra —afirmaba Anthony— me señaléis la existencia de una clase desprovista de derechos civiles, yo os

> señalaré la de una mano de obra degradada. […] 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 […] 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[23].

En Inglaterra, donde la causa de las sufragistas tradicionalmente fue asociada al liberalismo, estas se sintieron cada vez más defraudadas por sus giros conservadores e indignadas cuando el partido liberal llegó al poder en 1905 y negó la concesión del voto a las mujeres. Radicalizaron sus métodos bajo el liderazgo de Emmeline Pankhurstk, quien escribió:

> La única temeridad cometida por las sufragistas respecto a la vida humana ha consistido en poner en peligro sus propias vidas, y no las vidas ajenas. Las tácticas de la «Unión social y política de las mujeres» no han tenido nunca por objeto poner en peligro la vida humana. Eso se lo dejamos al enemigo. Eso se lo dejamos al hombre en sus guerras. […] Pues, como hay algo que a los gobiernos les importa mucho más, y eso es la seguridad de la propiedad, nuestro ataque al enemigo lo vamos a llevar a cabo a través de la propiedad. […] Pero no seremos responsables de la propiedad que sacrifiquemos o del perjuicio que la propiedad sufra como resultado. De todo ello será culpable el Gobierno, que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niega a satisfacérnoslas. […] Sed todas militantes, pero cada una a vuestra manera… Las que podáis romper cristales, rompedlos…[24].

Encarceladas más de una vez, las sufragistas fueron quienes inventaron la huelga de hambre y algunas de ellas se vieron sometidas a la alimentación a la fuerza. La colaboración de las feministas británicas en la causa bélica les valió por fin la concesión del voto, algo así como a título de premio al patriotismo. Les llegó la equiparación de su edad electoral con los varones en 1928. Por su parte, las estadounidenses tuvieron ante la guerra una actitud distinta: les parecía un despropósito que su país luchara por la causa de la democracia en el extranjero mientras en su interior negaba el

derecho democrático al sufragio a sus propias mujeres. […] Las relaciones entre pacifismo y feminismo son sin duda complejas. […] Por fin, se logró el voto femenino en Estados Unidos en 1920.

¿Cómo fue asumido por los varones de su época el movimiento sufragista y sus vindicaciones? Básicamente, en torno a dos tópicos: las feministas son, en realidad, hombres y «las feministas no son sino unas histéricas». Misóginos como Otto Weininger desarrollaron la primera, cuya lógica expone magistralmente Simone de Beauvoir: «Existen dos tipos de personas en el mundo: los seres humanos y las mujeres. Y cuando las mujeres tratan de comportarse como seres humanos, se les acusa de intentar ser hombres». Cuando este solapamiento de lo genéricamente humano por la identidad masculina es acríticamente asumido funciona como desactivador de la lógica de la vindicación, que podríamos resumir así: «Si formuláis, varones, algo como genéricamente humano, que se nos aplique en los mismos términos». Se denuncia de este modo lo que llama Seyla Benhabib una «universalidad sustitutoria», que cubre una «particularidad no examinada». Y que bien podría ser una identidad facciosa que se ha defendido —no hay mejor defensa que un buen ataque— tildando de tal a la que formula su vindicación. Pero, pese a la lógica del argumento de Beauvoir —*avant la lettre*— y la contemplación de los retratos de las sufragistas, convencionalmente vestidas según las modas decimonónicas, la fuerza del imaginario patriarcal es tal que ha logrado imponer la imagen de las mismas como «marimachos» con problemas de adaptación.

En cuanto al segundo tópico, Alicia Miyares presenta «la histeria femenina» como «el contrarrelato masculino, primorosamente orquestado, a la historia sufragista». Ha encontrado en la literatura un pregnante ejemplo en la novela de Henry James, *Las bostonianas*, que ilustra cómo los discursos políticos de las mujeres no eran sino efecto de «la inspiración histérica». Se refiere en estos términos al de una de sus protagonistas escuchada por un joven:

> Los derechos y sacrificios de las mujeres, la igualdad de los sexos, el histerismo que alimentaba todos los convencionalismos, la futura necesidad

> del sufragio… Nada de aquello importaba: ella no quería decir eso, ni siquiera lo que significaban aquellos términos; […] las necesidades de su naturaleza no se expresaban en la necesidad de conseguir adeptos a una causa, sino de emitir aquellas agradables notas de su voz… como una náyade que surge de las olas… [Él la consideraba] como se considera a una cantante de facultades superiores condenada a cantar mala música**[25]**.

Si reproducimos este texto literario es porque no es en absoluto meramente anecdótico, sino que pone de manifiesto una reacción patriarcal recurrente: lo que vamos a llamar «la estrategia de la naturalización». La naturalización tiene una gran eficacia legitimadora: ¿quién podría oponerse a eso que es «lo natural»? A las mujeres hay que dejarlas siempre al menos con un pie enfangado en la naturaleza… Así, *la política feminista no puede sino instituirse en «desnaturalización» sistemática del genérico femenino*. Hemos tenido ocasión de exponer cómo en la Revolución francesa las mujeres se desmarcaron de su heterodesignación naturalista por parte de los varones como «el bello sexo» para autoinstituirse en «Tercer Estado dentro del Tercer Estado» y adoptar así la posición de sujetos políticos. Las sufragistas hubieron de luchar denodadamente contra la naturalización de que eran objeto irracionalizándola como un prejuicio. Así lo expresará Cady Stanton:

> El prejuicio contra las gentes de color […] no es más fuerte que el que existe contra nuestro sexo. Se debe a la misma causa y se manifiesta de manera muy parecida. La piel del negro y el sexo de la mujer son ambos una evidencia *prima facie* de que uno y otro fueron destinados a estar sometidos al hombre blanco de origen sajón**[26]**.

También, obviamente, los varones tienen sexo. Pero, como lo afirma Simone de Beauvoir, en el caso de la mujer «ella es sexo para él, *ergo* es sexo en sí misma». Sin reciprocidad, en la medida en que ella no está en posición de sujeto. Ya afirmaba Rousseau, legitimándolo, que «las consecuencias del sexo no son (ni deben ser) las mismas» para el varón y para la mujer. Mary Wollstonecraft se aplicó desde su racionalismo moral, como hemos tenido ocasión de exponerlo, a refutar los supuestos de este «moralista parcial».

Pero habrá que esperar a la «segunda oleada» del feminismo, la que tuvo lugar en los años 70 del pasado siglo, para que se den las condiciones de *una irracionalización más radical a la vez que más elaborada del presunto naturalismo*. Y será, justamente, el feminismo radical el que asumirá fundamentalmente esa tarea.

5.2. «Lo personal es político»

Hemos podido ver que los grupos oprimidos, como lo afirmaba John Stuart Mill, se quejan de los abusos que sufren por parte de sus opresores antes de poner en cuestión las bases mismas de su legitimidad. Podemos ahora añadir que estos mismos grupos irracionalizan los fundamentos sobre los que se basa la presunta legitimidad del poder que los subyuga antes de ponerse a investigar cuál sea su naturaleza misma, su especificidad. El poder patriarcal es deslegitimado en la Revolución francesa por su analogía con el poder de los reyes y los aristócratas. Pero, tras experiencias como la de la lucha sufragista y las decepciones femeninas por la poca sensibilidad hacia sus problemas específicos —leyes de matrimonio y aborto, discriminaciones laborales, abusos sexuales— tanto por parte de la izquierda tradicional como de la *New Left* y el movimiento pro-derechos civiles de los afroamericanos, se vuelve necesaria para las mujeres tanto una autonomía organizativa como una teorización específica de su situación. Así, podríamos caracterizar la autocomprensión del feminismo radical como el correlato teórico de una práctica del feminismo como práctica no subsidiaria. Es esta práctica la que generará el lema «lo personal es político». Se vuelve patente la necesidad de una reconceptualización de la política, dado que la política convencional no parece dar las claves específicas de la subordinación de las mujeres. Así, Kate Millet, la principal teórica del feminismo radical, nos ofrece una resignificación estipulativa del

término «política» según la cual «no entenderemos por política el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino [...] el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo»[27]. Es este concepto de la política el que le hace posible teorizar el patriarcado «como dominación universal que otorga especificidad a la agenda militante del colectivo femenino», en palabras de Alicia Puleo. Teorizar el patriarcado significa de este modo dar cuenta de los efectos sistémicos que la dominación masculina tiene sobre las vidas de las mujeres. Y Kate Millet identifica en la sexualidad un elemento sustantivo de esta dominación. Desde su punto de vista, los sexos vendrían a ser *ur-status*: «Aun cuando los grupos que gobiernan por derecho de nacimiento están desapareciendo rápidamente, subsiste un modelo, arcaico y universal, del dominio ejercido por un grupo natural sobre otro: el que prevalece entre los sexos». Su referente teórico es el concepto de Max Weber: *Herrshaft*, «relación de dominio y subordinación».

Esta relación se pondría, de acuerdo con Millet, de manifiesto en «un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales». Ella lo lleva a cabo fundamentalmente en el análisis de obras literarias contemporáneas de autores como Henry Miller, Norman Mailer y Jean Genet. En esta línea, retrospectivamente, podríamos remontarnos a la obra de los libertinos y del Marqués de Sade en la Revolución francesa: significativamente, al mismo tiempo que grupos de mujeres pedían la ciudadanía, Sade escribía *La filosofía en el tocador y Justine o los infortunios de la virtud*, donde nos define a las mujeres como seres sexuales que deben estar siempre disponibles para ser usufructuadas por los varones. Es significativo el hecho —por lo demás, recurrente— de que, cuando las mujeres tienen la pretensión de elevar su estatus en el ámbito político, alguien —y no un cualquiera— les recuerda que su verdadero estatus, en última instancia, lo determina la jerarquía sexual. Y sus jerarcas pueden decidir, si lo tienen a bien, «reducirla al estatus de

simple hembra». Así, la *política sexual es una política paradójica: su designio es la naturalización. No es de extrañar, entonces, que la política feminista tenga como su objetivo la des-naturalización*. En este sentido, el feminismo ha venido utilizando polémicamente el concepto de género, de acuerdo con Alicia Puleo, «para rechazar los rasgos adscriptivos ilegítimos adjudicados por el patriarcado a través del proceso de naturalización de las oprimidas».

«Lo personal es político» implica que *el ámbito de lo privado no ha de ser un enclave de naturalización* que —presuntamente— se autorregularía por sentimientos y emociones personales. Se trata justamente de desnaturalizar ese enclave poniendo de manifiesto que en él se desarrollan relaciones de poder y de violencia. Así debe ser sometido al debate público y, en caso necesario, a la intervención de los poderes públicos. La existencia de ese presunto enclave de naturalización es analizada por la filósofa política feminista Carol Pateman en su obra *El contrato sexual*[28]. Se propone responder a una característica peculiar de las teorías del contrato social: parten de que, en los orígenes, «todos nacemos iguales y libres». Habría que suponer que las mujeres también. Sin embargo, a la hora de firmar, digámoslo metafóricamente, el contrato, las mujeres han desaparecido. Rousseau las expulsa explícitamente: para él son entes precívicos. Por su parte Hobbes, en el *Leviatán*, escribe:

> […] en una República cristiana nadie más que el soberano puede determinar lo que está o no está en la palabra de Dios, como solo Abraham podía en el seno de su familia, pues *Dios habló solo con Abraham*, y solo él era capaz de saber lo que Dios dijo y de *interpretar lo mismo a su familia. Por tanto, los que ocupan el papel de Abraham* en una República son los únicos intérpretes de lo que Dios haya hablado […] al celebrar este convenio Dios habló solamente a Abraham y, por tanto, no pactó con ninguno de su familia o descendencia más que en la medida en que sus voluntades (que constituyen la esencia de todo pacto) estuvieran antes del contrato comprendidas en la voluntad de Abraham, de quien se suponía, por tanto, que tenía poder legítimo para hacerles realizar todo lo que pactó por ellos[29].

Este texto hobbesiano ilustra del modo más pregnante lo que Carol Pateman conceptualiza como «el contrato sexual». Entiende nuestra teórica que el poder político, en el imaginario patriarcal, connota poder sexual o control sobre las mujeres. En la versión contractualista de este poder, este les pertenece a los hermanos que, mediante el contrato, generan vida política. Una cláusula de este contrato, y no la menos importante, hace referencia a la determinación de las condiciones de legitimidad del acceso de los mismos a las mujeres (adjudicación de una mujer a cada varón en su espacio privado). A esta cláusula le da Pateman el nombre de «contrato sexual». Y este contrato, que lo es entre varones, es previo al contrato de matrimonio como contrato entre un hombre y una mujer. Las mujeres aparecen, pues, prepactadas: «sus voluntades, que constituyen la esencia de todo pacto, estaban antes del contrato comprendidas en la voluntad de Abraham». La esfera privada, pues, tiene una génesis política. Y es, a su vez, política, la maniobra teórica por la que las mujeres son adscritas a los espacios privados de los varones constituidos en presuntos enclaves de naturalización. El feminismo, al reconceptualizar ese ámbito mediante un examen crítico radical de todos los presupuestos, tanto los explícitos como los subrepticios, de las teorías del contrato, amplía a la vez que radicaliza el concepto de lo político. Irracionaliza, al pensarla reflexivamente, la naturalización a la que se adscribe todo lo referente a las mujeres y que funcionaba *como expediente de legitimación*. Así, podemos afirmar que «lo personal es político». Porque, para la teoría y la práctica feministas, «conceptualizar es politizar»**[30]**.

5.3. El debate sobre las cuotas y la paridad

Poco más de un siglo después de las luchas sufragistas, las feministas nos encontramos con que nuestra representación en los Parlamentos democráticos era mínima. Teóricamente, las instituciones representativas lo son de sociedades de individuos; es decir, de los seres humanos en tanto que tales haciendo abstracción de características adscriptivas tales como las estamentales, de grupos de interés como las clases sociales o de determinados rasgos biológicos social y culturalmente redefinidos como las razas, etc. Pues bien: si «la democracia se autoasume y se presenta como representativa de una sociedad de individuos» tiene que volver operativa la abstracción «individuo» en tanto que tal. Pues bien, ¿qué se derivaría de esta hipótesis contrafáctica? Sin duda, que la variable sexo-género sería aleatoria en los mecanismos de representación. Si en una sociedad la mitad fueran negros y la mitad blancos y resultara que prácticamente todos los blancos o todos los negros estuvieran en los puestos de la representación política nos encontraríamos ante una «democracia» que no representaría a los individuos: representaría a las razas. Para representar a los individuos, la variable raza tendría que quedar reducida a variable aleatoria: solo así se traduciría operativamente el sentido mismo de la abstracción. Lo mismo vale para una sociedad de sexos-géneros jerarquizada, mejor dicho, una sociedad patriarcal: las relaciones de poder funcionan como mecanismo interruptivo de lo que sería una distribución equitativa entre varones y mujeres de la representatividad política. Pues bien: si ese mecanismo interruptor que es la jerarquización de estatus de acuerdo con el sexo-género funciona distorsionando el acceso a la representación política al producir una hiperrepresentación de los varones y una correlativa infrarrepresentación de las mujeres, habrá que habilitar otro mecanismo interruptor para desactivar ese efecto. Este mecanismo habrá de traducir operativamente la abstracción que se lleva a cabo

para considerar a los individuos *qua* tales. Y su eficacia se contrastará en la medida en que logre que la variable sexo-género se convierta en una variable aleatoria y produzca efectos estadísticamente equilibrados. La interrupción por parte de los mecanismos patriarcales de lo que sería una representación y una participación no sesgados genéricamente debe ser, a su vez, interrumpida habilitando un mecanismo corrector. Solo entonces se podrá enjugar *el déficit de legitimación democrática que produce el que las mujeres no puedan pasar de una «minoría exigua a una minoría consistente*». Este mecanismo corrector ha consistido en la introducción de cuotas en primera instancia como solución de compromiso en el camino a la paridad que deberá implementar la plena legitimidad democrática.

Se le ha objetado a la introducción del mecanismo de las cuotas y al establecimiento de la paridad desactivar el criterio del mérito que, justamente, instituyó en sus orígenes el acceso a la ciudadanía frente a las determinaciones adscriptivas. Sin embargo, analistas del capitalismo tardío tan solventes como Claus Offe han argumentado que se producen en su seno ciertos cambios de carácter organizativo y técnico que hacen cada vez más difícil, si no imposible, evaluar el logro individual[31]. En unas cadenas sumamente complejas de trabajo es muy difícil aislar la variable mérito: mucha gente se encuentra en niveles de logro prácticamente indiscernibles. No obstante, de acuerdo con Offe, el principio del logro sigue funcionando a título de principio legitimador. En estas condiciones, de acuerdo con Offe, el principio en cuestión se cumplimentará simbólicamente. En este contexto, «simbólicamente» significa por criterios de adscripción que tienen menos que ver con el mérito del individuo que con lo que él llama «habilidades extrafuncionales». Estas habilidades hacen referencia a disponibilidades incondicionales de tiempo requeridas no tanto por el trabajo en sí como por el cultivo de relaciones con quienes están en determinadas posiciones estratégicas de cara a la promoción; demostración de lealtades e identificación, aceptación de las relaciones de poder en la

organización, capacidad de autorrepresentación como deseo de éxito, además de las categorías «naturales» de sexo, raza y vínculos institucionales de toda índole. Cada institución tiene a esos efectos sus propios criterios adscriptivos que operan como mecanismos selectivos, lo que determina que las oportunidades de promoción dominantes funcionan más bien bajo la forma de adscripciones de grupo que sobre la base de la evaluación del individuo. Es evidente que las mujeres estamos en desventaja en lo concerniente a las «habilidades extrafuncionales». Por ello, necesitamos que se nos visibilice como grupo así como crear entre nosotros pactos y redes para contrarrestar lo que de otro modo, dejado a su tendencia «natural», derivaría en una degradación de la política en mafia masculina. Se vuelve así justo y necesario para la legitimidad democrática que las mujeres rompamos lo que ha dado en llamarse «el techo de cristal».

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2005.

Miyares, A., *Democracia feminista*, Cátedra, Madrid, 2003.

Valcárcel, A., *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Valcárcel, A., *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, caps. I y IV.

Cobo, R., *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1995.

De Gouges, O., *Escritos políticos*. Prólogo de Oliva Blanco, Debats/Alfons el Magnànim, Valencia, 2005.

Mill, J.-St., *El sometimiento de las mujeres*, trad. de A. Pareja Rodríguez, prólogo de A. de Miguel, Edaf, Madrid, 2005.

Pateman, C., *El contrato sexual*, Introducción de M.ª X. Agra Romero; trad. de M.ª L. Femenías, Anthropos, Barcelona, 1995.

Wollstonecraft, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, trad. de C. Martínez Jimeno, Cátedra, Madrid, 1994. Introducción, caps. I-V y XII-XIII.

Tema 5
FILOSOFÍA Y POLÍTICA: LA INSTITUCIÓN DE LA DEMOCRACIA

Fernando Quesada
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

He venido haciéndome cargo, en los últimos tiempos, de algunos de los problemas actuales de la democracia relacionados con la idea de representación, condiciones de posibilidad de la ciudadanía, enfrentamiento entre culturas, el dominio de una civilización frente a formas parciales de democracia, los retos de la globalización o mundialización, el significado del advenimiento del feminismo como el establecimiento, por primera vez en la historia, de todos los seres humanos como sujetos de la democracia y de la historia etc.[1]. Incluso he propuesto la necesidad de delimitar los elementos de lo que parece estar entrelazándose como el futuro de un tercer imaginario, tras el primero correspondiente a Grecia así como después de la experiencia del segundo imaginario surgido de las Revoluciones de los Estados Unidos y Francia. Por ello, quisiera enfocar el tema de la democracia, en un texto como el nuestro, retomando el momento primero, en nuestro ámbito occidental, de lo que aún llamamos democracia, aunque sea difícil reconocer ya algunos de sus elementos capitales. No se trata, pues, de una lectura «fundamentalista». Desde estas preocupaciones y la perspectiva que a veces ofrece el tiempo, quisiera retomar la institución democrática griega no como un modelo a imitar (el modelo son ellos mismos y su capacidad creadora de la democracia), sino como un germen que puede mostrar floraciones diversas en tiempos distintos, como un estudio político que intente valorar la capacidad que tuvieron para enfrentarse a ciertos problemas, el atender a las soluciones dadas a situaciones políticas que aún nos estremecen a nosotros, así como la reflexión sobre ciertas

tendencias a la quiebra o pérdida de las instituciones democráticas. En cualquier caso, no hemos podido dejar de comprobar que muchos caminos abiertos en la historia, en lo que se refiere a la relación interhumana, que pudieron tener virtualidades de cambio, fueron brutalmente cortados y borradas sus huellas para el olvido. Aun así, no podemos dejar de pensar que algunas reclamaciones hechas a las actuales formas de representación política y el enfrentamiento con las mismas, a veces, vienen de muy lejos…

Introducción.
Delineamiento de las estructuras primeras de la Hélade

El descubrimiento de la escritura lineal A, usada en Creta, y la lineal B, adaptada por cretenses para el uso administrativo de los señores micénicos, obligó, hace tiempo, a reconocer unas raíces de la Hélade que la retrotraían a épocas y años muy anteriores a los que normalmente se aceptaban. Comprende la Edad del Bronce (3000-1200), con civilizaciones como la minoica o la micénica. Así, aunque muchos aludían a la Edad Oscura (XII-IX a. C.) como los tiempos más arcaicos, se ha podido confirmar la existencia tanto del imperio micénico como del cretense. Como se sabe, Micenas acabaría invadiendo Creta hacia 1450 a. C., apoderándose del palacio de Cnosos, que vino a arder en el 1400 a. C., fruto de lo que algunos describen como un levantamiento de los habitantes de Creta. A los efectos que nos interesan tomamos una perspectiva que nos hace posible argumentar la confluencia de culturas y las influencias de los pueblos. Se ha comentado que la cultura micénica nace tras una primera invasión de pueblos procedentes de los Balcanes, con una cultura inferior a la de los griegos, que los nuevos colonos intentaron asimilar durante cuatrocientos años. A partir del 1600 a. C. se

conforman la cultura y el poder micénicos, con una clara orientación hacia los pueblos y costumbres de Oriente. Orientación que puede comprobarse en la propia construcción del palacio, tipo fortaleza, al modo oriental, para la protección del rey y sus bienes. Muy distinto, por ejemplo, del palacio cretense, construido a ras de tierra, con anchas calles que van a desembocar en el palacio. Oriente, primero en esta época y, posteriormente, con el traslado de jonios al Asia Menor, será una fuente y una vía de transmisión de ideas de gran importancia en el pensamiento griego. La entrada de los dorios acabará, hacia 1200 a. C., con el imperio micénico, obligando a un corrimiento de pueblos (eolios y jonios) en la Hélade, del que vino a librarse un pequeño triángulo, en el cual crecerá Atenas. Por otro lado, no conviene confundir la obra de Homero con una exaltación del período micénico. Aunque el centro de la obra sea la exaltación de un héroe que, en algunos casos (desde la caída de Troya, ya habían transcurrido quinientos años) parece revestir los caracteres de un rey micénico, con no pocos anacronismos, no hay intención —ni fuentes suficientes— como para considerar la obra como una descripción de los avatares de la cultura micénica. Lo sintomático es la permanencia en Grecia, en épocas muy posteriores, de la representación del rey con la reaparición de algunas figuras y mitos religiosos que hacían referencia a su poder y función[2]. Algunos estudiosos del mundo griego creyeron ver en la desaparición de la cultura micénica no solo el hundimiento de la misma sino la pérdida de memoria de su historia y, por supuesto, de su influencia en aquellos momentos. Es cierto que este hundimiento micénico trajo consigo el retraimiento de los griegos, una vez que desaparecen las vías de comercio que habían abierto los micénicos; los aldeanos siguen cultivando sus tierras, los artesanos, al igual que los comerciantes, desaparecen de escena. La Edad Oscura (XII-IX a. C.) no hace más que confirmar esta especie de Edad Media en la que desaparece el espíritu emprendedor que los griegos habían generado. Sin embargo, tras este período, en el Período Arcaico (XII-IX a. C.) hubo un movimiento de poblaciones que no respondían a la

colonización propiamente dicha, sino a desplazamientos hacia tierras que sirvieran para paliar las condiciones deprimidas de zonas enteras. No obstante, como se ha hecho notar, las malas condiciones de las infraestructuras, en situaciones muy distintas a las grandes rutas abiertas por los romanos, hacen fracasar en gran parte estos movimientos, que, de todas formas, abren camino hacia la parte costera y, en concreto, se atreven a entrar en el mar Egeo, con la creación de algunas ciudades en el Asia, menor. Será, sin embargo, en la Época Arcaica (VIII-V a. C.) cuando se abran las condiciones no de migraciones que responden a momentos y zonas deprimidas, sino a procesos de colonización. Esta supone la expansión de ciudades con la creación de otras nuevas *polis* en lugares distantes y de nueva influencia, así como el ejercicio de dominio a costa de otras ciudades que se hará, igualmente, a través de las llamadas *klerukías*, que eran porciones de tierra detraídas a las ciudades vencidas o en dependencia de otras más fuertes y que se repartían entre los soldados vencedores. El modo de empleo o disfrute de las *klerukías* revistió diversos modos.

Las causas de las grandes colonizaciones de la Época Arcaica y Clásica son varias, ligadas a problemas estructurales de las nuevas sociedades en gestación. En primer lugar, un tema recurrente en la Hélade es el acaparamiento de las escasas tierras cultivables por las diversas aristocracias. Una constante que, en su obra *La Constitución de Atenas (¿La Constitución de los atenienses?)* le hizo reproducir parcialmente a Aristóteles la elegía atribuida a Solón, encargado de poner orden en tantas discordias, con aquellos versos:

> Vosotros, con tranquilo corazón en vuestro pecho, los que llegasteis a la hartura en muchos bienes, en la medida contened vuestra arrogancia, que nosotros ni más obedecemos, ni os saldrá todo bien.

Es la incontenible ira de cuantos se sienten estafados en la imposibilidad de realizar uno de los dones más anhelados por los griegos: el de la autosuficiencia económica. Este enfrentamiento entre los pocos y los muchos no dejó impasible al propio reformador

Solón, aristócrata él mismo, a quien —a continuación de los versos citados— le atribuye Aristóteles el comentario: «Y casi siempre pone en los ricos la causa de la discordia, por lo cual al comienzo de la elegía dice que teme 'la avaricia y la arrogancia, pues a causa de estas comenzó el odio'». En segundo lugar, la ausencia de movimiento de poblaciones durante la Edad Oscura había hecho aumentar proporcionalmente el número de habitantes necesitados de las escasas tierras, al tiempo que había cesado, por cierto tiempo, la distribución de tierras de carácter comunal. En tercer lugar, uno de los males más radicalmente repudiados, era el préstamo necesario que los pobres habían de solicitar a los ricos y que se hacía teniendo como contrapartida la propia esclavitud del necesitado si no llegaba a pagar lo empeñado en el tiempo ajustado. Esta tensión se va a trasladar a un cuarto problema surgido de la necesidad de la seguridad y de las guerras, así como de la estabilidad económica de cierta clase media. Me refiero al surgimiento de los «hoplitas». Como se conoce, el modo de la guerra había cambiado, no siendo ya el caballo la pieza clave. El tipo de nuevas formaciones impuso un cambio de estrategia que daría paso a la creación de grupos numerosos que habían de actuar en forma de alineamiento en falange, como infantería pesada que se articulaba en el mantenimiento de cada cual del sitio ocupado junto a su compañero. No tiene sentido entrar a describir la variedad de formas de que se compuso la vestimenta del hoplita. Solo comentar que, al principio, era tan pesada la vestimenta que necesitaba uno o dos hombres para poder sujetar los diversos elementos de que se componía. Lo cual implicaba una inversión especial de medios y dinero. Hay un segundo aspecto en esta nueva forma de lucha: la indisoluble unidad que han de conformar los individuos. Lo cual favoreció la compañía obligada y la necesidad imperiosa de la ayuda mutua entre clases sociales que acabarían por formar parte de los hoplitas. Una razón más para la censura y la crítica del poder establecido. A estas causa y razones habría que añadir la formación de dos grandes grupos cada día más importantes en las ciudades en

formación: la clase de los artesanos, en su mayoría extranjeros, con una demanda cada día mayor; y el grupo de los comerciantes, especialmente los dedicados al vino y el aceite, quienes —unos y otros— pedían la transformación de las formas de gobierno y la apertura de las ciudades a nuevos canales de trabajo, aprovisionamiento y comercio.

La conjunción de los factores citados, sin atender ahora a las formas canónicas en que se llevaron a cabo las primeras colonizaciones, entre el siglo VIII hasta mediados del VII, dio lugar a una explosión colonial que va a centrarse, primeramente, en Italia y Sicilia, conformando lo que se llamó la Magna Grecia. Una nueva salida se propició en el siglo V, con una fuerte ampliación por el mar Egeo. Entre las nuevas *polis*, nacidas de la colonización, se encuentra Siracusa, 733 a. C., conocida por su apogeo y las visitas de Platón. Nacerían Posidonia, Trotona, Locros, Medina. En el norte del Egeo se fundará Calcis, la isla de Tasos, Corcira —la actual Corfú — toda la costa del Asia Menor, especialmente Efeso y Mileto, Samos, la isla de Quíos, Eritrea, Clazómenes…

En definitiva, la implosión que se desarrolla con la creación de nuevas *polis*, con los problemas de enfrentamiento en muchas de ellas con los nativos o entre ellas, abre una perspectiva cultural distinta a la de una Grecia cerrada sobre sí misma y creadora autónoma de formas de vida únicas. Por el contrario, la creación de las *polis*, con dimensiones democráticas, se venía ensayando en multitud de espacios geográficos muy dispares en Grecia y en su amplio entorno de influencia. Ciertamente, la dimensión geográfica y poblacional es tan importante que condiciona la posibilidad de la democracia misma. Platón proponía que las ciudades no traspasaran la cifra de 5000 habitantes, Hipódamo subía hasta los 100 000, Atenas, en su momento álgido, tenía los 250 000 habitantes, lejos todavía del millón propuesto por Aristóteles. Es cierto que no conocemos con detalle más que el caso de Atenas como democracia plenamente desarrollada. Hay quien, sin embargo, duda sobre tal afirmación, ya que posiblemente Quíos se anticipara en la

experiencia democrática, como tal vez ocurriera en Argos, Tarento o Élide. Como pretendía hacer explícito, el ambiente de las *polis*, en gran parte, era propicio al sistema democrático, con excepción de Esparta con su régimen comunitario especial. Pero, por ejemplo, el historiador Herodoto, nacido en 484 a. C., que entablaría relación con Pericles, nos sorprende con algunos pasajes en su *Historia*. Así, en el Libro III, 80, omitiendo todo el contexto que no altera el problema, nos encontramos a siete persas discutiendo sobre la mejor forma de gobierno, a la muerte del rey. El primero de ellos, Ótanes, se opone a colaborar para instaurar la monarquía dado que «altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio». Otro de los presentes, Megabizo, aboga por una oligarquía. El pueblo «análogamente a un río torrencial desbarata sin sentido las empresas que acomete». Por el contrario, se decanta por elegir «a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder». Darío, por el contrario, argumenta:

> En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre [nota: gracias a que Ciro liberó a los persas del yugo de los medos] soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no deroguemos las normas de nuestros antepasados; pues no redundaría en nuestro provecho**[3]**.

En el propio Libro 111,141-144, nos relata Herodoto cómo antes de morir el mandatario Polícrates, este nombró regente a Meandrio, hijo de Meandrio, que pretendió convertirse en el hombre más justo del mundo sin conseguirlo. Tras construir un altar en nombre de Zeus Eleuterio, en las afueras de la ciudad, Meandrio convocó una asamblea de todos los ciudadanos y les dijo lo siguiente:

> En esta tesitura, se me ofrece, pues, la oportunidad de imperar sobre vosotros. En la medida de lo posible, sin embargo, yo personalmente no voy a hacer lo que en otra persona critico, ya que Polícrates no tenía mi aprobación cuando ejercía un poder absoluto sobre hombres que eran sus iguales, ni la tiene todo aquel que actúa de ese modo. En fin, Polícrates ha

> consumado su destino, pero yo, por mi parte, pongo el poder en manos de todos y proclamo para vosotros la igualdad de derechos[4].

Se ha discutido mucho sobre la autenticidad histórica de las historias relatadas por el viajero incansable que fue Herodoto. En todo caso, estamos ante la situación de tener que admitir el amplio conjunto de las opiniones en el que se movieron las *polis* y, concretamente, Atenas.

1. Elementos del nuevo estatuto del saber y de la reflexión crítico-racional

En el amplio abanico de interrelaciones culturales que hemos presentado, así como las raíces alargadas hasta Mecenas, de la historia de los griegos, importa destacar cómo estos, a la postre frente al rey absoluto y sus amplias funciones, abren paso al ágora, donde la *isonomía* y la *isegoría* —la igualdad y la libertad de hablar— se oponen frontalmente a las historias de reyes todopoderosos, cuya palabra todo lo determinaba, tierra y cielos. De igual modo, a partir de la nueva ciencia y de la filosofía, generadoras de un nuevo espíritu laico, se ponen en crisis los mitos de génesis del mundo y su desarrollo, supliendo el secreto de los grupos religiosos privilegiados por el razonamiento, la argumentación y la retórica que domina la discusión abierta en la ciudad en torno a los problemas más importantes de la sociedad misma. Por contraposición, en este contexto se ha escrito sobre el hecho de que la desaparición de la Nación etrusca estaría ligada al hecho de que su aristocracia había convertido en patrimonio propio y singular la memoria y las historias nacionales. De este modo, cuando la Nación etrusca deja de existir como Nación autónoma, los etruscos vinieron a perder la conciencia de su pasado, esto es, de sí mismos[5]. Pues bien, los griegos se ofrecen ante su memoria histórica como superiores a aquellos que

les precedieron: los poderes religiosos se convierten en funciones sociales a realizar por los ciudadanos; el poder, la *arkhé*, no reside en nadie en particular sino que es puesto *es to koinon* y *es to meson*. Estos términos espaciales traducen ahora la idea de Meandrio, para quien han de primar los derechos de los individuos; pero, para ser más precisos en nuestro caso, el espacio descrito responde no propiamente a los derechos pasivos, sino a los derechos activos de los ciudadanos que asumen la conciencia clara y reflexiva de su vida y de su función políticas como prácticas ineludibles del nuevo estatuto político-social. Tanto es así que el propio Aristóteles, en su *Constitución de Atenas*, escribe que ante la apatía mostrada por muchos ciudadanos se dictó una ley con Solón, según la cual «el que cuando hubiese discordia en la ciudad no hiciera armas ni con unos ni con otros, quedaba sujeto a *atimía* y dejaba de ser ciudadano»**[6]**. Pericles, por su parte, afirmará: «Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil»**[7]**.

En esta actitud crítico-reactiva de los griegos contra la memoria política y el vocabulario del imperio micénico, como la expresión del poder absoluto y del control mistérico religioso (la desaparición del término *anax* es una expresión clara de su distanciamiento) y la postura adoptada de superioridad político-cultural se va a traducir, igualmente, en lo referente a la escritura. Cuando se reinician, en el siglo IX, lo harán tomando a los fenicios como referentes de un nuevo tipo, fonético, pero, sobre todo, como producto de una civilización radicalmente distinta. Ya no será, escribe Vernant, «la especialidad de una clase de escribas, sino el elemento de una cultura común. Su significación social y psicológica se habrá transformado —podríamos decir invertido—: la escritura no tendrá ya por objeto la creación de archivos para uso del rey en el secreto de un palacio, sino que responderá en adelante a una función de publicidad; va a permitir divulgar, colocar por igual ante los ojos de todos, los diversos aspectos de la vida social y política»**[8]**.

Sin duda alguna, como destaca el propio Vernant, el hecho de la escritura viene a neutralizar y desactivar los ensalmos, los ritos secretos mantenidos por las familias nobles, cuya protección no se reducía a la *gené*, sino que se ampliaba a la ciudad donde estaba aposentada la aristocracia. El hecho de que cualquiera pudiera leer y comentar, entrar en contacto con los libros sagrados o con las piezas que servían de medios en los diversos actos cultuales conllevaba un proceso de laicización al poder discutir, comprobar la inanidad de lo secreto o ser refutado por los científicos o filósofos. Es más, muchas de las ciudades recrearon un espacio, en forma de templo, en el que depositaron libros, vestimenta, objetos supuestamente sagrados, los antiguos *sacra*, etc., que vienen a convertirse en imágenes que pueden ser visitadas, contempladas por todo el que lo desee. Esta misma exposición es la mayor neutralización de los supuestos valores religiosos especiales, de sus capacidades de hacer frente a las dificultades de la vida propia o de la ciudad. Ya no habrá «verdades ocultas» sino textos u objetos que pueden ser contrastados o contestados por los sabios o el conjunto más culto de las ciudades.

Y, sin embargo, el proceso de laicización, de asunción de la ciencia o de la filosofía no es uniforme, ni supone que sea aceptado por todos al mismo tiempo y en igual sentido. La irracionalidad de muchos comportamientos humanos, los peligros casi invencibles que parecían presentarse a las ciudades, la dificultad de ciertas decisiones políticas que causaban división y desasosiego, las tensiones en la *Ekklesía* ante las opiniones contrapuestas de los oradores siguieron siendo un caldo de cultivo muy difícil de contrarrestar ante las promesas contenidas en el ejercicio de ensalmos, oficios religiosos o pruebas a interpretar por el especialista. Las propias *genes* conservaron parte de su prestigio en algunos ámbitos, como asimismo se había extendido la presencia de sectas con hombres sabios o santos al frente. De modo que la ciudad, en ocasiones, acudió a tales medios como previsión del futuro, para la liberación del peligro o como ayuda para tomar

decisiones. La reconversión al saber racional y filosófico, con exigencia de argumentación y contrastación de pruebas, con la suficiente autonomía personal en la toma de decisiones no es una posición sujeta a imposición. Y, en su conjunto, vendría a significar, según Hegel, que «la interioridad era algo muy próximo al espíritu griego, y este debía llegar pronto a la misma; pero ella precipitó a la perdición el mundo de dicho espíritu, pues la constitución no contaba con este aspecto ni conocía semejante determinación, ya que no eran propios de ella [...] La democracia se dio en Grecia según una cierta modalidad y con ella tienen que ver los *oráculos*»[9].

2. El proceso hacia la democracia o la voluntad reflexiva instituyente de sentido

Antes de entrar a exponer y examinar uno de los núcleos duros correspondientes al tipo de reflexividad y de legitimación que los griegos asumieron para la racionalización de su concepto de democracia, quisiera hacer dos incisos de distinto signo pero que, según creo, pueden iluminar el camino a recorrer en este apartado.

La primera acotación la tomo de Bauman y está ligada a la contraposición que establece entre lo político *de facto*, el orden de lo político tal como se nos ofrece y dentro del cual vivimos, y la posibilidad de traducirlo reflexiva y crítica en realidad *de iur*, es decir, en organización política legitimada y como tal obligatoria para todos sus miembros. «La búsqueda de validez *de iure* exige, por lo tanto, según nuestro autor, una reflexión crítica acerca de todas las cosas y que debe incluirla. Es la única facultad humana que se puede librar con confianza de la carga de 'regresión infinita', el argumento favorito de todos los defensores de los fundamentos últimos y absolutos»[10]. Este suele ser un recurso ante la crítica de un

régimen político, el cual advierte claramente la debilidad de su posición y la escasa durabilidad del mismo si acepta tal tipo de crítica. Ahora bien, independiente de cualquier otro interés, «la reflexión crítica es una actividad humana, que —como la vida misma — ni tiene cimientos ni los necesita, y por consiguiente no se siente obligada a autojustificarse y menos aún a disculparse cuando se le plantean preguntas con respecto a su utilidad o instrumentalidad, preguntas como '¿con qué autoridad?', '¿para qué?' o '¿en nombre de qué?'»[11]. La crítica, pues, es una actividad esencial, propia de toda actividad política, que busca establecer la legitimidad real del sistema que nos gobierna, ya que la democracia depende, precisamente, de esa reflexión crítica, que trata de establecer instituciones legitimadas y deseables. Una posición, pues, que no puede ser reducida por nadie, de forma capciosa, a un simple instrumento de intereses particulares. Este será uno de los caminos que habrán de recorrer, no sin consecuencias dramáticas, muchos de los griegos que llegaron a establecer la democracia en Atenas.

En segundo lugar, en el apartado «Interpretaciones y debates en torno a 'la moral de la reciprocidad' de Marcel Mauss», de la profesora Celia Amorós[12], pueden encontrarse materiales que, provenientes de la antropología social, apuntan a dos hechos importantes desde el punto de vista político. En primer lugar, atendiendo a la «distancia social» que guardan los individuos y los grupos dentro de una determinada organización social, parece que podríamos establecer una especie de invariante en la conformación de las sociedades humanas. Según esta invariante, las sociedades que disponen de un consenso moral hegemónico, aunque estén establecidas según organizaciones jerárquicas, permiten un intercambio validado por la moral vigente y disfrutan de un grado de estabilidad suficiente. Estaríamos ante lo que debería denominarse «mutualidad» de las obligaciones (la reciprocidad se cumple en cuanto que se intercambia algo por algo) más propiamente que ante una regla moral *sensu stricto*, según la entenderíamos desde nuestras concepciones actuales. Ahora bien, escribe Celia Amorós,

«cuando la disimetría es tal que se produce la ruptura del consenso, entonces podríamos hablar de una inmoralización, es decir, interpelación por inmoral del orden socio-moral existente por parte de los rebeldes». Podría hablarse de una especie de invariante histórica, en sentido débil, ampliamente contrastada, consistente en la existencia periódica, en determinados contextos de acción, de quiebras del orden social generadas por las demandas de grupos que reclaman el supuesto respeto a un orden social o exigen, en situaciones límites, la resignificación del sentido del orden establecido. Esto sucede cuando la disimetría, que es tal que genera determinados contextos de reflexividad, los cuales impelen a que algunos grupos sociales traten de redefinir los referentes de sentido vigentes. Estos movimientos de disenso pueden dar lugar a luchas, a revueltas, a rebeldes y a insumisos, que pugnan por resignificar las formas de cohesión social[13]. Cuando la disimetría en el intercambio de «algo por algo» es tal que resulta inaceptable —en situaciones determinadas— para alguno de los grupos que componen la sociedad, puede producirse una quiebra del consenso moral hegemónico. Si este es el caso, puede tener lugar por parte del grupo disidente un proceso reflexivo que lleve a tematizar sus reclamaciones en términos de «lo nuestro», «lo que nos corresponde». De este modo se pasaría de la mera reciprocidad, intercambiar «algo por algo», en base a las distinciones sociales establecidas, a la exigencia de justicia, ligada al hecho de la «participación en un orden común». Esta última posición, mediada por una posible demanda de «resignificación» del propio orden acordado u otorgado, puede verse —*retrospectivamente*[14]— como un deslizamiento de la moral hegemónica —que vendría a equivaler a la *Sittlichkeit* hegeliana— hacia lo que entendemos por filosofía política.

Esta segunda posición nos llevará directamente al ámbito de las demandas, de las exigencias, de las luchas en una gran variedad de *polis* griegas, en las que la ambición de unos pocos llega a reconvertir el acuerdo de reciprocidad en el estatuto de esclavitud

para una gran parte de familias. La doble estructura de «la crítica» y «la explotación» se coimplica en el proceso instituyente de sentido en que consiste y se articula la democracia en el mundo griego.

Si nos situamos, pues, en el proceso constituyente de la democracia en Grecia, encontramos que Aristóteles nos advierte sobre las figuras de mediadores políticos que las *polis* fueron buscando para evitar una verdadera revolución. De hecho habla, en primer lugar, de la primera constitución que se estableciera en Atenas de la mano de Dracón. Ahora bien, tanto el personaje como los datos aportados no parecen estar contrastados históricamente. Cosa muy distinta viene a suceder con la figura de Solón (640-558 a. C.), aristócrata, que, en cuanto arconte, es solicitado para mediar en una nueva revuelta. Los motivos los expresa clara y llanamente Aristóteles:

> Los préstamos eran sobre la persona, como se ha dicho, y la tierra estaba repartida entre pocos. Siendo tal la Constitución, y como los muchos eran siervos de los pocos, se levantó el pueblo contra los nobles. Y como fuera la discordia violenta y durase mucho tiempo la oposición entre unos y otros, escogieron, de común acuerdo, como árbitro y arconte a Solón**[15]**.

Resulta de especial interés el detallado estado calamitoso, hasta la esclavitud, descrito por Aristóteles, no especialmente defensor de los pobres ni por extracción social ni por opción política, porque la situación creada no remite a un problema meramente ético de reconocimiento de dignidad individual o de grupo, que ni siquiera se plantea —y que, de ser así, podría implicar el convertirse en un mal sucedáneo de la práctica política referida a las estructuras sociales y su organización—. Aquí se describe una estructura social que ha quebrado, rompiendo el viejo esquema de reciprocidad, por más que este fuera tan asimétrico como heterónomo. Las sequías sufridas, la compra continuada de tierras por la clase noble, la imposibilidad material de poder devolver las cantidades dadas en préstamo a los labradores más pobres, llega hasta la implantación de la esclavitud. Celia Amorós ha introducido una distinción, en el caso del

feminismo, que me parece esclarecedora en este momento. Ella habla de «memorial de agravios», con respecto a las mujeres, cuando lo que se pide y exige no es el cambio de estatus de las mujeres sino el respeto a la dignidad de aquellas que cumplan debidamente con las normas sociales establecidas entre los sexos, sin que los hombres puedan excederse en una denostación indiscriminada por el comportamiento indebido de una o varias de ellas[16]. En este caso las exigencias no superan el «trato personal» o el «respeto a la dignidad» debidos a las mujeres de bien. Muy distinto es el caso de la «vindicación», categoría que corresponde al comportamiento de las mujeres en la Revolución francesa pidiendo la equiparación en la igualdad, ya que esta se funda —según los propios revolucionarios— en la defensa racional de la igualdad de todos los seres humanos, rotas las condiciones del *Anden Régime*, para ostentar el título de sujeto político. Solón, puesto ante la tesitura de cambio radical social con el reparto de tierras que permitiera el acceso de todos los individuos a la categoría de sujetos libres, con una determinada capacidad de expresión en los asuntos comunes, opta por la prohibición «de los préstamos sobre la persona», sin atender a las necesidades de un cierto reparto de tierras y ofreciendo una participación política meramente formal a las capas de pobres o pequeños propietarios. Aunque creó una *Ekklesía* de 400 miembros, estos no tenían realmente ninguna función política real, ya que por encima de ella estaba la *Boulé*, compuesta por las tres clases superiores, quienes ordenaban los asuntos a tratar, así como la forma de llevar a cabo su tratamiento. La sociedad es organizada en cuatro clases: *pentacosiomedimnos, hippeis, zeugitas* y *tetes*. Las tres primeras, en función del carácter censitario que se otorga a la participación en el poder, serán las regidoras del mismo. Esta medida, sin embargo, va a visibilizar y articular dentro de los órganos de poder a dos estratos sociales que van creciendo con fuerza: la clase de los artesanos y el grupo pujante de los comerciantes, la mayoría de origen extranjero. Como

dejó escrito en sus poesías, Aristóteles se hace cargo del «memorial de agravios» del pueblo:

> Al pueblo di tanto honor cuanto le basta, / sin quitarle estimación y sin levantarle; / los que tenían la fuerza y eran sobresalientes en riquezas, a estos los protegí para que nada vergonzoso sufrieran. / El pueblo así es como seguirá mejor a sus jefes, ni demasiado suelto ni por la violencia [...] lo demás no lo hice en vano, ni de la tiranía me / agrada usar la fuerza, ni que de la fértil tierra / de la patria tengan los buenos iguales suertes que los malos**[17]**.

En realidad, como afirma Mossé, la aportación fundamental de Solón será de carácter jurídico:

> La afirmación de la responsabilidad individual que sustituye a un derecho que permanecía aún dominado por la estructura «familiar» de la sociedad y los grupos de parentesco. (...) Lo cual implica el reconocimiento de una comunidad civil cuyos miembros en su totalidad son por igual deudores de las mismas leyes, aunque las desigualdades unidas al nacimiento y a las estructuras de parentesco todavía poderosas se mantuvieran inamovibles**[18]**.

La reforma de Solón no se aleja del «memorial de agravios» (la propia redacción de las leyes es de tal ambigüedad que se prestaban a diversas interpretaciones), lejos de una verdadera «vindicación» de la ciudadanía. Pero no es menos cierto que, desde el siglo VIII a. C., en que comienzan a organizarse las *polis*, estamos asistiendo a un proceso cada vez más radical en orden a un cambio de estructuras que dé paso a la democracia plena. El legado de Solón genera algunas consecuencias, deseadas o no. En primer lugar, la publicación escrita de leyes indica un grado creciente de la presencia organizativa de una sociedad civil, cada vez más plural. En efecto, la participación censitaria en el orden del poder implica que familias enteras no aristocráticas devengan sujetos políticos. En concreto, el grupo de artesanos y los comerciantes están redefiniendo espacial y políticamente las primeras *polis* formadas por los nobles y los siervos o pequeños agricultores. Este es un dato relevante porque las

propias familias nobles y sus descendientes acusan el cambio que se viene operando en la ciudad, en cuanto que esta se está llenando de pobres, trabajadores por cuenta propia, comerciantes, etc., que, además de ensuciar la ciudad, están transformando el poder. Al mismo tiempo se insiste en la distinción, tan ampliamente asumida por Aristóteles, entre los pobres —que, además de su miseria, son a la vez sucios— y los ricos, en función de sus propias riquezas, son virtuosos. Tan irritante como conscientemente peligrosa les resulta este cambio a las familias ricas tradicionales, que uno de sus poetas favoritos, Theognis (VI-V a. C.), acompañante constante en los banquetes de los nobles y declamador cuasi oficial, escribe a su amigo Cirno:

> Cirno, esta ciudad es aún una ciudad, pero sus habitantes son distintos: antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que en torno a su cuerpo vestían pieles de cabra hasta romperlas y se apacentaban, al igual que los ciervos, fuera de la ciudad. Estas son hoy día las gentes de bien, oh Polipaides; y los buenos de antes, ahora son los villanos: ¿quién es capaz de soportar este espectáculo? […] A ninguno de estos ciudadanos hagas de corazón tu amigo, oh Polopaides, […] porque entonces conocerás la manera de ser de estos miserables, cómo no tienen palabra en su comportamiento sino que gustan de los fraudes, los engaños y las trampas igual que hombres irremediablemente perdidos**[19]**.

En el proceso de constitución de las *polis*, a partir del siglo VIII a. C., tal como venimos asistiendo al mismo, se están operando cambios radicales que nos permiten hablar de *acciones reflexivas en el orden de la institución de la democracia*. Si hemos comentado la toma de postura clara y revolucionaria de los «sin tierra» o esclavos, demandando un reparto mínimo de campos acotados, por otra parte se van conformando nuevos sujetos como los artesanos, comerciantes y los militares, cada vez más necesitados en su forma nueva de hoplitas, que, en sus propias formas de participación en la sociedad, han iniciado un movimiento de irracionalización por lo que al poder se refiere. Este, en efecto, no puede ya ser exigido y arrogado por los sujetos que venían ejerciéndolo tradicionalmente.

La propia publicación de leyes que pueden ser discutidas e interpretadas, afectando a todos por igual, significa que se han introducido categorías gnoseológico-políticas que erosionan las formas de dominación tradicionales. El hecho de que ya no sea la palabra del *basileus* o las formas religiosas tradicionales las que determinen los comportamientos en los asuntos comunes obliga a argumentar los nuevos criterios de legitimación del poder, que nadie puede arbitrariamente arrogarse como prerrogativa personal. Solón debió de ser consciente de ello y optó por marcharse de viaje durante diez años. El cambio de los tiempos estaba madurando.

La secuencia de exigencias socio-económicas y políticas, de redefiniciones de los órganos de mando y el nuevo papel que juegan los sujetos emergentes apunta a una transformación cada vez más radical y reflexiva. La evolución resulta tan arrolladora que varios nobles truecan su papel social constituyéndose en «tiranos». Estos, procedentes de las familias más ricas, se atreven a convertirse en líderes de una *polis* o una zona, entrelazando elementos democráticos con otros aristocráticos, mostrando su disposición a ayudar a los diversos estratos más necesitados, intentado atraerse a los descontentos con el estado de cosas dominante. Quizás el más famoso en Atenas fue Pisístrato (560-510 a. C.), aliado con familias humildes que exigían un cambio. Los diversos momentos en que ejerció el poder, con destierros largos, hicieron de él un personaje más atractivo que el representado, en general, por las clases nobles. La marcha final de su hijo mayor Hipias dejaría a la ciudad enfrentada, prácticamente, a las formas de actuación política realizadas por Solón. Permanecían las cuatro tribus que, a través de las fratrías, habían incorporado a las nuevas clases ascendentes. El ejercicio de los derechos políticos era de carácter censitario; los nueve arcontes, que ostentaban el poder, eran elegidos entre las tres clases superiores; el Aerópago era el consejo en el que venían a integrarse cada año los arcontes salientes. La ciudad, por otro lado, estaba dividida entre los partidarios de la tiranía, que optaron por permanecer en la ciudad y, concretamente, la figura de un

aristócrata como Clístenes que, como otros, volvía del exilio. Su decisión de sustituir las tiranías e introducir reformas más radicales tropezó con el hecho de que no fue él sino Iságoras el elegido como cabeza de la ciudad. Clístenes se vio abocado a un golpe de Estado en las elecciones de 508, que elevaron al poder a Iságoras. Se ha discutido mucho sobre el modo cómo Clístenes obtuvo ese cambio de elección. Herodoto, como se sabe, acuñó la afirmación de que «sumó el *demos* a su facción»[20]. Se ha aludido, desde otra perspectiva, a la afirmación de Aristóteles cuando escribe su ya citada *Constitución de Atenas* que «vencido por las asociaciones, Clístenes, se atrajo al pueblo con entregar el gobierno a la multitud». Esto significaría que, por primera vez, se habría impuesto la soberanía popular, cosa improbable, puesto que en el 508 a. C. no había una *Ekklesía* independiente, ya que el poder seguía en manos de la aristocracia a través del Aerópago. Creo que no se puede pensar todavía en ese salto de células gentilicias aún dominantes hasta la consagración de una comunidad total de individuos ciudadanos, sumándome así a la argumentación del propio Will. Estas serán las cuestiones centrales, los cambios radicales que acompañarán en el tiempo siguiente al poder de actuación de Clístenes en el Atica. Aunque algunos han pretendido hablar de democracia pura, el término no había sido fijado aún —aparecerá con Herodoto en los años treinta del siglo v a. C.—. Ahora bien, la conjunción creciente de las apelaciones a los agravios cometidos con gran parte de la población, la decisión reflexiva de un camino hacia la vindicación de la ciudadanía, la exigencia de participación en los asuntos generales de los nuevos sujetos emergentes acaban articulando una voluntad de institución social, de cambio radical hacia un nuevo imaginario social, que —sin el uso del término democracia— transforma a la multitud en sujetos políticos incondicionales de las reformas que va a emprender Clístenes.

Es difícil encontrar en la historia del pensamiento político una actuación tan medida y controlada como imaginativa y auténticamente creadora de nuevas instituciones como la que lleva a

cabo Clístenes. Su lema fue más bien ofrecer nuevas instituciones que destruir, de una vez, las anteriores; buscó formas que, sin negar las atribuciones religiosas de algunos *génes*, pudieran inaugurar un tiempo de signo radicalmente político. En este contexto, el laicismo que inspira el pensamiento de Clístenes no guarda relación alguna con el supuesto de la secularización, término ahistórico referido a estos tiempos, dada la ausencia de instituciones sacrales con entidad propia al margen del Estado —que, por otra parte, no existía, ya que las *polis* se identifican más bien con la idea de sociedad civil y no se pueden traducir como Estados, en el sentido moderno del mismo—. Desde esta perspectiva, Clístenes establece una división temporal: la del año de diez meses —de acuerdo con las reformas a realizar— que desacoplan los fastos litúrgicos sin prohibirlos ni oponerse a los mismos. Al mismo tiempo aumentó a diez las «tribus», de las cuatro aristocráticas ya existentes. Esta medida tenía por objeto desarticular el control geográfico y clientelar de la clase aristocrática, que vio dispersarse y dividirse sus tierras y sus vasallos. Pero quizás la pieza más fundamental de la nueva organización social de la *polis* radicó en lo que podemos considerar como la separación de lo que la sangre, la tradición y la naturaleza habían conformado hasta el momento: la reorganización geográfica de los pueblos y de las instituciones. Dividió el Atica en tres regiones, que correspondían a las tierras del interior, de la costa y de la ciudad. De este modo, las antiguas tribus pierden su prerrogativa de mantener unificado su espacio y su mando, con el control de la población. Al haber constituido diez tribus, cada una de ellas había de disponer de una zona de las tres regiones establecidas: cada tribu, de las diez, debía abarcar institucionalmente una parte de la población del interior, otra de la ciudad y una tercera de la costa. Esta reorganización impedía que se uniesen las cuatro tribus entre sí para defender sus intereses particulares. Al haber diez tribus, cada habitante, cada número de pueblos —unos cien después de unificar las aldeas demasiado pequeñas o las casas aisladas— debían defender sus intereses generales en la nueva *Boulé* a crear, como nuevas unidades que no

tenían nada que ver con los intereses particulares de las antiguas cuatro tribus. Esto da lugar al hecho, al sentimiento y a la experiencia de que los intereses habían cambiado de particulares a generales. Si tenemos en cuenta que la pertenencia de los individuos se corresponde con uno de los diez distritos, con los tres tipos de habitantes que implicaban, los intereses reales habían de ser defendidos por todos en las reuniones a que obligaban las nuevas instituciones, fuera ya de la presencia inmediata de los miembros de las cuatro tribus primitivas aristocráticas. Ahora bien, seguía persistiendo la antigua *Boulé* o *Aerópago*, institución controlada absolutamente por la aristocracia y que tenía extensos poderes para determinar las causas a tratar en la *Ekklesía* y el modo de llevar a cabo la discusión. Clístenes opto por no buscar el enfrentamiento sino que creó una nueva *Boulé*, compuesta por quinientos miembros, a los que se les denominaba *prístanes*, que, como es natural, acaba por hacer inviable la actuación del *Aerópago*. Dado que existían diez tribus, con diez distritos, cada uno de ellos enviaba 50 miembros para componer la nueva *Boulé*, centro neurálgico de la vida pública. Al componerse el año de diez meses, cada una de las diez tribus gobernaba la *Boulé*, de forma rotatoria, unos 35 o 36 días al año, la décima parte del nuevo año dividido en diez meses. Cada día se sorteará entre los prístanes uno de ellos, el cual ejercerá ese día la función superior de jefe de la *polis*, que estará encargado de custodiar durante esa jornada el sello de la ciudad y las llaves de los santuarios y de los archivos. Con este nombramiento y las funciones que conlleva se disuelven realmente los poderes que le restaban a la aristocracia. Como complemento, se constituyó la *Ekklesía*, a la cual pertenecían todos los varones nacidos en Atenas, mayores de dieciocho años. Desde esta perspectiva Clístenes presta una fuerza especial a la *isegoría*, el derecho igual a hablar por parte de cada ciudadano. A la postre, el *Aerópago* o *Consejo* aristocrático asumió decisiones menores, como órgano consultivo, ejerciendo de tribunal de cuestiones de sangre. Se instituyó, igualmente, la elección de diez estrategos para el ejército, así como se constituyeron las

magistraturas, una compuesta por nueve arcontes y otras de menor rango y número de miembros. En definitiva, el ágora se vio realizada en su función de discusión, argumentación y decisión de las cuestiones generales. Ahora bien, dada la permanencia de los órganos aristocráticos y su fuerza para entrar en algunas magistraturas y en la elección de los estrategos, no se puede hablar aún de democracia total. De igual manera la idea de *isonomía*, atribuida a las reformas de Clístenes, no equivale a la democracia pura, sino que habría de traducirse más bien por la idea de «igual distribución». Una vez más, el proceso iniciado en el siglo VIII a. C. se ha ido transformado en procesos de reflexión crítica del *arjé*, del poder, que escapa a la arbitrariedad del *basileus* o del tirano de turno para ir cobrando forma en un logos, que alimentará la existencia de una filosofía de la política, discriminatorio de la racionalidad y la legitimidad del poder. El objetivo final no tiene nada que ver con una simple inversión de bienes y servicios a favor de los muchos, sino con implantar una nueva sociedad con instituciones que conduzcan a la mejor ciudad *posible* —no meramente utópica— cuyos referentes de sentido remitirán hacia un nuevo imaginario social, que reorganizará tanto la vida personal, a través de la *paideia*, como el orden institucional. Esta conciencia colectiva es el resultado, pues, de sucesivas etapas históricas, con apretados momentos de enfrentamiento y de reflexión, como hemos intentado reflejar.

El tiempo inmediato posterior a Clístenes fue calificado, en parte, por Aristóteles, al que han seguido algunos autores, como años gobernados por una «Constitución Aeropagita», comandada por Cimón. De hecho el enfrentamiento entre la aristocracia, que seguía ostentando cargos de importancia, y los defensores de un avance hacia la democracia total, hizo que en Atenas se viviera el enfrentamiento entre el aristócrata conservador Cimón y Efialtes, que aparece en la historia como estratego de una flota ateniense en el Egeo, y que se convirtió en el dirigente de los demócratas en Atenas, en el año 465 a. C. El hecho de que en el 462 Cimón, que ya

fuera acusado en una ocasión por el propio Pericles, acudiera con cuatro mil hoplitas en ayuda solicitada por Esparta y fuera requerido, finalmente, por los espartanos para que volviera a Atenas, dadas las supuestas afinidades que mostraba con los enemigos de Esparta, llenó de vergüenza a la población de Atenas ante lo que se consideraba un comportamiento despreciativo por parte de Esparta. Al final, este suceso comportaría un juicio duro por parte de Asamblea, que llevaría a Cimón al destierro. El movimiento antiaristocrático, alentado por Efialtes, llevó a la Asamblea a dejar prácticamente vacío de poder al Aerópago, centro especial de poder para los nobles, que quedó reducido para los casos de homicidio y crímenes religiosos, distribuyendo el resto de los poderes entre la *Boulé*, la propia *Ekklesía* y los tribunales populares. Fue el momento, el año 462 a. C., que puede ser calificado como el triunfo final y definitivo de la democracia. Esfialtes, de quien había sido ayudante Pericles, fue asesinado, sin que se conociera su autor. Pericles, que desde el 443 al 430 es el único reelegido ininterrumpidamente como estratego, lleva a cabo el período de poder más destacado, estableciendo el momento más álgido del poder y la gloria de Atenas.

La radical contraposición entre la democracia y el gobierno representativo en que vivimos no deja de crear cierta perplejidad cuando se usa tan inadvertidamente la denominación de democracia representativa para calificar al gobierno liberal imperante. Si el núcleo central de la democracia lo constituye el gobierno a través del sorteo y la rotación de los diversos cuerpos de la *polis*, no parece que sea tan fácil justificar la denominación de democracia participativa para una forma de regirse que se fundamenta más claramente en el derecho prácticamente pasivo de la elección entre los que optan al caudillaje, en términos weberianos, o del «político», sin más carga de ideas ni de valores, que propone Schumpeter. Más acertadamente, muchos comentaristas y teóricos se dirigen al gobierno de los Estados Unidos con la denominación «la administración Clinton, Bush, etc.». Quisiera, no obstante, matizar

mínimamente el carácter de la democracia ateniense, por lo que se refiere a su consideración de gobierno por sorteo. Convendría, en primer lugar, atender al hecho de que, efectivamente, los considerados ciudadanos de Atenas podían presentarse voluntariamente a una gran cantidad de cargos, por ejemplo a los seiscientos puestos de magistrados que salían a sorteo; los quinientos de la *Boulé*, con especial poder y que solo duraba un año; los seis mil de la Asamblea, que tenía el derecho a las decisiones ultimas, etc. Ahora bien, cada ciudadano que ejercía un cargo había de dar cuenta de ello, casi siempre *a posteriori*; mientras que en el caso de los magistrados considerados como malos ejecutores de sus funciones, estos podían ser juzgados en cualquier momento, a través de un conjunto de condiciones formalizadas. Los ciudadanos que se presentaban eran examinados atendiendo, igualmente, al comportamiento de sus padres; también tenían que estar en posesión de sus derechos cívicos, es decir, no haber sido castigados por una *atimía*. Una vez presentados y examinados en cuanto a su competencia de carácter general, se sorteaban entre ellos los cargos: no accedían automáticamente todos los presentados. Todo este conjunto de elementos actuaba como una barrera interior en la conciencia de los aspirantes antes de dar el paso. Condiciones, conocimiento y riesgo eran una barrera a la improvisación, a la consideración informal o irresponsable del ejercicio en los cargos de la ciudad. Por contraposición, eran objeto, no de sorteo sino de elección, los diez cargos de estrategos, en razón de las diez tribus, los cargos financieros y los de la alta administración militar. Los cargos electivos, aunque eran elegidos para un año, podían ser reelegidos reiteradamente, como fue el caso de Pericles. Aquí eran los electores quienes decidían en función de las cualidades y de la competencia de los posibles detentadores de esos especiales poderes. La línea cardinal en el desarrollo de la democracia pasaba, pues, por la *ciudad*; la asamblea o *Ekklesía*, con seis mil ciudadanos, con un mínimo de cuarenta sesiones; el *Consejo* de los 500 o *Boulé* verdadero comité ejecutivo de la asamblea; el *Comité de los 50*,

cuya misión era guiar y hacer propuestas al Consejo y el *Presidente* del Comité, mandato que duraba un solo día. A partir del siglo IV a. C. cobraron especial relieve los *nomotheta*, a los que se les atribuyeron las decisiones legislativas, mientras que la Asamblea se encargaba de los decretos. Manin se hace cargo de las afirmaciones de Aristóteles, según las cuales la participación en los tribunales tenía un peso igual al de las decisiones de la Asamblea[21]. Esta posición de los tribunales modifica la idea de la democracia directa, que alude al modo en que son reclutados, pero no a su identificación con el pueblo. Ello no impide valorar el enorme significado de que un ingente número de ciudadanos van a tener la oportunidad de ejercer diversos cargos, en los cuales se deciden los intereses generales de la ciudad. Es una escuela de enorme trascendencia para la estabilidad, la confianza, el control y la idea de servicio solidario entre los individuos. No por azar el propio Aristóteles establece como fundamento básico de la democracia, no el simple gobernar y ser gobernado, sino la dignidad, el ejercicio honesto de quien un día ha de gobernar y asume la idea de nobleza en sentido político que comporta el trabajo bien hecho, en el momento en que pasa a obedecer. Es este tipo de identificación virtuosa entre los ciudadanos lo que no comprendió Sócrates, cuando atacaba la falta de profesionalidad política de los ciudadanos frente a la preparación técnica de un oficio. El juicio de Sócrates venía a denostar todo un complejo de vida individual, social y política que el *demos* había configurado a lo largo de tres siglos. Los atenienses mantuvieron un recelo continuo respecto de los que se consideraban «técnicos» de la política, observaron con recelo la formación de elites y actuaron siempre contra el excesivo poder ostentado por algunos dirigentes. Así, en ocasiones graves, como fue el caso de la guerra del Peloponeso, Cleón atacará al mismo Pericles, y el pueblo impondrá a este último una grave multa y lo retirará del poder durante un cierto tiempo. Fue el propio Pericles, cuya enorme influencia en la sociedad ateniense llevó a Tucídides, un historiador coetáneo, a denominarlo como «el primer ciudadano de Atenas», el que vio cómo, uno a uno,

algunos de sus mejores amigos o colaboradores fueron apartados por el pueblo o desterrados por miedo a la *hybris* de cualquier mando: así hubo de abandonar su amigo y colaborador Fidias, miembro de la comisión de cuentas en un momento de embellecimiento de la ciudad; se procesó al amigo y filósofo Anaxágoras de Clezomene, quien, condenado a muerte bajo la acusación de impío, huyó de la ciudad; el colaborador Damón hubo de partir al destierro, por la exposición de ciertas ideas que parecían sobrepasar la mentalidad de los ciudadanos. Como tampoco faltaron los chistes hacia la «extraña» esposa de Pericles, Aspasia. Los griegos se identificaron moralmente con su ciudad como una obra común, de modo que como se lee en Tucídides: «Una ciudad son sus hombres y no unos muros ni unas naves sin hombres»[22].

3. Democracia: normatividad política y funcionamiento de la economía

En su trabajo «Los límites políticos de la economía premoderna», Pocock se plantea, no desde el punto de vista económico sino de historiador de la teoría social, tomando como referencia la perspectiva premoderna, la experiencia convertida en práctica política:

> «Los límites económicos de la política moderna» sugiere que el Estado moderno opera en un contexto, y en el marco de límites establecidos por la economía moderna; que existen límites económicos para que el Estado pueda hacer[23].

Desde la perspectiva teórica asumida de historiador de la teoría social no deja de señalar que «en multitud de sentidos, las gentes premodernas vivían en un mundo mental diferente del nuestro, en el cual lo importante no era establecer límites económicos a la política,

o límites políticos a la economía, sino preocupaciones prácticas y teóricas estructuradas de maneras diversas»[24]. Así pues, hubo un tiempo en que no existían el Estado burocrático moderno ni los modernos mecanismos de mercado nacionales e internacionales. Un tiempo en que, en concreto, *Política* significaba para Aristóteles los problemas y asuntos de la *polis* o ciudad-estado, cuyo significado no era meramente territorial sino que aludía a una comunidad o república de ciudadanos con una igual moral que tenía su base en la posesión común del poder, y que —lo que hay que destacar— se encontraban comprometidos a manifestar dicha igualdad y poder en la guerra contra ciudades limítrofes. Por otra parte, aunque la ciudad no regulaba los asuntos complejos domésticos, no era ajena a la creencia general de que la riqueza de la ciudad precisaba de la autorregulación doméstica. La idea posterior de Locke según la cual los individuos vivían, en un principio, según leyes naturales de orden divino, sería pronto superada por la combinación de mercado nacional y gobierno nacional, con la consiguiente transferencia de la economía y la política al mundo de la historia. La expulsión del orden de la naturaleza y su paso a la historia nos obliga continuamente a reelaborar política y económicamente nuestras relaciones morales y sociales. Pero podrían rastrearse en la historia posterior a la Atenas clásica, insiste Pocock, momentos de la idea heredada según la cual la «política» establecía límites a la «economía» premoderna. Cabe señalar, por último, que la dimensión heroica del ciudadano era presumida como una forma de comportamiento que acompañaba al movimiento de la *oikonomika*, cuidado de la posesión en el orden privado de la casa: cuidado de la casa, ciudadano y guerrero, fueron elementos esenciales de aquella forma de la democracia a la que se refería Aristóteles. Desearía detener la exposición de Pocock para preguntarnos: ¿Cuál fue el significado atribuido por Aristóteles como comentarista especial de la democracia ateniense al ámbito de lo económico? ¿Qué implicaciones tuvo en su teoría y en las formas de ciudadanía preconizadas como fuertemente políticas el hecho y la función del dinero, de la riqueza, de la economía? ¿Qué lugar ocupa

la democracia, la política en el nuevo proceso de enriquecimiento que se dio en la Época Clásica griega, especialmente en Atenas?

En primer lugar, ante la necesidad de precisar lo que pueda ser entendido por «ciencia económica», Finley distingue entre lo que no sería más que una *observación* de los quehaceres relacionados con los distintos trabajos y oficios y lo que propiamente podría denominarse *análisis* y sociología económicos, referidos a la actuación de los hombres y los efectos económicos ocasionados por ella, así como a la cuestión de los orígenes de ese tipo dado de comportamiento o actuación. En este caso estaríamos hablando, propiamente, de economía o ciencia económica. Muy distinta sería, por el contrario, refiriéndonos a la Época Clásica griega la mera *observación* acerca de los distintos oficios, de las diversas maneras de preparar una comida o la precisión acerca de la destreza de los propios artesanos, sobre la especialización o variedad de los mismos, que prestan una mayor belleza al resultado. Ahora bien, en este último caso, lo que se narra no puede ser tenido como análisis económico sino más bien —como detalla Finley**[25]**— se trata de *una mera observación* referida a la excelencia del artesano y una mejora de la calidad, por ejemplo, de los zapatos, cuando son varios los artesanos que actúan para realizar un par de zapatos de mayor calidad, en función de que cada uno lleva a cabo la parte de los mismos que domina con mayor perfección y belleza. Ahora bien, esta narración última no comporta propiamente división del trabajo ni tampoco la idea de productividad. Desde esta misma perspectiva, critica Castoriadis la opinión de Marx según la cual Aristóteles no entró realmente en lo que sería la economía. Es decir, el Estagirita no llegó a establecer «el tiempo de trabajo socialmente necesario en promedio» como medida de la cuantía del valor contenido en la mercancía, o la «reducción» de todos los trabajos en trabajo simple abstracto. Como se puede comprender, esta concepción y articulación económicas responden a un tipo histórico de sociedad muy distinto al de la Grecia clásica, es decir, se configura con el capitalismo. Lógicamente, pues, estas formulaciones no pueden

usarse ahistóricamente como límite y falta de comprensión por lo que a la obra de Aristóteles se refiere[26]. La discusión solo cabría establecerla si el objeto de discusión del Estagirita hubiera perseguido escribir un tratado de carácter universal sobre la economía de su tiempo y hubiera fallado en la determinación, en este caso, de lo que constituye el núcleo duro de la piedra angular de la teoría de Marx: la fuerza de trabajo. Argumentar, como hace Marx, que el planteamiento sobre las supuestas cuestiones acerca de la idea del trabajo y la relación entre los distintos tipos de este estaba limitado por «el estado particular de la sociedad donde él vivía», referido al Estagirita, solo da lugar a una homogeneización arbitraria de la estructura socio-económica de cuantas sociedades históricas se hayan dado:

> Esta fantasmagoría real, ese *constructum* histórico de una pseudo-homogeneidad *efectiva* de los individuos y los trabajos, es una institución [critica Castoriadis], es una institución y creación del capitalismo, un «producto» del capitalismo mediante el cual el capitalismo *se* produce; que Marx, encadenado al «estado particular» de la sociedad en la que vivió, transforma de una vez por todas en determinación universal, transhistórica, en Sustancia Trabajo[27].

Muy distinta es la opinión de Schumpeter para quien, en el campo de las doctrinas económicas, cabría situar los análisis de Aristóteles, no así las citas de Platón. Ahora bien, la opinión primera del que fuera ministro de Finanzas en su país natal, Austria, en los años 1919-1920, toma un sesgo igualmente desaprobatorio con respecto a los análisis de Aristóteles, quien habría realizado un análisis fragmentario del ámbito económico, cuyos esfuerzos habrían abocado a «un decoroso, pedestre, ligeramente mediocre y más que ligeramente pomposo sentido común»[28]. Por terminar de establecer un marco interpretativo plural del valor que pudieran tener las páginas que Aristóteles dedicó al ámbito de lo que pudiera catalogarse como económico, Finley establece una doble tesis. La primera, referida a los textos que supondrían un análisis económico tal como aparecen en *la Ética*; reza así:

> En la *Ética*, en suma, antes de toparnos con un análisis económico pobre o inadecuado, nos encontramos con que *no existe* análisis económico alguno.

Por lo que se refiere al tratamiento que pudiera entreverse en la *Política*, afirma:

> En ningún lugar de la *Política* considera el Estagirita esas reglas o mecanismos del intercambio mercantil. Por el contrario, su insistencia en el carácter antinatural de las ganancias comerciales liega a obviar la posibilidad de discutir tal punto, a la vez que explica el sobremanera restringido análisis que evidenciamos en la *Ética. De análisis económico no aparece traza alguna*[29].

Por mi parte, asumo las tesis de Finley y los aspectos centrales de la crítica sobre la idea de trabajo por parte de Castoriadis a Marx, independientemente de algunos de sus anexos más específicos, deudores de su posición en el grupo que llevaría a editar la revista *Socialismo o barbarie*.

Mi intención, no obstante, no es realizar un pormenorizado examen filológico y hermenéutico de los contenidos que guardan relación con lo que, de un modo general, se podría denominar análisis económico, en la *Ética* y en la *Política*. En primer lugar, porque no creo que exista tal análisis. Y, en segundo lugar, porque mi interés se centra en las dimensiones normativas que la democracia introdujo y extendió, especialmente en Atenas, en orden a la creación y el mantenimiento de una *polis*, que, como todo grupo amplio de seres humanos, tiene múltiples y diversas necesidades y ha de enfrentarse a la satisfacción de las mismas. Y, en este contexto, es necesario advertir que Aristóteles conoce las formas varias de enriquecerse, desde los monopolios a la ley de la oferta y la demanda, los modos de cambio, los usos diversos de la moneda, así como la contraposición entre la relación de *necesidad* que existe en el ámbito del *oikos* (reducida al ámbito de la casa familiar) y la *demanda* que pertenece a *la crematística*, volcada en el único deseo de acumular riqueza, todos ellos comunes en la vida de su época.

Ahora bien, en el comienzo mismo de la *Ética* viene a afirmar Aristóteles que en toda arte e investigación, así como en toda acción y elección, existe siempre un fin. Un fin que, en ciertos ámbitos o momentos, queremos por él mismo y que no lo elegimos en función de otra realidad o acción, insistimos, sino por él mismo. Es evidente que, en este caso, se trata de un fin que será lo bueno y lo mejor. De modo que es inevitable pensar que el conocimiento de dicho fin tendrá una influencia decisiva en nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, intentaremos alcanzarlo, acertar en la diana. Pues bien, «tal es manifiestamente la política». Y prosigue:

> En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.
>
> Este es el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política**[30]**.

Esta cita nos sitúa en el campo de interés de la reflexión del Estagirita en cuanto a las observaciones económicas se refiere y nos ofrece las claves para una interpretación adecuada en cuanto al ámbito y a la clase de relaciones humanas que conforman la justicia perseguida por la política, que está en la base de las consideraciones económicas. La perspectiva es claramente *de orden normativo según los principios de la política* y abarca todos aquellos grupos humanos que se reúnen para llevar a cabo una acción que compete a la comunidad, grupos humanos y asociaciones, habitantes de las aldeas hasta la forma suprema de la *polis*. Conjunto de seres humanos que, en ámbitos amplios territoriales y de un número considerable de habitantes, como es el caso de Atenas, han

instituido la sociedad y han asentado la democracia: la *polis*. Desde esta perspectiva, ese bien y fin supremos que afectan a los individuos y a la ciudad no se rigen por la clase de justicia que algunos, como los pitagóricos, han definido como simple reciprocidad. En este caso, la ciudad se mantiene únicamente devolviendo proporcionalmente lo que se recibe; todo queda dominado por el intercambio. En efecto, insiste Aristóteles en la *Ética*, los hombres procuran, o devolver mal por mal, y el no poder hacerlo les parece una esclavitud, o bien por bien, y si no, no hay intercambio: y es el intercambio lo que les mantiene unidos. Ahora bien, como puede colegirse, estamos ya muy lejos del fin que se proponía al inicio mismo de la *Ética*: el bien de un pueblo y de ciudades.

El tipo de justicia y el intercambio que preconiza la democracia, como la forma más radical de la política, es de muy distinto signo. Se trata de un tipo de organización, de asociación de personas que están ligadas por lazos especiales: los propios que responden a la vida democrática, a los principios de la política que apuntan a la libertad, a la autonomía y a la autarquía. Es decir, para hablar de los comportamientos económicos que tienen lugar entre los diversos individuos, entre los artesanos y los médicos, entre los constructores y el padre de familia, hemos de situarnos en un contexto muy distinto del intercambio mercantil, ligado a la crematística, fundado en la acumulación de riqueza. Concretamente, escribe Aristóteles en la *Ética* (1134a) «no debemos olvidar que lo que buscamos no es solo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente». Esta expresión profunda de la libertad, de la política y de la asunción democrática de todos los individuos en cuanto se dejan guiar por la existencia de un bien común transmuta el tipo de relaciones que se establecen entre los habitantes de la *polis*. El problema radica en el hecho de que cuando hablamos de «bien común», en nuestros días y especialmente por parte de los

liberales, se entiende el concepto de bien común como la suma total de bienes individuales. La consecuencia de esta intelección del bien común es la reiterada idea de que tal bien habría de ser impuesto a los individuos, quienes habrían de vivir para realizar los fines de tal bien común, consideración e interpretación que han sido denostadas como «libertad para», ya que los individuos no podrían disentir ni realizar ninguna otra opción que la propuesta doctrinal impuesta por la instancia superior. Estaríamos, pues, ante unos fines o metas, impuestos por el Estado o Partido, el contenido del bien común, que comportaría la negación de la libertad de los individuos atados a los «planes» de instancias superiores y que perderían su capacidad de elegir la forma de vida que consideren más adecuada para sí mismos. Isaac Berlin, uno de los mentores más decisivos de esa concepción de la «libertad para», así como uno de los autores de mayor influencia en la segunda mitad del siglo XX, en uno de sus artículos más leído y «doctrinal», escrito bajo el fantasma del comunismo que se imponía en la extinta Unión Soviética, afirma:

> Así como la democracia, podría en realidad, privar al ciudadano individual de muchas libertades que podría tener en alguna otra forma de sociedad, es perfectamente concebible que un déspota con mentalidad liberal permitiese a sus súbditos una gran medida de libertad personal. El déspota que deje a sus súbditos una gran zona de libertad puede ser injusto, o alentar las mayores desigualdades, preocuparse poco del orden, la virtud o el conocimiento; pero mientras no restrinja su libertad, o por lo menos la restrinja en menor medida que muchos otros regímenes, satisfará la especificación de Mill. La libertad en este sentido no está concertada, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno**[31]**.

Es lo que se conoce como «libertad negativa». Muy distinta es la posición de Hegel, quien cree encontrar en la vida pública griega el conjunto de instituciones y prácticas más excelentes (la *Sittlichkeit*) de una comunidad, que fundamenta y sostiene su identidad por la participación en tal conjunto de instituciones y prácticas. Hegel, sin embargo, sitúa el Estado como el referente absoluto de estas prácticas que determinan una sociedad autosuficiente. Por último y,

una vez más contra el propio mundo griego al que pretende dar una forma superior, argumenta el autor alemán que el hombre, en estas condiciones de vida pública en común, es el vehículo del espíritu cósmico. Tesis metafísica, esta última, que conlleva un concepto y una idea totalmente extraña a la Atenas de Pericles, por tomar el prototipo más acabado de la democracia ateniense. Por último, para concluir con las posiciones críticas que afectan negativamente, de modo directo o indirecto, a la intelección e interpretación de los ideales democráticos atenienses, quisiera ocuparme, sintética y a guisa de introducción, del «comunitarismo», especialmente el representado por MacIntyre, no solo por su posicionamiento extremo, sino también por su empatía primera con la comunidad griega, aunque ahora encuentre el centro de su pensamiento en el legado escolástico. Para nuestro autor, lo que podemos llamar narrativas del yo, de fuerte raigambre aristotélica en el orden de la virtud, están condicionadas por las formas sociales y las prácticas comunes de la *polis*. En verdad, de haber sostenido el Estagirita el carácter «natural» de la virtud, MacIntyre no se habría visto obligado —ante el horror de la concepción atomista histórico-social a que podría dar lugar el comportamiento maleable y plástico que cada cual deseara asumir— a enfrentarse con el problema de la autonomía individual, como luego —y desde supuestos distintos— se vería obligado a «corregir» el universalismo y el racionalismo éticos preconizados por la Ilustración. Las implicaciones de la postura de MacIntyre afectan, por un lado, a la dimensión política de la responsabilidad y solidaridad, cuya ausencia ha dejado maltrecha a la sociedad moderna, con desorientaciones prácticas, desigualdades y dependencias socio-económicas insoportables. En segundo lugar, su instalación en la filosofía escolástica ocurre como un modo de cerrar la hemorragia que la disparidad de fundamentos de la ética y de legitimación de la política acarrearía en nuestros días, tal como puede ya experimentarse. Y el modo más fácil y completo de responder a ambos embates, aunque él mismo esté lleno de enormes agujeros intelectuales, estriba en reordenar estos diversos

problemas dentro de las estructuras de un paradigma —término en boga— que, además implique, una especie de condiciones de posibilidad para dar sentido, corregir el déficit de normatividad de las posiciones modernas dominantes y proporcionar una forma lógica y sustantiva de pensamiento. En concreto, pues, se trata de instalar e incardinarse en una «tradición» que ofrezca los dispositivos de corrección tanto del atomismo como del universalismo a los que venimos haciendo referencia, criticando al enemigo y corrigiendo las desviaciones internas a la propia tradición[32]. La comunidad que emerge de este complejo pensamiento está muy lejos, igualmente, de la comunidad o asociación que supuso la institución de la *polis*. En cualquier caso, para su organización y salvación, como termina expresivamente su obra MacIntyre, los griegos no esperaban (como es natural, ni podían hacerlo) a ningún Godot, pero tampoco a ninguna figura como la de san Benito, invocación final de la obra del profesor emérito de filosofía en la Universidad de Nôtre Dame, nacido en Glasgow, Reino Unido.

Ahora podemos volver al momento teórico que nos ha llevado a este largo excurso: el tipo de justicia y el intercambio que preconizó la democracia en Atenas, en los términos expuestos por Aristóteles. Nos habíamos hecho cargo de sus palabras en la *Ética*: buscamos no solo la justicia, sino la justicia política y rechazamos el tipo de justicia marcada por la reciprocidad, expuesta por los pitagóricos, que solo reconoce el intercambio, ligado a los intereses de cada uno en particular. Por el contrario, aduce en la misma obra el Estagirita, «lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias» (1133a). El problema es de enorme importancia porque, realmente, nosotros lo que nos encontramos son personas con oficios muy dispares que «necesitan» unos de otros, pero que, al no existir el intercambio en su forma canónica, hemos de realizar, en primer lugar, la igualdad proporcionada y, después, se produce la reciprocidad. No podemos negar que la obra de uno valga más que la de otro, pero lo primero es cómo igualar a las personas: al

zapatero con el médico, con el arquitecto, etc. Luego, se puede establecer la igualdad proporcionada de la obra. «La misma relación que entre el arquitecto y el zapatero habrá entre tantos pares de sandalias y una casa o tales alimentos». La única razón que puede aducir para que se igualen todos los actores es que todas las cosas que se intercambian deben ser comparables de alguna manera. Ahora bien, lo que consiente y lo que fundamenta que todos los bienes sean, de alguna manera, iguales, es la «necesidad»[33]:

> Que la necesidad, como una especie de unidad, lo mantiene todo unido, lo pone de manifiesto el que cuando los hombres no tienen necesidad el uno del otro, ya ninguna de las partes ya una de ellas, no cambian como cuando el uno necesita lo que tiene el otro, por ejemplo, vino, y autorizan la exportación de trigo (1133b).

La consecuencia de todo ello es que tiene que haber un intermediario, que hasta ahora no habíamos establecido: la moneda. Así, pues, insiste:

> La moneda como una medida, iguala las cosas conmensurables: ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de modo suficiente por la necesidad. Tiene que haber, pues, una unidad, y establecida en virtud de un acuerdo (por eso se llama *nómisma*), porque esta unidad hace todas las cosas mensurables (1134b).

Creo que Aristóteles vuelve a encontrarse aquí uno de los muchos caminos de indagación que inicia y acaba en calle cortada, sin solución. Una vez más habría que tener en cuenta que no buscamos la justicia sin más, sino «la justicia política». Por tanto, es el *nomos* o ley la que tendría aquí la misión de esa igualdad entre el zapatero, el médico y el arquitecto. Ahora bien, el *nomos* o ley no es *physis*, es decir, no es por naturaleza. El camino podría ser la *paideia*, o educación que llevara a los individuos a ese grado de virtud que asumiera la igualdad en la justicia política. Ahora bien, tampoco puede establecerse como «natural» que todos acaben abrazando

universalmente tal virtud. En la *Ética* vuelve a escribir que «entre los que no están en estas condiciones [el aceptar y hacer propia la justicia política, F.Q.] no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino solo justicia en cierto sentido y por analogía. […] Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón, porque el hombre hace eso en su propio interés, y se convierte en tirano» (1134a). Estamos ante una situación prácticamente insoluble. Es cierto que lo que se deduce de toda la discusión es que la sociedad es la que se da a sí misma su institución. Pero la existencia de esa sociedad no es «por naturaleza», con la contingencia que ello comporta, ni la propia sociedad posee ese punto de Arquímedes que le permita totalizarse sin fisuras. Todavía, constreñido en su planteamiento, el Estagirita se atreve a hacer una afirmación que nunca prueba: «De la misma manera que las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, *si bien solo uno es por naturaleza el mejor en todas partes*» (1135, 5. El subrayado es mío). Ahora bien, ¿dónde se sitúa ese régimen político único por naturaleza? ¿Qué participación en él pueden alcanzar los demás? ¿Cómo se calificaría el resto que conviven con ese solo «único por naturaleza»? ¿Cómo puede intervenir en la institución de la sociedad? Esta salida, enmarcada en la idealidad imposible, se une a la fuerza irresistible con que Aristóteles se revuelve contra los propios problemas no resolubles en su propio planteamiento de la justicia política, que sigue sin descanso por abrir el espacio ontológico de los mismos: «Pues no hay justo e injusto en la política; ya que estos lo son según la ley, y para los que hay, por naturaleza, ley; son para los que existe igualdad en cuanto a su capacidad de gobernar y de ser gobernado» (1134b)**[34]**. Es la confesión más lúcida y amarga de la imposibilidad en que se encuentra su sistema ontológico ante los problemas de la institución de la sociedad por los individuos mismos. Escribe Castoriadis:

> La grandeza de Aristóteles —y un aspecto de su importancia para nosotros—, es también el hecho de que él asume la división y la contradicción que destroza el universo griego, que acepta ese cuerpo-a-cuerpo con las últimas preguntas que no solamente no deja dormidas sino que persigue incansablemente los pliegues y los repliegues interminables, a pesar de que ellas exceden los medios de que dispone para pensarlas y a pesar de que hacen finalmente explotar su cuadro ontológico[35].

La sinceridad de Aristóteles ante las implicaciones no bien resueltas en el orden de lo económico, no impide la comprensión de la ciudadanía en la Grecia clásica, si tenemos en cuenta, además, que la formación de comerciantes y nuevos ricos corresponderá a los metecos, que acuden al socaire del desarrollo de las grandes ciudades. Las condiciones expuestas de propietario, ciudadano y guerrero, como el ideal democrático de la época griega, van a sufrir una primera quiebra en el desarrollo del imperio de sus colonizadores: el Imperio romano. En un momento determinado —en parte debido a la falta de organización de un mercado interno que permitiera a los individuos no endeudarse hasta la esclavitud— la propia necesidad de extensión de la colonización y de nuevas conquistas por parte del Imperio romano trueca en profesionales de la guerra a los soldados, que apoyan indiscriminadamente a uno u otro general, con pretensiones del mando del Imperio. Convertidos en verdaderos mercenarios, la función de la ciudadanía se eclipsa al final del Imperio. Pero hay un momento más decisivo y esencial para nuestro presente: se trata de la consumación de la economía neoclásica, a finales del XIX, que conduce a un proceso imparable.

> Puesto que afirma inequívocamente, por implicación, que la «economía» no es ya la gestión del *oikos* o de la casa, sino del Estado, mientras que la «política» ha dejado de ser la conducta de la *polis* o ciudad, para pasar a referirse a la jurisdicción territorial gestionada que llamamos «el Estado»[36].

El soldado no es ya ciudadano ni en el orden de la isegoría ni en el orden de la decisión.

No se trata de volver hoy, como es natural, al ciudadano héroe, tras el cambio radical de la guerra, ahora centrada en la destrucción de las infraestructuras y la muerte masiva de civiles en la supuesta guerra sin bajas en sus filas; la absoluta arbitrariedad en la realización de las mismas sin atenerse a los propios principios jurídicos aprobados, dentro de las Naciones Unidas; la suspensión del *babeas corpus*, por lo que se refiere a los presos; la doble vara de medir en los conflictos enquistados; así como el abandono, cuando no complicidad, en las guerras de los países «sin interés», por su misma pobreza o falta de recursos para otras naciones. En fin, si se puede afirmar que la debilidad del Estado premoderno nació y se desarrolló en ausencia de una política moderna, escribe nuestro autor, en la situación actual, «todo esto sugiere fuertemente que la política y la economía modernas nacieron y florecieron al unísono, que el Estado nacional y el mercado nacional no son idénticos pero sí simbióticos»[37]. Nos encontramos en una situación en la que a cualquier intelectual que pretenda involucrarse en la vida política o cualquier ciudadano que deseara ver contrastada su virtud moral en el reconocimiento de su participación activa se encontraría —insiste aquí Pocock— con el hecho de que no le importaría realmente al Estado qué clase de moralidad tuviera—. Uno y otro tendrían que «decidir si se sentía liberado o alienado por esta indiferencia, razón por la cual se usa hoy el término 'liberalismo' como reproche, tanto por conservadores, que temen que no sea suficientemente libertario, como por radicales, que temen que no sea suficientemente liberador»[38].

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Castoriadis, C., *Psique-sociedad: una crítica al racionalismo*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Bogotá, 1998.

Finley, M., *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980.

Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998.

Quesada, E, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008.

Vernant, P-J., *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

Will, E., *El mundo griego y el Oriente*, Akal, Madrid, 1997.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Bauman, Z., *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001.

Mossé, C., *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa, Madrid, 2007.

Pocock, J. G. A., *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002.

Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1985.

II Parte

Tema 6
GLOBALIZACIÓN Y CAMBIO DE LAS CATEGORÍAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS

Bernat Riutort Serra
Universidad de las Islas Baleares

En el transcurso de la historia de las sociedades se han producido conceptos, discursos y teorías que identificamos como *filosofía política*, formulados para comprender, explicar y configurar las articulaciones entre las relaciones de poder y sentido en los contextos sociales de conflicto y disputa en torno a intereses y valores. En el presente existe un término alrededor del cual se generan conceptos, discursos y teorías con una fuerte implicación *práctica* que penetra las relaciones políticas, económicas, sociales, culturales y ecológicas. El término *globalización*. La importancia que adquiere su uso práctico y teórico desencadena un efecto metonímico de caracterización de la época que vivimos. La *era global*. La filosofía política es emplazada a *rehacer* sus interpretaciones y teorías para hacerse cargo de esta nueva *imagen* del tiempo presente. Y, por supuesto, con ella, otras ramas de la filosofía implicadas en la interpretación de los asuntos humanos.

Como otros grandes *impactos* experimentados por la filosofía política en las últimas décadas, léase, giro lingüístico, descentramiento del sujeto, perspectiva de género, o crisis ecológica, torna preciso reemprender la interminable tarea de reelaboración filosófica, en este caso, filosófico-política. El tema en cuestión, la globalización, en la actualidad, afecta a la mayor parte de su campo de ocupación.

La filosofía política ha llegado tarde a la reflexión sobre la globalización como tema básico de la época, ocupada en discusiones académicas muy relevantes en torno a aspectos y temas referenciados en el ámbito de la moderna dualidad Estado-sociedad

civil; la justicia, el individuo, la comunidad, los valores cívicos, la esfera pública, la democracia, etc. Los nuevos fenómenos globales se han percibido e interpretado a través de categorías establecidas en el seno de la citada dualidad, y, por tanto, sometidos a *reducción*, minimizados, descartados, o vetados, por falta de antecedentes bien asentados en la tradición. También las *ciencias sociales* han experimentado un cierto retraso en la percepción e interpretación del fenómeno global. No obstante, la necesidad de responder inmediatamente a la avalancha de nuevos datos que requerían interpretación y a demandas prácticas que procedían de la sociedad y la política, así como su mayor extensión universitaria y ósmosis mediática, han facilitado que los discursos sobre la globalización, una vez puestos en circulación, se desarrollasen con rapidez. En particular, la economía política, ha sido el ámbito científico-social en el que se elaboraron las primeras categorías, teorías y propuestas prácticas sobre la globalización. En la mayoría de los casos con la nada neutral intención de propiciar la globalización en curso.

El término globalización implica una vasta *interrelación* de fenómenos, espacios humanos y poblaciones. La filosofía política que reelabore categorías y teorías, con el objeto de hacerse cargo, *reflexivamente*, de esta rearticulación, económica, social, política y cultural, al tiempo diversa y multipolar, no puede acceder *directamente*, de manera privilegiada, a la idea de globalización. Ni desde una *intuición* fenomenológica esencial, vertientes y campos, o sus deconstrucciones, pensadas *sin la mediación comunicativa* con términos, discursos y conceptos, de *otras* disciplinas sociales, áreas geográficas y culturas que hablen con *voz propia*, presentes en el día a día de la era global. Ni desde un estudio del *lenguaje* que surge de conceptos y discursos disponibles en la tradición filosófica heredada; sea haciendo un *uso analítico*, proyectándolos como un *deber ser* al que amoldar la realidad; o por una *labor hermenéutica* con significados, como si los *sustratos* de sentido depositados resolviesen el alcance actual de su significación.

Estas perspectivas filosóficas se han elaborado en las sociedades *occidentales*, interpretando el resto del mundo desde una *posición central*, como extensión devaluada, o infantil, de sí misma, o como bloque oponente que al enfrentarse polariza el sentido negativo. Esta perspectiva es *hegemónica* en filosofía política. No obstante, esta mirada es una *entre otras* del proceso de globalización. Es *parcial* con respecto a la nueva construcción social y, para superar su parcialidad, requiere una perspectiva *cosmopolita*, irreductiblemente diversa y global.

El impacto que para la filosofía política supone adquirir conciencia de vivir en la era global sugiere la labor de *reconocer* el *nuevo territorio* a través de un *recorrido crítico* por las diversas perspectivas y análisis que ofrecen las ciencias sociales que estudian el proceso, relacionando y confrontando perspectivas y análisis. Al mismo tiempo que elabora una caracterización *reflexiva* que relacione lenguajes y análisis. Además, la filosofía política ha de *dialogar* con las orientaciones surgidas en torno a la globalización. Es la multipolaridad de las realidades, las miradas y los sentidos la que configura el complejo mundo de la era global. Y, la filosofía política, tiene que justificar su relevancia situando su reflexión en tal contexto dialógico. La reflexión filosófica planteada, realizada con *intención emancipadora*, ha de reelaborar sus conceptos, discursos y teorías, devolviéndolos a la comunidad filosófico-científica y al público político, ampliando el alcance de la reflexión en vistas a la formación de una *esfera pública cosmopolita*. Este escrito se concibe como un *prolegómeno* de tal labor.

1. La estructuración del capitalismo global

1.1. Sobre el concepto de estructura social de acumulación

Existe una abrumadora cantidad y cualidad de elementos empíricos y teóricos que aconsejan establecer un *salto teórico y discursivo* que diferencie el actual proceso de globalización del capitalismo con respecto de los precedentes. Para realizar esta operación nos basamos en el concepto de *estructura social de acumulación* (ESA) y diferenciaremos entre la estructura social de acumulación del *capitalismo regulado* y la estructura social de acumulación del *capitalismo global*.

Una ESA es el *entorno* social, institucional, valorativo, político, organizativo, natural y tecnológico que posibilita que las *condiciones de asociación* del capital y la fuerza de trabajo se combinen durante un largo período en un espacio, de tal manera que facilite los procesos de *reproducción ampliada del capital* un ciclo productivo tras otro. Ello es así porque la *tasa media de ganancia* —relación entre beneficio e inversión en una economía en un tiempo determinado— estimula en la mayoría de los casos una mayor reinversión de los beneficios del capital y una mayor ocupación de la fuerza de trabajo. Cada combinación *específica* de estos elementos configuran una *determinada* ESA que podemos estudiar mediante el análisis de las relaciones: capital-capital, capital-trabajo, trabajo-trabajo, Estado-economía, centros-periferias-semiperiferias y economía-naturaleza.

Tales condiciones del entorno, debido al cambio *inmanente* de los procesos y a las *disputas* que cruzan su desarrollo, generan *desacoplamientos* y *conflictos* que se van difundiendo y *no* pueden ser reabsorbidos por la dinámica de la acumulación. Lo que afecta a las variables que forman la tasa media de ganancia —costes de las materias primas, energía, fuerza de trabajo, dinero, ventas de bienes

y servicios, crisis fiscal del Estado, etc.— *desincentivando* la inversión de capitales disponibles, generando una crisis de *sobreacumulación*; existe exceso de capital improductivo para el fin de continuar la acumulación. Se inicia entonces una larga, compleja y conflictiva *búsqueda de soluciones*, temporales, espaciales, sociales, tecnológicas y organizativas, para la reinversión, asociadas con *desvalorizaciones* masivas de parte de los capitales excedentes inhábiles. Las condiciones del entorno requieren una *reestructuración* general para formar de nuevo articulaciones que faciliten una reinversión y expansión sostenida de los capitales. Se pasa por una crisis de onda larga en la cual los cambios, disputas y conflictos se incrementan al estar en juego quienes *dirigen* la reestructuración, quienes *participan* de los nuevos rendimientos, quienes serán *perjudicados*, a qué áreas y regiones *afectará*, y qué instituciones, valores, técnicas y sistemas de organización se *implementarán*. Poder, justicia, hegemonía, ciudadanía, etc., *redefinen* su sentido en un terreno *disputado*.

1.2. Antecedentes: el capitalismo regulado

Las sociedades capitalistas centrales después de las Segunda Guerra Mundial se *reorganizaron* sobre la base de amplios *pactos sociales* en torno al crecimiento económico capitalista y la redistribución de beneficios entre clases y grupos. Sin atender las *consecuencias* de la industrialización y el consumo sobre el medio ambiente. La naturaleza era vista como *instrumento* del que extraer beneficios y sustento. El sistema de grandes empresas de *producción en cadena*, de consumo de masas estandarizado constituyó el motor de la productividad. Base del amplio y organizado sector primario de la clase obrera. A diferencia del sector secundario, inestable y más débil, ocupado en pequeñas y medianas industrias y servicios. En

este proceso la *centralidad* de cada Estado, sus políticas económicas expansivas y sociales integradoras, *regulan* los procesos de crecimiento económico capitalista y pacifican los conflictos mediante dinámicas *convergentes*. El Estado ejerce de continente y regula *su* ESA. Esta es la razón de llamarlo *capitalismo regulado*.

Estados Unidos garantiza y supervisa esta organización del *sistema* capitalista. En términos económicos garantiza los derechos de propiedad, en especial, de la gran propiedad, el comercio internacional, así como el sistema monetario internacional establecido en Bretton Woods, sobre la base del cambio fijo oro-dólar y el control de capitales por los estados. En términos *estratégicos* forma y dirige el sistema de *alianzas militares* del bloque capitalista, enfrentado al del socialismo burocrático, y afirma sus posiciones en la conflictiva geografía de los países subdesarrollados. El mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial hasta los noventa es un *mundo escindido. Dos* sistemas económico-políticos: los países capitalistas centrales y sus áreas de influencia en las periferias y semiperiferias capitalistas; y los países del socialismo burocrático, con sus áreas de influencia entre países recientemente independientes, un capitalismo escasamente arraigado y estructuras desarrollistas de Estado como fórmulas de *legitimación* de las nuevas elites burocráticas. En algunos estados poco integrados en un sistema u otro, en los que perviven instituciones tradicionales, ensayan procesos de *industrialización* y *modernización, dependientes* de uno u otro bloque. Se reclaman *auto-centrados*. Presuntamente, con recursos sociales y naturales propios, dirigidos por elites nacionalistas que usan el centralismo de Estado en la gestión de su economía. Para el gran público esta estructura se visualiza en la imprecisa *imagen* de los *tres mundos*; el *primer mundo* de los países centrales; el *segundo mundo* de los países del socialismo real; y el *tercer mundo* de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo.

1.3. Las relaciones de poder en la formación del capitalismo global

La crisis del capitalismo regulado tiene lugar desde comienzos de los años setenta hasta los noventa. Durante el proceso de obstrucción y parálisis del capitalismo regulado, los agentes económicos, sociales y políticos, entran en conflicto sobre los costes de la crisis y las condiciones de la reorganización. Las políticas inspiradas en filosofías *neoliberales* y teorías *monetaristas* devienen *hegemónicas*, mientras las posiciones de poder de los trabajadores y la izquierda se *deterioran* en favor del capital trasnacional y la derecha. Los Estados Unidos imponen su iniciativa en detrimento de los otros dos centros de acumulación. En las brechas del proceso de crisis hallan la manera de insertarse en la nueva estructura global una serie de países del Sureste Asiático, con estados desarrollistas-exportadores.

La *filosofía económico-política* que deviene *hegemónica* en la disputa por conducir la crisis es el *neoliberalismo*. Propugna *ajustes estructurales* que *refuercen* las posiciones institucionales del capital y *debiliten* las del trabajo y la ciudadanía. Son políticas: *desreguladoras* de los mercados internos y externos, en particular, del mercado de trabajo, con el fin de crear excedentes de trabajo y flexibilizar su uso en mercados y empresas, *denunciando* los pactos sociales y realizando políticas *antisindicales; remercantilizadoras* de industrias y servicios estatales, ofreciendo una *salida* a la inversión de los excedentes del capital, poniendo a su disposición *sectores estratégicos* de *alta tecnología* de dimensión *oligopólica; recortando* funciones y recursos de los estados del bienestar, tildados de ineficientes, caros y totalitarios; y *reduciendo* la *imposición directa* sobre los capitales y la propiedad.

La *teoría económica monetarista* se aplica sucesivamente en los diversos estados. Centra su atención en la función del *dinero* en la economía. El Gobierno es mero garante externo del funcionamiento de los mercados «libres», para lo cual ha de asegurar el *ajuste*

monetario cuantitativo. La cantidad de moneda que el banco central de un Estado ofrece a los mercados con el objetivo de estabilizarlos ha de ser constante, a una tasa compatible con el estricto *control de la inflación*. Cuando la intervención de los estados sobrepasa esta función genera *ineficiencias* y grandes costes. En espacial, las políticas de pleno empleo, sociales y fiscales.

Durante la crisis, la gran industria norteamericana *topa* con la competencia de los otros centros, europeo y japonés, que se desarrollaron rápida y eficientemente en las décadas anteriores. Su poder industrial tiene límites. El peso de las respectivas industrias se equilibra. Administración y gran capital norteamericano reaccionan con la estrategia de *retomar el poder* en disputa potenciando su sector *financiero-monetario*. Parten de su *indiscutida* posición de poder en este campo. Modifican el sistema monetario de Bretton Woods: dejan sin efecto la equivalencia oro-dólar y liberalizan los capitales. De hecho, el dólar se convierte en la moneda de reserva y comercio internacional, cuyo valor lo establece la Reserva Federal, modulando la oferta de dólares a sus cambiantes necesidades. Estos movimientos se acompañan de fuertes y logradas presiones a los estados para liberalizar los capitales. El FMI y el BM cambian sus funciones. Impulsan políticas neoliberales y monetaristas, imponiéndolas a economías y estados que, con la crisis, acumulan deudas impagables. Wall Street atrae enormes contingentes de capitales de todo el mundo, financiando grandes empresas industriales y de servicios de los centros, en especial, norteamericanas, sus reestructuraciones, fusiones, deslocalizaciones, absorciones y expansiones. Los implica y somete a dinámicas de revalorizaciones especulativas de sus valores, así como a la fuerte especulación inmobiliaria. Al mismo tiempo sirve para financiar la creciente deuda del Estado norteamericano. La gran industria y los servicios se sumergen en la *financierización*. Cada vez dependen más de la valoración de sus acciones en los mercados de capitales, que multiplican sus dimensiones.

La ESA del capitalismo global emerge impulsada por la *iniciativa* y bajo la *primacía* del capital financiero, tanto en las relaciones entre capitales de países centrales, como entre los capitales de los centros y los de las semiperiferias y periferias. *Condicionando* y *desplazando* la capacidad reguladora de los estados: financiera, monetaria y fiscal. Con la excepción del Estado norteamericano, tutor del proceso. La financierización del capitalismo se impulsa y dirige desde el *complejo privado-público de gobernanza trasnacional* que forman, los mercados de capitales de Wall Street y Nasdaq y la Reserva Federal y el Departamento del Tesoro.

El *régimen Wall Street-dólar* es el *nodo financiero-monetario* más voluminoso y poderoso entre los nodos financieros-monetarios en expansión, formando el nuevo *sistema de sistemas* de las *finanzas globales*. La horizontalidad de las transacciones y su velocidad, no significa que no exista una *jerarquía* de poder. Al contrario, quienes controlan las *decisiones*, las *normas* y los *accesos* a los nodos detentan las posiciones de poder. Este sistema de sistemas elude en gran medida la regulación pública. Con la excepción del Estado norteamericano que, en último término, vigila y garantiza el funcionamiento de las principales redes. Las *fracciones financieras y corporativas* norteamericanas y la elite de poder de su Administración, y algunas fracciones asociadas de los países centrales, en especial, anglosajonas, *hegemonizan* la interpretación de la crisis e imponen la estrategia neoliberal y monetarista, pilotando la reestructuración globalizadora, en sus sociedades y en la mayor parte del mundo.

1.4. El imaginario global y el nuevo orden mundial

El Estado del bienestar de los países centrales que regulaba y mediaba los lados económico y social de sus economías y sociedades, *pierde centralidad*. Cede funciones y competencias económicas y sociales a los mercados y corporaciones trasnacionales. Los grandes agentes financieros y corporativos de cada vez son más capaces de *imponer* condiciones a las sociedades y estados. Aumentan su capacidad de *movimientos* y su *poder*. Las políticas de los estados pasan de orientarse hacia la *demanda*, a orientarse hacia la *oferta*, debilitando aún más las posiciones de trabajadores y ciudadanos frente a los capitales. En particular, cuanto más débiles son los trabajadores y los ciudadanos de las semiperiferias y las periferias. Lo que contribuye a transferir *más valor* desde estas economías a las centrales. En un momento en el que crecen sus dificultades debido a la crisis. En consecuencia, dichos estados y sus economías pierden la escasa capacidad de negociación de la que disponen, prestos a entrar en el círculo perverso de la renegociación de la deuda externa. Tesitura que fuerza la aceptación de las políticas de reforma estructural, neoliberal y monetarista, que imponen desde los centros y desde los organismos financieros internacionales.

La crisis del capitalismo regulado y la formación del capitalismo global, coinciden con la *implosión* de la Unión Soviética y sus estados satélites y con el inicio de la *transición* china del socialismo burocrático al capitalismo desarrollista-exportador. Los dos bloques enfrentados dejan de existir. Al comenzar los noventa finaliza la escisión entre el primer mundo y segundo mundo. Esta escisión daba sentido a la *diferenciación* de un heteróclito y vasto tercer mundo. Diferencia que se desdibuja. Desvaneciendo el imaginario de los tres mundos. Sustituido por la nueva *imagen* de la *globalización*. Prendida de la emergente estructura del capitalismo global. A la vez,

en el ámbito político-militar, Estados Unidos, la *única hiperpotencia*, afirma su dominio y su hegemonía, proyectando un *nuevo orden mundial* de acuerdo con sus intereses y valores bajo la promesa de promover la *pax americana*.

1.5. Diseñando la topografía de la globalización

En los noventa los gobiernos demócratas profundizan el liderazgo norteamericano en el proceso globalizador neoliberal mediante una audaz política geoeconómica *neomercantilista*. Su objetivo es abrir más mercados y economías a sus finanzas y corporaciones: *a) Presionan* fuertemente sobre los otros dos centros económicos, y aliados políticos, a la *defensiva*, la UE y Japón. El primero intenta contrarrestar la ofensiva por medio del conflictivo y agotador proceso de *unión monetaria* que carga los costes del ajuste sobre la ciudadanía social. El segundo persiste en el estancamiento, incapaz de tomar la iniciativa en el nuevo panorama, bloqueado por las instituciones político-económico-sociales que le han situado en la cabeza del desarrollo, *b) Dirigen* su acción a penetrar en la que consideran región mundial de mayor futuro, los países desarrollistas del Sudeste Asiático que mantienen restricciones en sus mercados, especialmente, al capital financiero, valiéndose de la crisis financiera del noventa y siete, logrando en parte su objetivo, *c) Imponen* políticas de ajuste estructural neoliberal duro a las desfondadas y endeudadas economías y sociedades exsoviéticas, y a las endeudadas de Latinoamérica, dejados los capitales especulativos, desencadenando terribles crisis económicas y sociales. La globalización neoliberal se expande acelerada e irreversiblemente.

Así, el incremento de los intercambios internacionales entre países desarrollados y subdesarrollados *no* significa mayor convergencia en las sendas del desarrollo de las economías

avanzadas y las atrasadas. En los noventa aumenta la divergencia socio-económica. Es una década en la que con la excepción de ciertos países del Sudeste Asiático, China e India, aumenta notablemente el foso que separa la riqueza y pobreza en el mundo. Las consecuencias colaterales de este proceso provocan un sinnúmero de damnificados en diversos lugares. Cuanto más débiles más perjudicados. Mientras las finanzas y corporaciones viven una *edad de oro*. En estas condiciones nacen movimientos reactivos. Al finalizar la década múltiples y dispersos movimientos de descontentos del Sur y del Norte confluyen *contra* esta globalización neoliberal en un *movimiento de movimientos*.

La estrategia de liberalización asociada con las tecnologías de la información, comunicación y transporte, favorece la movilidad de los capitales y la nueva organización y gestión de las empresas. La expansión de los mercados *vincula*, en mayor medida, las grandes corporaciones, con sus unidades descentralizadas y constelaciones de medianas y pequeñas empresas dependientes, emplazadas en países, áreas y localidades de todo el mundo; y los mercados financieros liberalizados tienden a convertir en títulos todas las fuentes potenciales de valor negociable en los mercados, red que domina la economía de la información.

Desde los noventa hasta ahora la globalización económica se ha desarrollado en paralelo con el crecimiento de la dimensión trasnacional de las finanzas y la gran empresa. Mercados más amplios requieren mayores empresas y extensión del radio de acción en el mundo, en busca de economías de escala, sinergias tecnológicas, reducción en los costes de transacción, adaptación a los mercados, facilidades de los estados, mano de obra barata, trabajadores cualificados, capital intelectual y social, cercanía a los recursos, etc. Además, mayores empresas con acceso a mayores mercados requieren mayor capacidad financiera y más apoyo de sus estados. Lo cual tiende a potenciar las ventajas de las grandes empresas trasnacionales de países centrales con más recursos financieros y tecnológicos a su disposición, en un medio con mucha

más abundancia de capital humano y de capital social, respecto de empresas cuyas sedes están en países semiperiféricos y periféricos con escasez crónica. Así, la inversión directa extranjera tiene como principales destinatarios a los países centrales, o alternativamente, en la medida que palia la distancia en algunos sectores, se dirige de manera creciente hacia las *nuevas economías emergentes*. China e India, los grandes mercados del futuro, con agresivas *políticas desarrollistas* orientadas a la exportación, arbitradas por sus estados, atraen inversión directa foránea que les aporta investigación más desarrollo. En el período de crecimiento las economías emergentes del Sudeste Asiático, China, India y Brasil, han creado grandes empresas trasnacionales. En el primer lustro del siglo XXI el diecisiete por ciento de la inversión mundial en el exterior procede de estas economías. El número de sus empresas que traspasan las fronteras se cuenta por miles. Algunas se sitúan entre las más grandes del mundo. Estos países absorben de manera creciente la mayor parte de la inversión directa extranjera procedente de los centros hacia sus regiones en desarrollo.

2. La solución tecnológica y la solución espacial. La sociedad red

2.1. Revolución tecnológica y capitalismo informacional

Las *revoluciones tecnológicas* y sus aplicaciones masivas acontecen por *oleadas*. Son procesos impulsados desde los estados capitalistas avanzados y las grandes empresas, algunas de las cuales nacen y crecen con la aplicación de las nuevas tecnologías. Las estructuras sociales y productivas se rehacen, generan sinergias y rendimientos

crecientes, que revierten en una mayor productividad y contribuyen al alza de la tasa media de ganancia. En tales circunstancias, los contextos sociales, culturales e institucionales, favorecen la *investigación* e *innovación*, el *uso* del conocimiento y el *aprendizaje social* de nuevas tecnologías.

En el siglo XX los procesos productivos capitalistas han combinado, fuerza de trabajo, conocimiento y organización, con medios de producción, materias primas y energía, sobre la base de *dos modos de desarrollo* diferentes, el *industrial* y el *informacional*. Cada uno con una ESA y con una base tecnológica. La revolución tecnológica en el capitalismo regulado se desarrolló con la producción industrial en cadena de bienes estándar, de consumo de masas, conocido como *fordista*. Automoción, electrónica de masas, aviación, petroquímica, cultura de masas y construcción, fueron los sectores más dinámicos del *capitalismo industrial*. La revolución tecnológica en el capitalismo global tiene lugar a partir de la producción y servicios *informacionales*. Microelectrónica, informática, nuevos materiales, ingeniería genética, telecomunicaciones, infraestructuras, tecnología militar, salud y cultura, son los sectores punta del *capitalismo informacional*.

La *solución tecnológica* y la *solución espacial* de la crisis del capitalismo regulado se insertan en los procesos de recuperación de la tasa de ganancia que impulsan la formación y expansión del capitalismo global desde la segunda mitad de los ochenta. La *conjunción* de las estrategias tecnológica y espacial de los estados, regiones y corporaciones, articula la *nueva geografía* de la globalización.

En los treinta últimos años en las sociedades capitalistas centrales ha acontecido una *revolución* en las tecnologías de la información-comunicación basada en un nuevo *complejo tecnológico. Genera información a partir de información; expande* geométricamente el potencial de comunicación; y *contrae* el espacio con respecto al tiempo de realización-difusión. En paralelo con el avance en microelectrónica y tecnología de la comunicación y

transporte, combinadas con innovaciones en la organización del trabajo, la empresa y gestión. Lo específico del nuevo *paradigma informacional* es la acción del conocimiento *sobre sí mismo* como motor de la *productividad*. Esta revolución económica abarata los *insumos* de información-comunicación-transporte en relación al coste final. Sus efectos *penetran* en los diversos momentos y sectores de la producción y modo de vida, conectando las interacciones en *múltiples direcciones* de manera *flexible* e *integrada*.

Relacionados de manera *inmanente*, la *combinación* de desarrollo informacional y capitalismo global cambian las fuerzas productivas, aumentan la productividad, la riqueza y expansión económica. Con el *crecimiento simultáneo* de la desigualdad, la vulnerabilidad y la exclusión social. La característica de este modo de desarrollo capitalista es la capacidad de generar *sinergias* sobre la base del conocimiento-información en su relación con la producción-comercialización. Y, la *disposición* por quien controla los accesos y aplicaciones de este conocimiento-información a las *posiciones de poder* económico.

Las empresas con más componente en innovación-desarrollo gozan de *beneficios de monopolio* con respecto a las de menor componente. Lo que redunda en ventajas competitivas temporales de las primeras con respecto a las segundas. Y, las induce a convertir en permanente el diferencial; aumentan su inversión en investigación-desarrollo y concentran más recursos en medios y conocimiento. Su dimensión y peso específico en la economía de una región o estado las convierte en un «bien público». Aunque los títulos y los beneficios son *privados*. Propiciando la *complicidad* entre las *políticas públicas* y las *estrategias privadas* de las grandes corporaciones con beneficios de innovación-desarrollo *extras*.

Las nuevas tecnologías aplicadas con éxito por empresas innovadoras generan *externalidades positivas* hacia otras que comparten el entorno municipal-regional. Las empresas innovadoras requieren bienes y servicios adaptados a sus nuevas demandas que obtienen del entorno. La cercanía reduce los costes de transporte,

infraestructuras, formación, comunicación, información, etc., con efectos en la difusión, innovación, entrenamiento, en nuevas habilidades. Capacitando en el uso de nuevas tecnologías y formas de organización y gestión a asalariados, técnicos, ingenieros y directivos de la zona; *aprenden haciendo*. Así, aglutina renovados tejidos empresariales y de gestión que potencian la capacidad emprendedora del municipio o región. Una dinámica de *rendimientos crecientes* en la producción y en la distribución de los bienes y servicios de la región, cuyas empresas incrementan su *competitividad* respecto de zonas rezagadas. Lo que estimula a los estados y municipios a promover procesos de innovación que requieren infraestructuras; transportes, comunicaciones, investigación en institutos y universidades, etcétera.

2.2. La solución espacial y el capitalismo global

Los *nodos* del capitalismo informacional se forman donde se imbrica la revolución tecnológica, las grandes corporaciones, las administraciones estatales, centros de educación superior e investigación. Facilitando un nuevo *entorno innovador* y el aprendizaje y adaptación de la sociedad. Produciendo el efecto de *irradiar* hacia fuera bienes y servicios, asociados con símbolos e ideas del nuevo *modo de vida informacional*, y *atraer* a su emplazamiento inversores, empresas, conocimientos y personas. Estos nodos se conectan con otros que funcionan de manera *conjunta* a escala planetaria. Las regiones tecnológicas de elevada concentración industrial y servicios forman los *nodos avanzados* de la globalización y la productividad. Junto a las que proliferan conexiones en *red* de menor escala desplegando conexiones. Se forma una nueva *topología* de redes e influencias que articula emplazamientos globales y locales. El capitalismo global da forma a

un sistema jerárquico de nodos y redes que constituye la nueva *geografía del poder y los flujos*. Las *metrópolis globales* tienen el papel clave en esta geografía de la globalización.

El proceso *no* es lineal, tiene lugar en contextos *contradictorios*, entre lo nuevo y lo viejo, con influencias positivas y negativas entre las partes del *sistema regional*, las instituciones públicas y fuerzas sociales. Al que se agrega la articulación del complejo regional-municipal con *redes externas*. Se forma una *región económica o una ciudad global* que se articula de manera disputada en la nueva división internacional del trabajo. No es una mera cuestión técnica. Su *otra* cara es social y política. El capitalismo informacional conecta el crecimiento del sector privado, permeable a la innovación tecnológica, las políticas de incentivos, infraestructuras y capital humano de las administraciones centrales regionales y municipales, y lo imbrica en las redes corporativas y financieras globales. Esta dinámica define una *senda* económica de las empresas de la región o ciudad y estimula su tejido económico, tecnológico, social y político. Forma *capital social* intensivo en redes informacionales. Estas transformaciones están en la base de la *sociedad red*. La crisis del capitalismo regulado y la formación del capitalismo global ofreció la oportunidad de introducirse por esta senda de manera escalonada, por opciones tecnológicas, de menos a más, a las nuevas *economías emergentes* del Sudeste Asiático, *orientadas a la exportación* que contaban con el decidido apoyo de sus *estados desarrollistas* y una fuerza de trabajo dispuesta a trabajar para salir de la pobreza, sometida a condiciones draconianas de extracción de *plus-trabajo*. El camino emprendido ha conducido a estas economías emergentes a recorrer un notable trecho en el desarrollo informacional. Situándose en las redes de la nueva economía y la financierización, los estados desarrollistas de Taiwan, Singapur, Corea del Sur y Hong Kong, han alcanzado niveles económicos equiparables con los países centrales. El conjunto de la macroregión que incluye Indonesia, Malasia y Tailandia, puede convertirse en un cuarto centro de acumulación al nivel de los grandes.

Recientemente destacan los casos de China, India y Brasil que han buscado su manera de situarse en el capitalismo global siguiendo la vía de los estados desarrollistas orientados a la exportación. El potencial político-estratégico de sus estados y mercados los perfila como *candidatos* con capacidad para *remontar* la gran distancia respecto de los tres principales centros. En estas circunstancias, atraen mucha inversión externa y *cambian el sentido* de la dinámica divergente en su modo de desarrollo con respecto a los centros. La estrategia de sus estados potencia decididamente esta inversión externa facilitando las condiciones óptimas en determinadas regiones para atraer tecnologías y provocar un efecto de arrastre del entorno: ofrecen a los inversores un inmenso ejército de reserva de fuerza de trabajo por explotar, técnicos y mano de obra cualificada con salarios muy bajos. Riqueza y pobreza se expanden simultáneamente en dichos procesos combinados de aceleración de los modos de desarrollo industrial e informacional.

Después de la implosión de las antiguas economías soviéticas, la aplicación en los años noventa de las *terapias neoliberales de choque* provocó colapso económico-social, corrupción política, pobreza y miseria, aumentando la desigualdad de manera espectacular. Con el milenio, estas sociedades se insertan de manera diferenciada en la ESA del capitalismo global: *a)* Los estados integrados en la UE acomodan sus estructuras al ámbito europeo, iniciando el desarrollo industrial-informacional. *b)* Rusia, reconstruye un fuerte Estado autoritario y reorganiza la explotación de sus grandes reservas de combustibles fósiles para la exportación, en un momento de crecimiento continuo de la demanda, en paralelo con dificultades en la oferta. Obtiene un flujo de grandes beneficios que le permite relanzar su complejo militar-industrial exportador, eje de su apuesta informacional. Los capitalistas-burócratas devienen grandes magnates. La masa de la población coexiste con dificultades económicas, mucha pobreza y exclusión de grandes segmentos, *c)* Los anteriores estados soviéticos europeos y asiáticos que no hallan una vía para promover su engarce en la globalización permanecen

en la pobreza, el caos socio-económico y la corrupción política-social. Y son objeto de influencia e imposiciones de terceros, espoleados por las grandes corporaciones y capitales trasnacionales, con el fin de acceder a sus recursos naturales y su mano de obra barata.

En América del Sur, después de dos décadas pérdidas para el desarrollo, como consecuencia de las terapias neoliberales y la rendición sin condiciones al régimen Wall Street-dólar, la desindustrialización y venta de las infraestructuras a corporaciones trasnacionales, el crecimiento de la pobreza y la desigualdad han alcanzado cotas impensables para economías que disfrutaron de un crecimiento notable hasta la crisis del modelo de desarrollo por sustitución de importaciones. A comienzos del milenio, el rechazo social y político a las políticas neoliberales ha facilitado la formación de *coaliciones desarrollistas* que aprovechan el tirón de la demanda de productos primarios y combustibles fósiles. En este marco esbozan dos estrategias de reinserción en el capitalismo global: *a)* Una que promueve el desarrollismo desde el Estado, abierto a los flujos financieros y las corporaciones trasnacionales, intentando discutir, pactar y condicionar las formas y normas de la inserción, *b)* La otra promueve el desarrollismo desde el Estado, apoyado en los recursos devengados por la exportación de combustibles fósiles y marca puntos de ruptura con los capitales financieros y corporativos trasnacionales, sin dejar de participar de los mismos. En ambas vías, la industrialización no corre paralela con el avance del modo de desarrollo informacional. Su desarrollo económico se basa en la actualización del modelo primario-exportador. Lo que las mantiene en la periferia de los centros de decisión del capitalismo informacional.

Las economías petrolíferas de la península arábiga son un caso excepcional, con sus inmensas reservas de combustibles fósiles y los beneficios continuados de sus exportaciones de cinco décadas, son actores claves en las finanzas globales. La actual subida de los precios las convierte en más decisivas.

Los otros estados y territorios de Centroamérica, África, y el Suroeste de Asia, no han tenido, ni tienen, posiciones de poder en la ESA del capitalismo global. Están relativamente más relegados de lo que estaban con el capitalismo regulado. Incrementando el diferencial con respecto al complejo conocimiento-información-desarrollo. Persistiendo en la *pendiente descendente* en el desarrollo desigual.

3. La protosociedad civil global

3.1. La precaria sociedad civil global en la era informacional

La relación entre la sociedad civil y su Estado ha sido una característica básica de la modernidad. En su acomodación recíproca más lograda, la del capitalismo regulado, la interpenetración de ambas, no exenta de conflictos, alcanzó un grado tal que llevó a las ciencias sociales y a la filosofía política a pensar la sociedad civil con referencia a la centralidad de su respectivo Estado-nación. Y, al Estado del bienestar, a presentarse como expresión de la integración de su compleja y plural sociedad nacional. Mientras las relaciones internacionales eran interpretadas formando el *sistema interestatal*.

Las transformaciones acaecidas con la crisis del capitalismo regulado y el Estado del bienestar y la formación del capitalismo global y la sociedad de la información, genera nuevas relaciones sociales *multiescalares*, con conexiones *transversales, horizontales y verticales*. En tal contexto, sin superar la relación sociedad/Estado, se crean multitud de redes trasnacionales, *virtuales, simbólicas y presenciales* que desbordan los marcos heredados. Las nuevas relaciones se insertan en el ámbito sociedad-Estado *mediadas* por la dimensión trasnacional, formando una trama que trasciende el

marco estatal y que permite sentar la hipótesis de la *formación* de la *precaria sociedad civil global*.

La globalización de interacciones supone la *interconexión* de procesos diversos en *distintos lugares*. Las vivencias relativamente recluidas en áreas geográficas relacionaban de manera *discreta* a los coetáneos de localidades distantes a través de *pasajes específicos*: rutas, puertos, enclaves, viajes, noticias, migraciones, mercados, etc. En el mundo global estos procesos se *estructuran e interconectan masivamente* por la geografía mundial, desbordando los pasajes, envolviendo contingentes de población mucho mayor, e insertando a los contemporáneos *en múltiples redes y sistemas de relación*. Ello es así porque se modifican las condiciones de *realización* de las interacciones en las dimensiones *tiempo-espacio*. Tales condiciones se asocian a las *innovaciones* y *desarrollos* en las condiciones *técnicas, simbólicas* y *estructurales* de las interacciones durante las últimas cuatro décadas, posibilitando su progresión geométrica.

En conjunto se produce la convergencia de *prácticas* y *estrategias* que modifican las interacciones sobre el eje *espacio-tiempo* de realización. Se reduce la dificultad de desplegar procesos en el espacio en un período de tiempo menor, con un costo muy inferior. Se amplía el alcance de las interacciones y eleva geométricamente su número. Así, se desarticulan y/o desubican múltiples procesos, y reconfiguran, crean y reinsertan, flujos multiescalares transversales, horizontales y verticales, entre y en los ámbitos, locales, estatales, macro-regionales y globales, que están en la base de la formación de la nueva *proto-sociedad civil global*.

En el seno del entramado que posibilita los cambios, *a)* se eleva geométricamente la capacidad de difusión de *sistemas simbólicos* de información, almacenamiento, intercambio y comunicación; *b)* se forman múltiples microespacios, instituciones y agentes que desde la localidad y la región proyectan sus acciones en ámbitos trasnacionales, especialmente, desde las *ciudades globales; c)* se expanden los *sistemas expertos* de formación y gestión de relaciones

con la naturaleza y las sociedades; y *d)* se despliega la *reflexión* de la sociedad sobre sí misma y la naturaleza a través de las ciencias sociales y naturales, formando un *sistema cognoscitivo* de alcance mundial, no exento de conexiones valorativas y normativas. Dichos ejes sitúan las prácticas y estrategias de la globalización.

El abaratamiento de los sistemas de información y su estandarización ha permitido su espectacular difusión. Las tecnologías de la información facilitan la formación de redes globales y comunidades virtuales. La comunicación virtual es accesible desde cualquier parte del mundo conectada. La *telefonía móvil* se usa de manera *individualizada* por casi la mitad de la población mundial. Las *páginas web* son un *escaparate* de la *diversidad*, muestran textos, reclamos, intereses, valores, etc. *Internet* hace posible en tiempo real infinidad de contactos. El *multimedia* integra los medios en redes y canaliza mensajes en un modelo *cognitivo común*. Codifica múltiples expresiones y formatos culturales y los devuelve a distintos públicos. Las audiencias masivas de los medios traspasan fronteras, mientras se fragmentan y diversifican por gustos, contenidos, ideologías, valores y estilos. El *lenguaje renovado* con nuevos códigos integra símbolos, sintagmas, iconos e imágenes.

La rápida difusión de las tecnologías digitales de la comunicación, procesamiento y almacenamiento de datos, así como de transporte de personas y mercancías, convierte a las interacciones transfronterizas en una *red* en expansión. El acceso a los medios y tecnologías depende de infraestructuras materiales, conocimientos y recursos por áreas, colectivos e individuos. Macroregiones, sociedades, ciudades, localidades, grupos, individuos se integran de manera *desigual* en redes en un proceso en expansión con infinidad de vínculos cambiantes que realimentan las tendencias al *individualismo* y al *privatismo social*.

3.2. Las desigualdades y las clases en la era global

Las *ciudades globales* desempeñan un papel clave en la articulación y gestión del entramado global. Son nodos básicos de centralización y proyección estratégica desde los que se generan, irradian, reciben y gestionan las comunicaciones e interacciones globales. En el contexto del Estado-nación, *desnacionalizan* en parte las interacciones en los centros, las semiperiferias y periferias. Puesto que existen ciudades globales en estas últimas. Aunque las redes entre ciudades globales se dan en mayor número e intensidad entre las ciudades globales de los centros, en especial, el eje que forman las metrópolis del Atlántico Norte. Sin embargo, los procesos de marginación se producen, tanto en ciudades y sociedades del «Norte», como del «Sur». Aunque en escala desigual, en favor de las primeras y detrimento de las segundas. A la vista de lo cual puede decirse que existe un Sur en el Norte y un Norte en el Sur. Y que, hasta cierto punto, pierde parte del sentido original la división Norte-Sur. Donde sea que estén ubicados quienes se quedan al margen de los procesos de interconexión, son *desplazados* fuera de los circuitos de poder, beneficios, información y conocimiento.

La distribución desigual sigue los patrones y áreas del desarrollo global desigual. El *acceso* a las redes está desigualmente distribuido entre quienes disponen de más y mejores recursos económicos, políticos y cognoscitivos, y quienes están en inferioridad, o carecen de ellos. La difusión-aplicación de nuevas tecnologías es *selectiva* por grupos y zonas que son *nodos* de *apropiación, generación* y *uso* de poderes y conocimientos que producen riqueza. Cuanto más *desconectados* de las redes, más *descartados* están. Tanto entre las áreas de la geografía mundial, como entre los países, regiones o ciudades de un Estado.

La nueva ESA del capitalismo global modifica la matriz estatal-nacional de cada *estratificación social*. Las posiciones de poder

centrales del sistema las ocupa la *fracción* de la clase capitalista calificada de *capitalista global* por poseer los *dispositivos de control* de los *títulos de propiedad* de los circuitos financieros y las corporaciones globales, apropiándose del grueso de los beneficios generados. Debido a la complejidad del capitalismo global se desarrollan las *funciones* de alto nivel de estrategia-gestión. La *categoría social* de altos *ejecutivos-gestores* se especializa en el desempeño de esta tarea, recibiendo una alta remuneración a cuenta de los beneficios. Vinculada al gran capital a través de la participación accionarial y los beneficios extraordinarios. Los *servicios expertos* precisos para las complejas funciones de asesoría legal, económica, contable, administrativa, etc., son realizados por una *categoría social* especializada de *profesionales*. Estos servicios se remuneran con elevadas minutas. La hegemonía y la coordinación políticas para legitimar-gestionar las *normas* e *instituciones* de «gobernanza» se realizan por las *categorías sociales* de *publicistas* y *burócratas* que cuidan la reproducción del poder social y político del capital trasnacional, recibiendo altos estipendios. Tales fracciones y categorías ocupan las principales posiciones de poder económico, político y mediático y son las grandes beneficiadas de la expansión de la riqueza generada por la globalización. La *desnacionalización* de parte de sus intereses y posiciones no significa *cosmopolitización* pues requieren apoyo efectivo de su Estado nacional y asentamiento en la economía de origen. Además, persiguen objetivos particulares, refractarios a metas cosmopolitas, tanto en la economía y en la sociedad global, como en la esfera pública global.

Las fracciones capitalistas y las categorías que tienen su campo de acción en los ámbitos estatal, municipal y local, proyectan en menor medida sus acciones en los ámbitos globales. Se hallan a la *defensiva* respecto de los poderes trasnacionales. Lo que reduce su parte de los beneficios y les sustrae poder negociador e influencia pública. No obstante, son necesarias para formar mayorías electorales en sus estados, por lo que continúan contando en las decisiones del Estado.

El emplazamiento productivo y el círculo social de las clases trabajadoras en los mercados de trabajo precarizados y flexibles tiene lugar en la localidad o Nación. Mientras la competencia entre sus segmentos e individuos, con la nueva división internacional del trabajo, los procesos migratorios y la deslocalización, adquiere dimensión global. En consecuencia, se debilitan, fraccionan y deterioran, sus lazos y posiciones. El *reconocimiento* de sus demandas en el ámbito global es difícil de articular. La conciencia sindical y política de los trabajadores/as tiende a recluirse en reservas en las que resiste. Donde no puede, se dispersa y diluye sus efectivos en grupos atraídos por reclamos colectivo-identitarios y privatista-consumistas.

3.3. Consecuencias de la globalización y movimientos subpolíticos

La hegemonía de la cultura de masas, *diversificada* de manera flexible a través de las nuevas tecnologías de la sociedad de la información por tipos de consumidores y regiones del mundo, *polarizada* en torno a la conexión entre las redes y el yo, extiende por la geografía global ciertos valores modernos: el individualismo, el propietarismo, el consumismo y el privatismo. En un contexto de deterioro de las culturas e identidades heredadas, tradicionales y modernas, que configuraban los mundos de vida en los estados-nación. Provocando el fenómeno reactivo de las demandas de *reconocimiento* de diversos colectivos, oprimidos, discriminados o invisibilizados, sean, movimientos, comunidades o identidades. Género, opción sexual, etnia, cultura y religión, son anclajes para nuevas oleadas en demanda de estatus en sociedades multiculturales. Dinámicas que según las *estrategias de reconocimiento* se orientan: *a)* a la *emancipación*, si desarrollan

procesos de liberación de dependencias, aceptación de diferencias y participación; *b)* a la *alienación* social, sí como afirmaciones reactivas identitario-comunitarias bloquean y cristalizan poderes interiorizados, tradicionales o nuevos, *afirmándose* a través de la *violencia* con respecto al exterior, interpretada como contaminante y maligna.

Las agencias tradicionales que perviven en instituciones como las confesiones religiosas, así como las centrales de la modernidad —sindicatos, organizaciones empresariales y partidos— continúan jugando papeles relevantes en la vida cultural y política de su sociedad. No obstante, sus posiciones de poder se deterioran, en paralelo con la perdida de centralidad del Estado. Cruzados por flujos de capitales, informaciones, etc., puenteados, o desplazados, por agencias trasnacionales que *desnacionalizan* intereses y valores.

Desde los ochenta se ha extendido la *alarma social* sobre los *nuevos peligros* —ecológicos, financieros, terroristas, etc.— que *enfrentan* las sociedades de la era global. Son nuevos riesgos globales. *Traspasan* fronteras y afectan directa o indirectamente a las sociedades. Cuanto menos poder más vulnerable a los nuevos riesgos. Tales peligros desbordan los sistemas de *prevención, atención e imputabilidad*. Nos precipitamos en la *irresponsabilidad organizada*. Las actuales sociedades y estados tienen retos globales. Urge una mirada *cosmopolita*. La lógica de los riesgos establecida por el Estado del bienestar y los seguros privados se gasta ante las nuevas incidencias: cambio climático, nuevas guerras, terrorismo trasnacional, etc. Torna plausible la regla a más peligro menos protección. Vivimos en la *sociedad del riesgo global*. La *coalición de progreso* del capitalismo regulado, Estado, economía y ciencia, no reflexionaba sobre las consecuencias colaterales de su actividad. Los estados del bienestar siguieron pautas de industrialización, pacto social, pleno empleo, gestión y previsión en torno a la distribución de *bienes*. Los nuevos conflictos se plantean en torno a la distribución de los *nuevos males*.

Las dificultades de *la* política institucional frente a los nuevos problemas y riesgos globales —pobreza extrema, fundamentalismo, terrorismo, ecología, etc.—, estimulan la emergencia de movimientos y agencias que plantean conflictos *no* clásicos que sobrepasan sus fronteras y competencias. Formulan demandas de cooperación, equidad, democracia, precaución, regulación, etc., desde ámbitos *subpolíticos*, a menudo desnacionalizados que replantean el ámbito y carácter de las discusiones. Semejantes problemas y debates pueden *reconducirse* por cauces establecidos y *neutralizarse*, aumentando sus consecuencias no deseadas; o *configurarse* en prácticas *emancipadoras* con sentido *cosmopolita*. La pugna entre las tendencias, debido a la hegemonía neoliberal, se decanta en favor de la primera. No obstante, es un proceso abierto y disputado en el curso del cual emergen prácticas y sendas de apoderamiento individual y colectivo en sentido emancipador. El más notable de estos procesos tiene lugar en el terreno de las relaciones de género.

Las *disputas* por la *hegemonía moral y política* no se juegan, en exclusiva, en la esfera pública nacional. Emerge una *esfera pública global* en la cual las disputas hegemónicas influyen en el ámbito nacional y proyectan su influencia trasnacional. No obstante, emergen nuevas resistencias subpolíticas, democráticas y plurales, alter-globales, a la globalización neoliberal, y coaliciones pos-neoliberales formadas a partir del rechazo de sus consecuencias negativas en Latinoamérica. Las consecuencias de la modernidad radical y los efectos de la globalización también provocan *reacciones fundamentalistas* promotoras de campañas globales, ideológicas y culturales, con un potencial agresivo que desplaza la política hacia las dinámicas de *ruptura* total del reconocimiento, precipitando el *enfrentamiento amigo-enemigo*. Neoconservadores y fundamentalistas plantean sus estrategias ideológicas globales en un terreno que destruye la potencial esfera pública global en favor del *fanatismo*, la *demonización* del *otro* y el *choque de civilizaciones*.

4. Estado, ciudadanía y democracia

4.1. El poder y el Estado en la era global

Después de la Segunda Guerra Mundial el desarrollo del capitalismo *limitaba* las posibilidades de la política de los estados a la *continuidad* de la acumulación ampliada. No obstante, existía un *amplio* margen de *autonomía* para las *políticas públicas* de las mayorías gobernantes en el Estado. Ello se debía a la *confluencia* de fuerzas progresistas impulsoras del crecimiento, sobre la base de políticas desarrollistas, integración social y plena ocupación. En una coyuntura de: *derrota* de la extrema derecha en la pasada conflagración mundial y *reforzamiento* de las fuerzas populares y democráticas; *fracaso* del liberalismo económico, al precipitar la crisis de comienzos de los treinta y agravar sus consecuencias sociales y políticas; y existencia de un sistema alternativo que generaba expectativas de futuro, el socialismo estatalista.

Las corrientes ideológico-políticas más importantes partían de la interpretación de esta *correlación de fuerzas*, llegando a un pacto social y político prolongado que propiciaba la regulación y el Estado del bienestar. Las *disputas* y *demandas* de *reconocimiento de derechos* procedentes del capital y del trabajo discurrieron por este cauce, relativamente amplio: derechos de propiedad y seguridad del capital y derechos democráticos, sociales e individuales para la *ciudadanía*. El avance en ambas direcciones, a pesar de sus contradicciones, facilitó la *acomodación entre derechos* y la *inclusión* social, conocida como *acomodación keynesiana*. No obstante, a partir de los años setenta, la extensión de los segundos limitó la expansión de los primeros, hasta deteriorar la tasa media de ganancia en el centro de acumulación por excelencia, Estados Unidos, así como en Gran Bretaña.

Las estrategias neoliberal y monetarista son la respuesta de los grandes capitales norteamericanos y británicos. Su objetivo, *afirmar*

y *ampliar* derechos de la gran propiedad; movilidad de capitales, en especial, los nuevos productos financieros y valores bursátiles; mayor seguridad del marco institucional capitalista en el mundo; flexibilizar los contratos de trabajo, con modalidades a la carta para las empresas; impulso y apropiación de los réditos de la revolución tecnocientífica; traspaso de derechos sobre monopolios y oligopolios públicos a los capitales privados. Esta operación supuso *reabrir* la disputa por las *posiciones de poder; atacar* los pactos sociales y políticos adquiridos y *desplazar* las mayorías ciudadanas de buena parte de sus posiciones de poder sociales y políticas. En especial, a la izquierda.

En los países capitalistas desarrollados la ofensiva impulsada por Estados Unidos y Gran Bretaña superó las resistencias y devino hegemónica. Significó *más poder* para el capital trasnacional a costa de las *mayorías ciudadanas*. En especial, para los asalariados de las industrias fordistas y los servicios de escasa calificación —ocupados mayormente por *emigrantes* y *mujeres*—. Extendiendo, segmentando y cronificando la *precariedad*, la *vulnerabilidad* y la *exclusión*. En las semiperiferias y periferias que aplicaron recetas neoliberales significó la extensión en masa de la *pobreza*, precariedad, vulnerabilidad y exclusión, en paralelo con la *pérdida* de poder y *degradación* de las *prácticas cívicas*. La globalización y expansión de los derechos de la propiedad trasnacional se han llevado a cabo a costa de sustraer o vaciar derechos democráticos, sociales e individuales de trabajadores y mayorías ciudadanas. La crisis del Estado del bienestar y el deterioro de la acomodación keynesiana, como efecto de la globalización neoliberal hegemómica, ha fraguado otro tipo de acomodación entre derechos: la *acomodación neoliberal*.

En este marco institucional, tutelado por *la* hiperpotencia, la capacidad de los capitales financieros de transferir e invertir y de las corporaciones de usar su red de delegaciones y acuerdos empresariales para *debilitar* a los estados, hacerlos entrar en *competencia* y ponerles como *condición* ofrecer mayores facilidades,

presiona sobre las políticas de estos en favor de las reformas y una legislación favorable al incremento de los poderes de los capitales trasnacionales. Los estados pierden capacidad de decidir en asuntos económico-sociales «soberanos». Cuanto más avanza esta vía más se refuerzan los capitales y debilitan los estados. Los estados del bienestar con reformas sucesivas son transformados en *estados neolilberales*.

4.2. Los poderes trasnacionales y la democracia

La notable expansión de las formas democrático-representativas acaecida en los años ochenta y noventa, con la implosión del mundo soviético y el fracaso de las dictaduras latinoamericanas, discurre en paralelo con la pérdida de capacidad de hacerla efectiva. Consecuencia de las terapias de choque y la trasnacionalización de importantes cuotas de poder. Cuanto *más debilitados* están los estados, con elites socio-políticas entregadas al neoliberalismo, *menos capacidad* tienen de negociar las condiciones de su adaptación.

Una parte del poder sobre los asuntos económico-sociales se desplaza al ámbito privado-trasnacional. No entre el ámbito político democrático-representativo. Aunque los efectos de las decisiones tomadas a tan gran escala sobre *bienes básicos* y sobre el *modo de vida* de las poblaciones condiciona por completo su *ser* y *estar* en el mundo. La figura legal, moral y política, del ciudadano/a, pierde capacidad de *participar* y *controlar* parte de los asuntos públicos en favor de los capitales financiero-corporativos y organizaciones económicas trasnacionales, tutelados por la *hiperpotencia* norteamericana. Desde la perspectiva formal, el ciudadano/a del Estado democrático de la era global tiene los mismos derechos políticos que en el capitalismo regulado. De hecho, tiene menor

capacidad de hacer un *uso efectivo*, de los mismos en el nuevo contexto de apropiación de competencias económico-sociales públicas por instancias privadas trasnacionales.

Supuestamente, este ámbito económico trasnacional liberalizado, neutral, racional y privado, funciona mediante mecanismos de autorregulación de los mercados a través de la competencia. La ideología hegemónica interpreta las decisiones de los capitales trasnacionales y sus organizaciones económicas como ejercicio *no* político de la razón optimizadora. Tal creencia, hace *invisible* el poder trasnacional de los capitales. El gobierno de los asuntos trasnacionales se presenta como experto, horizontal y consensuado. Los organismos económicos internacionales tienen por misión ejercer la *gestión* de los subsistemas económicos globales de alta complejidad. Quienes disponen sobre las grandes decisiones económicas y sus representantes se auto-erigen en depositarios de la interpretación científica de la realidad económico-social y en gestores competentes de los procesos globales. No cabe pensar en la participación y el control democrático sobre los designios de los capitales y las organizaciones trasnacionales. El fundamentalismo del mercado descarta un posible lugar para la democracia en el ámbito trasnacional.

La gobernanza ejercida por las instituciones y los representantes de los capitales trasnacionales, tutelada por el Estado norteamericano, *no* es cosmopolita. Es la forma de gestionar la globalización del *nuevo bloque* de poder trasnacional. Los representantes de este bloque, al hacer uso del lenguaje de los derechos y poner en juego perspectivas cosmopolitas, solapan o encubren sus intereses privados en asuntos que afectan a grandes mayorías de la población mundial. El universalismo del lenguaje de los derechos es un universalismo abstracto y el cosmopolitismo inauténtico. Las declaraciones de trasnacionales petroleras en favor de lo verde o de la Administración neoconservadora norteamericana en favor de los derechos humanos son ejemplos de este uso distorsionado del lenguaje.

El cosmopolitismo requiere la *formación práctica, dialógica* y *horizontal* del *espacio público global* en el cual formar de manera falibilista opinión cosmopolita. Esta ha de proyectar por medio de canales de representación formal e informal su *poder democrático* configurando los criterios de base para formar las decisiones de las instituciones internacionales y los sistemas de gobernanza, ejerciendo el control sobre sus consecuencias. Las instituciones internacionales serán cosmopolitas en la medida en que su constitución, forma de funcionamiento y control, se ejerzan sobre la base de procedimientos democráticos de nuevo tipo. Las formas de gobernanza existentes han de *reformarse* para dar cabida al poder democrático.

La cosmópolis de la era global es un proyecto moral y político de largo alcance del cual pueden rastrearse *formaciones prácticas* en la precaria sociedad civil global y en instituciones internacionales; las declaraciones de derechos humanos, el Tribunal Penal Internacional, los foros sociales mundiales, en acuerdos sobre el cambio climático, etc. Las sendas que trazan estas formaciones prácticas, junto con otras convergentes, con muchas limitaciones, vehiculan *sentido* cosmopolita. Con estas prácticas brota eticidad cosmopolita. La plural ciudadanía cosmopolita se construye en el ejercicio de estas tareas desde múltiples escalas y lugares.

El proyecto cosmopolita para la era global no solo enfrenta el poder trasnacional de los capitales, los estados neoliberales y los nuevos riesgos, ha de abrirse paso modificando las reglas; de los *poderes geoestratégicos*, articulados en torno a los diseños y alianzas del nuevo orden mundial estadounidenses y los estados aliados; las ambiciones y crecientes movimientos de las potencias militares macro-regionales en expansión; los estados en los que confluyen grandes tensiones que devienen guerras locales, frías o calientes; y los estados desestabilizados cruzados por conflictos, étnicos, religiosos y culturales, en los que intervienen podes e intereses de diverso tipo, económicos y geoestratégicos, trasnacionales.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Beck, U., *Poder y contra-poder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2004.

De Sousa Santos, B., *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.

Harvey, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.

Quesada, F., *Sendas de la democracia. Entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008.

Sassen, S., *Una sociología de la globalización*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Tema 7
PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN DEL PODER

Pablo Ródenas Utray
Universidad de La Laguna

1. Introducción: síntesis y propósitos

Consideraremos en este capítulo que el concepto de 'poder' no debe ser confundido con el de 'política' (y tampoco con el de 'Estado'). Pensamos que la *política*, en el mejor de los sentidos posibles del término (un sentido constituyente e instituyente además de constituido e instituido), ha de partir de la problematización explícita de la realidad social cuando desde esta se han de afrontar nuevos retos. Al mismo tiempo entendemos que la *filosofía política*, también en su mejor sentido (un sentido mundano y no solo académico), ha de arrancar a su vez de la problematización intelectual de esa previa problematización existencial. Esto ha de ser así porque en principio los seres humanos vivimos de forma a-problemática nuestros mundos *sociales* de la vida. Y los transformamos en mundos *políticos*, precisamente, al formular los interrogantes que se nos suscitan en el curso de la vida y al hacerlo mediante la crítica práctica y la reconstrucción intelectual. En este contexto, dos de los más recurrentes problemas de la vida en sociedad —entendiendo por «problema» una pregunta improrrogable y relevante sin respuesta satisfactoria— son el del 'poder' y el de su 'legitimación'.

El *poder* se convierte en problema porque su ejercicio y sus efectos resultan un enigma difícil de desentrañar. Su existencia apenas fue visible en las sociedades pre-modernas y la Modernidad se inició a tientas mediante un extenuante esfuerzo de visibilización.

Desde autores temprano-modernos como Maquiavelo, Hobbes y Spinoza hasta tardo-modernos como Dahl, Luhmann y Foucault (pasando por Locke, Montesquieu y Rousseau, por Hegel, Marx y Weber, y por Schmitt, Arendt y Parsons, por ejemplo), la 'horizontalidad' del análisis político pre-moderno de las relaciones sociales fue combinada poco a poco y con gran esfuerzo con la 'verticalidad' del análisis político moderno de las relaciones de poder; primero en el sentido de una concentrada soberanía 'descendente' y luego en su reformulación como una diseminada soberanía 'ascendente'.

Nos adentraremos en el difícil problema del *poder* tratando de entenderlo de forma compleja a partir de su doble caracterización básica como *capacidad individual de acción* a la vez que como *capacidad societal de comunicación*. Porque hoy la teoría política analiza el poder desde una perspectiva *disposicional* y *relacional*, una vez se muestran como insuficientes los enfoques simples de tipo causal y consecuencial. En particular, la articulación de lo social —es decir, de lo individual y lo societal— se realiza a partir de relaciones sociales de poder, que son relaciones de fuerza que pueden ser entendidas como interacción humana *sin* o *con* dominación entre las personas.

Así, el dominio fáctico de unos seres humanos por otros lleva al segundo problema planteado, el problema de la *legitimación* del poder, entendiendo de entrada por legitimación la respuesta a la pregunta por la *validez*, por la *aceptabilidad* de las acciones concretas de poder en condiciones de déficit reconocido de autofundamentación. El interrogante que se ha de afrontar en este caso es el de cómo habría que *justificar* el ejercicio cotidiano del poder como relación de fuerza en todas las esferas de la vida; el de cómo habría que *interpretar* y *argumentar* respecto a sus usos y abusos.

Cuando se estima que las relaciones de poder se conforman a partir de ciertas acciones que realizan los seres humanos entre sí o ante la naturaleza, hay que entender que la capacidad de acción a la

que llamamos 'poder individual' es la *propiedad disposicional que constituye a las personas*; mientras que la capacidad de comunicación a la que denominamos 'poder societal' es la *propiedad relacional que instituye a las sociedades* (de esta manera, una Constitución política es concebida —en sentido democrático— como un sistema normativo surgido de los poderes soberanos que cumple la función de constituir a las personas como ciudadanos e instituir a los sociedades como órdenes de ciudadanía). Así, en el *hecho* del poder hay que distinguir dos sentidos diferentes: cuando resulta *capacidad* de una acción aún no ejercida se está ante un poder *potencial*, y cuando se trata de capacidad ya ejercida como una *acción* se está ante un poder *actual*.

La ciudadanía y el Estado (junto a otros agrupamientos humanos de mayor o menor escala) han resultado ser las dos mayores realizaciones de poder constituido e instituido que ha sabido crear la humanidad hasta el presente de forma estable. Se constituyó la ciudadanía como la condición política específica de la persona genérica; y se instituyó el Estado como el orden político concreto de la sociedad abstracta. Pero en estas realizaciones no se debe confundir el *poder de hecho* con el *poder de derecho*. En muchas ocasiones el ejercicio de los poderes *aceptados* —en cualquier escala, ya sea estatal, infraestatal o supraestatal— puede resultar *inaceptable* desde algún punto de vista ético-político. Sobre esa diferencia se elaboró la distinción clásica entre *poder* y *autoridad*, distinción para la que esta última categoría necesita apoyarse a su vez en la de *legitimación*, que es una categoría mucho más central en la actual filosofía política. En la teorización de Weber de la legitimación, el poder puede ser *aceptable* si se basa bien en la *tradición*, bien en el *carisma*, bien en la *legalidad*; esto es, si se justifica desde un punto de vista socio-político de naturaleza bien historicista, bien psicologista, bien juridicista.

Pero al fundir —es decir, al no distinguir y por tanto confundir— lo *aceptable* y lo *aceptado* se puede dar como *justificado* lo que en algunos casos puede que sea *injustificable*. La perspectiva weberiana

del poder legítimo se transforma así en una demasiado amplia teoría de la 'dominación legítima' de unos seres humanos por otros, una teoría que a nuestro juicio hoy es problemática y no debe ser asumida tal cual. Por contradictoria, ya que no cabe argumentar que algún tipo de dominación pueda resultar aceptable sin previamente dar el paso explícito de redefinir de forma positiva el dominio de unos seres humanos por otros, operación que a su vez resultaría cuestionable. O por contraigualitaria, ya que una redefinición de la dominación —haciéndola *per se* valorativamente deseable— implicaría la desvalorización de la justicia como uno de los valores más destacados del filosofar político democrático. Aunque en la praxis no sea fácil demarcar con nitidez cuándo lo *aceptable* contraviene lo *aceptado* y lo *aceptado* se opone a lo *aceptable*, en la teorización sí puede postularse —como haremos más adelante— que de la *aceptación* histórico-política de lo que consideramos muy negativo (por ejemplo, el ejercicio de la violencia indiscriminada) no se puede inferir su *aceptabilidad* ético-política.

De la problematización del poder (es decir, de la problematización de su ejercicio y sus efectos) se llega, pues, a la problematización de su legitimidad. El problema de la legitimación del poder exige entonces a la filosofía política crítica la reconstrucción de la categoría de legitimidad, categoría que en este capítulo será pensada precisamente como instrumento crítico de toda forma de dominación. Solo así, la distinción entre poderes legítimos e ilegítimos puede ponerse al servicio de los anhelos y aspiraciones democráticamente emancipadores de las mujeres y hombres de las sociedades globalizadas del siglo XXI.

2. Historia del poder: teorizaciones y desplazamientos

Dado que la historia de las *teorías* del poder no debe ser separada de la historia de sus *prácticas*, aquí no será posible abordar con rigor esta *historia* de un modo cabal, y tampoco emprender la ruta de la historia convencional, esa que aísla primero y engarza luego una tras otra las teorías más conocidas, trivializándolas. Al contrario, vamos a alterar algunas de las rutinas academicistas más asentadas —y desfasadas—, tratando de pensar esa cosa a la que llamamos 'poder' como si pudiésemos hacerlo *ex novo*, empezando de nuevo, para así encontrar una orientación que resulte en verdad didáctica.

Consideraremos para empezar que siempre se vive *in medias res*. Primero, en los entornos en los que al nacer somos arrojados, que luego se van transformando a lo largo de nuestras vidas en situaciones que nos conforman y que como individuos/personas contribuimos a conformar[1]. De forma permanente pensamos, filosofamos, investigamos, siempre desde el presente. Toda situación humana es vivida como actualidad, es decir, como un conglomerado de acciones (que son prácticas en curso) que cristalizan en actos (que conforman procesos) realizados por actores (que son conjuntos de sujetos).

Acciones, actos y actores conforman *lo actual*, el presente, en la perspectiva de *lo posible*, el futuro, y la retrospectiva de *lo fáctico*, el pasado. Si la *política* liga la actualidad con la posibilidad, la *historia* vincula la actualidad con la facticidad. Dicho de otra manera, mientras el *presente* se autoconstruye mediante las acciones de los actores que devienen en actos, al mismo tiempo el presente también va creando el futuro, *lo que será*, y recreando de forma incesante el pasado, *lo que fue*. La autoconstrucción de la vida social está, pues, codeterminada por la anticipación de los idearios y las ansias proyectivas de los seres humanos y por la memorización de las dinámicas y acontecimientos retrospectivos, que son los que dan

sentido y *motivo*, de un lado y otro, a la praxis histórico-política y político-moral.

Si la *historia* es reconstrucción de *lo sido*, entonces hemos de ser plenamente conscientes de que toda reconstrucción histórica se hace con los materiales del pasado *y* con las herramientas y las finalidades del presente. La reconstrucción de las teorías del poder (porque sus prácticas ocupan la historia entera de la humanidad) resultará, pues, deudora antes que nada de nuestras concepciones actuales sobre el poder. Al explicitar esta premisa, habitualmente oculta, estamos justificando el proceder metódico que seguiremos a continuación: presentar, primero (con algunas modificaciones), una teorización *actual* del poder que tenga un amplio reconocimiento ahora y asuma una gran parte de las teorizaciones habidas con anterioridad; y desde ella, segundo, reorganizar la presentación de esas teorizaciones *anteriores*, haciéndolo todo de forma sumaria e indicativa (tan solo en el espacio de este apartado).

2.1. Una teoría actual

La teorización estándar que nos guiará es la expuesta en la magna obra de Michael Mann que lleva por título *Las fuentes del poder social*, obra aún en realización que nos puede aportar un punto de vista suficientemente panorámico del estado actual de la cuestión. El primer volumen de la obra se publicó en 1986 y analizó diez mil años de experiencia social de la humanidad y cinco mil de historia civilizada en todo el mundo; mientras que el segundo, de 1993, se ocupó en contraste tan solo del largo siglo XIX (desde la Revolución industrial a la Primera Guerra Mundial), por lo que están anunciados dos volúmenes más, uno dedicado al poder en el siglo XX y otro a las conclusiones teóricas de todo el conjunto. Sin embargo, esta historia de las *prácticas* de poder parte necesariamente de su teorización, de

una *teorización* que trata de interpretar y comprender el fenómeno del poder y que es la que orienta toda su investigación. Este es el aspecto de su obra que nos va a interesar y que aparece en el primero de los capítulos de cada volumen. Para exponerla parte de dos supuestos interpretativos:

> Mi enfoque se puede resumir en dos afirmaciones, de las que se desprende una metodología clara. La primera es: *Las sociedades están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se superponen e intersectan*. […] La segunda afirmación se desprende de la primera. […] *La mejor forma de hacer una relación general de las sociedades, su estructura y su historia es en términos de interrelaciones de lo que denominaré las cuatro fuentes del poder social: las relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas*[2].

Estos poderes son considerados como organizaciones, es decir, como *poderes de organización* en tanto que medios institucionales para alcanzar objetivos humanos[3]. De esta manera, las cuatro 'fuentes' de poder social brindan distintos medios posibles de organizar el control social. Lo primero que se observa en la teorización de Mann es su acertado rechazo del monocausalismo (y de la primacía de un único factor explicativo de lo social, por ejemplo, el factor económico). Resulta así una interpretación más deudora de Weber que del liberalismo económico o del marxismo ortodoxo. Porque aunque, para él, el poder no sea en principio un objetivo humano, se transforma en una *necesidad emergente* y, por tanto, en un *objetivo* a obtener *por sí mismo* en la medida en que como *medio* se hace imprescindible para alcanzar otros *fines* con los que los seres humanos tratamos de satisfacer distintas necesidades. En concreto para Mann: en su sentido más general, el poder es la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio en el que habita uno[4].

Por tanto, el poder es la capacidad de realizar esa irreemplazable actividad humana a la que llamamos 'política', por lo que en consecuencia —añadimos por nuestra parte— todo poder es en sentido amplio 'poder político'[5]. Michael Mann establece tres

características que son distinciones formales del poder de organización.

Según la primera de estas distinciones podríamos diferenciar el que llamaré poder 'individual' del poder 'societal'. De un lado, el *poder individual* sería la capacidad de A *sobre* B, C, etc. (ya sean A, B, C, etc. una persona o un grupo de tipo segmental, seccional, clasista o nacional). De otro lado, el *poder societal* sería la capacidad de A y B y etc. *sobre* C y D y etc. Para Mann la mayoría de las relaciones reales comprenden a ambos tipos de poder en combinaciones variables[6]. Aunque este autor señala que hay una relación dialéctica entre ambos poderes a partir de la división del trabajo y de la cooperación, piensa que no debería haber engaño con esa aparente horizontalidad exclusiva en la relación. Pues habría que añadirle una verticalidad relacional no tan evidente, que hace que cuando A está 'arriba' mandando *sobre* B, C, etc., o cuando A, B, etc., están 'arriba' mandando *sobre* C, D, etc., están poniendo en marcha mecanismos de dominación, institucionalizando su poder mediante leyes y normas, para mantener obedientes a las mayorías que están 'abajo'. A su juicio, las masas obedecen sencillamente porque carecen de organización social (individual y societal, o 'distributiva' y 'colectiva') para hacer lo contrario, porque están incrustadas en organizaciones de poder controladas por minorías organizadas.

La *segunda* distinción formal apunta a los aspectos extensivos o intensivos del poder. El *poder extensivo* puede organizar grandes masas de población en territorios extensos con cierta estabilidad. Acciones extensivas típicas son la acción bélica, la administración estatal y la integración mercantil, que pueden tener distinta amplitud en diferentes períodos históricos de las sociedades. En cambio, el *poder intensivo* moviliza a un alto grado de avenencia o consentimiento entre quienes participan en él, tanto si la cantidad de superficie o de personas es grande como si es pequeña. Así, la vida de los individuos está controlada o puede ser presionada (hasta la muerte) sin que disminuya su obediencia. Al igual de lo que ocurre

con el poder individual y societal, las estructuras primarias de la sociedad combinan el poder extensivo con el intensivo y es así como los seres humanos alcanzan sus variados objetivos.

La *tercera* distinción formal del poder de organización diferenciaría el poder centralizado del poder difuso. El *poder centralizado* comprende las ordenes procedentes de la voluntad de un actor (normalmente, una colectividad) y supone la obediencia consciente de los subordinados[7]. Los ejemplos típicos de centralización que destaca Mann son las organizaciones de poder militar y gubernamental. En cambio, el *poder difuso* no manda directamente: se propaga de forma relativamente espontánea, inconsciente y descentralizada. Los individuos se ven obligados a actuar de una forma determinada, pero no por órdenes explícitas de alguien. Mann afirma incluso que lo más frecuente es que el poder difuso no comporte mando y obediencia, sino el entendimiento de que sus prácticas son naturales y morales, o son resultados de un interés común evidente. Así, las formas típicas del poder difuso son las organizaciones de poder ideológico y económico.

Estas tres características que determinan formalmente la estructura general de las sociedades hacen que sea poco probable el predominio sustancial de una sola fuente de poder. Mann identifica, como dijimos, cuatro fuentes políticas de poder social emergente: ideológica, económica, militar y gubernamental. El *poder político-ideológico* procedería en su opinión de la necesidad humana de dotar a la vida de un significado último, de compartir normas y valores, de participar en prácticas expresivas y rituales. Esta necesidad hace que el poder ideológico sea predominantemente difuso y se establezca mediante la persuasión. Y que pueda trascender la propia forma de organización, difundiéndose de manera autónoma y directa por las fronteras de las organizaciones de poder económico, militar y gubernamental; o que pueda de manera inmanente consolidar una organización de poder ideológico ya existente mediante su desarrollo moral. Por su parte, el *poder político-económico* nacería de la necesidad de extraer, transformar,

distribuir y consumir los recursos de la naturaleza. Y resultaría especialmente poderoso al combinar de forma estable el trabajo intensivo cotidiano con los circuitos extensivos de la distribución, intercambio y consumo de bienes.

Junto a estas fuentes de poder, Mann incorpora dos más, una militar y otra gubernamental. El *poder político-militar* consistiría en la organización de la fuerza y nace de la necesidad de organizar la defensa y movilizar la violencia. Requiere una intensa organización para preservar la vida y causar la muerte y puede organizar a un elevado número de individuos en vastas áreas socio-espaciales; una organización que es por tanto concentrada y coercitiva. El estamento militar proporciona una coerción disciplinada y rutinizada, que no solo tiene aspectos positivos, sino negativos también ('terroristas', escribe Mann), tanto en los imperios de dominación como en los estados modernos. Por su parte, el *poder gubernamental* sería pura regulación centralizada, institucionalizada y territorializada de las relaciones sociales. Mann limita las regulaciones y coerciones al poder del Estado, un poder regulador que desde el punto de vista interno se encuentra territorialmente centralizado, pero que de cara al exterior implica una acción interestatal y geopolítica de tipo diplomático. Por eso refuerza las fronteras en vez de trascenderlas como hacen las otras fuentes.

En fin, en el primer párrafo de *Las fuentes del poder social* Michael Mann llama la atención, algo sobrecogido, sobre la magnitud de su proyecto al observar que una historia y una teoría de las relaciones de poder es virtualmente «una historia y una teoría de la propia sociedad humana». Lo que se está señalando ante todo es la idea implícita de que el poder, el problema a estudio en este capítulo, resulta ser (al margen de cómo sea entendido) una dimensión nuclear de la vida humana en sociedad. Por eso, según la teorización de Mann —que aquí hemos convertido en punto de partida— el mejor conocimiento de las sociedades pasa por entenderlas como constituidas por múltiples *redes socio-espaciales de poder político* de organización ideológica, económica, militar y

gubernamental, redes *que se superponen y entrecruzan para la realización de los muy diversos objetivos que los seres humanos se plantean*.

2.2. Una perspectiva historiográfica

Hemos considerado que la teorización del poder social hecha por Mann sintetiza diferentes perspectivas sociológicas, históricas y filosóficas de los últimos ciento cincuenta años, dado que sus referencias van desde Marx y Weber a Parsons y Foucault, entre otros. Pero no se puede pensar que reúne esas perspectivas a partes iguales y de forma ecléctica. ¿Qué podemos decir entonces de la historia de las teorías que anteceden al planteamiento manniano? Si nos tomamos la historia del pensamiento en serio hay que decir que todas las precauciones metodológicas y teóricas que nos tomemos serán pocas. Hemos dicho ya que la historia del pasado siempre se hace desde el presente. Esto nos obliga a pensar que nuestras miradas historiográficas son reconstrucciones guiadas desde las necesidades, intereses y preferencias actuales. Y, por tanto, nunca serán miradas que puedan establecer cómo fueron las cosas de una vez por todas.

A nuestro juicio, un buen programa historiográfico para la filosofía política del poder en el presente ha de hacer una revisión crítica de la idea de política en conexión con la de poder en todo el arco de la pre-Modernidad y la Modernidad. En alguna ocasión hemos planteado que la dificultad de esta tarea puede visualizarse considerando que si Maquiavelo fue el Copérnico de la política, esta aún no ha encontrado su Newton y su Einstein. Es decir, la refundación de la política tardo-moderna está pendiente de sus revoluciones newtoniana y einsteiniana. Este enunciado marca la doble necesidad de un programa *estratégico* para su inacabado

desarrollo constructivo tardo-moderno junto a un programa *historiográfico* que reconstruya el porqué de las debilidades de las teorizaciones del pasado. El punto de engarce de ambos programas es la *inexistencia* de una teoría *integral* del poder, precisamente el factor *ausente* que ha bloqueado esas 'revoluciones pendientes'. Falta aún una *teoría* que afronte, de un lado, la imprescindible *unificación política* de los cuatro poderes señaladas por Mann y que reafirme, del otro, la ineludible *distinción iuspoli(é)tica* entre los 'poderes ilegítimos' o de *dominación* y los 'poderes legítimos' o de *emancipación*; distinción esta que bien podría decirse que ha sido ignorada por Mann y una parte de sus antecesores.

En lo que hace a la perspectiva historiográfica de las principales filosofías políticas pre-modernas y modernas, se nos plantea la conveniencia hermenéutica y genealógica de diferenciar las *teorizaciones explícitas* (más cercanas a nosotros y todas ya clásicas) de las *teorizaciones implícitas* (más lejanas en el tiempo), aunque ninguna haya logrado constituirse y ser reconocida desde la mirada del presente como teoría integral del poder. Mientras que las unas incorporan una cierta visibilización del poder, las otras han de ser consideradas como tentativas previas que pusieron los cimientos para su posterior identificación. La mayoría de intérpretes sitúa el tránsito hacia la teorización explícita a finales del XIX y principios del XX, paso que se puede ilustrar en la transición de Karl Marx y Friedrich Nietzsche a Max Weber. Esto quiere decir que en el continuo/discontinuo de la deconstrucción y reconstrucción historiográfica se pueden marcar tres 'momentos' teóricos constituyentes de la conceptualización del poder: el 'momento weberiano', el 'momento maquiaveliano' y el 'momento socrático'.

En *primer* lugar, podemos interpretar que el 'momento weberiano' afecta decisivamente a todo el filosofar político del siglo XX. *Economía y sociedad*, la desordenada y germinal obra póstuma de Weber, permitió desplazar y reformular toda la teoría del Estado a partir de la nueva concepción sociológica y jurídica del poder y la legitimidad. Facilitó también una más amplia reconceptualización del

poder mismo más allá de la esfera propia del Estado. Teorizaciones posteriores tan diferentes como las de Kelsen, Heller y Schmitt, como las de Mills, Parsons y Dahl, y como las de Arendt, Foucault y Luhmann, así como la de Mann (entre tantas otras más), solo pueden ser comprendidas a partir de la ruptura, desplazamiento y apertura de nuevas vías realizada por Weber. En concreto, para este autor 'poder', 'dominación' y 'disciplina' han de entenderse, como es conocido, de una manera nítida:

- *Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.
- Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas.
- Por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática[8].

Weber hace a continuación de este texto tres observaciones, la primera de las cuales ha provocado serias desorientaciones: *una*, «el concepto de *poder* es sociológicamente amorfo» porque todas las cualidades humanas pueden colocar a los individuos «en posición de imponer su voluntad en una situación dada»; *dos*, «el concepto de *dominación* tiene, por eso, que ser más preciso y solo puede significar la probabilidad de que un *mandato* sea obedecido»; y *tres*, «el concepto de *disciplina* encierra el de una 'obediencia habitual' por parte de las masas sin resistencia ni crítica». Se trata de un doble punto de vista sobre una misma problemática, la del *mando* y la *obediencia*, de la que forma parte también la de la *disciplina* (medio siglo después Foucault recuperó la noción de 'disciplina' con bastante éxito). Dado que no es este el lugar para exponer en detalle y someter a crítica la 'sociología de la dominación' weberiana, tan solo añadiremos que Weber distinguió, con algunos titubeos y

ambigüedades, la dominación 'legítima' de la 'no legítima', al menos en principio. Y que llegó a proponer hasta cuatro tipos ideales (solo tres estandarizados) de 'dominación legítima': 'racional', 'tradicional' y 'carismática', más una cuarta (en alguna ocasión), 'democrática'[9]. Consideraremos más adelante algunos de los problemas que suscita la expresión 'dominación legítima'. Lo que hay que subrayar ahora es que en la estela de Weber se sitúan, de forma más o menos explícita, las principales teorizaciones que han hecho fortuna en el último medio siglo. Si nos limitamos a las elaboraciones de Hannah Arendt, Talcott Parsons, Robert Dahl, Steven Lukes, Niklas Luhmann, Michel Foucault y Michael Mann encontramos que la herencia weberiana es abiertamente reconocida casi siempre por los autores y sus intérpretes. Se trata de teorizaciones que, al tiempo, son muy dependientes en algunos casos del conjunto de la filosofía social de cada pensador (así ocurre en Arendt, Parsons y Luhmann), o que dependen de alguna de sus obras concretas (casos de Dahl y Lukes), o que resultan dispersas y difíciles de reconstruir con un mínimo de consenso interpretativo (caso de Foucault). El lector habrá de comprobar cada caso en lecturas directas, siempre mejor que en resúmenes de manuales. En apartados posteriores nos referiremos a algunos de los aspectos más recuperables y más problemáticos de algunas de estas teorizaciones sobre el poder (poder que por otro lado y de forma sintomática no aparece, sin embargo, como categoría relevante en la obra del mayor teórico de la justicia del siglo XX, John Rawls, revelando así una de sus principales debilidades).

En *segundo* lugar, nuestra deconstrucción genealógica nos obliga a retroceder mucho más atrás, en concreto hasta el 'momento maquiaveliano', en el paso del siglo XV florentino al XVI, en los inciertos albores de la Modernidad. Este segundo *momento* permeará toda la filosofía política moderna, puesto que Maquiavelo fue el genio capaz de desplazar el problema y de pensar —de empezar a pensar— la 'verticalidad' de las relaciones humanas en el contexto de las necesidades emergentes de la nueva

gubernamentalidad. Pocock, el gran historiador de esta ruptura conceptual, ha escrito:

> La palabra 'momento' se utiliza con el propósito de conceptualizar el tiempo en que la República se enfrentaba a su propia limitación temporal, intentando permanecer moral y políticamente *estable* frente a las embestidas de un flujo de acontecimientos irracionales concebidos como sustancialmente destructivos de todos los sistemas de *estabilidad* mundana[10].

En la reflexión sobre el 'príncipe nuevo' (es decir, el gobernante no hereditario y no legitimado por la tradición, preocupado y ocupado en la estabilidad del orden político), Maquiavelo se ve obligado a reconstruir la idea clásica de la virtud moral. La nueva *virtù* temprano-moderna será la inteligencia política innovadora, capaz de discernir lo que el tiempo traía consigo, en forma de *fortuna*, y de discernir también las estrategias que se requerían para afrontarlo. Si hay un término —escribe Sartori— que simbolizara más que ningún otro el enfoque vertical del discurso característicamente político, ese término era el de 'príncipe'[11]. Aunque la idea de 'Estado' en su acepción moderna ya está presente en las cavilaciones maquiavelianas, sin embargo la del 'poder', explícitamente conceptualizado, no se irá haciendo visible hasta mucho después.

Bodin, Hobbes y Spinoza; Locke, Montesquieu y Rousseau; Hegel, Marx y Nietzsche serán antecedentes del todo necesarios para el posterior *momento* weberiano. El 'contrato social' moderno es algo radicalmente nuevo. No se asiste a la transferencia de un poder que ya existe, sino a la creación de un inédito poder civil. Así, la cuestión es desplazada y teorizada primero como *summa potestas* verticalizada y como soberanía absolutista descendente; luego como poder constituyente que organiza la pluralidad de poderes en torno al equilibrio constitucional; más tarde superando el iusnaturalismo subyacente y afirmando los fueros de la sociedad liberal-burguesa ante el Estado moderno, desde una concepción vertical pero ascendente de la soberanía democrática[12].

En fin, toda la filosofía política de la Modernidad va a converger en un nuevo *momento* de ruptura, discontinuidad y desplazamiento: el momento weberiano, con el arranque belicista del siglo XX corto, alrededor de 1914. Entonces, hace poco menos de un siglo, ya no fue posible seguir ocultando por más tiempo los poderes desbocados que arrasaban al mundo sin tratar de comprenderlos y teorizarlos de forma explícita. Ahora bien, estos dos *momentos* no habrían sido posibles sin la aparición, muchos siglos antes, de una primera e incipiente problematización, en el contexto de la «civilización de la palabra política», como Vidal-Naquet llamó a la civilización griega antigua.

En *tercer* lugar entonces, la mirada retrospectiva sobre la teorización del poder ha de retroceder mucho más todavía, ha de remontarse y detenerse en una situación aún más lejana en el tiempo, el 'momento socrático'. Lo primero a tener en cuenta en este momento histórico casi fundacional es que la *polis* griega tenía muy poco en común con lo que luego se dio en llamar 'Estado' en la Modernidad; el aparato de *poder* de la *polis* era a los ojos del presente ciertamente insignificante[13]. Es por eso que en el imaginario griego, como ha señalado Sartori:

> La política y la politicidad no fueron nunca percibidas verticalmente en una proyección en altura que asocie la idea de *política* con la idea de *poder*, de mando, y en último análisis de un Estado subordinado a la sociedad. La cuestión reside en que la problemática vertical es en gran medida extraña al discurso basado en la nomenclatura griega […] [Aunque] es indudable que Platón sobreentendía una verticalidad. Pero este es el elemento que no se recogió sino que se perdió de la tradición aristotélica[14].

En efecto, el poder era ejercido sin ser apenas conocido. Sin embargo, en algunos de los diálogos *socráticos* de Platón (en el *Protágoras*, el *Gorgias* y la *República*, en concreto) Sócrates aparece como el auténtico modelo ideal del 'animal político' al servicio de Atenas: un ciudadano educador que encarna la *arelé* y la *téchne politiké*, en pugna primero con Protágoras y más tarde cuestionando el elogio que de la fuerza tiránica hacían Calicles y Trasímaco. Esa

fuerza era ya presentada (y bien que la supo interpretar Nietzsche con la categoría de 'voluntad de poder') como el derecho o interés del más fuerte[15]. Por tanto, esos primeros debates vinieron a señalar el arranque de las preguntas sobre esa misteriosa energía que será el 'poder'. El *poder ilegítimo*, por una parte, que va siendo prefigurado ya como la autoridad soberana ejercida por la cúpula suprema de la jerarquía política de cada comunidad mediante la ley y la fuerza. Mientras que, por otra parte, en oposición a este proceder, el *poder legítimo* va quedando subsumido bajo el régimen constitucional de la ciudad ideal, en el que el mando y la obediencia se ejercen de manera virtuosa y responsable. Y todo ello en un precursor debate sobre las distintas concepciones de la 'justicia', originariamente *Diké*, la diosa de la mitología arcaica griega, implacable enemiga de la violencia.

En la perspectiva de reflexión sobre la vida buena y la justicia, Aristóteles pensará que la virtud de un ciudadano honorable ha de consistir precisamente en ser capaz de 'mando' y de 'obediencia' (así lo dejó escrito en el Libro III de la *Política*). Este es un nítido ejemplo de la concepción implícita del poder en la Grecia clásica, planteada por el Estagirita en el contexto de las relaciones de dominación del padre, el amo y el gobernante en los ámbitos respectivos de la familia, la economía y la ciudad. Desde Sócrates hasta la codificación de Justiniano en el siglo VI, la *justicia* encarnará así esa otra concepción ideal del 'poder' que ha de surgir de «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo», tal como la había definido Ulpiano, uno de los más reconocidos jurisconsultos de la Roma clásica.

En dirección de *ida hacia el pasado*, recorriendo tres momentos cada vez más alejados del presente, hemos explorado el arco de las esforzadas teorizaciones que ha habido sobre ese oscuro enigma —al que llamamos 'poder'— sin el que la vida social sería imposible. Ahora, ya de nuevo de *vuelta al presente*, trataremos de pensarlo como tal.

3. Definición del poder: lo social y lo justo

Después de la mirada *historiográfica* al poder y su progresiva visibilización, corresponde ahora pasar entonces a la mirada *estratégica* anunciada. Habíamos dicho que al contrario que la historia, la política enlaza la *actualidad* (las acciones, actos y actores que conforman el presente) con la *posibilidad* (la anticipación de los idearios y ansias proyectivas que conforman el futuro). Y habíamos convenido que el presente de las teorizaciones *actuales* del poder se podría hipotéticamente resumir (aunque de forma insuficiente) en la teorización de Michael Mann de las cuatro fuentes del poder, que a su vez se cimenta en las contribuciones historiográficas *anteriores* articuladas según los tres grandes momentos de discontinuidad y desplazamientos problemales que hemos explorado de forma sumaria. Sobre ese 'suelo' y este 'sótano' conceptual, ¿qué se necesita añadir en la reconstrucción de los diferentes 'pisos' que tiene el edificio conceptual del poder?

Tengamos presente que el poder es una invariante humana cuya formas y contenidos no son inmutables a lo largo de la historia; adquieren, por el contrario, las formas y contenidos concretos que tienen las relaciones sociales entre los individuos/personas en las sociedades en las que desarrollan sus vidas. Las sociedades complejas del primer tramo del siglo XXI, mediatizadas por la revolución informacional de finales del siglo XX corto, presentan además lineamientos político-militares, político-económicos y político-culturales en los que *lo nuevo* se amalgama con *lo viejo* de manera vertiginosa y ambivalente. Predominan nuevas formas localizadas de geo-poder imperial, de eco-poder ultraliberal y de bio-poder consumista. Se acentúa la hegemonía de las concepciones bélico-crematísticas de la política. Surge un fuerte incremento de la desigualdad en todo el mundo (con el sufrimiento que lleva aparejado para la inmensa mayoría de la humanidad, del que tampoco está exento el mundo occidental)**[16]**. Los retos práctico-

teóricos planteados en el mundo actual de la vida contra lo que podemos llamar —de forma sintética— el 'mal social' resultan inmensos[17].

Al explicitar esta premisa anclada en la cruda realidad estamos justificando el proceder que seguiremos a partir de ahora respecto al poder. Porque la buena filosofía política crítica solo puede consistir en la reflexión sobre cómo se relacionan teoría y práctica, lo que se dice y hace, el ser y el deber-ser para establecer su congruencia o incongruencia. Así, presentaremos, en primer lugar, una apretada aproximación conceptual a los principales aspectos socio-políticos desde los que pensar el 'poder' actual y, apoyándonos en ellos, en segundo lugar, los aspectos ético-jurídico-políticos imprescindibles para afrontar el reto esbozado.

3.1. Una perspectiva disposicional y relacional

En la medida en que el mundo de la vida de los seres humanos es *social* antes que cualquier otra cosa, es obligado diferenciar primero y combinar después los puntos de vista *individual* y *societal* (o *inter-individual*) sobre el poder. Así resulta más fácil comprender las tres dimensiones que lo conforman: las dimensiones de la *acción*, la *vivencia* y la *relación* de acción y vivencia[18].

Empezando por el *punto de vista individual* por razones de sencillez metódica, hay que decir que:

En una situación dada, el 'poder individual' se presenta como *capacidad realizativa*, como la *capacidad de acción de cada ser humano a través de la cual se auto-constituye en parte el individuo y es instituida en parte la sociedad*. Un individuo no es factible si no puede ejercer la *aptitud de hacer*, es decir, si no dispone de la *facultad de obrar y actuar* hacia su entorno, hacia los demás y hacia sí mismo.

Esta primera caracterización obliga a desechar las concepciones estándar exclusivamente peyorativas y 'demonizadas' del poder, como si este fuese siempre algo negativo en la vida social. Porque el poder puede ser tanto constructivo como destructivo. Antes que nada es un *atributo* humano, imprescindible para la comprensión de las personas[19]. Y además es un atributo *político*. Entendemos como 'atributo' la propiedad que se predica de un individuo respecto a *lo que ha podido o podrá hacer* y a través de la que se *constituye*. Y decimos que el poder es un atributo 'político' porque hace viable que los individuos se puedan constituir como *personas morales* y como *ciudadanos políticos*[20], y puedan alcanzar los restantes objetivos que se plantean a través de la realización efectiva de acciones (acciones que desde este punto de vista son acciones políticas)[21].

En este sentido político-atributivo el poder es *disposicional*. La 'disposicionalidad' es un atributo con el que —junto a otros— caracterizamos a todo individuo/persona/ciudadano cabalmente constituido. Podríamos definirla como una *propensión hacia el mundo determinada por la voluntad* (de ahí que Nietzsche hiciese tanto hincapié en la 'voluntad de poder'). Este tipo de atribución designa entonces una *cualidad manifestable* inherente a los sujetos, su *capacidad de acción*, su *aptitud para hacer*. (Por eso, la ausencia de esta cualidad, es decir, la discapacidad sobrevenida en el hacer de algunas de las personas adultas y de los menores, exige el llamado 'paternalismo jurídico', como excepción garantista de protección y prestación sustitutoria). Cuando decimos que el poder ha de ser considerado como una cualidad 'manifestable' estamos señalando que el poder es de hecho y ante todo una *capacidad*, una *aptitud* real y reconocible; y que, por tanto, es una cualidad *ejercible*. Esto implica que en un momento dado el poder puede haber sido ejercido o no ejercido sin dejar de ser poder.

De esta manera queda abierta la distinción entre dos sentidos cruciales en el uso del concepto: por una parte, el poder en su vertiente 'actual', como capacidad de *acción ejercible y ejercida*; y

por otra, el poder en su vertiente 'potencial', como capacidad de *acción ejercible pero no ejercida*. En la primera vertiente, el poder *actual* es observable en sus efectos directos e inmediatos, que son los actos resultantes de las acciones realizadas por quien ha ejercido el poder. Pero en la segunda vertiente, el poder *posible* puede producir efectos que no son directa ni inmediatamente el resultado de una acción concreta sino de la mera existencia reconocida de la *capacidad* (no ejercida) de hacer, obrar y actuar[22]. En este segundo sentido, el poder *potencial* resulta todavía de más interés para la teorización, como veremos un poco más adelante.

Ahora bien, como consecuencia de la propensión hacia el mundo o 'direccionalidad' de la disposición a actuar, que proyecta al individuo/persona hacia los otros o lo otro, el poder resulta ser también un atributo *relacional* de los seres humanos. Porque en un mundo de más de un individuo, las cualidades disposicionales de los diferentes individuos se entrecruzan instaurando lo que llamamos 'relaciones sociales', que son *relaciones de poder* en sentido estricto. Es decir: El poder ha de ser considerado como la *disposición* a actuar de cualquier individuo A en *relación* a cualquier otro individuo B o grupo de individuos B_1 B_2, etcétera[23].

Así, en una situación dada el poder pone en contacto a los seres humanos a partir del ejercicio de sus capacidades de acción. Estamos pasando de modo gradual desde el primer punto de vista, que mira *desde* el intérprete *hacia* el individuo (interpretado como *constituyéndose* desde su poder), a un segundo punto de vista que mira *desde* el individuo como intérprete *hacia* la sociedad (interpretada como *instituyéndose* desde sus poderes). Porque si decimos que A tiene una *disposición de poder* en tanto que capacidad de acción es porque siempre hay un B (o B_1 B_2, etc.) al que se dirige esa capacidad, de manera que también hemos de decir que A está en *relación de poder* con B (o con B_1 B_2, etc.)[24]. Ahora bien, el conjunto de los individuos A y B (o A_1 A_2, etc. y B_1 B_2, etc.) empiezan así a *instituir* una sociedad, aunque aún la estemos contemplando desde el punto de vista exclusivo del poder *de* A,

poder que en tanto que supone la disposición a la *acción* de A implica también que supongamos los *efectos* o *vivencias* correlacionadas en B (o B_1 B_2, etc.) de esa acción *de* A. Sin embargo, entrando de lleno ya en el *punto de vista societal*, hay que decir que no solo A sino todos los individuos (A, B, C, etc.) han de ser considerados como seres a los que de entrada atribuimos poder en tanto que todos disponen en principio de capacidad de acción.

Así pues, en una situación dada, el 'poder societal' se presenta como *capacidad realizativa de comunicación*, como *capacidad de acción comunicativa, es* decir, como la *comunicación de las capacidades de acción de los seres humanos a través de la cual se instituye la sociedad y son hetero-constituidos los individuos*. De la misma manera que sin la facultad de *obrar* y *actuar* o aptitud de *hacer* no es factible el individuo, sin la capacidad de *comunicar* no es factible la sociedad. Una sociedad no es viable si no puede ejercer la posibilidad de articular el hacer de los individuos, es decir, si no puede entrelazar comprensivamente sus acciones y vivencias.

Esta segunda caracterización redunda en la concepción en principio no-peyorativa del poder. El *poder societal* no solo puede hetero-constituir de forma política a los individuos/personas como ciudadanos (o como no-ciudadanos: súbditos, extranjeros, enemigos, etc.). También es la herramienta necesaria para la institución e institucionalización política de la sociedad. El Estado moderno —y, en particular, el Estado de derecho— es quizá su máxima realización histórica hasta el presente[25]. Además, al menos desde la segunda mitad del siglo pasado, se empezó a hacer visible que hay también desde antiguo otras realizaciones político-institucionales de menor y de mayor escala que el Estado, pero no menos importantes en las sociedad tardo-modernas: los agrupamientos familiares, por ejemplo, o las asociaciones interestatales, sin ir más lejos. En cualquier caso, lo importante es observar que estas realizaciones están asimismo atravesadas por poderes que son también *relaciones de fuerza* con la misma matriz

epocal, es decir, con una lógica histórico-política similar a la del Estado moderno, con todas sus virtudes y defectos.

En el poder societal, como capacidad realizativa de comunicación, han de distinguirse también sus sentidos 'actual' y 'potencial'. De la *primera* acepción —del poder *actual*— habíamos dicho ya que produce efectos que son actos, a los que hay que entender como el resultado de las acciones de cualquier individuo/persona. Aliora hay que añadir que esos efectos tienen a su vez una doble vertiente, digamos que 'objetiva' y 'subjetiva': los 'efectos' son actos *objetivos* producidos por cada A (o A_1A_2, etc.), pero también son vivencias *subjetivas* producidas en B, C, etc. (o B_1 B_2, etc., o C_1 C_2, etc.). Lo que importa es comprender que aquellos *efectos-actos* y estos *efectos-vivencias* resultan ser las premisas para *nuevas acciones*, las acciones de B, C, etc. (o B_1 B_2, etc., C_1 C_2, etc.), que de esta manera también pueden se consideradas (de forma ahora no directa ni inmediata) como *efectos-acciones*. El ejemplo tradicional que se pone en el filosofar político, aunque no es el único, claro esta, es el de las *acciones de obediencia* como efecto de la *acciones de mando*. Considérese además que las acciones de obediencia darán a su vez lugar a nuevos efectos-actos y efectos-vivencias conformando así un ilimitado *curso* de acciones, actos y vivencias encadenadas.

Pero de la *segunda* acepción —del poder *potencial*— habíamos dicho que podía producir efectos *sin que hubiese una previa realización de acciones*. Podemos precisar ahora que se trata de lo siguiente: pese a que no se produzcan acciones, por tanto, *efectos-actos* por parte de A (o A_1 A_2, etc.), sí se producen *efectos-vivencias* en B, C, etc. (o B_1 B_2, etc., C_1 C_2, etc.); y a partir de ahí *nuevas acciones*, es decir, *efectos-acciones* de estos últimos individuos. El ilimitado *curso* de acciones, actos y vivencias encadenadas no queda, pues, interrumpido. El ejemplo más sencillo es el sometimiento concreto de los individuos B, C, etc., que conformamos la sociedad a comportamientos y normas generales debido tan solo al reconocimiento de la autoridad de un poder real**[26]**. ¡Esa es la

fuerza del poder potencial o capacidad potencial de comunicación de poder!

Así pues, puede decirse que el *poder societal* —en sus sentidos *actual* y *potencial*— es un 'medio de comunicación simbólicamente generalizado'[27]; esto es, el poder es un *médium* que hace probable que la *recepción* como vivencias en B (C, etc.) de las acciones de A se convierta en premisa para las acciones de B (C, etc.). Estamos entendiendo la sociedad como un tipo particular de sistema/entorno cuyo último elemento es la comunicación, pero bajo el supuesto de que la comunicación efectiva es por lo general de éxito altamente improbable. Precisamente el *poder societal* es la conexión *relacional* que rompe esa improbabilidad y facilita que una comunicación (concebida como *unidad comprensiva* de emisión, información y recepción) pueda tener éxito, es decir, se convierta en un acto de comunicación logrado. Así, los sistemas societales utilizan la capacidad comunicativa —en tanto que *medio de comunicación* simbólicamente generalizado— para su particular autodesarrollo, al que Niklas Luhmann llama producción, reproducción y organización 'autopoiética'.

Pero, ¿en qué consiste exactamente ese 'medio' que es el poder? Ya en los años treinta del siglo pasado Bertrand Russell escribió que el 'poder' viene a ser el equivalente en el mundo social nada menos que de la 'energía' en el mundo físico. El poder se presentaría a su juicio como «el concepto fundamental de la ciencia social» y podría ser definido como «la producción de los efectos deseados»[28]. Esa *energía* generadora de efectos había sido entendida desde la Modernidad temprana como una 'fuerza', y había sido calificada como divina o como natural, y asimismo como física, psicológica, social, militar, económica, política, cultural, moral, etc. Ahora bien, al postular que el poder es relacional a la vez que disposicional estamos afirmando que se trata también de un campo de fuerzas en red, es decir, de un entrecruzamiento multidireccional de las fuerzas surgidas de la capacidad de acción de los individuos/personas (A, B, C, etc.). ¿Cuál sería la resultante de los vectores que representa la

composición[29] de ese campo de fuerzas? Como es obvio, la igualdad *absoluta* de los poderes daría una fuerza resultante de valor nulo, mientras que la desigualdad *absoluta* daría como valor el de la fuerza del poder o poderes que sean mayores en esa completa asimetría.

Sin embargo, la *igualdad* o *desigualdad* de poderes —que son valores políticos de naturaleza cualitativa, además de valores métricos cuantitativos— nunca se da en la realidad social en términos absolutos, y tampoco en un único ámbito. Todo lo contrario, igualdad y desigualdad siempre son valores relativos, resultado de la superposición de diversos poderes en ámbitos plurales. En cualquier situación concreta de las sociedades complejas se pueden encontrar distintos *poderes dominantes* sobrepuestos de forma explícita (y también sotopuestos, podría decirse, de forma más bien secreta). De modo que en un caso dado podemos encontrar que los poderes que ejercen algún *dominio*, por ejemplo, en el ámbito político-económico y en el ámbito político-militar, no son necesariamente los mismos. Esto señalaría una cierta inestabilidad y conflictividad que podría llegar al antagonismo explícito o al pacto y coalición de poderes.

Ahora bien, dos preguntas generales hay que plantear al respecto, una referida a la facticidad y otra a la posibilidad. ¿En qué consiste en sentido amplio la *dominación* o desigualdad relativa entre los poderes? O, por el contrario, ¿cómo habría que entender la *no-dominación* o igualdad relativa de poderes? Las teorizaciones estándar suelen insistir en que la naturaleza del poder se resume en una *acción de mando* que interpela a una correlativa *acción de obediencia* en una especie de 'verticalidad descendente' de A sobre B[30]. En sentido estricto, este enfoque, confundiendo la parte con el todo, apenas si permite que sea formulada la segunda pregunta (la pregunta por la no-dominación) y, por tanto, facilita que deje de ser respondida (lo que resulta de una gravedad extrema, dado que en la posibilidad de relaciones de igualdad sin dominación es donde se han de concretar las teorizaciones equitativistas de la justicia).

Además, al tiempo, ese enfoque estándar apunta a una generalización normativo-peyorativa de las relaciones humanas inaceptable. Porque serían relaciones entendidas siempre como *relaciones de dominación* de unos seres humanos por otros (dado que no cabrían acciones de poder que no fuesen de mando y obediencia)[31].

Así, por el contrario, estamos postulando la necesidad práctico-teórica de introducir una segunda gran distinción de perspectivas en la interpretación del poder. Pues hay que distinguir los 'poderes de dominación' de los 'poderes de emancipación' (esto es, de 'no-dominación'). Lo haremos en el siguiente y último apartado, siguiendo una línea interpretativa no-estándar pero que ya está presente en las reflexiones tardías de Michel Foucault cuando escribía:

> Entiendo por relaciones de poder algo *distinto* de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extraordinariamente grande en las relaciones humanas. […] La liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante *prácticas de libertad*[32].

3.2. Dos perspectivas contrapuestas: dominación y emancipación

Introducir una *perspectiva crítica de la dominación* de unos seres humanos por otros exige ser conscientes de que se está atribuyendo un valor moral negativo a los poderes de dominación[33]. Esta es una cuestión a matizar, dado que hemos defendido una toma de posición no-peyorativa sobre el poder. Si se acepta que «en filosofía el matiz es concepto», como escribió Manuel Sacristán, se podría sostener entonces que *en filosofía política el matiz es concepto y compromiso*.

Aunque la capacidad realizativa disposicional y relacional de los individuos/personas sea una invariante humana, no se deriva de ello que haya de ser necesariamente, de por siempre, capacidad discrecional de *imposición de la fuerza política* de unos seres humanos *sobre* otros, bajo nuevos y viejos modos de opresión gubernamental, sumisión bélica, explotación económica, subordinación sexual, discriminación étnica, etc. Esta perspectiva coercitiva y autoritaria, como concepto y como compromiso, resulta inaceptable. Diremos, en el sentido que a continuación se expone, que los poderes de dominación son *ilegítimos* e *injustos* y, por tanto, que han de ser *deslegitimados* (no es solo que no deban ser justificados sino que han de ser 'injustificados'). Porque las mencionadas formas políticas de mando-obediencia están más presentes que nunca en la vida de la actual humanidad (a ella me he referido en otros lugares como una vida que hay que caracterizar desde el 'principio *histórico-político* de la violencia belicista', principio *descriptivo* que sintetiza el incesante incremento contemporáneo de la coerción autoritaria ilegítima)**[34]**. Un imprescindible *sentido de la realidad* obliga a no desconocer esta situación, mirando hacia otro lado.

Pero, si no se suscribe una filosofía de la historia quietista, también es obligado reconocer que nunca la humanidad ha contado con mayores condiciones de posibilidad de apertura, de rebelión ante un arbitrario y fatal destino, de hacer frente a los estigmas de la opresión, la sumisión, la explotación, la subordinación y la discriminación como en el presente (la actual situación mundial debería a la vez ser interpretada asimismo desde el 'principio *ético-político* de la violencia belicista', principio *prescriptivo* que inexcusablemente exige el decremento de esta)**[35]**. Porque el *sentido de la posibilidad* siempre debe complementar el sentido de la realidad (a partir de la transvaloración, de la objetivación y de la praxis). Desde una poli(é)tica emancipatoria del respeto recíproco, *valores* como los de 'dignidad', 'autonomía' e 'igual libertad' deben ser adscritos —y pueden serlo— a todos y cada uno de los

individuos/personas, en tanto que ciudadanía democrática de sociedades civilizadas. Son valores humanistas irrenunciables. Y transformables en cada momento y situación, por tanto, en *objetivos* o exigencias concretas estrictamente políticas (aunque no se suscriba —como no suscribimos— la utopía perfeccionista de una uniforme sociedad buena). Porque, como arguyó Foucault, «hay que insistir más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación»[36]. En efecto, el sentido de la posibilidad solo puede ayudar a marcar la orientación de las *prácticas* hacia un horizonte político emancipatorio (o proceso de liberación, como lo llamó Foucault), entre otras orientaciones no-emancipatorias también posibles.

Los imaginarios histórico-morales emancipadores exigen un tratamiento cuidadoso, matizado conceptualmente y comprometido. Son necesarios para otorgar sentido a la praxis; pero son inalcanzables por principio. La razón es sencilla, aunque suela ser olvidada con facilidad: para que ese horizonte pueda ser mantenido es necesario preservar de hecho los valores antedichos. Y, en concreto, la 'libertad de la voluntad' —categoría kantiana, reformulada, a la que estamos aludiendo— hace que los valores humanistas sean de gran fragilidad, susceptibles en definitiva de nítida traición o de sutil distorsión. Por eso, la 'voluntad de poder' —categoría nietzscheana de la que tampoco podemos prescindir, aunque modificándola— puede ser tanto capacidad irrazonable *para* el mal social como capacidad razonable *contra* su realización de forma ordinaria.

Cuando postulamos entonces que la *fuerza*, como medio de comunicación de los poderes, se puede interrelacionar de forma igualitaria en la praxis política, sin dominación de unos individuos/personas sobre otros, estamos presuponiendo que hay condiciones para establecer y realizar formas políticas de acción-vivencia-acción contra el mal social que *no* sean imposiciones coercitivas y autoritarias, que *no* sean formas políticas de mando-obediencia *porque sí*. Incluso estamos presuponiendo, y postulamos,

que puede haber *formas de mando-obediencia que sean democráticas*, es decir, pluralistas, deliberativas y razonables. Pero entonces hay que hilar más fino todavía, sin autoengaños[37]. Porque el problema de la aceptabilidad poli(é)tica de las relaciones democráticas de mando-obediencia ha de superar un difícil obstáculo: el obstáculo que representa la coerción cuando se presenta 'legitimada', esto es, justificada argumentalmente[38]. La relación mando-obediencia democrática ha de ser bien distinta a la relación impositiva que conocemos (como sabían los clásicos, la división técnica del trabajo, horizontal y posicional, no tiene por qué convertirse en división social del trabajo, vertical e impositiva).

Si por 'coerción' entendemos restricción y represión, o presión que se ejerce sobre alguien para forzar su voluntad, ¿pueden aceptarse las relaciones sociales coercitivas de tipo estatalista, militarista, capitalista, patriarcalista o racista? Puesto que la coerción es imposición heterónoma, bien de modo *coactivo*, que es el que hace uso de la violencia directa, bien de modo *persuasivo*, que es el que acude a la violencia indirecta, estructural e ideológica (incluso argumental), ¿puede algún modo de coerción ser aceptable en tanto que eficaz-y-válido normativamente hablando? Tengamos presente, en primer lugar, que todas las formas del hacer y pensar hegemónico (a las que se suele llamar en la cotidianidad formas 'políticamente correctas'), allí donde existen, con maneras públicas u ocultas, *legitiman* las citadas modalidades coercitivas de las relaciones sociales de dominación. Fijémonos, por poner un solo ejemplo, en el modo estatalista de coerción. Desde que Weber caracterizó socio-políticamente al Estado moderno —incluyendo al Estado de derecho democrático— como el 'monopolio legítimo de la violencia'[39] nunca ha podido ser desautorizado con rigor. Lo mismo ocurre con las descripciones que hacen los organismos internacionales, institutos de investigación, ONG reconocidas, etc., en sus abundantes informes (en sus partes no edulcoradas por motivos políticos) sobre el estado de la cuestión del militarismo, el capitalismo, el patriarcado o el racismo realmente existentes en el

mundo actual. Entonces, ¿quiere este estado de cosas decir que cualquier poder coercitivo, por el simple hecho de que se apoye en alguna clase de normatividad considerada democrático-legal, se convierte en *legítimo* en virtud de esa *consideración*?

Todas las repuestas a esta pregunta dependen de cómo se entienda la *legitimidad*. Si, en una *primera* opción, se funden legalidad y legitimidad y se infiere la segunda de la primera, no cabe la menor duda de que se estará *considerando* como aceptable lo aceptado, como válido lo validado, como justo lo justificado, y de esta guisa toda la coerción que se dé en cualesquiera relaciones de dominación se *considerará* legítima. El mismo Weber no solo *consideró* legítimos los tipos de dominación 'legales', sino también los 'tradicionales' y los 'carismáticos' —y hasta en algún momento los 'democráticos', como señalamos con anterioridad—, asumiendo así de forma implícita que las relaciones humanas han de ser siempre relaciones de dominación y, como las llamó, de *dominación legítima*. Pero si, en una *segunda* opción, legalidad y legitimidad no se funden y confunden, entonces cabe *considerar* —y esta es nuestra opción filosófico-política— que un sistema jurídico no es legítimo por el simple hecho (político) de que sea legal. Esto conduce a una teorización de la legitimidad que en parte se aleja de la 'ortodoxia weberiana'[40].

La idea nuclear para que la *legitimidad* sea tomada en serio señala que *lo aceptado de forma socio-política no necesariamente ha de ser aceptable de forma ético-política*. Dicho de otra manera, legitimación y legitimidad no deben ser confundidas dado que se trata de herramientas conceptuales con las que se aspira a una mejor comprensión de problemáticas que son bien diferentes. La categoría de 'legitimación' ayuda a *entender los procesos de justificación creencial del ejercicio del poder*; mientras que la de 'legitimidad' busca *discriminar los poderes en ejercicio*, distinguiendo los poderes de dominación de los poderes de emancipación a partir de argumentos que tratan de señalar la irrazonabilidad injustificable de los primeros y la razonabilidad justificable de los segundos[41].

De esta manera, el modelo óptimo de poder emancipador sería aquel que lograse *que solo los poderes legítimos sean legitimados*. Pero, dado que ese óptimo perfeccionista es históricamente inalcanzable en las sociedades complejas que buscan desarrollarse en libertad, las prácticas emancipadoras deberían ser concebidas como *poderes que traten de deslegitimar todo dominio impuesto en las relaciones entre seres humanos*. Porque toda dominación es coercitiva. Y la coerción es imposición heterónoma de la fuerza.

En definitiva, ¿por qué habría de ser imposible establecer disposiciones y relaciones de poder —son muchos los ejemplos contra-hegemónicos que atesora la historia (escrita y no escrita) de la humanidad— que consistan en la realización individual, grupal y societal de prácticas políticas de no-coerción; es decir, que consistan en *acciones políticas no-coercitivas fundamentadas en el respeto recíproco de la dignidad, la autonomía y la igual libertad de los individuos/personas de todas las latitudes, géneros, culturas y condiciones*? Por eso, el *empowerment* no es más —aunque tampoco menos— que la devolución de los poderes genuinos que el estatalismo, el militarismo, el capitalismo, el patriarcalismo y el racismo han negado y niegan a la inmensa mayoría de seres humanos.

El reto de los actuales estados sociales de derecho es convertir las disposiciones y relaciones de poder que se basan en concepciones concentradas, muy verticales y descendentes de la soberanía en auténticos poderes de soberanía diseminada, horizontalizada y poco ascendentes, basados en los modelos deliberativos de democracia constitucional igualitaria. Como las hemos concebido, las acciones políticas, en general, y las acciones de mando y obediencia, en particular, estarían así limitadas por el imperio de la ley democrática y la ley democrática limitada por el imperio de la justicia equitativa. No es algo ajeno a la sabiduría práctica sobre el poder que tenían algunas civilizaciones antiguas, y que está implícita en estas sencillas palabras de Manuel Vicent: «En aquella travesía, todo el misterio del Mediterráneo consistía en saber

si el patrón había comprado mojama y huevas de atún para desayunar cuando amaneciera».

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Dahl, R. A., «Poder» [1968], en D. L. Shills, *Enciclopedia Internacional de la Ciencias Sociales*, vol. 8, Aguilar, Madrid, 1975.

Foucault, M., *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999.

Lukes, S., *El poder. Un enfoque radical* [1974], Madrid, Siglo XXI, 1985. Weber, M., *Economía y sociedad* [1922], FCE, México, 1984.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Duso, G. (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, 2005.

Hyndess, B., *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, Madrid, Talasa, 1997.

Mann, M., *Las fuentes del poder social* [1986 y 1993], Alianza, Madrid, 1991 y 1997.

Menéndez, M. (ed.), *Sobre el poder*, Madrid, Tecnos, 2007.

Tema 8
ESTADO, NACIÓN, CIUDADANÍA Y BIENESTAR

Antonio García Santesmases
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

En un país como España es evidente que la agenda política está polarizada en torno a los temas de la Nación; de ahí que el debate predominante verse acerca de si España es una Nación, si el Estado español es un Estado plurinacional que alberga distintas naciones en su seno, o si la Nación española se define como una Nación compleja y plural que abarca en su interior distintas naciones hasta constituir una Nación de naciones[1].

Esta polarización de la opinión pública provoca que problemas candentes en otros países queden aquí solapados por las cuestiones identitarias. En este capítulo del libro voy a tratar de aclarar algunos de estos conceptos de cara a la reflexión posterior acerca de las dimensiones filosófico-políticas del actual debate acerca del Estado. No me parece conveniente tratar los problemas del bienestar y la justicia, sin hacer alguna referencia previa a las cuestiones derivadas del marco territorial y simbólico en el que desenvuelve su tarea el Estado.

1. Las difíciles relaciones entre el Estado y la Nación

Siguiendo a Ortega podríamos decir que la Nación no remite únicamente al pasado —por glorioso o tenebroso que este pueda ser — sino a la voluntad de seguir conviviendo juntos en el futuro. Los

habitantes de un territorio comparten los recuerdos, las hazañas y las heridas, pero tienen que realizar un plebiscito cotidiano favorable a seguir viviendo juntos.

En la fórmula de Ortega tienen que superar sus particularismos y mostrar que tienen un proyecto de vida en común, que son parte de un todo y no que quieren formar un todo aparte[2]. Cuando este problema está resuelto, cuando ninguna parte del territorio ansia romper la unidad del todo y formar un todo aparte, podemos decir que la identidad nacional está garantizada, aunque se pueda ver amenazada por la irrupción de nuevas minorías, con otras costumbres o tradiciones culturales, o pueda sentir que su especificidad está socavada por los problemas vinculados a la globalización.

Conviene, pues, diferenciar algunos modelos de la relación entre el Estado y la Nación. Cabe hablar de un Estado-nación en el que la unidad del territorio está garantizada y los problemas se vinculan a la cohesión social y a la identidad cultural. Pensemos en el caso de Francia. El Estado francés aparece sólidamente conectado con una historia vinculada a la República y a la laicidad. Esa historia se ve hoy socavada por la aparición de una nueva generación de inmigrantes que, por primera vez en la historia de la República, cuestionan los valores de la laicidad. Para ellos la separación entre la religión y la política, la superación de los particularismos, la afirmación de la ciudadanía, está cuestionada por una política que creen alienta la discriminación y la exclusión social. La gran conquista de la laicidad francesa que se basaba en sacar los litigios religiosos de la plaza pública se ve cuestionada por una nueva generación de inmigrantes que, ante la imposibilidad de integrarse en el sistema, ante la realidad palpable de que el ascensor social ha quedado bloqueado, descubren que en la mezquita reafirman su identidad y encuentran un sentido a su vida[3].

Esta nueva realidad plantea graves problemas al Estado republicano. ¿Es capaz el Estado de asegurar la lealtad de los ciudadanos?; ¿a quién debe conceder el derecho de ciudadanía?;

¿cabe una integración social sin derechos y sin bienestar? El lector conoce la enorme cantidad de artículos periodísticos y de ensayos filosóficos que hablan de la necesidad de acabar con la excepción francesa por entender que un modelo basado en la intervención del Estado, en la reglamentación de las relaciones laborales, en un sindicalismo fuerte y en unos derechos laborales consolidados no puede resistir la prueba de la competitividad económica, de la deslocalización de las empresas y de la innovación tecnológica. En la última campaña electoral a la presidencia de la República se ha vuelto a hablar de la necesidad de recuperar el mérito, el esfuerzo, el amor al trabajo y de enterrar definitivamente el espíritu del 68. El entierro de aquella revuelta antiautoritaria va unido a un canto a favor de los valores de la familia, de la religión cristiana y de una identidad nacional renacida[4].

Al final de este capítulo volveremos sobre este tema. Interesa aquí dejar constancia de que en este primer modelo, cuando el Estado no puede hacerse cargo de las demandas sociales, algunos políticos recurren a los símbolos nacionales y lo hacen con tal eficacia que arrastran a sus competidores a hacerse cargo de ese problema. No se puede legitimar el Estado sin tener en cuenta los sentimientos de los miembros de la Nación, en momentos de dificultad hay que asegurar la lealtad de los autóctonos y ganar su apoyo, asegurándoles una preferencia a la hora de poder disfrutar de bienes públicos que van siendo cada vez más escasos.

Este modelo republicano-laico se encuentra con dificultades pero no es el único. También lo está el modelo multicultural.

Si con la revuelta en los suburbios franceses en el 2005 muchos se dieron cuenta de que algo no marchaba en los suburbios y reconocieron que el ascensor social había dejado de funcionar, fue el 7 de julio del 2005 cuando todas las alarmas estallaron en Londres. La capital británica vivía la felicidad de haber conseguido los Juegos Olímpicos para el 2012. La felicidad duró poco. Un terrible atentado islamista estalló y, al igual que en Madrid el 11 de marzo del 2004, hizo que todo el mundo se preguntara qué estaba ocurriendo. Si los

miembros de la comisión Stassi, atendiendo a la petición del presidente de la República francesa, habían decidido indagar por qué se producía esa hostilidad contra los valores de la Republica y de la laicidad; los miembros de la comunidad británica comenzaron a plantearse si la abstención en el papel del Estado era una buena solución.

Al modelo republicano-laico se le ponía en cuestión por no ser capaz de integrar las diferencias, por empeñarse en superar toda particularidad cultural, desde una universalidad que era puesta en cuestión por la nueva generación de inmigrantes. El modelo británico siempre había operado permitiendo la expresión pública de todas las diferencias religiosas y culturales, pero corría el peligro de abandonar a su suerte a las distintas minorías culturales sin crear un vínculo moral que superara las diferencias[5].

Frente a estos dos modelos el Estado español, además de tener que hacerse cargo del problema de la inmigración, tiene que articular una pluralidad de sentimientos nacionales. El Estado tiene que compatibilizar las demandas de las minorías culturales de los grupos provenientes de la inmigración con la reivindicación de las naciones que están insertas en el marco jurídico del Estado pero no comparten la identidad nacional española.

En el caso español tenemos desde personas que se consideran y viven como españolas a otras que se definen exclusivamente como vascas pasando por aquellas que compatibilizan su identidad española con su identidad vasca, catalana o gallega. La incorporación de España a Europa plantea también el problema de la compatibilidad entre estas tres identidades: la estatal, la europea y la regional. Cabe la defensa de una identidad doble: española y europea, catalana y europea; pero también es posible encontrar ciudadanos que se sienten exclusivamente europeos, o inclusive cosmopolitas, ciudadanos del mundo sin ningún anclaje nacional.

Ante el fenómeno de la globalización es evidente que a la internacionalización del mundo económico se une la reivindicación de la identidad. Identidad en unas ocasiones del Estado-nación, en

otras de la Nación sin Estado, y en otras por último de la minoría cultural que anida dentro de un Estado que en muchas ocasiones no identifica como propio[6].

En cualquiera de los tres modelos descritos: en el del republicanismo laico; en el de la sociedad multicultural; y en el del Estado plurinacional y pluricultural nos encontramos con el gran problema actual del Estado: ¿cómo asegurar la aquiescencia de los habitantes del territorio que domina el Estado? La fórmula democrática reza de la siguiente manera: los individuos se sienten parte de una comunidad, miembros de una Nación, cuando sus derechos están garantizados y cuando sus sentimientos de pertenencia están reconocidos y salvaguardados. Es decir, cuando se sienten partícipes de las decisiones que se toman en su comunidad, cuando sus condiciones de existencia les permiten elegir sus proyectos de vida y cuando su forma de vida puede ser desarrollada sin cortapisas ni imposiciones por parte de la autoridad estatal. Podríamos decir cuando se sienten ciudadanos y no súbditos.

Asegurar la ciudadanía ha sido una tarea sumamente difícil. Para explicar la evolución de los problemas que han permitido poder hablar de ciudadanía hay que dar cuenta de la evolución del Estado hasta pasar del Estado liberal al Estado social.

2. Del Estado liberal al Estado social

Como hemos explicado en el capítulo sobre los socialismos no se puede establecer una evolución lineal desde el Estado liberal al Estado social sin tener en cuenta lo ocurrido durante los años veinte y treinta del pasado siglo XX.

Ante la amenaza de la revolución comunista las fuerzas conservadoras europeas optaron en unos casos por permitir y en otros por alentar procesos que permitieron la interrupción de las

instituciones liberales, el desmantelamiento de la democracia representativa y la supresión de los partidos políticos. Se trataba de acabar con los derechos de reunión, de asociación, de participación política y con la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión. Se trataba de eliminar las elecciones libres y competitivas entre los partidos y de acabar con la autonomía de los sindicatos.

Todo este proceso se realizó de una forma violenta con la idea de enaltecer valores que —para los teóricos del fascismo— estaban por encima del pluralismo político, del pluralismo social e ideológico y del pluralismo territorial.

En el caso de España la derrota de la República democrática posibilitó la consolidación de una dictadura que duró de 1939 a 1975. Durante todos esos años no estuvieron permitidos los partidos políticos ni los sindicatos libres ni hubo elecciones ni tuvimos Parlamento. Tampoco existía un Estado de derecho[7].

La gran diferencia con los países europeos occidentales es que ellos sí recuperaron las instituciones democráticas a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento se produce la gran transformación del Estado. No solo porque se consolidan los derechos de la primera generación: la libertad de pensamiento, de reunión, de asociación, las elecciones libres y la separación de poderes, la libertad de conciencia y el pluralismo político… sino porque unido a esta vuelta del mejor liberalismo se produce el gran pacto histórico que da lugar al llamado Estado del bienestar.

Este modelo de Estado solo es posible porque cuenta con el respaldo de las distintas fuerzas políticas: fundamentalmente del pensamiento social cristiano, del socialismo democrático, del liberalismo progresista y del comunismo antifascista. Todos ellos consideran que no es posible volver al viejo Estado liberal. No cabe pensar en un Estado que no intervenga en la vida económica, que no regule las relaciones laborales, que no facilite el acuerdo entre los sindicatos y los empresarios y que no asegure los derechos económico-sociales a los trabajadores. Los trabajadores no son llamados únicamente a votar sino que tienen asegurado el derecho a

la educación, a la sanidad, a la cobertura de desempleo y a la redistribución de la riqueza.

En una situación de pleno empleo, con acceso al consumo de masas, con una fiscalidad creciente y unos servicios públicos garantizados, los trabajadores acceden a la condición de ciudadanos y perciben una mejora del nivel de vida. Sus padres han vivido dos guerras mundiales y ellos se van instalando en un mundo en paz en el que el consenso ideológico preside la vida pública.

Convendría decir que este modelo se legitima por varias razones[8]. En primer lugar, la división del mundo en bloques militares hace que en Europa occidental el modelo social tiene que competir con la atracción que provoca el modelo soviético en sectores importantes de los trabajadores europeos. La forma que encuentra el capitalismo de integrar a los trabajadores europeos es mostrar la superioridad de un capitalismo humanizado frente a las consecuencias imprevisibles de los procesos revolucionarios. La existencia de partidos comunistas fuertes en Italia y en Francia facilita conceder derechos sociales para evitar el crecimiento de la afiliación y el voto de estos partidos. En segundo lugar, el recuerdo de la guerra mundial está muy presente. Estamos ante una cultura política que tiene muy presente la crisis de los años treinta y la desagregación social, la pérdida de elementos de cohesión, la división radical. El tercer elemento remite al consenso que se produce en torno a la política económica. En la práctica todas las fuerzas políticas son keynesianas. El liberalismo económico es extraordinariamente minoritario en aquellos momentos.

Estos tres elementos van a provocar un cambio en el mundo político-ideológico. Se acepta como un elemento del consenso compartido el antifascismo. Nadie reivindica en Alemania, en Italia, en Francia, los principios del fascismo o del nazismo. Bien es cierto que se prefiere no escarbar en el pasado, mirar hacia el porvenir, fiarlo todo a los efectos benéficos del crecimiento económico; la desideologización y la tecnocracia están en su apogeo. No se pide a las fuerzas políticas que doten de sentido a la existencia. Se predica

la política de la gestión y se avala como deseable el papel del consumidor satisfecho.

Los partidos políticos se convierten en grandes maquinas electorales que tratan de encontrar apoyos en todos los sectores del espectro social. Ya no estamos ante el choque entre grandes cosmovisiones ideológicas que conforman dos mundos enfrentados por razón de la religión o de la clase social. No cabe duda de que ambas dimensiones cuentan a la hora de articular formaciones democristianas (inspiradas en el humanismo religioso) o socialistas (vertebradas a partir del sindicalismo de clase); pero frente al choque existencial se buscan fórmulas de transacción, de negociación que permitan alcanzar acuerdos corporativos entre la patronal y los sindicatos, auspiciadas por los gobiernos.

Este modelo se realiza fundamentalmente durante los años que Hobsbawm ha denominado de la época dorada y que duran hasta que se produzca la crisis económica de 1973 y se comience a producir un ataque neoliberal al Estado del bienestar y una proliferación de movimientos sociales que cuestionan los límites de la política institucional. Son los años en los que se producirá la caída de las dictaduras en Portugal, en Grecia y en España.

3. Un doble ataque al Estado social

El keynesianismo que todos asumían comienza a ser puesto en cuestión por liberales que habían sido muy minoritarios durante los años cincuenta y sesenta. Nos referimos a pensadores como Hayek y como Von Mises que no aceptaban que estábamos asistiendo al fin de las ideologías que predicaban los teóricos de la ciencia política como S. M. Lipset o D. Bell. Para ellos el Estado del bienestar conducía de una manera suave pero peligrosa a fórmulas de servidumbre y había que reivindicar el papel del mercado frente al

Estado, de la iniciativa privada frente a la empresa pública y de la empresa frente al sindicato[9].

Comienza toda la retórica favorable a la privatización, a la desregulación, a la flexibilidad, a la temporalidad, a la desinstitucionalización. La habilidad del liberalismo económico estriba en conectar estas proclamas con una sensibilidad cultural que comienza a florecer en la sociedad europea y en la sociedad norteamericana a partir de 1968. En esta fecha se produce la invasión de los tanques soviéticos en Checoslovaquia y el final de la experiencia de la primavera de Praga. La crisis moral de los países del Este se va agudizando.

Los países occidentales sufren igualmente una sacudida cultural que hace que afloren nuevos elementos de alienación. Se ha ido produciendo una integración de la clase trabajadora pero un malestar difuso recorre las sociedades europeas. Un malestar recogido por los estudiantes del mayo francés que hablan de devolver la imaginación al poder, de revolucionar la vida cotidiana, de buscar formas de autogestión de las instituciones, de romper con fórmulas de vida estereotipadas, de devolver los valores al centro del debate sobre los principios que deben regir la vida pública. Estamos ante una crítica a los valores de la autoridad, de la familia, de la escuela, de la patria, de la religión. Una crítica que apuesta por acabar con fórmulas estereotipadas de diferenciar lo normal de lo patológico; con la distancia abismal entre profesores y alumnos y con fórmulas de familia tradicional.

La antipsiquiatría, la desescolarización, la revolución de la vida cotidiana, y las nuevas formas de expresión religiosa, están debajo de este modelo de Nueva Izquierda, de contestación cultural, que recogió muchas energías utópicas y que impresionó muy vivamente hasta el final de su vida a filósofos españoles como José Luis Aranguren[10].

Esta fuerte reivindicación libertaria va a provocar una reacción de temor por parte de los sectores conservadores que llega hasta nuestros días cuando se habla de enterrar definitivamente el espíritu

del 68. Lo que parece indiscutible es que esa doble crítica al Estado social implica igualmente una crítica al proceso de desideologización que se había dado tras la Segunda Guerra Mundial. Asistimos a partir de entonces a un proceso de reideologización que va atravesando distintos momentos históricos (caída de los países del Este; crisis internacional a comienzo del siglo XXI) que llega hasta el momento actual.

El papel del Estado aparece modulado según el lugar que ocupa ante los dos grandes retos ideológicos que van apareciendo. En el primer caso estamos ante un Estado mínimo en lo económico y máximo en lo moral; en el segundo ante un Estado interventor en el campo económico y permisivo en el campo moral. Analicemos los dos modelos; para proceder al final a considerar el lugar en el que se desarrolla el debate en España sobre estos modelos.

4. El Estado mínimo (economía) y máximo (moral)

El papel del Estado cambia a partir de la irrupción del neoliberalismo económico. El Estado cambia en dos dimensiones fundamentales: por un lado, en la constitución de mayorías electorales; por otro, en las funciones que debe cumplir.

La llegada al poder de M. Thatcher, de R. Reagan y de K. Wojtila va a marcar el inicio de una nueva época[11]. No estamos ante un pensamiento liberal-conservador que decide pactar, acordar, negociar, con los representantes de los trabajadores y extender los derechos económico-sociales.

Cuando M. Thatcher llega al gobierno la sociedad británica ha vivido la crisis de los años setenta. Ha vivido igualmente la rebelión de los sindicatos ante la pérdida de poder adquisitivo de los salarios y ante el cierre de las empresas. La Primera Ministra británica decide

acometer una batalla social y moral que «ponga en su sitio» a los sindicatos y que permita alcanzar mayorías electorales favorables al capitalismo popular. Poco a poco va imponiendo sus tesis: hemos llegado demasiado lejos; el Estado no puede sufragar un gasto público desbordado; hay que devolver los recursos económicos a los particulares para que ellos compensen privadamente las desventajas de lo público.

Estas propuestas se basan en un análisis de la sociedad británica que divide a la misma en tres sectores. En la cima de la sociedad tenemos a los detentadores del poder económico, del poder mediático y a las grandes elites del poder político, del poder legislativo y del poder judicial. Es un mundo en el que se mezclan los grandes negocios y los compromisos políticos de altura, las grandes fundaciones culturales y las celebridades literarias y artísticas.

En el suelo y en el subsuelo de la sociedad nos encontramos con los trabajadores en paro, con los excluidos, con aquellos que han sido expulsados del mercado laboral y con los que no han logrado penetrar en el mismo. Forman este tercer tercio muchas personas que han accedido a las grandes ciudades provenientes de otros países y que sufren una degradación en las condiciones laborales y unas dificultades lógicas de arraigo en una nueva cultura.

En medio de estos dos sectores se encuentra la clase trabajadora con empleo fijo, los profesionales de los servicios públicos (sanidad, educación), los representantes de los sindicatos, las nuevas clases medias y la antigua pequeña burguesía.

Este sector recibe un mensaje doble: en ocasiones se le anima a realizar un pacto con el primer tercio y abandonar a su suerte al tercer tercio. Se le incita a participar en los beneficios del modelo, rebajando la carga fiscal y engrosando las filas del llamado capitalismo popular. Este modelo que Thatcher importa a Gran Bretaña había sido descrito por J. K. Galbraith en Estados Unidos cuando hablaba de «la cultura de la satisfacción». Esta cultura la forman los que consideran que el lugar que ocupan dentro de la sociedad corresponde a los méritos que han acreditado en la

competencia por acceder a puestos de responsabilidad en el mundo económico o en el mundo político. Son los que acostumbran a participar en los procesos electorales y los que piensan que los grandes problemas sociales (sea las consecuencias del cambio climático o el deterioro de los servicios de salud) pueden esperar. Siempre es preferible dejar que el tiempo actúe y vaya arreglando las cosas que incrementar el poder del Estado mediante un aumento de la presión fiscal y un incremento del gasto público[12].

La diferencia entre la sociedad británica y la sociedad norteamericana es que en la primera el porcentaje de participación electoral era mucho más elevado que en la segunda. Los trabajadores estaban acostumbrados a votar y habían logrado que el orgullo de la Nación se centrara, entre otros elementos, en su servicio nacional de salud. Años de thatcherismo fueron acabando con aquella cultura y con la capacidad de resistencia de los sindicatos. Todo esto se puede ver en el cine británico que refleja muy bien el esfuerzo de los trabajadores por mantener sus puestos de trabajo. Pienso en películas como *Billy Elliot*.

No podemos, sin embargo, considerar que el proyecto thatcheriano fue un proyecto que afectara únicamente a la política interior británica. Su planteamiento conectó con lo que se ha denominado la revolución conservadora. R. Reagan también coincidía en que el Estado no era la solución, en que el Estado era problema. Pero coincidía igualmente en que ese Estado que no debía intervenir en la vida económica, para regular las condiciones laborales o para garantizar los derechos económico-sociales, ese Estado tenía una misión importante en el campo de los valores y en la relación entre la legislación y la moral.

El discurso neoliberal pide al Estado que no rompa con las leyes naturales del mercado. El discurso neoconservador le exige que intervenga y que ponga coto al relativismo moral, a la cultura de la permisividad, al deterioro de los valores tradicionales. En este punto van a encontrar un aliado decisivo en la propuesta de K. Wojtila.

Thatcher es elegida tras el invierno del descontento de 1978 y comienza su andadura a partir de 1979. Es la misma fecha en que comienza el pontificado de Juan Pablo II. Poco antes de que acceda a la presidencia Ronald Reagan. Para el nuevo pontífice existe una conexión entre el socialismo de los países del Este y la herencia de la Ilustración. El socialismo se funda en un error antropológico. El esfuerzo del socialismo por profundizar en el legado ilustrado, por subrayar el antropocentrismo, por constituir un mundo sin Dios ha llevado a la degradación moral a los países gobernados por el comunismo. Pensaron en heredar la religión y es la religión la que ha vencido al totalitarismo.

A partir de este momento todo lo ocurrido en los años ochenta y especialmente la disolución del Pacto de Varsovia es interpretado por unos como la victoria del liberalismo económico, por otros como la confirmación de la supremacía norteamericana, y por el Vaticano como el momento propicio para asestar un golpe a las pretensiones ilustradas al equiparar el totalitarismo de los países del Este con el socialismo democrático y el ateísmo de Estado con el republicanismo laico.

Las consecuencias para definir las funciones del Estado son claras.

El Estado ya no tiene que auspiciar la negociación, el pacto, el acuerdo entre las partes ni avalar la redistribución de la riqueza. Esas funciones benefactoras traen más perjuicios que beneficios ya que provocan la servidumbre de las poblaciones, la pasividad y la incapacidad de salir adelante. En el campo educativo es donde se ve más claro que esta cultura que amplía los derechos de todos a la educación conduce a la degradación de las condiciones escolares y a la pérdida de una cultura del esfuerzo. Son las consecuencias del igualitarismo democrático.

Ese Estado prudente en lo económico, llamado a ser sobrio y a limitar su campo de acción debe, sin embargo, velar por mantener los principios morales que responden a la auténtica naturaleza humana. Los parlamentos no pueden legislar sobre determinadas

cuestiones que afectan a la vida humana desde su inicio hasta su fin. Esta vida no depende de la voluntad del ser humano sino que está en manos del Ser supremo que es el que determina el bien y el mal, la verdad, la belleza y la justicia.

No aceptar este fundamento para la moral es caer en el relativismo, en la permisividad, en un pensamiento débil, que acaba por provocar una disolución de la propia democracia. Este planteamiento llega hasta nuestros días con las proclamas de Ratzinger contrarias a lo que denomina «la dictadura del relativismo» y favorable a preservar un núcleo prepolítico que no puede estar en manos de los legisladores y debe quedar al margen de la voluntad soberana de los parlamentos[13].

El enemigo a batir para esta concepción liberal-conservadora es doble: por un lado el Estado social y por otro el Estado laico. En el campo internacional una nueva definición del mundo preside el horizonte de nuestro tiempo. Ya no estamos insertos un choque entre bloques militares sino que nos encontramos ante la emergencia de un choque entre civilizaciones. La democracia liberal occidental se ve amenazada por el islamismo radical y ello afecta tanto a la identidad del Estado como a la relación entre Estado y derecho.

En una situación de «guerra contra el terrorismo» los políticos responsables no pueden combatir el mal con un Estado sujeto al derecho. No se puede pensar que se respeten los derechos de los individuos cuando está en peligro la supervivencia de la Nación y los valores de la civilización. Se puede y se debe permitir al Estado actuar contra los terroristas —reales o imaginarios— con toda contundencia sin respetar los principios de presunción de inocencia, de asistencia letrada, de limitación del período de prisión sin juicio, de respeto a la propia identidad corporal.

Derechos que parecían consolidados van desapareciendo en esta nueva versión de la Razón de Estado que acaba con el Estado de derecho. La imagen de Guantánamo vale más que todas las disquisiciones teóricas. El derecho como corrector del Estado

retrocede. El Estado como amortiguador de los efectos del mercado va perdiendo muchas de sus funciones. La laicidad como condición de la democracia va siendo puesta en cuestión por la vuelta del fundamentalismo.

No ha sido esta la única transformación del Estado en estos años. Frente a esta hegemonía liberal-conservadora se ha producido una respuesta por parte de los defensores del Estado social, del Estado laico y de la identidad europea que a continuación vamos a analizar.

5. La supervivencia del Estado social y la apuesta por el Estado laico

Tiene que quedar claro que en este texto hablamos de modelos; no nos referimos a una realidad política inmediata en la que en algunas ocasiones se produce una reproducción casi perfecta del modelo que hemos descrito y en otras se producen algunas contradicciones que no conviene minusvalorar. El modelo anterior corresponde a la práctica de los partidos europeos liberal-conservadores y del partido republicano estadounidense, pero ello no impide que en muchas ocasiones esas mismas formaciones políticas, para evitar males mayores, prefieran llegar a acuerdos con los sindicatos antes que provocar conflictos sociales difíciles de atajar; y no implica tampoco que los defensores del modelo del Estado social no se encuentren en determinados momentos inmersos en conflictos con los propios sindicatos que lleven a la ruptura de relaciones, inclusive a huelgas generales como las que vivimos en España a final de los años ochenta y principio de los noventa del pasado siglo.

A pesar de ello, los defensores del Estado social sostienen, al menos teóricamente, que el gran pacto histórico entre capital y trabajo que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial es una conquista de la que no se puede prescindir. Para ellos este

acuerdo supera las deficiencias de un Estado liberal, abstencionista en lo económico, que no garantizaba los derechos de los trabajadores y que reducía la ciudadanía a los denominados derechos de primera generación (derecho a la libertad de expresión, a la libertad de pensamiento, a la libertad de conciencia, a la libertad de religión, a la libertad de cátedra). No se trataba de llamar únicamente a participar en la vida política sino de asegurar que en la vida laboral hubiera unos derechos reconocidos que permitieran proyectar la propia existencia, los planes de vida, desde la seguridad de un Estado que protegía ante el infortunio y que garantizaba prestaciones en el campo de la sanidad, de las pensiones y de la educación.

Quizás es en el campo de la educación donde aparecen más claras las diferencias entre los distintos modelos de Estado. Cabe un Estado confesional que considere que la tarea educativa es esencial para extender la religión oficial del Estado. Este tipo de Estado considera que tanto la escuela pública como la escuela privada han de estar sometidas a los dictados de la religión verdadera. El Estado es el brazo ejecutor de la verdadera religión.

Cabe igualmente un Estado que considere que la educación es un instrumento esencial para lograr la cohesión social y la vertebración de la Nación. Es el Estado el que logra superar los particularismos religiosos, étnicos y culturales, para afianzar un sentimiento de pertenencia y un sentido fuerte de ciudadanía. Estamos ante el Estado republicano laico que trata de dejar atrás el poder de las Iglesias y fortalecer el sentimiento nacional. Este Estado laico no llega a arraigar sin contar con un aparato educativo conectado con el mercado laboral, y con la sociedad civil. Dicho de otra manera, no es creíble que la promesa igualitaria de la escuela pueda vertebrar la Nación si el mercado laboral contradice radicalmente lo que la escuela propone. Ya puede esta hablar de igualdad, de libertad y de fraternidad, que si lo que espera fuera de las aulas es la exclusión social, la precariedad laboral y la incertidumbre vital, la escuela no

podrá cumplir la misión que tiene encomendada y sus promesas saltarán por los aires[14].

Para lograr la legitimidad del Estado social son necesarias dos condiciones de difícil cumplimiento. En primer lugar, unas mayorías electorales dispuestas a apostar por el igualitarismo y la universalización de los servicios públicos. En este punto juegan un papel muy importante los sentimientos morales de los electorales. En el fondo se pide al segundo tercio que tenga una política de solidaridad universalista con el tercer tercio, que considere que una sanidad y una educación para todos son valores por los que merece la pena pelear y que deben primar a la hora de votar.

Esta apuesta solidaria, universalista, es cada vez más difícil en sociedades donde impera por un lado el individualismo consumista y por otro están presas del miedo y de la inseguridad. El mensaje a las clases medias de que ellas sí pueden gozar de las grandes ventajas de la globalización, del cosmopolitismo y de la sociedad del ocio juega un papel decisivo en las campañas electorales. Por otro lado, muchas de estas clases medias comienzan a pensar que sus hijos van a vivir peor que ellos y que les espera un futuro incierto. Si a ello unirnos que en algunos casos forman parte de los profesionales de los servicios públicos en el campo de la educación y de la sanidad nos encontramos con que son profesiones expuestas a los mayores riesgos de frustración, de angustia, de malestar, de quedar quemados ante la avalancha de pacientes o de estudiantes que les reprochan todos los males que acumulan sociedades cada vez más desiguales.

No es fácil extender la escolaridad obligatoria y dar una sanidad para todos sin mejorar los recursos, sin extender el número de profesionales, sin adecuar las instalaciones. Nada de esto se puede hacer sin aumentar los recursos. Y estos recursos no se pueden aumentar sin mantener una presión fiscal alta y sin asegurar una economía competitiva.

Y aquí entramos en el segundo gran problema. Problema que los teóricos del Estado social llevan advirtiendo desde hace años y que

se va cumpliendo inexorablemente. No es posible mantener el modelo social europeo sin una economía competitiva. No es factible mantener una economía competitiva cuando se produce una internacionalización de la vida económica donde es posible producir en otras partes del mundo sin tener que negociar con los sindicatos ni respetar las condiciones laborales y sin preocuparse del medio ambiente.

Europa va perdiendo competitividad y lo hace en un contexto donde sigue apareciendo como la isla de bienestar que sobresale rodeada por un mar de miseria. Todo esto ha provocado que cuando las sociedades europeas miraban complacientemente la posibilidad de pasar de los derechos de segunda generación a los derechos de tercera generación se ha producido un retroceso. Cuando se imaginaba que era el momento de combinar el crecimiento económico y el desarrollo sostenible y de profundizar en los derechos de los trabajadores de cara a articular una democracia económica y de lograr reducir el tiempo de trabajo, se ha producido una incorporación de trabajadores inmigrantes de distintos países que han cambiado la faz de nuestras ciudades y la cultura de nuestras sociedades. Ello afecta enormemente al Estado. En primer lugar, porque tiene que decidir si los nuevos trabajadores son miembros de la Nación con los mismos derechos que los autóctonos; en segundo lugar, si establece un filtro que permita controlar el flujo de los inmigrantes; y, en tercero, qué política establece para lograr la integración de los trabajadores inmigrantes. Todo ello afecta a las leyes que promulga el Estado para hacerse cargo de la nueva situación y de la identidad nacional del Estado receptor. La filosofía política ha tratado este tema profusamente en los últimos tiempos. Volvemos así a lo que comentamos al inicio de este capítulo. Cuando se habla de integrar al otro y de asumir una nueva realidad multicultural, se defiende preservar unos valores que todos pueden compartir ya que no se basan en la etnia ni en la religión sino que se fundan en la aceptación de las reglas del juego democrático, en los

procedimientos deliberativos, en el llamado patriotismo constitucional[15].

6. Recapitulación

Podemos sintetizar lo dicho hasta ahora intentando resumir los grandes debates que asoman en la filosofía política actual a la hora de juzgar el presente y el futuro del Estado. Me centraré en los cinco puntos que considero son decisivos.

El primer problema afecta a la fundamentación moral de las leyes y a los límites de la capacidad legislativa de los estados democráticos. Este tema ha tenido una gran repercusión en los últimos tiempos al afectar a las llamadas políticas de la vida. ¿Puede el Estado legislar sobre asuntos que afectan al inicio de la vida y a su final? Para la posición iusnaturalista es evidente que no.

Si los parlamentos legislan sobre el aborto, o sobre la eutanasia están penetrando en temas que afectan a la naturaleza humana y los legisladores están acercándose al totalitarismo. También sucumben al mismo mal si permiten nuevas formas de familia. Aquí el debate entre las dos posiciones teóricas no permite ninguna fórmula de acuerdo. Lo que para los autores neoconfesionales es caer en «la dictadura del relativismo», para el pensamiento laico significa extender los derechos de ciudadanía.

Teóricamente el problema es insoluble aunque en la práctica encuentra una solución en las sociedades democráticas occidentales. En la medida en que son sociedades liberales, no cabe imponer una conciencia religiosa desde las instituciones estatales. No cabe volver al Estado confesional. Sí es posible, sin embargo, intentar conseguir mayorías electorales que impidan que determinados derechos cívicos sean aprobados. Es, por citar un ejemplo, la dificultad de encontrar una mayoría electoral que esté dispuesta a incluir en su programa el

derecho a una muerte digna. La cuestión de la eutanasia va siendo pospuesta porque esa mayoría hoy por hoy no existe ni se considera prudente alentarla por temor a las consecuencias electorales que pudiera producir. Al igual que tampoco existe una mayoría electoral capaz de retroceder en leyes que ya llevan años aprobadas como es el caso del divorcio o de la interrupción del embarazo en los tres supuestos que contempla le ley española[16].

La solución política se funda en conseguir mayorías electorales, en aplicar la regla de la mayoría en el Parlamento y en preservar el derecho a la objeción de conciencia de los profesionales que no estén dispuestos a desarrollar estas prácticas clínicas, salvaguardando a su vez el derecho de los usuarios a encontrar establecimientos sanitarios donde poder ejercer su derecho.

Esto es lo que ocurre en la práctica, pero en teoría el debate continúa porque no hay manera de convencer al iusnaturalista recalcitrante en que es legítimo democráticamente aprobar leyes que él considera que van en contra de la naturaleza humana.

El segundo problema —conectado con el anterior— es hasta dónde debe llegar el Estado a la hora de difundir valores morales. No cabe pensar en que el Estado democrático pueda legitimarse sin acudir a unos valores que dan sentido a los textos constitucionales y a las leyes del ordenamiento jurídico. Estos valores fundan en última instancia la comunidad política y son preservados como un legado que debe ser difundido a las nuevas generaciones. En el caso español esos valores constitucionales no remiten a un relato común que dé sentido a la vida política. Creo que esto tiene mucho que ver con el hecho de que nuestro país no pudo participar del triunfo de la democracia liberal tras la Segunda Guerra Mundial; estuvo ausente del contexto en el que se produjo la elaboración de las constituciones democráticas. Los valores del antifascismo, el repudio del nazismo, la necesidad de fundar la adhesión a la Nación en el recuerdo crítico de las aberraciones del pasado han sido muy centrales en la cultura política francesa, en la italiana y en la alemana. No se ha hecho sin problemas, porque siempre ha habido

una tensión entre los que no querían olvidar nunca Auschwitz y los que pensaban que no era oportuno seguir recordando un pasado execrable cuando un pueblo ha sido capaz de conseguir un crecimiento económico tan exitoso[17].

El hecho es que la cultura de la memoria cada vez es más relevante: en las sociedades democráticas europeas el debate lleva años presente, y en la sociedad española donde el proceso de transición política se hizo echando al olvido los agravios, los crímenes y las injusticias del pasado dictatorial, el debate no ha hecho sino comenzar. Es evidente que las élites que desarrollaron el proceso de transición lo hicieron con un conocimiento de la historia pasada y con una lectura de los errores que era imprescindible evitar para conseguir consolidar la democracia. Pero el precio fue el olvido de las víctimas del franquismo que han tardado años, hasta que ha llegado la generación de los nietos, en reivindicar la dignidad de sus muertos. No hay Estado que se pueda fundar democráticamente sin afrontar este problema[18].

El tercer problema remite al reconocimiento. Reconocimiento a las víctimas del pasado y respeto a su memoria; pero reconocimiento también de la complejidad de sociedades que tienen en su seno distintas identidades nacionales y que han sido receptoras en la última década de nuevas minorías culturales fruto de la inmigración. Un Estado que quiera alcanzar legitimidad necesita conjugar la unidad con la diversidad, la cohesión con la pluralidad, el pluralismo con los vínculos que permiten asegurar la pervivencia como comunidad. Chocamos aquí con otro de los grandes problemas del Estado actual. ¿Cómo fomentar en sociedades individualistas, consumistas, atomizadas, sentimientos de pertenencia y vínculos morales que permitan superar la fragmentación?

Personalmente soy partidario de un republicanismo laico que dé un papel beligerante al Estado a la hora de articular a la Nación a través de un sistema educativo público. No es este, sin embargo, el modelo vigente en España donde hemos optado por un Estado

aconfesional sin atrevernos a dar el paso a un Estado laico y donde hemos articulado un sistema educativo donde el Estado juega un papel subsidiario, es decir, que llega allí donde falla la iniciativa privada.

El Estado subsidiario suple las carencias de la enseñanza privada y lanza su red para hacerse cargo de los desahuciados. En la Escuela pública del Estado republicano el Estado es decisivo para articular la ciudadanía. Abstenerse en este campo es dejar vía abierta al individualismo atomizador y al comunitarismo petrificado.

Un Estado capaz de legislar autónomamente a pesar de la presión de las confesiones religiosas fundamentalistas; un Estado dispuesto a hacerse cargo de la memoria democrática y dispuesto a implicarse activamente en el proceso educativo no podrá hacer esta tarea de integrar a la ciudadanía sin garantizar los derechos económico-sociales que son la gran conquista civilizatoria del siglo XX**[19]**.

Muchas denominaciones ha recibido el siglo XX al ser caracterizado como el siglo de los extremos, como el siglo del totalitarismo, como el siglo americano; pero si volvemos la vista atrás los mejores años del siglo, los que permitieron hablar de una época dorada fueron aquellos años en que las guerras habían quedado atrás y los trabajadores comenzaron a sentir que ellos también eran ciudadanos. Preservar esa conquista es apostar por un Estado que intervenga en la vida económica, que regule el mercado laboral, que asegure la protección social, que extienda los servicios sanitarios y educativos y que lo haga teniendo en cuenta la voz de los usuarios, las demandas de aquellos que no son clientes de un servicio privado, sino miembros de una comunidad política.

Es aquí donde se juega la legitimidad del Estado. Una legitimidad que en quinto y último lugar remite al problema de si este Estado social puede sobrevivir en la jungla de la globalización o si irá perdiendo su perfil en un mundo donde la laicidad y la ciudadanía, el bienestar y la justicia, son anomalías reservadas a una pequeña

parte del planeta. ¿Puede subsistir la isla europea en este mar de miseria?

La prueba más clara de las dudas que suscita el futuro del Estado social viene de los interminables debates sobre la construcción europea. Los intentos fallidos de implicar a la ciudadanía en el proceso de construcción europeo tienen muchos motivos, pero uno de ellos es el miedo a perder conquistas sociales tras el proceso de ampliación. El refugio en las fronteras nacionales tiene mucho de miedo a perder funciones del Estado social que no han sido garantizadas por el proceso de construcción europea. El Estado-nación aparece aquí como el último refugio ante el proceso de globalización cayendo en ocasiones en el llamado chauvinismo del bienestar[20]. Para evitar ese chauvinismo es imprescindible articular una globalización alternativa de la que se habla en otros capítulos de este volumen.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Birnbaum, N., *Después del progreso*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Hobsbawm, E., *Historia del siglo xx*, Crítica, Barcelona, 1995.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

García Santesmases, A., *Ética, política y utopía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

García Santesmases, A., *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Tema 9
LOS DERECHOS HUMANOS, UN LEGADO DE LA MODERNIDAD

Alicia H. Puleo
Universidad de Valladolid

1. Las generaciones de derechos humanos

Los derechos humanos han sido definidos como «conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional»[1]. Antes de examinar la clasificación de los derechos humanos en «generaciones», conviene atender a ciertas precisiones terminológicas. La denominación «derechos humanos» es la más extendida pero existen otras. Originariamente, se hablaba de «derechos naturales», término caído en desuso. Como respuesta a la reducción positivista de la moral al derecho según la cual solo del Estado emanan derechos, en especial a partir de los escritos de Ronald Dworkin[2], se ha generalizado en la cultura jurídica el término «derechos morales». Esta denominación enfatiza el carácter previo de los derechos de autonomía de los individuos como «triunfos» frente al Estado: la comunidad política no los «concede» sino que «reconoce» que las personas los poseen. En esto se diferenciarían de otro tipo de derechos.

Otros autores prefieren hablar de «derechos fundamentales» como sinónimo de la expresión, más popular, de «derechos humanos». Es el caso de Gregorio Peces-Barba[3] que considera inadecuada la expresión «derechos morales» usada por R. Dworkin. A su juicio, mientras estos derechos no sean reconocidos por la

sociedad política, a través de su derecho positivo interno o con su adhesión a normas internacionales, no corresponde hablar de «derechos» puesto que si el derecho no es reconocido en una norma, en caso de infracción no da lugar a una acción procesal. Por ello, en una concepción dualista de los derechos humanos, concibe los derechos fundamentales como «valores» si no han sido recogidos en un texto legal y como «normas jurídicas» válidas si ya han sido integrados por las leyes. La expresión «derechos fundamentales» tendría la ventaja de aludir a los derechos de los individuos y a los correspondientes deberes del Estado.

Para Javier Muguerza, las «exigencias morales» aspirantes al reconocimiento jurídico son derechos humanos potenciales que serían propiamente «derechos» una vez que alcanzaran el reconocimiento jurídico. Entiende y acepta, sin embargo, que se siga hablando de «derechos humanos» aun cuando no estén legalmente reconocidos porque la denominación de «exigencias morales» no tiene la fuerza reivindicativa del término «derechos»[4].

Es ya habitual la clasificación que diferencia al menos tres «generaciones» de derechos humanos, atendiendo al orden cronológico de su teorización y reivindicación así como al diferente valor que los inspira. Los derechos civiles y políticos constituyen lo que se ha dado en llamar «primera generación de derechos humanos». Fueron formulados por la escuela del derecho natural racionalista en los siglos XVIIy XVIII. La segunda «generación» enuncia los derechos sociales y económicos a partir de las críticas socialistas originadas en el siglo XIX por la contradicción entre la igualdad ante la ley y la extrema desigualdad económica del capitalismo. Sobre los derechos de la tercera no hay un total acuerdo. Suele decirse que reclama el derecho a gozar de un medio ambiente sano, no contaminado, el derecho a vivir en paz, sin guerras, los derechos colectivos de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas, y el derecho de los pueblos al desarrollo. Las transformaciones de la sociedad de la información y de la biotecnología han llevado a algunos teóricos a plantear la necesidad

de avanzar hacia una cuarta y hasta una quinta generación de derechos.

Los derechos humanos de primera generación giran en torno al valor de la libertad individual. Se plasman políticamente en los documentos fundacionales de las primeras revoluciones burguesas. El *Bill of Rights* de Virginia de 1776 afirma en su artículo I:

> Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber, el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad[5].

Poco después, en Francia, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* señala en su primer artículo que «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos» y especifica en el segundo que los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. La libertad es definida como «poder hacer todo lo que no dañe a los demás» (art. 4). Esta libertad se opone el paternalismo político por el que los gobernantes determinan coactivamente cuál es el bien de los ciudadanos en su vida privada. Benjamin Constant se refiere a estos derechos como «la libertad de los Modernos»[6] o libertad civil. Posibilitan la autonomía personal en el ámbito de lo privado. Los opone, así, a la «libertad de los Antiguos» concebida como capacidad de participación en la vida política. Según la distinción de Isaiah Berlín[7], estaríamos ante la «libertad negativa» que es «libertad de» (actuar) sin sufrir el impedimento del Estado. Los derechos políticos que se reconocen también están orientados al ejercicio de la libertad. La participación ciudadana en el establecimiento de las leyes implica obedecer normas racionales y aceptadas y no simplemente impuestas.

Desde estas primeras concreciones de la idea de derechos humanos absolutos e inalienables, se ha avanzado hacia su

reconocimiento internacional como derechos positivos con la *Declaración Universal* de 1948 y a través de otros tratados posteriores[8]. La *Declaración Universal* reconoce a todo ser humano los derechos a la libertad; la igualdad; la dignidad; la vida y la seguridad personal; el derecho a no ser torturado ni sometido a tratamiento cruel y degradante; a no ser esclavizado o ser objeto de tráfico; el derecho a la personalidad jurídica; a la justicia; al *habeas corpus*; a la defensa y a un proceso judicial con garantías; a la presunción de inocencia; el derecho a la intimidad; la libertad para circular y establecer domicilio; el derecho de asilo; el de poseer una nacionalidad; contraer libremente matrimonio y fundar una familia; el derecho a la propiedad privada; a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; la libertad de opinión y expresión; de reunión y de asociación; así como el derecho de participación en el gobierno de su país, de votar y ser elegido. Con respecto a ellos se suele hablar de derechos fundamentales. Son de obligado cumplimiento para todos los estados que hayan suscrito los tratados internacionales. Pero nos hallamos aún muy lejos del ideal kantiano de aplicación de un derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad que permita el acercamiento a la paz perpetua. Los instrumentos internacionales coactivos inspirados en este ideal están dando sus primeros pasos[9]. Las dificultades para el reconocimiento de esta primera generación de derechos humanos no solo se advierten en la realidad política. También han sido contestados en el ámbito intelectual. El énfasis en la defensa del individuo y sus derechos naturales absolutos ha suscitado el rechazo y las críticas de distintas corrientes de pensamiento: el utilitarismo de Bentham, los tradicionalismos organicistas de raigambre romántica nacionalista (De Maistre, Bonald) y el marxismo. Para Bentham, los derechos naturales son ficciones y puede ser correcto sacrificar los intereses individuales por «la mayor felicidad del mayor número»[10]. Los tradicionalismos del siglo XIX vieron en los derechos humanos del liberalismo la puerta abierta a la destrucción de los valores morales y religiosos de la comunidad. Su carácter abstracto actuaría como un

peligroso disolvente de los sentimientos patrióticos, las creencias y costumbres. Algunas formas del discurso comunitarista que surge hacia el final del siglo XX retoman esta crítica.

Por su parte, el marxismo consideró los derechos humanos de primera generación como una ficción de la moral burguesa. Señaló que establecían una «mera igualdad formal» o igualdad ante la ley que nada tenía que ver con la «igualdad real». La desigualdad material y la explotación del hombre por el hombre eran la otra cara de unos supuestos derechos que habían sacralizado la propiedad privada. Las ideas morales habían de estar totalmente subordinadas a los objetivos de la lucha de clases. Por otro lado, según Marx, se trataba de conceptos que serían innecesarios en la sociedad que iba a emerger de la revolución proletaria, ya que esta traería un hombre nuevo, respetuoso con sus semejantes. Tras la experiencia totalitaria de los socialismos reales, el pensamiento de izquierdas ya no practica este desprecio de las libertades y se busca, desde diversas corrientes filosóficas que van del liberalismo social al republicanismo, conciliar las libertades individuales con la justicia redistributiva. Como observa Fernando Quesada, recuperar «la promesa de emancipación humana» del liberalismo implica «una labor crítica para separar lo que es afirmación del individuo como sujeto de derechos en la tradición liberal, de su transformación en el individualismo posesivo que produjo su maridaje con el capitalismo»[11]. Finalmente, corresponde recordar que la libertad y la igualdad de derechos proclamadas por el pensamiento liberal del XVIII hicieron posible un cambio fundamental en las relaciones sociales entre los sexos al dar lugar al surgimiento del feminismo. En 1791, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*[12] (1791) de la dramaturga y pensadora Olympe de Gouges radicaliza la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 al reivindicar su extensión a esa mitad de la humanidad que quedaba excluida: las mujeres. La ambigüedad del término «hombre» escondía la exclusión de uno de los sexos, su reclusión en el ámbito doméstico. Basándose en el mismo paradigma

iusnaturalista que había permitido a los diputados revolucionarios abolir los privilegios de los nobles, De Gouges, como otras ilustradas, reclamaba el acceso al mundo de lo público sin privilegios: «la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también (el derecho) de subir a la tribuna». Pero solo verá reconocido su derecho a subir al cadalso. Durante el Terror jacobino (1793), será conducida a la guillotina por sus ideas. Ese mismo año son prohibidos en Francia los clubes y asociaciones políticas de mujeres. Medio siglo después, con el manifiesto de Seneca Falls, se constituye el movimiento sufragista que retoma la lucha y no la abandona hasta conseguir para las mujeres, ya en el siglo XX, el derecho a votar y ser elegidas y derechos civiles como el de administrar los propios bienes, acceder a los estudios superiores y ejercer profesiones liberales.

Como ha mostrado Celia Amorós, el feminismo es un producto moderno que nace de «la lógica generalizadora de la democracia»[13] y consiste en universalizar los principios de igualdad de la Ilustración. Por las resistencias que el feminismo suscitó, y aún suscita, Amelia Valcárcel lo ha definido como «un hijo no deseado del igualitarismo ilustrado»[14]. A finales del siglo XX, distintas formas de violencia ejercida contra las mujeres en todo el mundo (violencia física, sexual, psicológica, crímenes «pasionales», crímenes de honor, amputaciones sexuales rituales, amenazas, privación de la libertad, etc.) unificadas bajo el término de «violencia de género» o «violencia sexista» han sido reconocidas como violación de los derechos humanos de las mujeres[15].

La *segunda generación de derechos humanos* se centra en el valor de la igualdad. Es el fruto de las críticas socialistas, de las reivindicaciones de los sindicatos y de las propuestas de pensadores como Keynes. Está relacionada directamente con el desarrollo del Estado del bienestar *(Welfare State)* después de la Segunda Guerra Mundial: un Estado Providencia que, gracias a la redistribución de recursos posibilitada por los impuestos, reduce la injusticia (base ética) y las tensiones sociales (y, por lo tanto, el atractivo que tenía

la revolución proletaria), permitiendo a las masas acceder al consumo (impulsando la economía). La burguesía del XVIII y XIX quería la igualdad en el sentido de la abolición de los privilegios de la aristocracia, pero no la igualdad política y económica con los desposeídos. El Estado de derecho liberal tardará en convertirse en Estado democrático de derecho (con la sustitución del voto censitario por el voto universal masculino) y más tardará aún en asumir el carácter «social» que le da esta segunda generación de derechos. Mientras que la primera buscaba limitar el poder del Estado, el carácter despiadado del llamado «capitalismo salvaje»[16] hará necesario acudir al poder político para conseguir amparo. Pero los derechos de esta generación no serán considerados absolutos como los de la primera sino que estarán condicionados a las posibilidades materiales del Estado para su concreción. No pueden reclamarse judicialmente. Su satisfacción depende de las decisiones de los representantes políticos y del grado de desarrollo económico de un país. Son «libertades positivas» (nuevamente en la distinción de I. Berlín) o «libertades para». Incluyen, entre otros, el derecho al trabajo, a igual salario por igual trabajo, a la educación, a un nivel de vida adecuado que asegure la alimentación, el vestido, la vivienda y otras prestaciones como seguros de invalidez, enfermedad, viudedad, vejez, derecho a la salud[17], a una vivienda digna, a organización sindical, al descanso y a las vacaciones pagadas, cuidados y asistencia especiales para la maternidad y la infancia, etcétera.

Numerosas voces se han alzado en los últimos tiempos para señalar que, lejos de universalizar estos derechos, el proceso de globalización neoliberal los ha debilitado. Los estados nacionales pierden protagonismo y capacidad de control de los flujos de capital y el número de excluidos sociales se está incrementando[18]. Esta desigualdad creciente afecta a las mujeres de formas específicas (el fenómeno conocido como «feminización de la pobreza», la explotación sexual y racial en la prostitución internacional…) y da

lugar a una agenda feminista global[19] de denuncia y propuestas de cambio.

Mientras que los liberales conservadores reducen los derechos humanos a su primera generación, conciben los impuestos que permiten la redistribución de recursos como violación del derecho de propiedad y proponen un Estado mínimo (el Estado gendarme reducido a policía[20], ejército y tribunales para garantizar la seguridad y la propiedad), liberales sociales y pensadores del republicanismo[21] subrayan la interdependencia de ambas generaciones de derechos. Así, con el fondo de este debate, cuando el canadiense Michael Ignatieff se ha manifestado a favor de un régimen de derechos humanos que se limite a defender las libertades negativas alegando que sería más eficaz en su actuación internacional, Amy Gutman ha respondido que para respetar la dignidad de quienes mueren de inanición no basta con defender sus libertades negativas: es necesario garantizar su derecho de subsistencia[22]. A su vez, frente a quienes desprecian las libertades individuales, el economista y filósofo indio Amartya Sen ha argumentado que el derecho a la libre expresión no es un lujo burgués sino la condición de posibilidad de los demás derechos. En las democracias no se producen las hambrunas que generan los regímenes dictatoriales. La libertad hace posible el desarrollo[23].

Los mismos principios actuales de la Bioética combinan los dos momentos de reconocimiento de la dignidad humana. Tal como son definidos en el conocido Informe Belmont, son una traducción de los derechos humanos al lenguaje bioético[24]: el principio de beneficencia (devolver la salud a los enfermos y velar por su vida), el principio de autonomía que requiere el consentimiento informado del paciente, y el principio de justicia que remite a las instituciones de un Estado social que asegure el derecho universal a la salud. En 2005, la aprobación de la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO recoge estos principios en relación a los derechos humanos e insta a los estados a su efectivo cumplimiento[25].

Las dos primeras generaciones de derechos se hallan recogidas en la *Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas* de 1948. No así la tercera, sobre cuyos contenidos los especialistas ni siquiera están totalmente de acuerdo. Algunos de los comúnmente incluidos están relacionados con los llamados nuevos movimientos sociales. Así, por ejemplo, el pacifismo habría dado lugar a la reivindicación del derecho a la paz y el ecologismo al derecho a un medio ambiente sano[26]. Puede decirse que el interés por lo colectivo presente en los derechos socioeconómicos y culturales subsiste y se intensifica en esta *tercera generación* de la que se dice que está inspirada en el valor de la fraternidad. Se trata de derechos que enfatizan los vínculos, sean estos intrasociales o lazos con la naturaleza no humana. Se reivindica el derecho de las culturas minoritarias a ser fomentadas por el Estado, el cual ha de abandonar, entonces, la neutralidad liberal y reconocer derechos especiales (por ejemplo, el derecho de representación de la minoría en las instituciones del Estado, la jurisdicción territorial, la exención de obligaciones incompatibles con sus creencias, etc.)[27].

La evidencia creciente del cambio climático y la general degradación del medio ambiente hacen que se ciernan grandes amenazas sobre los derechos humanos precedentes. Como ya demostró la crítica socialista a la primera generación de derechos humanos, para que estos se hagan efectivos, son necesarias ciertas condiciones materiales básicas. Trasladando esta constatación a la crisis ecológica en ciernes, vemos que las condiciones materiales mínimas se están poniendo en peligro: problemas en el acceso al agua, contaminación, imposibilidad de cultivar por la erosión y desertificación, pérdida de territorios por ascenso del nivel del mar… Algunas de estas situaciones ya están afectando muy duramente a la población indígena[28] y al campesinado pobre del Tercer Mundo cuyos intentos de defensa organizada contra la degradación de su medio ambiente han permitido hablar de un «ecologismo de los pobres»[29]. Por otro lado, puede decirse que nadie está absolutamente a salvo de los efectos de la contaminación. La

demanda de derechos ecológicos supone una crítica al desarrollo insostenible del modelo económico y civilizatorio vigente[30] y, para algunas perspectivas críticas, también un abandono del antropocentrismo moral fuerte que solo otorga consideración moral a los humanos para situar a estos en el seno de la comunidad de los seres vivos, en una visión empática y menos arrogante del mundo natural[31].

Algunos hablan ya de una *cuarta generación de derechos humanos*. Incluyen en ella derechos genéticos y biológicos cuyo adecuado reconocimiento y regulación vendría justificado por el desarrollo de las investigaciones biotecnológicas. No solo estamos ante la necesidad de proteger la privacidad de los datos genéticos concernientes a los individuos, sino ante un debate sobre la privatización del patrimonio genético animal y vegetal con vistas a su explotación[32]. Asimismo, las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) modifican de manera profunda las relaciones humanas y pueden representar el punto de partida de la realización de utopías de libertad e igualdad o el inicio de una pesadilla orwelliana de manipulación y control total. Para teóricos como Manuel Castells, Internet representaría la aparición de una Sociedad-Red no jerárquica y solidaria. Otros tienen visiones menos optimistas. En todo caso, las TIC, en tanto abren un nuevo mundo con posibilidades inéditas, plantearía, a juicio de algunos, la necesidad de reconocer nuevos derechos, de profundizar la igualdad democrática y de proteger a los usuarios mediante la ley, garantizando derecho a la privacidad, a la intimidad y a la libertad de expresión, amenazadas de nuevas maneras por el desarrollo tecnológico[33].

2. El problema de la fundamentación

El grado de reconocimiento de los derechos humanos, incluso reducidos a su primera generación, se halla lejos de ser uniforme en todo el mundo. Y no me refiero al hecho de que, en numerosos países, no se cumplan en la práctica a pesar de reconocerlos como deseables en la misma Constitución, sino a su rechazo, o a profundas divergencias con respecto a su carácter universal, alcance y validez. Algunos gobiernos del Sudeste Asiático, se han negado a reconocerlos, aduciendo que se trata de creencias occidentales ajenas a su cultura o que los derechos de los individuos habían de quedar subordinados a los objetivos del desarrollo económico. En ciertas regiones de África y de Oriente Medio, la tradición de los matrimonios forzados, de las amputaciones sexuales rituales de niñas y adolescentes o la lapidación de la adúltera impiden el cumplimiento de derechos humanos básicos de las mujeres. Mientras que los países europeos han abolido hace décadas la pena de muerte, una democracia tan antigua como la de los Estados Unidos la mantiene en su código penal.

Estas diferencias en la comprensión y extensión de los derechos humanos nos llevan a preguntarnos cómo podemos argumentar en su favor. ¿Es posible dar razones filosóficas de su reconocimiento o debemos admitir que su desarrollo es solo el afortunado fruto de una concepción tan válida como su contraria?

La tradición del derecho natural afirma la existencia de derechos anteriores al ordenamiento jurídico. Su forma de fundamentar estos derechos varía según las épocas y las escuelas filosóficas. Las principales propuestas al respecto han sido: un orden cósmico racional, la ley divina y la racionalidad humana. A menudo se ha señalado que el iusnaturalismo o doctrina del derecho *(ius)* natural no solo es la escuela filosófica que reflexionó sistemáticamente por primera vez sobre los derechos humanos, sino que también es la base más firme para su reconocimiento. Sin embargo, esta doctrina

se enfrenta en la actualidad a numerosos obstáculos de orden teórico y práctico que la hacen poco apta para la fundamentación buscada. Para comprender el origen de la noción de derechos humanos y percibir mejor estas dificultades derivadas de la diferencia de sus condiciones originales con respecto al contexto filosófico y cultural de nuestros días, haremos un breve repaso histórico de la idea de «derecho natural».

2.1. La idea de derecho natural

Rastrear la oposición entre ley natural y ley positiva[34] nos lleva al mundo griego clásico. La *Antífona* de Sófocles distingue lo «justo por naturaleza» y lo «justo según la ley», lo legal. Los diálogos de Platón son considerados un antecedente de la idea básica del derecho natural de que existen normas morales universales que pueden ser conocidas polla razón. Aristóteles, aunque no proyecta la idea del bien a un mundo eterno de las Ideas, distingue la justicia natural de la multiplicidad y variedad de costumbres y leyes de los distintos pueblos. El estoicismo prepara el terreno para el desarrollo de la idea de derechos humanos al afirmar la existencia de una ley natural de la razón, inmutable y universalmente compartida por todos los humanos. El pensamiento estoico, con su concepción de la igualdad de todos los hombres, ciudadanos de una cosmópolis ideal, tuvo una fuerte influencia en el ecléctico Cicerón, en el cristianismo y en la escuela iusnaturalista moderna de los siglos XVII y XVIII.

En la Edad Media, san Agustín y santo Tomás hacen de la ley natural un reflejo de la esencia divina. El catolicismo desarrollará una triple noción de ley que será también admitida por los protestantes: la ley divina (revelada por Dios, que incluye elementos de ley natural como los diez mandamientos y elementos de ley positiva como las normas de regulación de la Iglesia), la ley natural

(constituida por los principios racionales que permiten a cada hombre elegir el bien) y la ley humana. El derecho natural basado en la razón, aunque subordinado al divino, es concebido como fundamento y límite del derecho positivo.

La noción de ley natural no exige la creencia en un mundo de las Ideas a la manera platónica, sino, simplemente, la afirmación de una naturaleza humana racional que dicta normas básicas de conducta correcta. Esta convicción del derecho natural remite en su núcleo mismo a la regla de oro de la ética, a su norma más universal: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Pero ¿cómo especificar esta idea general? En las teorías del derecho natural antiguas y medievales, la especificación de las normas más allá de esta regla tan generalmente aceptada por todos los pueblos, está ligada a concepciones de la Naturaleza como realidad teleológica inmutable y jerárquica que en los griegos es orden cósmico y, en la tradición judeocristiana, creación divina cuyo sentido es revelado por las Escrituras y por sus intérpretes. Se trata de visiones del mundo que, a pesar de sus diferencias, comparten la concepción de una totalidad jerarquizada que establece normas morales y un *ubi* específico para cada ser según su propia esencia. Desde una perspectiva epistemológica, es indudable que su interpretación finalista de la Naturaleza ha sido abandonada por las ciencias naturales modernas que han «desencantado» el mundo, vaciándolo de espíritus y de sentido trascendente, reduciéndolo a materia sometida a relaciones de causa y efecto calculables matemáticamente. Por otro lado, la idea moderna del ser humano como proyecto que se elije a sí mismo no parece compatible con esta comprensión del mundo y de la moral. Como podemos imaginar, una teoría tendente a determinar en exceso lo que es bueno para los humanos y a condenar conductas que parecen apartarse de los fines naturales encuentra un terreno poco propicio en un mundo actual de radical afirmación de la diversidad y de la innovación. Si además plantean pretensiones de validez jurídica, son incompatibles con la pluralidad de las sociedades actuales.

Las guerras de religión del siglo XVI favorecerán la crisis de la fundamentación teológica dando lugar a la aparición del iusnaturalismo moderno que tiene un carácter laico y afirma la independencia del derecho natural con respecto a los poderes políticos y religiosos. Se considera al holandés Hugo Grocio el fundador de esta tradición de pensamiento al convertir los derechos naturales en cualidades morales del individuo. En el último cuarto de siglo XX, esta visión modernizante de la obra de Grocio ha sido matizada, destacándose la continuidad de su pensamiento con la escolástica medieval y moderando el elogio a su originalidad al vincularlo particularmente con el humanismo de Suárez y de Erasmo. Se ha subrayado que tiene un importante antecedente en el Renacimiento con la llamada Escuela de Salamanca. Esta Escuela, en su reflexión sobre los pueblos del Nuevo Mundo, admitió la posibilidad de que se pudiera obrar bien sin conocer la palabra de Dios, preparando la separación entre ley divina y ley natural que suele adjudicarse al jurista holandés Grocio. El dominico Francisco de Vitoria, en una obra que pone las bases del derecho internacional público, definirá el derecho de gentes *(ius gentium)* como conjunto de normas que la razón natural dicta para todos los pueblos. Otro dominico de la misma época, Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas, México, se apoyará en sus ideas, yendo incluso más allá de ellas**[35]**, para defender los derechos humanos de los amerindios frente a los conquistadores en la célebre Controversia de Valladolid.

En la Modernidad, el derecho natural dejará de apoyarse en un orden natural y social previo y teleológico y pasará a fundarse en una construcción racional basada en la libertad y la capacidad del ser humano de darse la propia ley (*auto-nomos*). La dignidad especial del ser humano residiría, así, en las capacidades racionales y fundamentalmente en la posibilidad de regirse por normas morales (razón práctica). Los primeros derechos humanos tematizados serán los de libertad de conciencia, libertad de pensamiento y garantías procesales. Los pensadores contractualistas liberales de los siglos XVII y XVIII enarbolaron el derecho natural para afirmar la libertad e

igualdad de todos los hombres, impugnando la rígida y jerárquica división estamental del Antiguo Régimen. Mientras que la nobleza de espada defendía sus privilegios basándose en el derecho histórico (por la participación de sus ancestros en gestas medievales y la supuesta superioridad de sangre), la teoría del derecho natural permitió a la burguesía sostener la igualdad natural que terminará por traducirse en la realidad política de las revoluciones que instauran las democracias modernas. Entre las características de la cultura de la Modernidad que determinan el despliegue de la filosofía de los derechos fundamentales suele destacarse el racionalismo, la secularización, el naturalismo y el individualismo. La autoridad divina es reemplazada por la Razón, que no por casualidad terminará siendo representada simbólicamente en la Ilustración francesa como una Diosa. La Razón será el supremo instrumento de conocimiento. Pero mientras que en el siglo XVIII se busca deducir los principios internos del alma o ideas innatas, la Razón del siglo siguiente será concebida como una facultad que se desarrolla con la experiencia[36]. Se confía en la posibilidad de conocer la Naturaleza, sus leyes y la naturaleza verdadera del hombre para comprender su conducta. El ser humano podría «encontrar» el principio universal de la moral aunque no sea una idea innata.

Para Locke, los derechos naturales, en especial el de libertad y propiedad, son anteriores al contrato fundador del Estado y este tiene por función el protegerlos. Esta idea es recogida por los ilustrados franceses que la propagarán con fervor. Con los teóricos del contrato, la legitimidad del Estado ya no reside en la voluntad divina sino en la eficacia del poder para garantizar los derechos naturales. Vemos, pues, que Estado de derecho y derechos humanos se hallan estrechamente ligados en su origen y fundamentación. El surgimiento del modelo liberal de derechos fundamentales se apoya en el iusnaturalismo racionalista, presentándose como un conjunto de pretensiones morales universales y ahistóricas. No obstante, observa G. Peces-Barba, si se analiza cada derecho, se descubre la relación que mantiene con su contexto histórico. La libertad de

conciencia surge de la dolorosa experiencia de las guerras de religión. La afirmación del carácter sagrado e inviolable de la propiedad no puede ser separada de las estructuras económicas capitalistas en germen.

Asimismo, cabe recordar que en el Antiguo Régimen, la ejecución precedida de tortura era un espectáculo público porque se consideraba que el reo había perdido la dignidad humana. Comprendemos, así, la importancia para la evolución del derecho penal, de obras como *De los delitos y las penas* (1764) del ilustrado milanés Cesare Beccaria que abogaba por la supresión de la pena de muerte y por la proporcionalidad de las penas al delito cometido.

La distinción de los *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705) de Thomasius entre *iustum* y *honestum* conducirá a la distinción realizada por Kant entre *forum internum* y *forum externum* como teoría moral de los límites del poder político. Mal puede hablarse de autonomía (o libre elección del proyecto personal de vida) si las normas jurídicas no la respetan. Con la distinción de esferas de aplicación de la moral y el derecho cobra forma la tradición liberal de pensamiento que conduce a las sociedades democráticas plurales de la actualidad. El intento de controlar las creencias de los individuos a través de la coacción —intento repetido a lo largo de la Historia y moneda corriente antes del advenimiento de las democracias modernas— es, según los ilustrados, una injerencia indebida e inútil, ya que siempre se topará con la resistencia de la conciencia individual y la imposibilidad de cambiar de opinión solo debido al temor.

2.2. Discusiones teóricas contemporáneas

En las últimas décadas, nos encontramos con la paradójica situación de que la aceptación internacional creciente de los derechos

humanos se ve acompañada, al mismo tiempo, de una gran reticencia a su fundamentación filosófica. La experiencia de los procesos de descolonización, el multiculturalismo y la crítica postmoderna se conjugan para que incluso los representantes de la tradición racionalista teman incurrir en etnocentrismo, en imperialismo cultural y en ingenuidad metafísica si sostienen la universalidad de los derechos humanos. Esto no significa que se los tenga por prescindibles, sino, a menudo, que se busque otras vías para su promoción. Así, considerando que es imposible basarlos en la naturaleza humana o en la racionalidad, el postmoderno Richard Rorty sostiene que la cultura de los derechos humanos es un *factum* que no precisa de fundamentación[37]. A su juicio, se trata de una cultura desarrollada gracias a una educación sentimental que ha tenido lugar en sociedades con condiciones de vida favorables a la autoestima y a la dignidad personal. Esta educación se da en situaciones de seguridad, paz, prosperidad económica. Su principal instrumento no serían las disquisiciones intelectuales de los filósofos morales, sino creaciones culturales como la novela sentimental (el ejemplo elegido es el famoso relato antiesclavista *La cabaña del tío Tom* de Harriet Beecher-Stowe) que recogen y reelaboran ciertos valores de su época, colaborando así en la promoción de una actitud empática. La gente aprende con estas creaciones a ponerse en el lugar del otro. Así, los derechos humanos no necesitarían fundarse en el conocimiento verdadero de una naturaleza humana especial. Solo es necesario, concluye, el progreso de los sentimientos gracias a las historias tristes que nos sensibilizan.

Los filósofos del derecho italianos Bobbio y Ferrajoli coinciden en que no es posible dar un fundamento absoluto a los derechos humanos. En la línea iuspositivista de Kelsen y H. Hart, para Ferrajoli, son «derechos fundamentales» no por su relación a necesidades o aspectos humanos básicos compartidos, sino porque se trata de derechos que tienen características formales comunes: son universales (los tenemos todos) e indisponibles (no podemos renunciar a ellos, cederlos o alienarlos). A diferencia de Kelsen y de

Bobbio, Ferrajoli abandona la simple posición descriptiva para incluir consideraciones axiológicas en la teoría del derecho. Si en Kelsen solo existen los derechos cuando están empíricamente garantizados por la ley, en Ferrajoli un derecho subjetivo no garantizado[38] plantea una «laguna deóntica» que es preciso corregir. Su teoría garantista ha sido criticada por dejar el rumbo de la sociedad en manos de los jueces que, como expertos intérpretes de la Constitución, recortarían y desplazarían las decisiones democráticas que tienen su sede en el poder legislativo.

El temor a que un sistema jurídico legitimado únicamente por la voluntad popular pueda contener normas injustas ha llevado a buscar criterios de justicia externos al proceso democrático. Se trata de los derechos humanos concebidos como derechos morales anteriores al sistema de normas jurídicas. Su reconocimiento por parte del sistema jurídico proporcionaría a este la legitimidad buscada. Por este planteamiento, algunos han visto en las teorías de John Rawls o de Ronald Dworkin una disolución completa del concepto de lo jurídico en la ética. Se trataría, afirman sus críticos, de un neoiusnaturalismo que, al identificar la legalidad con la moral, tomaría un rumbo totalmente contrario al de Kant, a pesar de considerarse su heredero. Estaríamos, entonces, ante una situación teórica inversa a la planteada por el auge del positivismo de Kelsen. La moralización del derecho conduciría a la negación de su especificidad.

El enfrentamiento entre los pensadores ilustrados defensores de los derechos humanos y los anti-ilustrados que rechazaron en el siglo XIX estos derechos por considerarlos fruto de una abstracción racionalista prosigue en la actualidad en el debate entre procedimentalistas y sustancialistas. Las éticas sustancialistas sostienen que no se puede establecer la corrección de las normas si no se apela a alguna concepción compartida de la vida buena. Así, para los comunitaristas, tanto sean aristotélicos como neohegelianos, el universalismo moral de las éticas procedimentales es abstracto y conduce al desarraigo y a la anomia característicos de

las sociedades occidentales actuales. Lo propio de la moral no sería la discusión sobre las normas justas universales, sino la reflexión sobre los bienes, fines y virtudes asumidos por la comunidad en la que se vive.

Las éticas procedimentales herederas del formalismo kantiano ofrecen un enfoque constructivista de los derechos humanos. Abandonando el punto de partida moderno de la conciencia individual, han pasado de una concepción monológica de la racionalidad a otra dialógica. Conservan de la teoría de Kant una concepción de la ética según la cual su objetivo no debe ser recomendar contenidos morales concretos, sino ofrecer procedimientos que permitan legitimar (o deslegitimar) las máximas que guían la acción. Así, la propuesta rawlsiana no se basa en una teoría de la naturaleza humana sino en un procedimiento contractual hipotético[39] en el que las partes que negocian no conocen cuál será su particular condición («velo de ignorancia»), por lo que se ven impulsadas racionalmente a adoptar normas justas para todos, evitando así la posibilidad de quedar en una situación excesivamente desventajosa. La «posición original» cumple las condiciones de un diálogo en igualdad gracias al «velo de ignorancia» que permite elegir imparcialmente los principios de justicia sobre los que descansará la estructura básica de la sociedad. Rawls[40] considera que su enfoque constructivista de los principios de justicia permite alcanzar un derecho de gentes definido como concepción política del derecho y de la justicia que se aplique a los principios y preceptos del derecho y la práctica internacionales. Que sea una concepción «política» significa que es independiente de doctrinas filosóficas, religiosas o morales comprehensivas y que está vinculada a ideas fundamentales de la cultura política pública de la sociedad liberal. Este derecho de gentes sería aceptable tanto para sociedades liberales como para «sociedades jerárquicas bien ordenadas», lo que para el filósofo significa pacíficas, no expansionistas, guiadas por una idea de la justicia como bien común y con un sistema jurídico legitimado por la adhesión popular. Los derechos humanos serían

una categoría especial de derechos de aplicación universal que forman parte del derecho de gentes. Incluye en ellos los derechos básicos: a la vida, a la seguridad, a la propiedad personal, a un juicio justo, a la libertad de conciencia, a la asociación y a emigrar. En sociedades no liberales, estos derechos serían reconocidos a las personas no como ciudadanos (miembros libres e iguales) sino en tanto miembros de grupos, comunidades y corporaciones a la manera de los derechos políticos hegelianos. De esta forma, se evitaría el rechazo de algunos países que argumentan que los derechos humanos pertenecen a una tradición individualista occidental.

En la ética de Habermas, los derechos humanos serán los que correspondan a todo ser humano por el hecho de ser humano, es decir, interlocutor virtual del discurso moral que exige la capacidad de utilización de universales. La reformulación habermasiana del imperativo categórico kantiano ordena someter la máxima de la acción a la consideración de todos los demás para hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad. Javier Muguerza le reprocha su consensualismo: el filósofo alemán estaría politizando la ética al reducirla a un consenso democrático a la manera de la voluntad general rousseauniana. Ética, política y derecho terminarían confundidos y mezclados. Frente a la idea de consenso, Muguerza enfatiza el disenso, señalando que los derechos humanos nacieron justamente de la protesta frente a consensos ratificadores del *statu quo*. Su fundamentación *negativa* o disensual de los derechos o «alternativa del disenso» apunta a que los derechos humanos han sido conquistados gracias a las protestas de individuos o grupos de individuos que se han rebelado contra consensos excluyentes. Un recorrido por la historia serviría de prueba de esta afirmación. Las luchas de los afroamericanos contra el racismo y por el reconocimiento de los derechos civiles le sirven para ejemplificar la dignidad humana como la condición propia de quien es sujeto moral, de quien es subjetividad libre a pesar de los condicionamientos y los límites naturales y sociales: las pancartas del movimiento por los

derechos civiles liderado por Martin Luther King en las que se leía «I am a human being» expresaban el rechazo a la condición de objeto, la reivindicación de la dignidad humana y del núcleo mismo de los derechos humanos, es decir, «el derecho a ser sujeto de derechos»[41]. Muguerza parte de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano («Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio»), a la que llama «imperativo de la disidencia» porque, afirma, otorga «la posibilidad de decir *no* a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad»[42].

El pensador italiano Danilo Zolo ha criticado los planteamientos de Habermas y de otros filósofos y juristas que consideran viable la aplicación universal de los derechos humanos («globalismo jurídico»[43]). Para Zolo, se trata de una nueva forma de etnocentrismo que intenta aplicar valores y principios provenientes del individualismo liberal a culturas como la islámica o la china —heredera de Confucio— en las que no existe una noción de libertad y de derecho fuera de la comunidad y de sus relaciones jerárquicas. Desde el pesimismo antropológico, considera que es imposible erradicar la guerra y las crecientes violaciones de los derechos subjetivos y que los tribunales internacionales solo han perseguido a los vencidos, mostrándose incapaces de juzgar los numerosos crímenes de los vencedores. A su juicio, el «globalismo jurídico» solo abre las puertas del «militarismo humanitario» por el que las potencias imperialistas se permiten la injerencia en los estados soberanos y genera resentimiento ante lo que es percibido como occidentalización del mundo.

Entre las distintas aproximaciones filosóficas contemporáneas a los derechos humanos, cabe recordar que, desde la hermenéutica de cuño levinasiano, se ha llamado la atención sobre lo que se considera una apertura primaria al otro, «una llamada de alguien que es anterior a mí y que se me manifiesta como *rostro*»[44]. Esta vivencia del encuentro con los otros en el reconocimiento moral es

previa a la reflexión y sería, según esta perspectiva, la fuente del sentido de los derechos humanos.

Nos parece importante hacer un apunte final sobre lo que Bobbio ha llamado «especificación de derechos» o proceso de sucesión de declaraciones que atienden a situaciones de colectivos particulares (derechos de los niños, de los discapacitados, de las minorías étnicas, etc.). Se trataría de un alejamiento del modelo racionalista abstracto para acercarse al modelo pragmático inglés[45]. Algunos de estos derechos colectivos, particularmente los referidos a comunidades tradicionales, plantean problemas para el cumplimiento de los derechos humanos de primera generación. En auge en las dos últimas décadas, aunque actualmente en declive, el multiculturalismo relativista se ha caracterizado por introducir el concepto de inconmensurabilidad de las culturas. Estas son concebidas como repertorios fijos y homogéneos que deben ser protegidos, según algunos, incluso contra las veleidades de cambio de sus miembros. Esta posición extrema nos lleva a las antípodas de la afirmación liberal de los derechos fundamentales y constituye un serio peligro para la libertad de las mujeres. Ante este fenómeno, Celia Amorós propone una Ilustración multicultural que promueva la comparación y el diálogo crítico entre las culturas, orientándose por el criterio del cuestionamiento a la subordinación del colectivo femenino[46]. En la búsqueda de una conciliación entre el respeto a las libertades individuales y el reconocimiento de las identidades grupales, Will Kymlicka ha desarrollado una posición multiculturalista liberal que diferencia entre las «protecciones externas»[47] (demandas de las minorías para que se promueva su identidad, por ejemplo, a través del derecho a recibir educación en su propia lengua) y «restricciones internas» (demandas del grupo para limitar la libertad de sus miembros de acuerdo a sus normas tradicionales, por ejemplo, imposición a las jóvenes de un matrimonio concertado por la familia). Estas restricciones, según el pensador canadiense, no podrían ser aceptadas por el Estado porque atentan contra las libertades fundamentales.

A modo de conclusión de este breve repaso de algunos enfoques filosóficos contemporáneos en torno a los derechos humanos, querríamos insistir en la importancia de los derechos humanos para las épocas que se avecinan. Se trata de una herencia fundamental de la Modernidad. Con la globalización, hoy más que nunca es verdadera la observación de Kant: «como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la Tierra, la violación del derecho en un punto de la Tierra repercute en todos los demás»[48].

En el Siglo de las Luces, muchos creyeron que el progreso tecnológico se vería acompañado del perfeccionamiento moral de la humanidad. Más tarde, Hegel concibió el proceso histórico como una marcha hacia la libertad y Marx como un camino hacia la igualdad. En el siglo XXI, pugnamos por salir del melancólico contexto del fin de los Grandes Relatos. No disponemos de una metafísica y de una filosofía de la historia optimistas que nos aseguren el triunfo final de la justicia. Pero el legado ilustrado de los derechos humanos, renovado a la luz de los retos actuales y del pensamiento crítico, constituye un baluarte que nos pone a resguardo tanto de los fundamentalismos religiosos de todo signo como de la dinámica ciega de las fuerzas económicas reificantes.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Los documentos internacionales de derechos humanos pueden consultarse en castellano en la siguiente página de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas:
http://www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst_sp.htm
[sitio web consultado en julio de 2007].

Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. de J. Binaghi, Gedisa, Madrid, 1992, cap. 3: «Sobre el fundamento de los derechos del hombre» y cap. 4: «Presente y futuro de los derechos del hombre».

González Arnáiz, G. (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999.

Muguerza, J. *et al. El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

Peces-Barba, *G., Lecciones de derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2004.

Rubio Carracedo, J., Rosales, J. M.ª y Toscano, M., *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2000.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

López de la Vieja, T., *Ciudadanos de Europa. Derechos fundamentales en la Unión Europea*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

Maquieira, V. (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Cátedra, Madrid, 2006.

Valencia Villa, H., *Diccionario de derechos humanos*, Espasa-Calpe, Madrid, 2003.

Tema 10
SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA CIUDADANÍA

Fernando Quesada
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

1. Dimensiones de la reconstrucción de la ciudadanía

En poco tiempo, a partir de la segunda mitad de los años ochenta y en los comienzos, sobre todo, de los noventa de nuestro recientemente pasado siglo XX, el término «ciudadanía» se ha convertido en uno de los referentes más abarcadores, comprensivos de la reflexión filosófico-política y de la politología. Justamente en el año 1994, en un artículo publicado en la revista *Ethics*, n.º 104, Will Kymlicka y Wayne Norman dejaban constancia de la presencia y la actualidad de lo que podríamos llamar la re-estructuración del concepto de ciudadanía y de lo que, por mi parte, considero como un periodo de hiperrepresentación alcanzado por dicha categoría en las diversas corrientes de pensamiento así como en los ámbitos académicos. En el artículo al que hacíamos referencia, titulado: «El reto del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía»**[1]**, los autores señalan que el tema de la ciudadanía ha hecho acto de presencia en el campo de la discusión teórica. Aparece así como una evolución natural del discurso político de los últimos años, más en concreto, como una parte integrante de las discusiones en torno a las exigencias de la justicia y a los problemas de pertenencia comunitaria. Tales discusiones, aglutinadas en torno a la contraposición entre liberalismo y

comunitarismo, han tenido a ciertos autores norteamericanos y canadienses como sus referentes privilegiados. Las contraposiciones entre liberalismo y comunitarismo han sido reproducidas, casi mecánicamente, en amplias zonas geográficas, no siempre con la atención debida a los diversos contextos políticos, a las plurales tradiciones, y a las perspectivas teóricas de dichas zonas político-geográficas y de pensamiento.

El interés por el tema de la ciudadanía, argumentan Kymlicka y Norman, se debe, entre otras cosas, a una pluralidad de hechos políticos y cambios sociales muy dispares: desde la pasividad y apatía de los potenciales votantes al resurgimiento de los movimientos nacionalistas; desde la crisis del Estado del bienestar al hecho del multiculturalismo o al fracaso de las políticas ambientalistas. Se registra, pues, un amplio abanico de causas que han colaborado para convertir la «ciudadanía» en categoría central de las discusiones filosóficas y politológicas actuales.

La disparidad de situaciones y de perspectivas que la tematización de la ciudadanía conlleva ha abierto la oportunidad para interminables debates sobre la naturaleza y las características de la misma, así como la posibilidad de abundantes propuestas sobre los sujetos que habrían de conformar la nueva ciudadanía. En definitiva, el tema «ciudadanía» parece inagotable. Sobre todo, especialmente cuando se hace girar en torno a él el afrontamiento de la desestructuración radical de muchas sociedades tanto dentro de las propias naciones como en el tan continuamente nombrado «nuevo orden internacional», sin articulación precisa hasta el momento. A la postre, esta pluralidad de situaciones y de perspectivas ha convertido la ciudadanía en un campo simbólico-político con una hiperrepresentación cuasi irrestricta, en el que han venido a confluir los dilemas ideológicos de nuestro momento. Por otro lado, estos dilemas ideológicos, propios de un tiempo tan convulso como el nuevo milenio, han acabado presentando conformaciones políticas aporéticas. En efecto, el triunfo del liberalismo, especialmente tras la caída de los países del Este, ha

venido a solapar la teoría política con el liberalismo realmente existente. Más aún, las críticas al orden vigente, en función de horizontes de emancipación humana no realizados, se identifican, las más de las veces, con aspectos disfuncionales del sistema. Se ha interiorizado hasta tal punto la insuperabilidad del liberalismo realmente existente que cualquier alternativa al mismo suele leerse en términos de ingenuidad teórica o de irresponsabilidad práctica. De ahí la afirmación anterior de que, en el ámbito de la filosofía política y de la teoría política, acaban por articularse posiciones o críticas de marcado carácter aporético. Y ello porque, en gran parte y en función de las anotaciones anteriores, las alternativas al *statu quo*, cuando se ofrecen, adolecen de una falta de plausibilidad que afecta tanto al orden analítico como al orden práctico. En el orden analítico, en cuanto asumen la realidad política como lo real posible. En el orden práctico, en cuanto que las dimensiones materiales u objetivas, que han de guiar todo proceso de cambio vienen a ser suplantadas por imperativos normativos sin especificación de mediación alguna. Esta limitación práctico-teórica se refleja en el apriorismo con que, generalmente, son establecidos normativamente los contornos de la nueva ciudadanía. Las propuestas contenidas en los bosquejos o en los proyectos de ciudadanía solo pueden ser asumidas, en el límite, como presuntos imperativos categóricos. El carácter contrafáctico y/o academicista de muchos trabajos tiene su contrapunto en la continua instrumentalización que hacen los partidos políticos de las más novedosas acuñaciones, como, por ejemplo, el «patriotismo constitucional», que ha de acompañar al nuevo ciudadano, o la idea de «obligación» que la ciudadanía conlleva. De este modo se margina y se posterga la realización del conjunto de los derechos sociales y de aquellos otros que, positivizados en los ordenamientos jurídicos, constituyen las condiciones de posibilidad para el reconocimiento y el ejercicio de una ciudadanía responsable.

El horizonte de problemas al que intento apuntar viene determinado por lo que Horkheimer denominaba «pensamiento

dogmático». Un pensamiento tal se constituye como el resultado de haber establecido un hiato entre la genealogía y la existencia. En efecto, el carácter hipotético que, más allá de su incardinación crítico-histórica, preside muchas de las perspectivas constructivistas del término ciudadanía, absuelto de las correspondientes prácticas sociales y políticas, que le darían su sentido, está produciendo una bibliografía difícil de abarcar. Esta literatura se plasma, por un lado, en una pluralidad de lenguajes políticos sobre la ciudadanía, todos los cuales vienen a reclamarse de alguna tradición, adecuadamente reciclada, para entrar en el juego de las posibilidades. Así, estamos asistiendo a una renovada ciudadanía liberal, a ciudadanías liberal-igualitaria, libertaria, comunitarista; comunitarista-liberal (tras la huella de I. Berlin) liberal-comunitarista. Esta última es el resultado de las discusiones entre liberales y comunitaristas, especialmente, en los Estados Unidos. A la lista podríamos añadir la republicana, la cívica, la neoconservadora, la nacionalista así como la ciudadanía mundial, que algunos hacen remontar, río arriba, hasta nuestros clásicos del XVI, etcétera.

La reescritura de la ciudadanía, inserta en y revestida con el valor legitimatorio derivado de su pertenencia a alguna de las tradiciones ya conformadas históricamente, viene constituyendo uno de los modos de asumir las demandas reales surgidas en torno a la redefinición legal y material de la ciudadanía, así como en torno a la determinación de los sujetos de la misma. Pero los discursos sobre esta temática se cifran, como consecuencia de la ruptura señalada entre genealogía y existencia, en la capacidad estipulativa de algunos autores para diseñar el modelo que cada cual estima más conveniente en función de la perspectiva adoptada. El tipo más representativo de esta última forma teórica de proceder se concreta en la «construcción» contrafáctico-normativa de lo que debe ser la ciudadanía, al tiempo que, en un segundo momento, se trataría del proceso de su inserción en la realidad. La plausibilidad de esta inserción en la realidad viene dictada, en gran medida, por el

compromiso voluntarista que suele acompañar a las construcciones contrafácticas.

2. Sobre la ciudadanía y (algunos de) sus críticos

Los problemas que han provocado la reescritura del tema de la ciudadanía son tan plurales como reales en un tiempo de cambio como este en el que estamos insertos. La demanda nunca satisfecha de igualdad en la ciudadanía defendida por el feminismo, la distinción entre Nación y Estado en las sociedades multiculturales, la configuración de nuevos nacionalismos, los problemas de doble nacionalidad en función de los movimientos migratorios, el horizonte de una ciudadanía mundial ligada a la propia dimensión de la dignidad de la persona, la idea de ciudadanía como instancia legitimadora de los estados, etc., son cuestiones abiertas. Estas cuestiones reclaman, ciertamente, una reconstrucción de los elementos estructurales que puedan responder hoy a la aparición de las nuevas dimensiones y realidades de la vida socio-política. Las objeciones expuestas en el anterior apartado aluden, más bien, al tratamiento ahistórico de los nuevos problemas de la ciudadanía por parte de ciertos lenguajes de tradiciones plurales así como a la resolución, para nosotros aporética, de algunas de las nuevas dimensiones por el expediente de enfocarlas desde perspectivas contrafácticas. Ahora bien, nuestras objeciones no comportan la negación de la nueva problemática en torno al tema de la ciudadanía ni pretenden obviar la absoluta necesidad de establecer «críticamente» un orden de realidad conceptual y práctico que asuma las citadas demandas, sin duda perentorias. Las objeciones aducidas, pues, guardan relación con las categorías epistemológicas empleadas en tales construcciones, con el nivel de reflexión

adoptado, no siempre acorde con su dimensión histórica, así como con la perspectiva crítico-política con que se afrontan tales problemas. Por mi parte he interpretado, tentativamente, la nueva situación socio-política, en analogía con otros momentos históricos, como la condensación de un cúmulo de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el sistema establecido, cuyas virtualidades desestructurantes solo pueden ser dominadas y reincorporadas dentro de un nuevo marco interpretativo al precio de una nueva elevación de conciencia. Se trataría, en definitiva, de la necesidad de una nueva instancia constituyente de sentido, problema de radical calado filosófico, que afecta tanto a una nueva modalidad epistemológica del saber como a la reestructuración del orden mismo de lo humano. Estaríamos ante el surgimiento de un nuevo, de un tercer imaginario filosófico-político tras el primero, configurado en el mundo griego y, en segundo lugar, el articulado en el momento constituyente de la Revolución francesa[2].

A propósito de la relectura de la ciudadanía a la que nos hemos referido, y atendiendo también al significado de la caída del muro de Berlin y de los movimientos sociales que aceleraron dicho proceso de cambio, cabe destacar algunas posturas críticas. Estas críticas se articulan, en gran medida, como negación de la enfática tematización de la ciudadanía y su primacía en el ámbito de la política. Se trata, pues, de un nuevo orden de afrontamiento con respecto a la importancia, al papel protagonista y a la centralidad filosófico-política que se pretendía otorgar a la categoría de la ciudadanía desde los inicios de los años noventa «del corto siglo XX», tal como lo ha denominado Hobsbawm. Conviene advertir que las tres corrientes de pensamiento que vamos a citar, neoliberalismo, neoconservadurismo y la interpretación liberal comunitarista de Walzer, confluyen en su crítica a la centralidad del tema de la ciudadanía, aunque sus orígenes y sus motivaciones responden a distintos momentos históricos. Ahora bien, el contexto de muchas de las actuales discusiones sobre la ciudadanía viene marcado por la

elaboración que llevan a cabo los neoliberales sobre la sociedad civil o los neoconservadores en torno a las «estructuras mediadoras».

¿Cuál es la perspectiva política desde la cual los citados críticos confluyen en la negación o en la descalificación de la especial relevancia dispensada al ámbito conceptual y al ejercicio práctico de la ciudadanía como eje central en la configuración de la vida socio-política? En palabras de Michael Walzer, autor liberal-comunitarista: «Una vez incorporadas a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden ser absorbentes. Tendrán sus partidarios, pero ya no serán modelos para el resto de nosotros»[3]. Antes de pasar a examinar algunos de los argumentos esgrimidos y en orden a determinar la articulación teórica entre los diversos críticos de la ciudadanía, en el sentido especificado, conviene precisar la gramática profunda que está en la base de la anterior cita del autor norteamericano. El propio Walzer determina su posición contrastándola con una nueva afirmación que subraya en los parágrafos finales de su artículo: «Existen buenas razones a favor del argumento neoconservador de que en el mundo moderno necesitamos recuperar la densidad de la vida asociativa y volver a aprender las actividades y conocimientos que la acompañan»[4]. Posiciones neoconservadoras que vienen a ser refrendadas, esta vez desde opciones neoliberales, centradas en una interesada crítica del Estado del bienestar, apostillando una supuesta incapacidad del Estado para «generar sentimientos de solidaridad e identidad colectiva». En concordancia con la posición de los neoconservadores, afirma Pérez Díaz, «lo que era exploración de nuevas vías de integración y actuación estatal, es ahora experimentación con nuevos diseños de gobernación e integración del país»[5]. Se trata de una confluencia, de hondo calado político, entre neoconservadores, liberales y las claves argumentativas que sostienen la posición de Walzer, comunitarista, cuyo modo de abordar la política está modulado por un cierto liberalismo socialista. En definitiva, los críticos de la ciudadanía aquí acotados vienen a coincidir en el fracaso moderno del carácter dominante atribuido a la

política y a las formas institucionales de la misma. La modernidad, que se habría impuesto hasta nuestros días, albergaba la pretensión de que la vida social había de ser configurada, de modo privilegiado, por los principios de la vida política en orden a la construcción de una vida en común fundamentalmente justa. El sentido del interés general era lo que prestaba unidad a la pluralidad de los individuos; interés general que cobraba forma desde la concepción central del espacio público y que se sustentaba en la práctica activa de la ciudadanía. Aun cuando las prácticas concretas por desarrollar como formas alternativas a esa comprensión política de la modernidad divergen en las tres corrientes señaladas, todas ellas, sin embargo, sustentan sus posiciones doctrinales en el declive y en el abandono necesario de la centralidad de la categoría de la ciudadanía. Pérdida de vigencia del papel nuclear del ciudadano debida, por otro lado, al propio fracaso del Estado, los partidos políticos, etc., cuya asfixiante burocratización ha propiciado la actitud pasiva que reflejan los bajos índices de participación en las elecciones referidas a tales instituciones. El resultado final viene a corroborar la incapacidad de las instituciones políticas para generar procesos de cohesión social o formas de identidad, tal como se comprueba en la desestructuración que sufren nuestras sociedades en los últimos tiempos.

2.1. Sociedades intermedias frente a ciudadanía (neoconservadurismo)

El proceso crítico de las virtualidades morales y políticas de la ciudadanía tiene, pues, un largo historial. Como lo observaba Bloch, lo que parece nuevo e inmediato viene, a veces, de muy atrás. Desde esta perspectiva, lo que hemos denominado «el segundo imaginario político», surgido en la Revolución francesa y que tiene su expresión política más densa en la «creación de la ciudadanía»

(Brubaker), ha venido sufriendo operaciones de desgaste tan profundas como el surgimiento de los totalitarismos en el siglo XX. Pero desde contextos y regímenes democráticos se ha llevado a cabo otro tipo de anulación creciente de las dimensiones de la política, del espacio público, de las virtualidades de la ciudadanía. El neoconservadurismo, con una constante penetración capilar en otras corrientes políticas, ha construido un cuadro de campos semánticos y conceptuales que han propiciado el vaciamiento interior de los contenidos sustanciales de la reflexión filosófica de la política y de la ciudadanía. A los neoconservadores se deben las elaboraciones de constructos políticos como el supuesto «final de las ideologías», que tendría en la «teoría de la sociedad industrial» y en el diagnóstico de «ingobernabilidad» de las democracias los elementos teóricos necesarios para refundar en categorías de orden culturalista los endémicos problemas políticos y económicos del sistema establecido. En esta nueva línea interpretativa de la historia, escribió el influyente neoconservador Kristol: «El acontecimiento político más importante del siglo XX no es la crisis del capitalismo, sino la muerte del socialismo». Consecuentes con este diagnóstico los neoconservadores, como Novak, centran todo el interés de la reflexión política en facultar, para reconstruir los procesos constituyentes de sentido, «otros agentes sociales que no sean el Estado». Ello significa que entre el liberalismo y el socialismo, entre el individualismo y el estatalismo —formas que han mostrado sus límites de capacidad de análisis y de eficacia política— se impone la introducción de «estructuras intermedias», «estructuras mediadoras», que recompongan una, sociedad desarticulada y recreen un nuevo discurso legitimatorio. Las «estructuras intermedias», tales como las iglesias, las asociaciones de barrios, los grupos altruistas para ayuda a los menesterosos, las fundaciones culturales, las organizaciones de voluntariado, etc., permitirían la participación de los individuos, negada en una vida política en crisis, y darían lugar a la confluencia de grupos que generarían un nuevo sentido de solidaridad o de pertenencia. La debilidad de nuestras

sociedades, insistiría Novak, no está en la economía ni en la política sino «en la pérdida de sus ideas y principios morales indispensables»; o como sentenciaría Daniel Bell: «El problema de la *Modernidad* es el de la creencia»[6], y la única fuente que puede prestar unidad a nuestro sistema se halla en «el retorno de la sociedad occidental a alguna concepción de la religión». La operación de desplazamiento y sustitución de la política, en sentido fuerte, se consuma a través de los elementos, de orden cultural, con los que el neoconservadurismo intenta reescribir los procesos históricos e instituir la cohesión social.

En primer lugar, la «teoría de la sociedad industrial» establece que todas las formaciones sociales se caracterizan por someter su funcionamiento a los imperativos de la tecnología y de la economía. De este modo se asienta como núcleo central la desideologización de toda interpretación de la historia que pretendiera introducir elementos de lucha política o de enfrentamiento entre clases sociales como instancias explicativas y/o conformadoras de modelos sociales. La ciencia y la técnica, como elementos estructurales neutros ideológicamente, cumplen aquí la función de parteras de la organización de los modelos sociales. En segundo lugar, las exigencias y las demandas de los ciudadanos en orden a la participación y al control políticos del Estado se presentan como no pertinentes para el éxito organizativo del sistema, sobrecargando peligrosamente a las instituciones políticas que no pueden atender las disfuncionales peticiones de los ciudadanos. Estos, por último, han de recrear las necesidades de solidaridad, de identidad y de pertenencia a través de las «estructuras intermedias». Las estructuras intermedias, mediadoras, cumplen, pues, una doble misión: paliar y mitigar, en primer lugar, los efectos perversos del sistema económico-político; y actúan, en segundo lugar, como verdaderas instituciones de disciplinamiento en orden a mantener los desajustes, las desigualdades y las jerarquías que impone el sistema económico. La política, el ejercicio de la ciudadanía y las dimensiones normativas contenidas en la concepción del espacio

público son retraducidos al nuevo lenguaje apuntado, al tiempo que son suplantados en términos de matrices culturales. Estas nuevas matrices culturales guían y dan forma a lazos de pertenencia entre los individuos, a hábitos de comportamiento, alumbran una constelación de creencias que funcionan con un fuerte componente de coerción social. Los contenidos y los fines políticos son sustituidos por una suerte de ingeniería técnica que ajusta los procesos sociales, determinados científicamente según los subsistemas correspondientes. En definitiva, la ciudadanía no solo pierde cualquier función central o legitimadora del sistema político sino que, absorbida por las prácticas «privadas» correspondientes a las «estructuras intermedias», «ya no será un modelo para el resto de nosotros». El estatuto de la ciudadanía se ha vuelto superfluo en función de su propia exigencia de convertirse en referente del valor instituyente de sentido atribuido a la política, cuando esta parece haber llegado a su fin.

2.2. Frente a ciudadanía: ¿retorno o disciplinamiento de la sociedad civil? (neoliberalismo)

Lo que en el neoconservadurismo era exploración de nuevas vías de integración se convierte en el neoliberalismo, con los procesos de cambio en diversos países, en «una imagen creciente del poder de la sociedad civil, y que amplían la esfera de actuación de los mecanismos típicos de integración de esta sociedad, como son los mercados y las jerarquías sociales»[7]. La paulatina marginación de la política como referente de la gramática profunda que articula los principios de la sociedad en cuanto a sus fines generales es ahora encarada desde la idea de una alternativa radical: el re-descubrimiento, la recuperación de la sociedad civil en su versión

veterotestamentaria liberal, o sea, «el retorno a la tradición clásica de la teorización de la sociedad civil, y a las intuiciones de aquella segunda mitad del siglo XVIII»[8]. A las demandas de una mayor democratización, que venían siendo formuladas desde los comienzos de la crisis del Estado del bienestar, los neoliberales responden con la propuesta de una alternativa radical cifrada en la instauración de la sociedad civil como «un determinado tipo o carácter ideal de instituciones sociopolíticas», en términos de Pérez Díaz. Este autor, uno de los teóricos más acendrados por lo que se refiere al estudio de la sociedad civil en su versión neoliberal, especifica, en el último artículo citado, que la nueva reflexión sobre la sociedad civil no puede entenderse «fuera del contexto de descubrimiento de las sociedades civiles reales que van emergiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII»[9]. El interés de esta anotación estriba en el hecho de que su «vuelta» a los tiempos fundacionales acentúa una de las dimensiones de la propuesta de una alternativa socio-política institucional, a saber, la separación dibujada ya en Locke entre Estado y sociedad civil. Esta última, frente a Hobbes, no busca establecer un poder centralizado absoluto. Por el contrario, la sociedad civil viene determinada por su continuidad normativa con el estado de naturaleza, situación previa que busca asegurar los derechos ya existentes a través de la conformación civil, que conlleva el nacimiento del Estado. Este, a su vez, de forma delegada y limitada por todo el orden normativo ya preexistente, ha de velar para que tales derechos sean efectivos. La sociedad civil, pues, está determinada normativamente por la existencia previa de aquellos derechos que ya existían en el estado de naturaleza: derecho a la propiedad, a la vida y a la libertad… El Estado, por su parte, está obligado a respetar y defender tales *derechos que existen «prepolíticamente»*. Más aún, tales derechos previos se basan en la ley natural que subsiste «como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores…». Todos, pues, están obligados a «conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación»[10]. Cabe destacar cómo ya en el

momento fundacional de la sociedad civil la existencia de un ámbito prepolítico, no sujeto a la decisión política, debilita sustancialmente el sentido normativo del espacio público. Ahora bien, los problemas crítico-epistemológicos, los políticos y los de carácter jurídico, que subtienden a la pretendida reconstrucción de la sociedad civil neoliberal en nuestros días, no han sido sometidos a una crítica pertinente porque los autores neoliberales siguen asumiendo ahistórica y acríticamente la metanarración que les sirve de fundamento para la artificiosa configuración del ciudadano que proponen. En efecto, el ciudadano es, propiamente, impolítico ya que el orden normativo que mantiene a los individuos en sociedad es, esencialmente, el orden de aquel espacio y de aquella situación primera natural, externa y previa a la sociedad civil y al Estado. La sociedad natural situada espacialmente aparte y previa en el tiempo a toda organización institucional jurídico-política futura, se nos presenta como «impersonal, autoactivada por medio de interdependencias objetivas (por ejemplo, los contratos de propiedad, la división del trabajo, los mercados) y naturalista —una entidad unitaria cuyas raíces normativas residen en la armonía idealizada de las leyes de la naturaleza»[11], articuladas y propiciadas por la divinidad—. El pueblo no está relacionado propiamente con ninguna cultura política. El pueblo existía previamente en una sociedad autónoma, independiente del Estado. Atendiendo a la doble caracterización, que hemos señalado, espacial y temporal de la sociedad natural con respecto al ámbito propiamente político, aparecen construcciones de campos categoriales, conceptualizadores de los ámbitos normativos, que acaban por deslegitimar la carta de naturaleza jurídica y la dimensión política que adquiere la ciudadanía tras su creación a partir de la Revolución francesa. Efectivamente, desde la génesis del discurso liberal, aquello que ocupa un lugar distinto del Estado representa lo valioso normativamente, tanto desde el punto de vista ético como desde el político. En segundo lugar, desde el punto de vista temporal aquello que precede a la conformación del Estado,

realidad basada en la coerción, es asimismo el pueblo en su acepción identitaria más pregnante:

> Su identidad espacial como entidad autónoma, cohesionada y prepolítica hace posible que le gente se defienda a sí misma contra la intervención legislativa positiva, en donde hay siempre la amenaza de ser obligados a someterse a la «voluntad injusta» (Locke) de otro[12].

Este gran metarrelato permanece acríticamente como estructura legitimadora de un sistema político, el liberal realmente existente. La idea de una sociedad, existente como sociedad civilizada, sin cultura política propiamente tal, autoactivada por la ley natural, establecida por Dios, sigue siendo —por encima de su secularización— la estructura profunda del rechazo hacia una ciudadanía de cultura política democrática y participativa. Lo cierto es que la existencia de ámbitos de derechos «pre-políticos», referidos especialmente al «orden de la propiedad», ha configurado, a lo largo de la historia, grupos de poderes privilegiados que han sustraído al interés general y a la transparencia del espacio público la discusión y la determinación de tales *derechos prepolíticos*. Y ello, especialmente, porque en esta contraposición entre sociedad civil y Estado no se aducen los elementos de la racionalización política que permitiría establecer el equilibrio necesario entre lo particular y lo general. Se da prioridad al sentido de estabilidad y al mantenimiento del sistema frente a las posibilidades políticas de determinación del bien general que ha de presidir las propias relaciones sociales. Se ha hecho notar, por ejemplo, la tensión entre los derechos individuales, elaborados por Locke, y la idea *de humanidad*. Esta última categoría, en su indefinición política, puede ser utilizada tanto para avalar los derechos prepolíticos como para «poner en suspenso» los derechos, esta vez, no ya de la humanidad sino de *todos los individuos*. Pérez Díaz, que reclama esa vuelta a los orígenes y señala a los colonos norteamericanos como hacedores destacados de la nueva sociedad civil, no dejó de reconocer, en un momento, que los espacios abiertos por aquella ideal sociedad civil emergente «han tenido

sombras de *enorme* alcance, tales como la esclavitud, la explotación capitalista y la discriminación sexual»[13]. Y ello sin prestar atención al genocidio de los que ya habitaban estos espacios geográficos, así como al latrocinio y a la eliminación de los derechos «prepolíticos» y políticos de quienes ostentaban la propiedad y la organización de los grupos o pueblos allí establecidos. El nuevo orden social, teorizado desde instancias «sagradas» por los colonos, tiene como las de su probada resistencia y permanencia, la «negación» del otro en cuanto pueda oponerse a mis intereses de propiedad. Esta acción de negación, de apropiación forzada y de exterminio es propia de los colonos, caracterizados por Pérez Díaz como mujeres y hombres «ansiosos de dejar atrás los grandes o pequeños despotismos de sus países de origen, y ansiosos por llegar a un sitio abierto, donde pudieran medir sus fuerzas, y 'jugar' según reglas predecibles»[14]. En definitiva, en la sociedad civil del XVII y el XVIII, los procesos comunicativos que normativamente habían de determinar las relaciones en la sociedad se encontraban de hecho insertos en prácticas de exclusión y justificaciones de asimetrías en el orden de lo humano. Asimismo, la insuficiente especificación político-racional para conjugar lo privado y lo referente al interés general parece insuficiente en orden a ofrecer los elementos para la construcción conceptual de un modelo ideal de sociedad civil. Por las mismas razones, ni la reconstrucción analítica de tal sociedad civil, ni las experiencias determinantes de aquella forma de vida pueden contener las virtualidades necesarias para proponerse como una alternativa de instituciones socio-políticas a la altura de los tiempos presentes.

En la metanarrativa que da fundamento y legitimación al tipo de ciudadano que se pretende configurar en el neoliberalismo hay una segunda dimensión filosófico-política y jurídica que ha originado desarrollos doctrinales y, por otro lado, actitudes revolucionarias, unos y otras presididas por una confusión teórica con consecuencias histórico-sociales que aún perduran. Se trata de una verdadera operación política según la cual los derechos pre-políticos del

liberalismo: los derechos de libertad y de autonomía, los de propiedad privada etc., todos ellos se presentan como homogéneos en cuanto a su consideración y a su protección jurídicas. De este modo nos encontramos con «una operación política de la cultura jurídica liberal acríticamente avalada por la cultura marxista —escribe Ferrajoli— que ha permitido a la primera acreditar a la propiedad con el mismo valor que ella asociaba a la libertad, y a la segunda desacreditar las libertades con el mismo desvalor que atribuía a la propiedad»[15]. El autor italiano ha venido insistiendo con gran acuidad acerca de la llamativa inclusión de la propiedad privada dentro del mismo grupo de derechos que los de libertad o autonomía. Esta inclusión vela algunas de las diferencias más notables entre ambos grupos de derechos. Tal como señala Ferrajoli, la propiedad, como los derechos patrimoniales, no es universal (cada titular lo es con exclusión de las demás personas), al tiempo que la propiedad es «alienable, negociable, transigible». Por el contrario, los derechos de la personalidad y de ciudadanía son derechos universales, indisponibles e inalienables. Las diferencias entre ambos grupos de derechos implican, además, que «corresponden a sistemas sociales y políticos diferentes y en todo caso independientes. […] Los derechos de libertad no tienen nada que ver con el mercado […] y representan *un límite no solo frente a la política y a los poderes públicos, sino también frente al mercado y a los poderes privados*»[16]. Con una adenda de especial interés: los derechos, frente a los criterios del iusnaturalismo, son los producidos por las leyes, tanto constitucionales como ordinarias. En este sentido, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el sociológico se puede tratar de articular una teoría de la ciudadanía que oblitere o pretenda reducir arbitrariamente los derechos positivizados en el campo jurídico. De este modo, la crítica del neoliberalismo a las actuales corrientes que intentan redefinir el concepto de ciudadanía es deudora de la genealogía del metarrelato liberal, con el presupuesto de un orden prepolítico y que homologa los diversos derechos, tratando de impugnar los derechos sociales conquistados

históricamente y pretendiendo invalidar los derechos positivizados en los diversos ordenamientos jurídicos.

La insistencia en la reconstrucción de la sociedad civil desde los postulados ideológicos del neoliberalismo se presenta, por tanto, como una continuación de la reacción defensiva del neoconservadurismo frente a las exigencias de una radicalización democrática. La separación nítida entre Estado y sociedad civil que ahora se reclama apunta a la decisión de establecer principios y fundamentos no políticos que remitan al ámbito de lo privado, al ámbito del mercado; las mismas fuentes de cohesión social que le son negadas a las instituciones nacidas con el Estado. Así, afirma Pérez Díaz, se trata de nuevos diseños de gobernación «que amplían la esfera de actuación de los mecanismos típicos de integración de esta sociedad, como son los mercados y las jerarquías sociales». La anunciada re-construcción de la sociedad civil, pues, tiene componentes, más bien, de vuelta a los rasgos más específicamente capitalistas del modo de producción: mercado y jerarquía social. Desde esta perspectiva, alejada de planteamientos normativos, puede interpretarse su argumentación en torno al criterio último que ha de servir para juzgar a la clase política, a saber, su contribución «a lo que cabe resumir como 'la paz y la prosperidad' de un país, o reducir el infortunio de su desorden y escasez»[17]. Es una concepción de gobierno que lo limita a lo que podríamos denominar como una «buena gestión». Esta mayor racionalidad atribuida a la estructura del mercado frente a la racionalidad política explica a su vez —argumentábamos en su día[18]— el afán por la creación de mesogobiernos y el insistente recurso al corporativismo[19]; todo lo cual facilitaría la toma de decisiones económicas y políticas conflictivas, eludiendo un control más directamente democrático de las mismas. El problema de la legitimación, según los criterios de gestión aducidos, remite a los ya conocidos «liderazgos con éxito», los cuales exigen como contrapartida el compromiso, nada político, del consentimiento: «[…] el consentimiento social implica un intercambio o un contrato: la obediencia como contrapartida a un

liderazgo con éxito»[20]. En esta medida y a propósito de la creación de mesogobiernos y de la interpretación de los mismos como una «devolución de la responsabilidad a la sociedad civil», aducíamos en el artículo citado que los experimentos neoliberales de vaciar de contenido los ámbitos de la política no conllevan realmente un «retorno de la sociedad civil» más activa. Por el contrario, el retorno de la sociedad civil supone su disciplinamiento, la promesa incumplida, una vez más, de la autonomía de los sujetos. La política queda relegada al mero estatus de referente ideológico que ayuda a la identificación simbólica de ciertos complejos de problemas y facilita así el autogobierno del sistema. La reescritura de la ciudadanía, en términos de institución de sentido político-social en el ámbito público, ha de ser negada puesto que las relaciones entre Estado y sociedad civil quedan planteados, en este «retorno de la sociedad civil», en términos de obediencia y autoridad.

3. Más allá de la ciudadanía: la reconstrucción social

La atención a algunas de las corrientes críticas en torno a la nueva conceptualización de la ciudadanía la hemos centrado en la contraposición que se pretende establecer entre las «exigencias» del ciudadano y las formas de actuación humana, más realistas y más autónomas, que se cifran en una supuesta «reconstrucción social». Esta reconstrucción social se asocia tanto a la demanda de las «asociaciones intermedias» por parte del neoconservadurismo cuanto a la «reconstrucción de la sociedad civil» de corte neoliberal; o bien, por último, a la posición representada por un Walzer —liberal-comunitarista, en este orden preciso según sus últimas posiciones— para quien «somos seres sociales por naturaleza, antes que seres políticos o económicos»[21].

Walzer hace recuento de las cuatro posiciones que considera más influyentes en nuestro ámbito político: la teoría de la democracia radical, conjuntamente con el republicanismo, el marxismo, el capitalismo y el nacionalismo. Según nuestro autor, todas ellas representan perspectivas parciales de lo que podría aceptarse como vida digna. Así sucede, por ejemplo, con respecto a la posición de los teóricos radicales de la democracia participativa, con una fuerte carga moral en la institucionalización de la ciudadanía, o por lo que respecta al republicanismo, con las exigencias heroicas que se imputan al conjunto de deberes del ciudadano. En esta primera construcción, el sentido y las dimensiones de la ciudadanía son caracterizados como irreales en cuanto a las exigencias que presentan a los individuos, además de ilusorias por lo que se refiere a la idealización del *demos*. El marxismo, según su interpretación, ofrece una versión unilateral del individuo como «productor», la cual queda invalidada, a los efectos políticos, por el hecho de que solo atribuye un valor instrumental e históricamente específico a la democracia, esto es, servir de marco adecuado para la lucha de clases. La democracia, así considerada, no goza de ningún valor propio, intrínseco. Desde otro punto de vista, el tipo de vida digna ligada a la autonomía del mercado, según los teorizadores del capitalismo, queda lastrado, según Walzer, porque «la autonomía en el seno del mercado no refuerza en absoluto la solidaridad social». Por último, con una anotación de interés para las discusiones actuales sobre el nacionalismo[22], el nacionalismo tendría su talón de Aquiles en el propio fervor de los nacionalistas centrado en «el recuerdo, el cultivo y la transmisión de una herencia nacional». El estatuir como la forma superior de vida digna la identificación adscriptiva del individuo con un pueblo y su historia, sin atender a las dimensiones críticas del contenido propio de esa herencia, da cuenta de lo parcial e inadecuado que resulta el nacionalismo.

La alternativa política a estas cuatro corrientes no viene dada, para el autor norteamericano, por la vía de una «superación sintética» de tales posiciones sino por un desplazamiento del orden

de la realidad y de la actividad humanas por considerar. El campo de la política, en sentido fuerte, no puede ser asumido en y desde la figura del «ciudadano», con la carga moral y de idealidad que tienden a atribuirse a los «ciudadanos». Más bien, la actividad político-democrática, ejercida realmente de un modo indirecto por la mayoría de la población, ha de trascenderse en busca de las formas de vida que le dan soporte y alientan su permanencia. A medio camino entre las apelaciones a la vida asociativa que mantiene el neoconservadurismo y el liberalismo «como una anti-ideología» que relativiza las cuatro posiciones político-sociales citadas, se abre camino la idea de que la vida digna se vive realmente en el ámbito de la sociabilidad de hombres y mujeres. Esta ya no es, pues, una quinta alternativa política sino el marco único en el que se generan y experimentan todas las versiones de lo bueno, el marco en el que se realizan todos los papeles que jugamos cada uno en la vida común. En definitiva es una nueva reconstrucción de la sociedad civil, «correctivo de las otras cuatro valoraciones ideológicas» y, en términos ideales, «la sociedad civil es una base de bases; todas están incluidas, ninguna es preferible a otra»[23]. La dimensión no-ideológica de la sociedad civil, la visión más realista de las comunidades que transmite, la no exigencia de la excelsitud moral que se supone en las teorías de la «ciudadanía», la visión acomodaticia del conflicto que conlleva así como la pluralidad de posiciones que integra hacen de la sociedad civil el ámbito más apropiado para llevar a cabo las distintas determinaciones sociales. Al mismo tiempo, desde las tomas de decisiones en las tramas asociativas —insiste nuestro autor— se «configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y la economía».

La estructura fundamental de la tesis sostenida se enmarca dentro de un cierto espíritu liberal que, en función de la propia genealogía descrita anteriormente a través de lo que denominábamos el metarrelato de Locke, marca significativamente la ausencia de lo político en el orden social primero (estado de naturaleza). Este orden de lo social se constituye, en su apoliticismo,

como matriz normativa del desarrollo posterior, tanto de la sociedad civil como del Estado. Esta pretensión de una forma de vida social autoactivada y autosostenida aproxima la posición de Walzer a las tesis de los neoconservadores. Como él mismo escribe: «Existen buenas razones a favor del argumento neoconservador de que en el mundo moderno necesitamos recuperar la densidad de la vida asociativa y volver a aprender las actividades y conocimientos que la acompañan»[24]. Al mismo tiempo, la devaluación que sufre el espacio público en el neoliberalismo y su propuesta de reconstrucción de la sociedad civil hace acto de presencia en la interpretación del liberalismo que sustenta Walzer: «el liberalismo se presenta aquí como una antiideología, y esta es una postura interesante en el mundo contemporáneo». El supuesto que está implícito en este discurso estriba en pensar que la pluralidad de relaciones y determinaciones de los individuos en la sociedad conforman, un espacio de actividad humana que, aunque no supla absolutamente la vida política, sustenta todas las experiencias de la vida digna. Y esto sin el inconveniente de la parcialidad con que se presenta la idea de ciudadanía desarrollada por las ideológicamente pregnantes corrientes del republicanismo, del marxismo, del nacionalismo, etcétera[25].

El «asociacionismo crítico», tal como denomina Walzer su alternativa al orden político en sentido fuerte, tiene el atractivo de experimentarse como un cierto alivio del tradicional compromiso político democrático y la aparente facilidad de la alternativa propuesta y que resume en el lema tomado de E. M. Forster: «simplemente, conectad». Ahora bien, una atención precisa a las tramas sociales obligaría a un análisis más ajustado a la naturaleza, a la pluralidad y a las diferenciadas características de las mismas. Así, por ejemplo, Arato insiste en que una hermenéutica más ajustada, que se comprometiera conceptualmente con los diversos gradientes de las relaciones en el ámbito social, nos llevaría a distinguir tres ámbitos distintos[26]. En primer lugar, *la s redes sociales latentes* surgidas de la autonomía social, la *sociedad civil*

como movimiento, en segundo lugar, en cuanto conjunto de movimientos, de iniciativas, asociaciones y públicos autoorganizados —tal como se desarrolló en los procesos de cambio habidos en los finales de los años ochenta del siglo recién pasado dentro de los llamados países del Este—, y, por último, *la sociedad civil institucionalizada* tal y como la conocemos en Occidente. La necesidad de un análisis como el propuesto por Arato no solo responde a las normales precisiones conceptuales exigibles en la tematización de un campo de realidad determinado sino que tal análisis más riguroso ayuda a descubrir, a desvelar posiciones de personas y grupos invisibilizados por los «hábitos» sociales de comportamiento «naturalizados». Las relaciones de solidaridad primaria, ligadas a las necesidades más inmediatas, o los movimientos coyunturales en situaciones de cierta anomia social, no pueden confundirse ni pueden ser asumidos como los determinantes epistemológicos de sociedades complejas establecidas institucionalmente, como tampoco se pueden solapar con los procesos políticos en cuanto reflexión crítica, en el espacio público, sobre los principios de ordenamiento superior de las sociedades. La supuesta «prioridad natural que se pretende otorgar a los tipos de relación social más alejados del orden político y del Estado ha producido, en nuestra época moderna, la legitimación de formas de subordinación y exclusión entre individuos y grupos». Así, por ejemplo, Tocqueville, uno de los autores políticos más emblemáticos y que mayor interés despierta en la actual recuperación de la sociedad civil, escribía lo siguiente:

> En Europa, mucha gente, confundiendo los diversos atributos de los sexos, pretenden hacer del hombre y la mujer seres no solo iguales, sino semejantes. […] Es fácilmente comprensible que al esforzarse en igualar así un sexo al otro, se degrada a ambos, ya que *esa grosera confusión de las obras de la naturaleza no puede producir sino hombres débiles y mujeres deshonestas*. […] *América es el país del mundo donde se ha puesto más atención en señalar a los dos sexos respectivas líneas de acción netamente separadas, procurando que los dos marchen al mismo paso pero por*

caminos siempre distintos. Si la americana no puede traspasar el apacible círculo de las ocupaciones domésticas, tampoco se la obliga a salir de él[27].

Este texto muestra cómo los comportamientos más inmediatos y tenidos como «naturales», por la ausencia de mediaciones políticas o jurídicas, más allá del asentimiento expresado por los componentes del grupo, familiar o de otro orden, están cargados de y contextualizados en una densa red de significados. Los supuestos comportamientos consagrados por esa prioridad de que «somos seres sociales por naturaleza, antes que seres políticos o económicos» acaban invisibilizando las situaciones de subordinación, de exclusión y haciendo imposible construir formas de identidad que no sean las impuestas heterónomamente. Apostillando el anterior texto, Tocqueville argumenta:

> Tampoco han pensado nunca los americanos que la consecuencia de los principios democráticos consistiera en derrocar el poder conyugal e introducir la confusión de autoridades […] creen que el objeto de la democracia consiste, en la pequeña sociedad de marido y mujer, lo mismo que en la gran sociedad pública, en regular y legitimar los poderes necesarios, y no acabar con todo poder. Esta opinión ni es privativa de un sexo ni combatida por el otro[28].

El «carácter natural» que adquieren las formas sociales más primarias acaban imponiéndose en un amplio campo de relaciones. Esta «naturalización social» de las relaciones establecidas entre grupos es la que no solo impide a Tocqueville entender y tipificar el problema del «racismo» en el trato a los negros en Norteamérica sino que, por el contrario, le lleva a «comprender» incluso la persistencia de la esclavitud en el Sur debido a «que todos los que admitieron este horroroso principio antiguamente, no son hoy libres tampoco para abandonarlo». En definitiva, los órdenes de ser y estar que se articulan en torno a las pequeñas sociedades de familia, los referidos a los roles y a los detentadores del poder en los ámbitos pre-políticos, la signación del «lugar» que han de ocupar los individuos en función de sexo o raza, sobredeterminan y resignifican,

a su vez, el ámbito de lo público y sus agentes, legitimando jurídicamente, en última instancia, la exclusión y la subordinación. El orden social así instaurado, que subyace al político, no encuentra su posible superación con una afirmación como la que realiza Walzer: «solo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática». Y ello porque el propio régimen liberal democrático, el realmente existente, es el que ha consagrado las formas de exclusión, de resignificación política de lo privado frente a lo público, de lo personal frente a lo político, de lo afectivo frente a lo jurídico. Tocqueville sí percibió claramente, y de ahí su negativa a mudar el orden de lo privado, que cualquier cambio en los órdenes sociales establecidos afectaba no solo al poder sino que implicaba la redefinición de las estructuras del poder, de los agentes del mismo, la reelaboración del espacio público y sus competencias, etc. La «anarquía» —consideró el autor francés— acabaría adueñándose y arruinaría a la sociedad empeñada en dicha transformación práctica. Tan profundas eran las «convicciones» generadas de modo tan natural. En definitiva, comenta Le Doeuf —quien ha hecho un profundo análisis de estos textos de Tocqueville— si queremos atender a los problemas de las mujeres, de los negros, de los esclavos y de cuantos sufran menoscabo de sus derechos, habría que rechazar las formas de «asociaciones locales» que se cierran rápidamente en sus formas de solidaridad, manteniendo los *intereses idénticos* de los grupos. La solución a dichos problemas no se encuentra en tales asociaciones sino que las corporaciones, las familias, las religiones, son la causa de tales males. En cuanto al modo de afrontar las fracturas sociales, las diferenciadas demandas de los grupos perdedores, «las sociedades llamadas liberales no difieren de las del Antiguo Régimen». Y prosigue:

> No se trata, pues, de incoar el proceso a la democracia sino de reconocer que la promesa democrática hasta ahora no ha tenido por finalidad primordial ser el espacio en el que todos vivan juntos con sus diferencias, diferencias que se desean múltiples y no planificadas por nadie […]. «Vivir

juntos con nuestras diferencias» no es un proyecto pensable en este sistema, en el que el agrupamiento se funda en la similitud[29].

La necesaria redefinición de la propia democracia para hacerse cargo de las nuevas situaciones en que se encontrarían los individuos o grupos, una vez abandonados los lugares y las identidades determinadas heterónomamente, guarda cierta similitud con la situación de los exiliados. El filósofo español Sánchez Vázquez, exiliado en México, hablaba de sí mismo como un «transterrado». Este trasplante a otro lugar, con otras formas de vida, con dimensiones sociales diferentes, etc., comporta inventarse un nuevo mundo de relaciones y de sentido, de significaciones nuevas que obligan a recrear la propia idea de identidad. De modo semejante, una salida adecuada de la «sociabilidad naturalizada», resignificada políticamente por las corrientes teóricas dominantes y legitimada por usos jurídicos concretos, implica que han de reconfigurarse los conceptos de poder, se han de proporcionar los contextos de libertad que permitan el afrontamiento autónomo en orden a la «recreación» de las identidades. Estos procesos de identidad, por otra parte, guardan una estrecha relación también con el «lugar» que se ocupa en el orden de la propiedad y en el de la producción. El tratamiento de las desigualdades no es, por tanto, un problema cuantitativo, de ampliar el marco para que se incluyan nuevos sujetos o grupos o para que se extiendan los beneficios. Dicho problema tampoco se reduce a la simplificada fórmula de tratar a todos como personas, pensar que todos somos iguales. El problema no radica únicamente en las desigualdades existentes sino, más bien, en el hecho de que esas desigualdades son posibles porque, en el interior de las relaciones sociales, han sido configurados los referentes de sentido, los de las categorías políticas y los del ordenamiento jurídico, que adscriben los diversos grupos a su lugar propio, ya sea en el orden privado o en el público. El cambio exigido es, pues, radicalmente estructural, afectando al proceso instituyente de sentido referido a los fines superiores de la organización social, a la comprensión

categorial de la realidad de lo humano y a la situación y distribución del poder político.

La paradoja de la sociedad civil, sin embargo, es que su propia posibilidad de existencia y de implantación exige «algún control o una determinada utilización del aparato del Estado. […] Aquí, pues, está la paradoja de la sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos papeles que sus miembros representan, pero el propio Estado no se parece al resto de las asociaciones. Enmarca a la sociedad civil y a la vez ocupa un espacio en su seno»[30]. Este es uno de los nudos del pensamiento liberal-comunitarista y pone de manifiesto los límites que tal corriente de pensamiento presenta en orden a la comprensión del núcleo constitutivo de *la* política así como en lo referido al sentido y al estatus de la ciudadanía. La herencia de apoliticismo que se encuentra en «la sociedad natural», punto de partida legitimador del liberalismo, se ve aquí reforzada por la dimensión comunitarista de identidad y pertenencia a la «vida colectiva», a «las tradiciones compartidas», a la idea de «incrustación en la comunidad». Las relaciones que conforman tanto la socialización como las señas de identidad de los individuos dentro de la concepción comunitarista, a través de «los valores comunes», tienen características predominantes de orden cultural. Se contraponen así a las relaciones de orden político, que tan profundamente afectan a la idea de autonomía de los individuos, o a las de orden económico, que determinan la alienación de clases o grupos, así como tampoco asume las peculiaridades de las «colectividades bivalentes» (N. Fraser[31]), por ejemplo, las referidas al género o la raza[32]. Estos límites y estas deficiencias hacen acto de presencia en la teorización de Walzer de dos formas diferentes. En un primer momento, nuestro autor intenta reducir el protagonismo y la centralidad política del ciudadano según las tradiciones democrático-participativas, estableciendo la afirmación primera y central: «somos seres sociales por naturaleza, antes que seres políticos y económicos». Este carácter de prevalencia de lo social frente a los otros dos campos citados le lleva a concluir que

«la sociedad civil es una base de bases; todas [las formas de vida, F.Q.] están incluidas, ninguna es preferible a la otra» (p. 34). Esta posición omniabarcante de la sociedad civil le obliga a solapar también los ámbitos de la economía y de la política, que acaban por perder su especificidad propia en cuanto órdenes diferenciados de realidad. De tal modo que, insiste nuestro autor, además de todas las tramas asociativas, la sociedad civil puede asumir «las más distantes determinaciones del Estado y la economía» (p. 35). Se realiza así una conjunción entre la idea liberal de una sociedad autoactivada y la perspectiva comunitarista de una vida colectiva autocentrada y solidaria. En segundo lugar, y tras las críticas recibidas por su obra de mayor fuste, *Las esferas de la justicia*, Walzer ha tenido que reintroducir el valor del Estado y las diversas dimensiones de su actuación. Su posicionamiento personal de simpatía hacia la socialdemocracia ha contribuido, igualmente, a reconstruir el papel del Estado en una sociedad de asimetrías que acaba generando desigualdades incorregibles desde el mercado. Ahora bien, la falta de una adecuada conceptualización de la política, absorbida por el dominio de las estructuras que marcan la gramática profunda de un comunitarismo societario cultural, acaba por introducir caracteres de instrumentalidad en la consideración que hace del Estado, pues «no cabe pensar en ninguna victoria que no implique algún control o una determinada utilización del aparato del Estado» (p. 37). El Estado democrático es el único que permite crear una sociedad civil democrática, aunque solo esta puede mantener un Estado democrático. Lo que en un principio puede hacer pensar en una cierta preeminencia práctica de la ciudadanía cede, nuevamente, a la idea de que es la sociedad civil la que posibilita la producción de ciudadanos cuyos intereses, «por lo menos a veces, vayan más allá de sí mismos y sus compañeros, que cuiden de la comunidad política que promueve y protege las tramas asociativas» (p. 38). La continua ambigüedad y las oscilaciones en la relevancia axiológica y práctica que se otorga al campo semántico de la ciudadanía hacen pensar en una inadecuada estructuración de los

planos de realidad de lo humano que se estatuyen desde la política y desde la sociedad. Ambigüedad no exenta de fervor por el ámbito privado, que se sugiere como una forma de vida placentera para los individuos, y que encuentra en la actividad desarrollada dentro de las tramas asociativas el complemento más adecuado de lo humano. A esta forma de vida se contrapone, cuasi estipulativamente, el heroísmo, la dedicación política a tiempo completo, la marginación de lo particular y propio que atribuye a la idea misma de ciudadanía: «la mayoría de nosotros sería más feliz en cualquier otra dedicación» (p. 37).

Independientemente de la atención más específica que hemos de otorgar al tratamiento último sobre la ciudadanía que propone Walzer es necesario hacer algunas observaciones metodológicas que afectan a la tensión que se establece entre sociedad civil y Estado. La solución de esta tensión, tal como la zanja Walzer —esto es, considerando que solo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática, y solo una sociedad civil democrática puede mantener un Estado democrático— nos parece más una tesis retórica que propiamente el resultado de un análisis de las mediaciones reales entre ambos conjuntos de la realidad. Hemos hecho ya mención al déficit teórico de que adolecen muchos planteamientos sobre la sociedad civil al no llevar a cabo los análisis epistemológicos, sociales e institucionales que pondrían de manifiesto las diversas configuraciones de dicha sociedad. Estos análisis, desde otra perspectiva y atendiendo nuevamente a las sugerencias de Arato, han de referirse al conocimiento real que hemos de poner en juego cuando tratamos de distinguir y valorar la diferenciada legitimación política que prestan a los regímenes democráticos las distintas fuentes o espacios públicos que representan los procesos legales políticos frente a las amplias redes sociales. Asimismo, es necesario atender empírica y teóricamente a los procesos formales y procedimentales, políticos y jurídicos, que conforman la representación democrática y, a su vez, contrastarlos con el valor normativo que pueden generar los «públicos» de la

sociedad civil en orden a la formación de la voluntad popular. En tercer lugar, la pretensión de Walzer de diseñar una pluralidad de formas asociativas locales ha de contrastarse con los efectos que puedan generar los gobiernos locales y la transformación política así generada con respecto a la sociedad civil. A este respecto, hemos «de recordar y documentar, escribe Arato, los efectos de dos formas de desdiferenciación: la polarización partidista de la vida civil posible en contextos multipartidistas y la penetración de la sociedad política por los movimientos y los públicos de la sociedad civil»[33]. Las formas locales políticas y las asociativas han de medirse, al mismo tiempo, con los impactos que supone la globalización en todos los órdenes societales. Los cambios sugeridos pueden alterar la fuerza normativa que se ha pretendido otorgar, de modo cuasi apriorístico, a los diferentes «públicos» que concurren en la estructuración de las formas democráticas. Por último, los problemas de orden constitucional que tienen capacidad para alterar la configuración de la sociedad civil así como los que atañen a los medios de comunicación y su influencia en la esfera pública son, asimismo, aspectos por dilucidar cuando se trata de tematízar la sociedad civil.

El tema de la ciudadanía volvió a ocupar a Walzer en un trabajo posterior, al que contextualiza «en una sociedad que cambia»[34]. La capacidad de simplificación de los temas referidos a diversos campos teóricos y la inusual facilidad para hacer propuestas inteligibles y claramente formuladas son virtudes que se han valorado, frecuentemente, en el quehacer intelectual de nuestro autor. Ahora bien, creo que su capacidad de simplificación conlleva, a veces, la pérdida de consideración de dimensiones esenciales en el tema de la ciudadanía, objeto de nuestro estudio. La ciudadanía republicana es considerada por Walzer como el modelo tradicional más fuerte y enfático de ciudadanía y lo sitúa en la Grecia clásica, aunque después tendrá formulaciones modernas con Rousseau, a raíz de la Revolución francesa, etc. Es el modelo de ciudadanía que reiteradamente es caracterizada como la forma de identidad primera para los individuos que viven bajo ese régimen democrático. Esta

forma de identidad primera se presenta como «la ardiente pasión» de aquellos hombres, como un tipo de vida heroico, una forma de comportamiento que exige todo el tiempo de la existencia, muy lejos de la actual apatía política de nuestras democracias occidentales, sin el atractivo de felicidad total que embargaba a los atenienses en el ejercicio de dicha ciudadanía. La plenitud de esta pasión ciudadana tendría varios factores que, según nuestro autor, la convierten en la identidad primera. Así, en primer lugar, el hecho de que la ciudadanía era «endogámica»: se otorgaba a aquellos individuos cuyos progenitores fueran ambos ciudadanos. La división de clases, aunque existente, quedaba paliada por el igual derecho legal que la posesión de la ciudadanía otorgaba. Esta, en cambio, cobraba una muy especial relevancia como principio identitario diferenciado y excluyente frente a los extranjeros y los esclavos que habitaban en Atenas. De modo que esa primacía «estaba vinculada tanto a la débil diferenciación de esa forma de ciudadanía como a su 'carácter excluyente'. La ciudadanía antigua era el resultado de la experiencia de esa primacía»[35], en términos del autor norteamericano. Pues bien, deseo argumentar que este planteamiento de la ciudadanía por parte de Walzer es incorrecto filosóficamente así como muy limitado desde el orden político. La articulación de nuestra tesis tiene dos procesos de explicitación intelectual que considero de interés. En primer lugar, he insistido en otras ocasiones en la necesidad de distinguir entre «lo político» y *la* política. Lo político alude a las diversas formas que han revestido, a lo largo de la historia, el ejercicio del poder y sus instituciones sobre un grupo humano. *La* política, en cambio, ni ha existido siempre ni es coextensiva con todas las civilizaciones. *La* política emerge, se crea en el contexto de la cultura griega, raíz de la civilización occidental. Está en la base del llamado milagro griego o paso del mito al logos. *La* política, en segundo lugar, aparece como un proceso, de carácter reflexivo y filosófico, que da lugar a la reorganización del propio mundo de lo humano. La filosofía, puede afirmarse, tiene su lugar más propio en los momentos en que surgen problemas con capacidad de conmover,

de introducir desorden en el propio sistema —en palabras de Ryle— y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico. *La* política, desde este mismo ángulo de saber, fue el modo como los griegos resolvieron la cadena de revueltas y de crisis sociales que acabó arrastrando la necesidad de encontrar reflexivamente, en un acto de reflexión de segundo grado, una nueva conformación del sistema. Este consistió no solo en un modo distinto de organizarse sino que originó una nueva forma de otorgar sentido a la realidad humana, al tiempo que ofrecía un nuevo criterio de inteligibilidad referido al orden de lo físico y lo social. *La* política —en términos de Castoriadis— es y se constituye, precisamente, en instancia instituyente de sentido y ofrece el aspecto de una nueva modalidad epistemológica del saber, afectando tanto al orden de lo humano como al universo en general. Desde esta perspectiva es difícil asumir la simplicidad con que expone Walzer el concepto de ciudadanía. La ciudadanía es propiamente la forma de expresión socio-política, por parte de los individuos, de ese nuevo orden instituyente de sentido. La ciudadanía, por tanto, no tiene nada que ver, en principio, con la felicidad, el heroísmo o la ardiente pasión. *La ciudadanía, podemos decir, responde al nuevo nivel de comprensión que deriva de la institución de la política*. En esta misma línea de discurso, la afirmación básica de Walzer: «somos seres sociales antes que políticos» no reviste ningún valor analítico ni axiológico especial. *El problema no radica en el antes o después sino en el nivel de reflexión y en el orden de institución de sentido en que nos situemos*. El propio Aristóteles reconocerá que el hombre está por naturaleza dotado de armas, «pero puede usarlas para las cosas más opuestas». De aquí que la instauración de la política, en los términos reseñados, sea algo más que las posibilidades naturales puesto que exige una actividad, un deseo y una elección que se consagran en el discernimiento del orden justo como lo propio de la

ciudad. La ciudadanía, una vez más, no radica en su carácter excluyente, endogámico o en la identificación primera que se destaca y valora en la ciudad de Atenas. *La ciudadanía está, más bien, ligada inextricablemente a ese nuevo mundo de sentido y a la configuración del saber «laico» en el orden de lo humano-social*, frente al mundo del culto que rige el gobierno de su vecino, Mesopotamia. La dedicación o la clase de virtud que ha de acompañar al ciudadano que ha optado por la elección de un orden justo como el principio que ha de regir el mundo social es un tema que ha tenido diversas formulaciones históricas. Entre ellas y dentro del republicanismo moderno se teorizó que la propia felicidad de uno está ligada a la suerte de los demás. Esta concepción comporta, ciertamente, un grado de solidaridad activa pero difiere notablemente de la afirmación según la cual la mayor felicidad se encuentra en ejercer la actividad pública de ciudadano. La ciudadanía, en fin, como sucedería a raíz de la Revolución francesa, se «crea» (Brubaker), se inserta en el mundo simbólico de sentido que se origina como consecuencia de la desestructuración del mundo humano significante en el Antiguo Régimen. Cobró su expresión pictórica en el cuadro de David *El juramento de los Horacios*, emblema del «juramento cívico» en la Revolución francesa. Igualmente se define la ciudadanía a partir de la nueva concepción del «lugar» que corresponde a cada uno en la relación con el poder político como principio superior de organización social. En este contexto emergen las ideas de ciudadanía ligadas a la institución de la *soberanía popular* —frente a la idea de mera limitación del poder—, de la *ciudadanía política*, con su traducción en la existencia del espacio público o interés general —no ceñida la ciudadanía únicamente a la idea de «seguridad» individual—, la *idea de autonomía* en relación con la creación de leyes, así como el supuesto de la ciudadanía *nacional-estatal*. El valor político, la dimensión normativa y el criterio epistemológico para discernir en torno al orden organizativo de lo humano no pueden confundirse con una determinada media estadística. Así como la plausibilidad y la

posibilidad de tales órdenes de ser y estar guardan una estrecha relación con el modo de argumentación racional y la adhesión de los individuos a los que se dirigen.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Cohen, J. L. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2001.

Pérez Díaz, V., *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid, 1997. Walzer, M., *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993.

Walzer, M., «El concepto de 'ciudadanía' en una sociedad que cambia», en *Guerra, política y moral*, Paidós. Barcelona, 2001.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Bauman, Z., *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001.

Dubiel, H., *¿Qué es el neoconservadurismo?*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Keane, J., *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid, 1992.

Kymlicka, W y Norman, W, «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía»; *La Política* 3 (1996), pp. 5-33.

Taylor, C., *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993.

Tema 11
NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA CIUDADANÍA

Javier Peña
Universidad de Valladolid

1. Concepto y realidad actual de la ciudadanía

El concepto de ciudadanía está actualmente en el centro de la filosofía política. Las razones parecen claras. La estabilidad e integración de las sociedades democráticas depende no solo de sus instituciones, sino de las disposiciones y actitudes de sus miembros respecto a lo público, y de la convivencia y cooperación entre ellos. Y aunque hoy la ciudadanía, tal como estamos habituados a concebirla, esté en entredicho por la manifestación de una pluralidad de identidades no políticas, y por la permeabilidad y apertura del espacio político estatal, la condición cívica sigue siendo el eje de la pertenencia plena a la comunidad política y del disfrute de los derechos consiguientes. Además, la mayoría de los conceptos y cuestiones propios de la filosofía política pueden ser vistos desde esta perspectiva, complementaria de la de la estructura o las instituciones políticas.

Antes que nada hay que preguntar *qué es un ciudadano*. El significado y la extensión de la ciudadanía han sufrido notables variaciones según el lugar y el momento histórico, de manera que resulta imposible una definición de la ciudadanía independiente de un contexto temporal y espacial concreto. Pero podemos fijar la aparición del concepto moderno de ciudadanía en el período de la Revolución francesa. Es entonces cuando el significado de «ciudadano» deja de ser el de un súbdito libre de un soberano,

situado bajo su obediencia y protección, y adquiere un nuevo sentido, que en lo esencial es el actual. Podemos distinguir tres aspectos en esta nueva ciudadanía. En primer lugar, los ciudadanos son sujetos considerados *iguales legalmente*, y ya no diferenciados por privilegios derivados del lugar, corporación o estamento en el que se ubican. La ciudadanía tiene además una dimensión *política*: el ciudadano es un sujeto político que participa, siquiera sea a través de sus representantes, en la creación de las normas y el gobierno de los asuntos públicos. Por último, es una condición *nacional-estatal*: el ciudadano forma parte de una entidad colectiva, la Nación o el Estado, que comprende al conjunto de los ciudadanos y tiene una identidad propia.

Muchos estudiosos distinguen, en consecuencia, tres dimensiones de la ciudadanía actual: la de los derechos, la de la participación y la de la identidad o pertenencia.

La ciudadanía es, primero, un estatus legal. Ser ciudadano es ser titular de ciertos derechos, con los deberes correspondientes, propios y exclusivos de quienes tienen esa condición. El significado y alcance de la ciudadanía se perfila por el tipo y el carácter de los derechos que abarca; estos establecen las líneas divisorias entre quienes son y no son (o no son plenamente) ciudadanos.

La ciudadanía es además una condición política. Aquí vale lo que en su día observó Aristóteles: que lo que define al ciudadano es, sobre todo, su capacidad de intervenir en los procesos políticos y formar parte de las instituciones públicas de gobierno de la sociedad.

Por último, la ciudadanía se entiende como pertenencia a una comunidad singular, ordinariamente identificada por una historia y unos rasgos étnicos o culturales propios. La conciencia subjetiva, psicológica, de vinculación a la comunidad funda la cohesión y la solidaridad del grupo[1].

Las teorías políticas contemporáneas se distinguen por atribuir mayor importancia a uno u otro de estos elementos en su definición de la ciudadanía. Pero sin duda estos tres aspectos solo son

separables analíticamente; hay relaciones complejas entre ellos. Por ejemplo, la atribución de los derechos puede ser determinada por la definición que se adopte de la identidad nacional, y el tipo y la extensión de los derechos atribuidos al ciudadano configuran el significado y alcance político de la ciudadanía. Y en cada una de estas dimensiones se presentan problemas específicos. Algunos son permanentes; otros, como los que aquí vamos a destacar, son propios más bien de las sociedades contemporáneas.

Hay que advertir también que el tema y los problemas de la ciudadanía pueden ser vistos desde diferentes perspectivas. Aquí no se trata tanto de examinar los fenómenos y problemas concretos relacionados con la ciudadanía, y sus posibles soluciones (lo que es tarea de las ciencias sociales) como de comprender el significado y rasgos de la noción de ciudadanía y delimitar normativamente la figura del ciudadano en las sociedades actuales.

Entre las cuestiones que se plantean hoy respecto a la ciudadanía podemos destacar tres. En primer lugar, están las relacionadas con la complejidad, estratificación y *pluralidad* de la ciudadanía. En segundo lugar, es problemática la *apertura* de la ciudadanía tanto hacia adentro (admisión y exclusión del espacio cívico) como hacia fuera (ampliación en una dirección cosmopolita). Por último, importa la *calidad* de la ciudadanía como condición de la estabilidad y el bienestar de las sociedades democráticas.

2. Ciudadanía, igualdad e identidad plural

El modelo unitario y universalista de ciudadanía nacido de las revoluciones del siglo XVIII define a esta como un estatus de *igualdad*. Frente a la jerarquización y las distinciones de estatus características de las antiguas sociedades estamentales, el principio básico de la ciudadanía contemporánea es que en el ámbito de la

comunidad política todos los sujetos que tienen la condición de ciudadanos son iguales ante la ley, con independencia de su estatus y circunstancias en otros ámbitos y niveles no políticos, como el sexo, el linaje, el domicilio, la raza, la religión o la profesión. Y esa abstracción respecto a las condiciones que diferencian a los individuos en la vida social garantiza la igualdad en el plano jurídico y político. Por eso la ciudadanía moderna es homogénea: nada diferencia entre sí a los ciudadanos en cuanto tales.

La ciudadanía ha sido y es un logro preciado, porque supone ser titular de un conjunto de derechos que hacen del ciudadano un miembro pleno de la comunidad, con la capacidad de proteger y eventualmente mejorar su estatus social. Sin embargo, no solo han sido excluidos históricamente de la ciudadanía muchos de los residentes en cada sociedad, sino que dentro del espacio cívico formalmente igual y homogéneo hay desigualdades de estatus. Hay, por una parte, una estratificación social real que convive con la igualdad formal de la ciudadanía, y por otra una diversidad que no es atendida por la concepción homogénea de la ciudadanía.

Nancy Fraser[2] ha denominado demandas de *redistribución* a las que reclaman una igualdad social que haga real la igualdad formal de la ciudadanía. Estas demandas han movido las luchas políticas y sociales de los dos pasados siglos, y fruto de ellas es el desarrollo de la *ciudadanía social*. Pero aunque hoy los problemas de la justicia social han pasado a segundo plano en los debates de la ciudadanía, marcados por la agenda filosófica norteamericana, no pueden darse por ya resueltos en un tiempo en el que la globalización económica está transformando y erosionando el Estado del bienestar, y aparecen nuevos hechos y «desafíos» a la ciudadanía social en Europa, su espacio principal (como los de las políticas relativas a la inmigración).

Han pasado en cambio a tener el protagonismo en la teoría política actual las demandas de *reconocimiento* de la diversidad de identidades de colectivos y grupos sociales, y en particular de las identidades culturales. En concreto, se reclama una rectificación del

concepto de ciudadanía que se haga cargo de la diversidad sustancial de condiciones que se engloban bajo la figura unitaria del ciudadano.

Seguramente no pueden separarse los problemas de redistribución y los de reconocimiento: en la práctica, injusticia económica e injusticia cultural se cruzan[3]. Pero sí podemos separarlos analíticamente, teniendo en cuenta que apuntan en dos direcciones distintas. Las demandas de justicia social se orientan en la dirección de hacer real la *igualdad* de los ciudadanos, mientras que las demandas de reconocimiento requieren disolver la homogeneidad de la ciudadanía y abrir paso a la *diferencia*.

2.1. Ciudadanía social

La idea de una «ciudadanía social» tiene como presupuesto la tensión entre la igualdad y reciprocidad que entraña la ciudadanía en el plano legal y político, y la desigualdad material existente entre los ciudadanos.

Esta tensión había sido ya advertida en la tradición republicana, que desde Aristóteles vincula la ciudadanía a la propiedad, como condición de la independencia para participar en los asuntos públicos. Y Marx, en su ensayo *La cuestión judía*, hizo notar que por debajo de la igualdad legal de la ciudadanía hay una relación social basada en la desigualdad y la dominación de clase, que determina las relaciones políticas y las normas jurídicas. No pueden disfrutar de poder, influencia política y protección legal semejante a sus conciudadanos quienes disponen de recursos materiales muy inferiores.

Pero es el ensayo *Ciudadanía y clase social* del sociólogo británico T. H. Marshall (1950) el que desarrolla el concepto de ciudadanía social. Su autor pretende explicar cómo es posible que

conviva la ciudadanía, que es un estatus de igualdad, con el capitalismo, que se rige por la lógica desigualitaria del mercado. Para ello presenta el desarrollo histórico de la ciudadanía moderna como un progreso en el reconocimiento de los derechos inherentes al estatus del ciudadano. Así, la ciudadanía civil comprende «los derechos necesarios para la libertad individual», como la libertad personal y de movimiento, de pensamiento, o el derecho de propiedad; la política, «el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros»; y la social, «abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad».

Aunque ya antes se desarrollaron en algunos países iniciativas legales y políticas para proporcionar ciertos servicios y ayudas a los miembros más desfavorecidos de la sociedad, tenían un carácter meramente asistencial. La ciudadanía social se realiza en el siglo XX, con el Estado del bienestar, desarrollado en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, que incluye la participación de los sindicatos en las políticas sociales, el derecho a servicios y prestaciones como la sanidad, la educación o la asistencia social, y la exigencia de ciertas condiciones laborales, en calidad de auténticos derechos —los *derechos sociales*— asociados a, e inseparables de, la ciudadanía, igual que los derechos civiles y políticos. Las políticas sociales del Estado del bienestar mostraron que es necesario actuar sobre la estructura social para garantizar eficazmente la autonomía individual frente a los límites del contexto social.

Es verdad que la ciudadanía social no alcanza a invertir la tendencia a la desigualdad del mercado: no garantiza la igualdad material. Pero, según Marshall, proporciona una igualación de estatus, en tanto que universaliza ciertas condiciones de «vida civilizada» por la vía de los derechos. La lógica del mercado, que determina la desigualdad de rentas, es contrapesada por el

reconocimiento jurídico de un igual estatus. Así, las desigualdades económicas, forzosamente más reducidas, podrían incluso ser estimulantes como incentivos del esfuerzo, compatibles con una ciudadanía real.

No entraremos en las críticas al modelo de Marshall, como el supuesto del progreso lineal, o la separación neta entre tipos de derechos. Importa sobre todo advertir frente a la reducción de la ciudadanía social la garantía de ciertos derechos que protegen a los individuos frente al riesgo social. Esto no es poco (y de ahí las críticas al concepto desde la derecha) pero minimiza el sentido propio de la ciudadanía social: la realización de la ciudadanía como estatus de igualdad y justicia entre los miembros de la sociedad política.

Desde la derecha se ha criticado la ciudadanía social porque los costosos derechos sociales requieren recursos fiscales que se detraen de otras posibles inversiones privadas, y sobrecargan al Estado. Además, estimulan una «cultura de la dependencia» de los receptores, contraria a la iniciativa y la responsabilidad cívica. Como alternativa, neoconservadores y neoliberales proponen la reprivatización de la asistencia social, así como la promoción de la iniciativa espontánea de la sociedad civil y de la responsabilidad y competitividad de los individuos.

Pero ha habido tantas o más críticas desde la izquierda. La izquierda posmarxista ha puesto de manifiesto la compatibilidad entre prestaciones sociales como las del Estado del bienestar y un paternalismo no democrático, así como los efectos de pasividad inducidos por un Estado ante el que los ciudadanos se comportan como clientes que pagan con su voto legitimador los servicios estatales, y la sustitución de la solidaridad cívica por instituciones y procedimientos burocratizados y judicializados.

En cualquier caso, la ciudadanía social del Estado del bienestar no puede ser considerada en nuestros días como un logro ya definitivo. La corriente dominante neoliberal, afianzada por los procesos de globalización económica, la pone en riesgo. La lógica de

la racionalidad económica opera a favor de la desregulación de la actividad económica y de las prestaciones sociales, impulsando la privatización de servicios y el desmantelamiento de las costosas políticas sociales estatales, al tiempo que estimula la iniciativa y el esfuerzo individual como condición y vía para acceder al disfrute de recursos y beneficios. La solidaridad queda confiada a las organizaciones de la sociedad civil y los servicios asistenciales retornan a la iniciativa privada; en consecuencia, la ciudadanía social es vinculada al humanitarismo, cuando no al mercado.

Además, los derechos sociales no han llegado a ser genuinamente incondicionales, como los demás derechos fundamentales. Por eso se ha llegado a poner en duda su condición de auténticos derechos inherentes a la ciudadanía. Para serlo deberían ser universalmente garantizados, con independencia de la coyuntura económica. Por otra parte, su realización es problemática, ya que esta garantía requiere interferir en el libre funcionamiento del mercado.

Por otra parte, la ciudadanía social ha estado ligada a la participación en el mercado de trabajo. El Estado del bienestar se convirtió en canalizador de la *distribución* de la renta a través del pleno empleo y la regulación de los mercados de trabajo, y la *redistribución* de los recursos gracias al sistema de transferencias fiscales y a la emancipación relativa de los ingresos mercantiles en sanidad, educación, etc[4]. La transformación del trabajo obliga a repensar la ciudadanía social. En el pasado ha estado ligada al paradigma productivista (en el que la ciudadanía depende de la aportación laboral a la sociedad y se identifica con el trabajo), lo que constituye un factor de limitación y exclusión de la ciudadanía. Por eso, el fin de la sociedad del trabajo supondría el fin del trabajo asalariado como clave de bóveda del cambio social, los conflictos, la integración y la realización personal.

Hoy se abre camino la idea «postproductivista» de una ciudadanía no ligada al contrato y a la producción, sino a actividades guiadas por la solidaridad y la reciprocidad. En esta dirección se

mueve la idea de una renta básica de ciudadanía, basada en la reivindicación del «derecho a la existencia». La renta mínima de ciudadanía podría, además de otras ventajas, reforzar los principios de la ciudadanía social, la universalidad de la ciudadanía, y, sobre todo, desvincular la renta del trabajo retribuido[5].

2.2. Ciudadanía y diversidad cultural

Del mismo modo que la desigualdad material desmiente la igualdad formal de la ciudadanía —como pone de manifiesto el debate sobre la ciudadanía social— es hoy puesta en cuestión la concepción unitaria, homogénea de la ciudadanía, porque pasa por alto las diferencias de género, étnicas y culturales que subyacen a la esfera política y que son clave para el acceso a la ciudadanía y las condiciones de la existencia cívica. En el modelo «clásico» de Estado democrático liberal el ciudadano es un sujeto de derechos y deberes igual a los demás, porque se han abstraído los rasgos que lo singularizan: no tiene sexo, color, creencias o localidad. Es un modelo «ciego» ante la diferencia, para evitar la discriminación. Pero muchas voces advierten de que esa visión de la ciudadanía impone un tipo homogéneo que no se ajusta a la pluralidad real de las sociedades: y que en realidad describe al ciudadano con los rasgos de un ciudadano concreto, los del género, la etnia o la cultura dominante, lo que implica la exigencia de asimilación o la exclusión de las identidades que no se ajustan a ese patrón.

La demanda de *reconocimiento* de las identidades diferenciadas, y en particular de la pluralidad cultural, ocupa hoy el primer plano: la perspectiva de la identidad cultural domina no solo en la teoría política sino incluso en el diseño de las políticas públicas. Aunque no faltan críticos que llaman la atención sobre la irrealidad de concepciones de las culturas como totalidades clausuradas,

permanentes y unificadas, y alertan sobre los riesgos de contraponer cultura e igualdad y de debilitar la función integradora de la ciudadanía[6].

Puesto que la dimensión cultural de la ciudadanía se aborda en otro capítulo de este libro, se abordará aquí otro de los temas relacionados con la diversidad interna del espacio cívico; la relación entre ciudadanía y género.

2.3. Ciudadanía y género

La situación de las mujeres en el espacio público muestra con especial claridad la insuficiencia del modelo universal abstracto de ciudadanía, y la necesidad de tener en cuenta la realidad particular y situada de los ciudadanos.

El movimiento feminista apreció desde sus comienzos la importancia de la ciudadanía para la emancipación femenina, puesto que el acceso a la plena ciudadanía no solo dota a las mujeres de derechos políticos, sino que elimina restricciones basadas en los derechos civiles y el acceso al mundo laboral. Pero la igualdad formal de la ciudadanía de las democracias liberales no ha impedido que las mujeres continúen siendo en la práctica ciudadanas de segunda, que votan, pero que ocupan un lugar secundario en la vida pública.

Y es que el modelo de ciudadanía de las democracias liberales, marcado por la separación tajante entre la esfera pública, en la que los ciudadanos son iguales, con independencia de su sexo, y la esfera privada (incluida la doméstica), no tiene en cuenta que en realidad esas esferas están interrelacionadas, y que el grado y modo de la participación de las mujeres-ciudadanas en la esfera pública está determinado por el lugar (subordinado) que ocupan en la privada-doméstica. Por eso, la reflexión crítica feminista sobre la ciudadanía gira en torno a la relación entre lo público y lo privado,

tratando de desvelar la dominación encubierta bajo la aparente igualdad de oportunidades en la esfera pública y de desenmascarar las interpretaciones históricas y actuales de lo político que encubren y posibilitan esta dominación.

Aunque el acceso la ciudadanía sitúa a las mujeres en un plano de igualdad, esta será puramente nominal si no cambia su situación en la esfera doméstica o laboral: su presencia en el mundo público seguirá marcada por su situación subordinada en el privado. Más aún, la igualdad formal de la ciudadanía enmascara ideológicamente la realidad, porque da por supuesto precisamente aquello que se trata de conseguir: la igualdad de oportunidades para participar en la vida pública[7].

La crítica apunta también a la homogeneidad del concepto de ciudadanía. En la comunidad democrática liberal caben las diferencias de opinión, pero no las diferencias culturales o de género, que son relegadas al ámbito privado. Esto tiene como consecuencia que los grupos excluidos o escasamente representados en la arena pública no pueden manifestar sus intereses y aspiraciones desde su propia perspectiva. Y quienes expresan (o no) e interpretan tales intereses y aspiraciones son los varones.

Por último, la crítica denuncia el fundamento patriarcalista de la concepción liberal de la ciudadanía. La esfera pública está construida sobre categorías específicamente masculinas, y definida en oposición a (y a la vez sobre) la esfera doméstica en la que se confina a las mujeres. Mientras la participación en la esfera pública se basa en criterios de éxito, derechos, igualdad y propiedad, propios de los individuos varones propietarios, la familia «se basa en vínculos naturales de sentimientos y de consanguinidad y en el estatus, socialmente adscrito, de la esposa y el marido»[8]. El mundo público está basado en la igualdad y el doméstico en la subordinación. El ciudadano es concebido prescindiendo de sus relaciones familiares y particulares, considerándose políticamente irrelevante la vida doméstica. La supuesta ciudadanía universal es en realidad una ciudadanía masculina, que impone sus rasgos particulares como

universales; y la dominación política y económica sobre las mujeres tiene sus raíces en este hecho. Los mundos aparentemente separados de la vida privada y la pública están en realidad conectados por una estructura patriarcal. Frente a esto, las feministas han hecho hincapié en que «lo personal es político», en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos (leyes sobre la violación y el aborto, estatus de esposa, políticas relativas al cuidado de los hijos, subsidios, división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él), y la solución de estos problemas solo puede darse a través de vías políticas.

Estas críticas apuntan a la necesidad de redefinir la ciudadanía en el sentido del reconocimiento y equiparación de los géneros. Pero se suelen distinguir dos propuestas al respecto. La primera subraya la *diferencia* de características, capacidades e intereses de las mujeres, que se traduciría, en las propuestas más radicales, en la búsqueda de una manera específicamente femenina de situarse y actuar en la esfera pública; mientras que la segunda se propone alcanzar una situación de *igualdad* entre varones y mujeres que haga realmente irrelevante la diferencia sexual. La elección es problemática porque las mujeres parecen encontrarse ante el llamado «dilema Wollstonecraft»: o se acomodan al modelo patriarcal para ganar ciudadanía, o mantienen su identidad específica a costa de la ciudadanía.

La tesis de la ciudadanía basada en la diferencia de género ha destacado la especificidad de los valores femeninos, reivindicando la maternidad y sobre todo la importancia del cuidado, como rasgos de un modo propio de presencia que requiere las medidas y derechos correspondientes. Con un enfoque más político, I. Young aboga por una ciudadanía diferenciada en función del grupo, alternativa a la ciudadanía universal, en la que los grupos oprimidos (no solo las mujeres) tendrían una representación particularizada, con poder de veto respecto a las políticas que les afecten específicamente[9].

Los críticos reprochan a este enfoque que ignora las diferencias internas en el conjunto de las mujeres, y la pluralidad de

identificaciones de los sujetos modernos, así como que contribuye a reforzar los estereotipos y prejuicios tradicionales respecto a las mujeres.

En cambio, la perspectiva de la igualdad propone remover los obstáculos que se oponen a la plena inclusión e igualdad que implica el concepto moderno de ciudadanía, hacer efectivas sus promesas incumplidas y lograr una auténtica ciudadanía común, haciendo irrelevantes las diferencias en las que se ha apoyado en el pasado la subordinación y exclusión de las mujeres. Se ha esforzado, por tanto, por alcanzar la participación en igualdad de condiciones de hombres y mujeres tanto en el ámbito político como en el laboral, así como en el espacio doméstico.

Como señala M. A. Carbonero, «el enfoque de la igualdad dejó claro que no se puede avanzar en la equidad de género sin un objetivo de participación y distribución de recursos más justa, y para ello, como se defiende desde la diferencia, se requiere transformar los valores culturales que rigen el androcentrismo»**[10]**. Y esto pone de manifiesto la necesidad de hacer converger ambos enfoques en una ciudadanía universal, pero que incorpore las experiencias y valores de las mujeres al espacio público.

3. Cierre y apertura de la ciudadanía

La ciudadanía ha sido históricamente un estatus particular y exclusivo. La condición de ciudadano ha venido sido concebida como relativa a la pertenencia a un cuerpo colectivo, un *demos*, en un territorio dado. Disfrutar o carecer de las ventajas (y de los deberes) de la ciudadanía ha dependido de estar situado dentro o fuera de los límites del *demos*.

Las fronteras de la ciudadanía pueden ser internas, y excluir a residentes en el territorio de la sociedad política. Pero en las

sociedades actuales la ciudadanía es (casi) universalmente inclusiva y sus fronteras son sobre todo externas. Se plantean entonces las cuestiones de cómo se determina la pertenencia al *demos* y de los criterios de admisión al mismo.

Por otra parte, las relaciones de comunicación e intercambio entre individuos, sociedades y organizaciones públicas y privadas han creado una red mundial de interdependencia que pone en cuestión el marco de entidades soberanas e independientes (con ciudadanías exclusivas) que ha caracterizado al mundo desde la paz de Westfalia (1648). Las fronteras se hacen permeables y la ciudadanía parece abocada a abrirse en una dirección cosmopolita.

3.1. Ciudadanía e identidad nacional

En su sentido moderno, la ciudadanía es un estatus jurídico y político que remite al Estado, a la asociación política de ciudadanos en un territorio. No está conceptualmente ligada a una particular identidad de grupo, étnica o cultural, y en ese sentido está, al menos potencialmente, abierta a cuantos lleguen a residir y cooperar en el territorio estatal. Pero lo cierto es que el acuerdo de asociación que funda idealmente el cuerpo político presupone un grupo previo, una comunidad de pertenencia preexistente, que es la que permite a sus integrantes reconocerse como conciudadanos de una entidad política común, delimitada frente al exterior. Antes del contrato social por el que se constituyen la sociedad política y el poder político es preciso determinar quiénes son los constituyentes del *demos*. Pero esto es algo que no puede decidirse a su vez mediante un pacto que determine quiénes pactarán. Se funda en otras bases.

Este *demos* ha sido concebido durante los dos últimos siglos como una Nación, una comunidad forjada por vínculos étnicos, históricos y culturales, que la dotan de una entidad colectiva propia

y distinta de la mera agregación de individuos. El elemento nacional, expresado y potenciado por la ideología nacionalista, tuvo una extraordinaria importancia en la configuración, la cohesión y la política interior y exterior de los estados contemporáneos.

Esto alienta la concepción nacional-comunitaria de la ciudadanía, según la cual la ciudadanía es una condición subordinada y dependiente de la identidad nacional, que la precede y le proporciona su criterio de atribución, contenido y significado concreto, y los motivos para la lealtad y la cooperación política. La estructura política estatal es, según esto, un instrumento de la comunidad nacional.

La importancia de la identidad nacional ha sido sostenida tanto sobre argumentos «ontológicos», que sostienen que la identidad personal y colectiva se forjan y desarrollan necesariamente en un espacio comunitario de tradiciones y valores como el nacional, como sobre argumentos funcionales, según los cuales la Nación es un instrumento idóneo para la propia realización de una sociedad política democrática. La identidad nacional compartida es un prerrequisito de la solidaridad, así como de la democracia[11].

En cambio, la interpretación cívico-republicana considera que la ciudadanía es esencialmente una condición política establecida por la decisión conjunta de los ciudadanos sobre la forma y condiciones de su asociación para obtener objetivos comunes y constituir derechos. Su institución sobre un territorio dado es un dato histórico contingente, y la pertenencia política misma se funda en la ciudadanía, no se deriva de la pertenencia a una comunidad constituida sobre rasgos adscriptivos o valores previos. Son los ciudadanos, tomados de uno en uno, quienes deciden sobre la forma, la continuidad y los cambios de su asociación, su estructura normativa e institucional y los criterios de pertenencia y admisión a la comunidad política. La identidad política es una identidad construida, y por tanto, contingente y flexible. Y como la voluntad de los ciudadanos es soberana, y la validez de las normas se basa en los contratos libremente establecidos y revisados; no está limitada

por valores y prácticas recibidos de la tradición de una entidad nacional indisponible.

Esta concepción de la identidad colectiva parece más adecuada a la complejidad de las sociedades modernas. La integración política no necesita basarse en una homogeneidad cultural previa, que ya no es posible a no ser mediante la coacción en las actuales sociedades, complejas y plurales, sino en la participación en los procesos políticos de formación de opinión y voluntad común que estructuran el autogobierno democrático y los derechos ciudadanos de quienes conviven y cooperan en una sociedad. Los principios universalistas materializados en las constituciones democráticas son el foco de la lealtad en torno al cual se produce la integración cívica: de ahí que se hable de «patriotismo constitucional» (Habermas).

La identidad cívica parecería más adecuada, entonces, a los principios universalistas de la conciencia contemporánea (los derechos humanos), y tener mayor capacidad de inclusión, al desvincular la ciudadanía de rasgos étnicos y culturales que no se pueden adquirir a voluntad. Ha de enfrentarse, sin embargo, a las críticas de abstracción —los ciudadanos reales viven en marcos propios y específicos de tradición y cultura— y de incapacidad de proporcionar un criterio de identificación de las entidades políticas. Si los principios constitutivos de la identidad son universales, ¿qué criterio permitiría trazar las fronteras?

3.2. Ciudadanos, extranjeros e inmigrantes

Hay sin duda una tensión constitutiva en el concepto moderno de ciudadanía. Por una parte, la ciudadanía es una condición particular, relativa a una comunidad: la pertenencia al *demos* ciudadano está determinada por factores que, por contingentes y flexibles que sean, establecen una línea de división entre quienes tienen el estatus y los

derechos de ciudadanos, y los que quedan fuera, los extranjeros. Por otra parte, los presupuestos axiológicos de la figura misma de la ciudadanía, de los derechos y las instituciones políticas, son universalistas: prescriben igual consideración y respeto para los humanos en cuanto tales. Hay una aguda oposición entre los intereses y compromisos de los individuos como ciudadanos, miembros de una comunidad circunscrita histórica, cultural y políticamente, y la posición moral universalista de esos mismos individuos como seres humanos, que no reconoce fronteras.

Las grandes migraciones transnacionales de nuestra época son un fenómeno crucial para comprender y abordar esa tensión. Ponen a prueba la posibilidad de conjugar las formas de vida e intereses de los ciudadanos de las sociedades de acogida y sus convicciones universalistas con las demandas de acceso de los inmigrantes. ¿Puede justificarse la exclusión, al menos parcial, de inmigrantes o demandantes de asilo? Si por un lado una moral universalista impone serios límites a las normas y prácticas legítimas de inclusión y exclusión, la inmigración masiva plantea también graves problemas, tanto en lo que se refiere al mantenimiento del bienestar y estabilidad de esas sociedades, como a su cohesión social y configuración cultural, problemas que exigen una respuesta efectiva que sea realista.

Desde una perspectiva normativa universalista se ha sostenido que la única posición moralmente coherente es la de las fronteras abiertas. Una sociedad democrática liberal no puede rechazar justificadamente las demandas de admisión y ciudadanía de los venidos de fuera, puesto que reconoce el igual valor moral de los individuos y la prioridad moral de los individuos y sus derechos, así como la contingencia de las fronteras: la distinción entre ciudadanos y extranjeros es arbitraria y moralmente irrelevante. Según Ackerman[12], todos los seres humanos, siempre que estén dispuestos a aceptar un diálogo abierto de todos los ciudadanos para establecer las normas de conducta, «tienen un derecho incondicionado a exigir su reconocimiento como ciudadanos plenos

de un Estado liberal», puesto que este no es un club privado, sino un diálogo público. A su juicio, la única razón para restringir la inmigración sería la protección del «proceso de conversación liberal»: peligros graves para el orden público o la pervivencia económica de esa sociedad.

Además, los defensores de la justicia global sostienen que en la medida en que los estados no satisfacen su obligación moral de garantizar los derechos humanos a la seguridad y la subsistencia por medio de políticas redistributivas tienen obligación moral de admitir a quienes desean entrar. La pobreza de los países del Sur no se debe solo a factores endógenos (corrupción, cultura política) sino que está ligada a un orden político y económico global que produce una distribución injusta de recursos y poder. De manera que regular la inmigración para preservar la integridad de la comunidad política es una meta legítima solo si los deberes de justicia distributiva internacional están satisfechos[13].

Pero también se aducen argumentos para defender la necesidad y el valor de una ciudadanía particular, con relaciones preferentes entre sus miembros y al menos no ilimitadamente abierta, ya que no cerrada. Desde la perspectiva comunitarista se argumenta a favor de una admisión restrictiva como exigencia para salvaguardar una identidad comunitaria que no se reduce a las instituciones políticas, sino que se ha constituido a través de una historia y de una tradición cultural particulares, que la especifican y diferencian frente a otras, en la cual se forma la identidad de los ciudadanos y a la cual estos están afectivamente vinculados. La ciudadanía se levanta sobre rasgos de pertenencia que implican necesariamente criterios de restricción, porque no pueden ser compartidos por cualquiera. Por eso, una comunidad independiente ha de tener una cierta capacidad de autodeterminación respecto a la pertenencia. Además, dar derechos de ciudadanía a todos los llegados es arriesgarse a minar las condiciones de confianza y seguridad mutua que hacen posible la ciudadanía responsable[14].

Lo cierto es que, aun si se está produciendo una cierta «desterritorialización» de la política, y crece la interdependencia efectiva mundial, la ciudadanía sigue vinculada a los estados. Y que las migraciones están creando de nuevo en las opulentas sociedades desarrolladas una estratificación de la pertenencia en función del tiempo y condiciones de residencia de los inmigrantes, sometidos a políticas de admisión y permanencia dictadas por criterios de oportunidad cambiantes, y a los que se les conceden algunos derechos civiles y sociales reconocidos, pero no la plena ciudadanía (los derechos políticos que permiten participar en la dirección de la sociedad).

Benhabib piensa que hay que conciliar el derecho de los estados a definir políticas de inmigración e incorporación con las exigencias normativas de una membresía justa. Esto implica fronteras «porosas», normas restrictivas de la desnacionalización y la pérdida de los derechos de ciudadanía, exclusión de la extranjería permanente, y prácticas no discriminatorias, transparentes en su formulación y que puedan ser judicialmente sancionadas en caso de violación de derechos por los órganos estatales.

3. Ciudadanía cosmopolita

Aunque la ciudadanía ha estado históricamente vinculada a un ámbito político-territorial particular, hoy se plantea con fuerza renovada la demanda de repensarla desde una perspectiva cosmopolita. A favor de esto se aducen (al menos) dos argumentos. En primer lugar, las exigencias de la realidad. Un conjunto de fenómenos que suelen designarse con el término «globalización» —redes de interconexión e interacción a escala planetaria, en la economía, las comunicaciones y los transportes, los flujos migratorios—, el carácter mundial de los problemas ecológicos y de

seguridad, los movimientos sociales (inicios de una sociedad civil mundial), el desarrollo de instituciones transnacionales y supranacionales de gobernanza, han modificado radicalmente el espacio político «westfaliano» de estados soberanos mutuamente independientes. La relación e interdependencia efectiva de las actividades sociales a escala mundial torna irreal una visión de la política, y de la ciudadanía, encerrada en el Estado. La autodeterminación real de los ciudadanos exige crear instituciones transnacionales de ciudadanía.

Pero también razones normativas. Como se dijo más arriba, los presupuestos axiológicos universalistas de las sociedades modernas parecen incompatibles con una ciudadanía en la que los vínculos de reconocimiento y solidaridad se limitan a los compatriotas. Si aceptamos que tenemos deberes y derechos respecto a aquellos que nos afectan y que son afectados por nuestras acciones, hoy más que nunca formamos parte de un solo mundo, puesto que las interacciones directas e indirectas entre los humanos son constantes y generalizadas. En consecuencia, las demandas sobre los bienes y las cargas de la justicia se dirigen a todos los humanos como responsables y se refieren también a todos ellos como destinatarios.

A su vez, las exigencias morales demandan iniciativas políticas. La realización global de la justicia y los derechos exige acciones positivas, dirigidas a la redistribución de recursos, la garantía de los derechos humanos y la protección de los intereses vitales de las personas, con independencia del estatus nacional o legal de los destinatarios. Y tales acciones no pueden realizarse individualmente, sino que requieren el desarrollo de instituciones transestatales, o supraestatales dotadas de poder y medios adecuados en aquellos asuntos que por su dimensión lo exijan.

Así pues, las condiciones del mundo actual y la conciencia moral contemporánea impulsan una *cosmopolítica*. Parece razonable pensar que el ámbito de poder y jurisdicción de las instituciones políticas ha de estar en correspondencia con el ámbito de los

problemas y de las interacciones sociales, para que sea posible su control político.

La solución de los problemas de la justicia y los derechos, o el control democrático de la vida social y económica no pueden plantearse ya como una suma de respuestas estatales o locales a los problemas. Aunque tenga sentido la permanencia de entidades políticas particulares, no se puede prescindir de alguna forma de coordinación y dirección política mundial. Incluso los problemas y demandas locales han de entenderse y abordarse también en un marco global: no se puede pensar el problema de la construcción de un orden social interno justo sin un sistema de justicia cosmopolita.

No obstante, se suele descartar la hipótesis de un Estado (federal) mundial, que sería peligroso por establecer un poder sin límite, e ineficaz por la extensión y complejidad de su ámbito de acción. Hay un acuerdo generalizado en sostener que el espacio político actual es y debe seguir siendo plural, y que la política cosmopolita ha de desarrollarse en diversos niveles, que van de lo estrictamente local a lo global, con diversos modos y ámbitos de acción y responsabilidad. Y en que a esta pluralidad de espacios políticos ha de corresponderle lógicamente una transformación de la noción y la realidad de la ciudadanía, que ahora habrá de hacerse múltiple y plural. La ciudadanía se ejerce en una variedad de sitios, situados en niveles diferentes de gobernanza.

Sobre cómo puede articularse este espacio político global y plural, y cómo habría que entender en consecuencia la ciudadanía mundial y su relación con las ciudadanías estatales hay varias propuestas tentativas, siempre imprecisas. Suele apelarse a un criterio de subsidiariedad; pero subsiste el problema de la delimitación de competencias en caso de conflicto.

La propuesta de una ciudadanía cosmopolita suscita, sin embargo, fuertes objeciones. Podemos hablar de una objeción estatal-comunitarista, que sostiene, como ya hemos visto, que la ciudadanía robusta solo es posible en el nivel nacional. La responsabilidad social presupone la pertenencia a una comunidad

claramente definida, con sus propios valores y obligaciones. Y la política es «vernácula»; requiere un medio lingüístico y cultural que haga posible la comunicación. Puesto que no existe una comunidad cultural de la Humanidad, ni instituciones mundiales responsables y sostenidas por los ciudadanos, la ciudadanía mundial es utópica o metafórica[15].

Por otra parte, se objeta que la ciudadanía mundial sería un estatus universal de derechos cuya dimensión democrática se desvanecería. La democracia requiere instituciones legitimadas por la voluntad popular, responsables ante ella y susceptibles de control, así como una intervención eficaz de los ciudadanos en políticas económicas y sociales. A la ciudadanía activa (que requiere la existencia de canales adecuados de participación), al autogobierno democrático y a la realización de los derechos les son necesarios (o cuando menos muy convenientes) espacios institucionales y de acción abarcables, como los estatal-nacionales[16].

Frente a estas objeciones los cosmopolitas apelan a la realidad del desarrollo de redes de agentes transnacionales, organizadas en torno a intereses compartidos, así como la existencia de instituciones de integración supranacional y transnacional. Ciertamente, nos cuesta pensar en un espacio político plural y no jerarquizado; nos cuesta desprendernos de la idea de soberanía. Y nos resulta difícil entender el valor limitado de cada una de nuestras pertenencias, y aceptar tanto la pertenencia múltiple como la ausencia de una «pertenencia principal». Pero no parece posible retornar al antiguo sistema de estados y a la ciudadanía clausurada.

La dificultad de la propuesta cosmopolita se hace patente al comprobar los obstáculos con que topan los más pequeños pasos en la apertura de fronteras y en la integración entre estados, o lo difícil que resulta la convivencia intercultural. Y no puede darse nunca por resuelta (o disuelta) la tensión entre las convicciones morales universalistas y el valor e interés de las comunidades limitadas. Las demandas de justicia y derechos deben concretarse en marcos políticos que las hagan efectivas; y al tiempo esas aspiraciones no

pueden realizarse, y menos aún justificarse, si no es en la perspectiva de la comunidad universal de los humanos. Es difícil, por tanto, decir cómo será la nueva ciudadanía.

4. La calidad de la ciudadanía. ¿Qué ciudadanos?

Las reflexiones y debates actuales sobre la ciudadanía conceden especial importancia a la cuestión de *qué ciudadanos* necesitan las sociedades democráticas actuales para afrontar los problemas de integración cívica y estabilidad a los que se enfrentan; problemas que no pueden resolverse solo con instituciones y leyes. En general, podemos decir que un buen ciudadano es algo más que un titular de derechos y beneficiario de la protección y servicios de un Estado. Se caracteriza por ciertas actitudes y disposiciones —compromiso y participación en las instituciones, disposición a la deliberación, interés por la cosa pública, etc.—, es decir, por sus *virtudes cívicas*.

Sin embargo, no todas las tradiciones teóricas interpretan el sentido y valor de la ciudadanía del mismo modo. Podemos destacar dos modelos, el liberal y el republicano, diferentes en su modo de concebir el lugar de lo político, los derechos y deberes de los ciudadanos, su papel en la esfera pública y los valores y virtudes propias de la ciudadanía**[17]**.

4.1. Ciudadanía liberal

El liberalismo es individualista. Para el liberal, la sociedad es un conjunto de individuos, y las instituciones y objetivos sociales se

explican a partir de los fines y preferencias individuales, que tienen prioridad. De modo que el individuo liberal se ve a sí mismo como hombre antes que como ciudadano. Sus intereses y preferencias están dados antes de entrar en sociedad, y los procesos e instituciones políticas son instrumentos a su servicio.

Por eso, en la perspectiva liberal el fin prioritario es la protección de los derechos individuales. Se trata ante todo de disponer de un ámbito de libertad negativa dentro del cual el individuo pueda atender a su propio interés sin intromisiones ajenas. Y la barrera y salvaguardia de esta libertad la proporciona la garantía de derechos fundamentales constitucionalmente protegidos, de manera que ni siquiera una decisión democrática mayoritaria pueda afectar legítimamente el espacio de libertad que delimitan. El Estado es necesario para hacer posible la coexistencia pacífica y proteger los derechos de los ciudadanos; pero la tarea política primordial es establecer los límites que aseguren la sujeción de las decisiones políticas a la ley, y establecer mecanismos que eviten la indebida expansión del poder político.

Con estas premisas, y dado que se supone que los hombres son individualistas en competencia, el proceso democrático es concebido como búsqueda de un compromiso estratégico de intereses, y la actividad política tiene el sentido de hacerlos valer en las instituciones de gobierno. Y como las preferencias e intereses están dados de antemano, en la interacción política prima la negociación sobre la deliberación. Y puesto que la actividad política tiende a ser vista como algo costoso, ajeno al interés particular y sin compensación adecuada, para la mayoría se limita de ordinario a la elección mediante el voto de a unos representantes a quienes se encarga la gestión de los intereses de los electores. En el mejor de los casos serán ellos quienes hayan de ser cívicamente activos y deliberar.

Por consiguiente, el liberalismo tiene expectativas limitadas respecto a la figura del ciudadano. Sus deberes cívicos son ante todo respetar los derechos ajenos y obedecer a la ley que los preserva;

una eventual movilización cívica se producirá en defensa de los derechos frente al poder político: el compromiso cívico está subordinado a la realización de fines individuales. Y en contrapartida, se recela de formas especialmente activas de ciudadanía.

Es cierto que no todos los liberales tienen la misma concepción de la ciudadanía. Mientras para los «libertarios» como Nozick, que entienden el Estado como una agencia de protección de los derechos de propiedad, apenas hay lugar para la ciudadanía, otros liberales, como Rawls, sostienen que también hay lugar para la virtud cívica y el interés por lo público en el liberalismo. Aunque el temor a que la intromisión del poder en nombre del bien público interfiera en la libertad de los individuos para elegir sus fines y dirigir su vida, haya propiciado una posición «minimalista» del liberalismo, que se abstendría de proponer o encarecer valor alguno más allá del respeto al orden político compartido, no faltan hoy liberales que reconozcan la importancia de las virtudes cívicas precisamente para garantizar la libertad y el autogobierno que la hace posible. Pero dan prioridad a virtudes que no son estrictamente políticas, como la reflexión crítica, la moderación, la disposición al diálogo o la tolerancia, y en cambio se deja en un plano secundario la participación. Subsiste el temor a que, al subrayar la condición cívica de los individuos, se estreche el campo de su independencia privada.

4.2. El modelo republicano de ciudadanía

El republicanismo tiene, en cambio, como base la concepción del hombre como *ciudadano*, alguien que se comprende en relación con la comunidad política, porque considera que la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones republicanas y en el cumplimiento de sus deberes para con la comunidad.

El ciudadano republicano atribuye igualmente un valor máximo a la libertad, pero no la entiende como ausencia de interferencia ajena, sino como autonomía frente a la dominación arbitraria de cualquiera. Esa autonomía no se basa en la existencia de barreras protectoras, sino en los recursos de poder que proporcionan las instituciones políticas que fundan el autogobierno de los ciudadanos iguales: de ellas proviene la ley que crea un espacio asegurado de igual libertad. Por tanto, la política no es un mero instrumento para la protección de intereses privados, sino el medio de realización de la autonomía, que solo se puede alcanzar conjuntamente. Y las leyes no son una restricción de la libertad que hay que aceptar como mal menor, sino su garantía.

En la concepción republicana de la ciudadanía los derechos no son títulos anteriores a su reconocimiento por las instituciones políticas (y limitadores de su capacidad de decisión), sino derechos *cívicos*, creados por el proceso político de formación de voluntad. Frente a la sospecha de que así se corre el riesgo de que los derechos individuales básicos queden a merced de la decisión política de una asamblea, los republicanos sostienen que solo la voluntad política puede hacer reales los derechos, que son los recursos que hacen posible la ciudadanía libre.

Puesto que la libertad está ligada positivamente a la ciudadanía, para el republicanismo tiene la mayor importancia la *virtud cívica*, que puede ser definida como compromiso y disposición al ejercicio activo de la ciudadanía en favor de la comunidad política y del interés público. Está compuesta de diversas disposiciones, como la prudencia, la integridad moral, la austeridad, la responsabilidad por lo público, la solidaridad y el valor cívico; y se ejerce a través de la *participación* del ciudadano en la vida pública. Una participación que a su vez reviste formas diversas. Comprende la actividad política, tanto institucional como informal, el servicio público voluntario (que, si ayer se centraba en la milicia, hoy encuentra cauces en actividades y organizaciones de cooperación social), y en general la colaboración en la promoción y sostenimiento de los bienes públicos.

El «humanismo cívico» florentino del siglo XV elogiaba la vida cívica (frente a la contemplativa), como ámbito más propio de la autorrealización y la excelencia. Pero al republicanismo le basta para justificar la participación la tesis de que es requisito indispensable de la libertad. A falta de la intervención y el control de los ciudadanos en la vida pública se produce la decadencia de las instituciones, el desarrollo de los poderes arbitrarios privados, la difusión de la corrupción. Incluso una sociedad liberal necesita de la virtud cívica, porque individuos orientados exclusivamente por su interés privado, como pide el sistema económico, solo podrían ser llevados a actuar a favor del bien público y de las instituciones (que necesitan, sin embargo, para su propia subsistencia) de modo coactivo. Y la coacción es insuficiente para garantizar la vigilancia y la crítica, así como la colaboración activa que requiere la salud de la sociedad.

Ciertamente, esta apelación a la virtud cívica exige presupuestos antropológicos diferentes a los del liberalismo. Sin caer en la ingenuidad de esperar un altruismo gratuito generalizado, supone que los ciudadanos no actúan únicamente por motivos egoístas, que es posible el desarrollo de disposiciones cívicas en un marco institucional y normativo adecuado.

Es importante precisar cómo se entiende esta participación. La crítica liberal ha reprochado al republicanismo que la identificación y devoción a lo público desemboca en la absorción de los individuos en lo público, y la subordinación de sus derechos y proyectos a la los de la comunidad. Sin embargo, una concepción semejante de la identidad comunitaria y del compromiso con lo público[18] no se corresponde con el grueso de la tradición republicana. La república democrática es una entidad política constituida por sus instituciones y leyes y mantenida sobre las decisiones conjuntas de sus ciudadanos, no un organismo con entidad independiente que precede a sus miembros, y ante el que solo cabe la adhesión: esto anularía la ciudadanía. Por eso el patriotismo republicano no consiste en la vinculación a un pueblo en tanto que entidad étnica y cultural, sino a la república como institución que sustenta y encarna en sus

instituciones y su cultura política la libertad común. Y la virtud cívica que requiere es una virtud política, y sus valores son simplemente los que requiere la convivencia libre entre iguales.

La participación en la república democrática debe reunir la triple condición de ser reflexiva, crítica y deliberativa. No es devoción ciega, adhesión incondicional, ni emoción tribal. El ciudadano republicano ha de atender a la vida pública, cuidando de informarse, mantener distancia crítica frente a los poderes y establecer los acuerdos que hacen posible la república justa y estable a través de una deliberación abierta en condiciones de libertad y equidad. Ha sido un rasgo permanente del republicanismo el énfasis en la deliberación de los ciudadanos, lejos de la concepción del proceso político como negociación de preferencias dadas. También la preocupación por el control del poder; la búsqueda de mecanismos para evitar la concentración y permanencia del poder en unas pocas manos y para garantizar la capacidad de los ciudadanos de hacerse oír y pedir cuentas a sus gobernantes (sorteo, rotación de cargos, división de funciones, etc.). Por ello el ideal republicano conecta bien con las actuales propuestas de democracia *deliberativa*.

En la senda de esta tradición pueden situarse las actuales propuestas de reconstrucción de una ciudadanía activa, cuyos pilares serían una sociedad civil realmente cívica, inserta en lo público, y el desarrollo de una cultura política de la deliberación, la crítica y la participación propiciada por medio de la educación cívica.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona, 2005.

De Francisco, A., *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007.

Kymlicka, W., *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003.

La Política 3 (1997).

Marshall, T. H. y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.

Peña, J., *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, 2000.

Quesada, F. (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, UNED, Madrid, 2002.

Riutort, B. (ed.), *Indagaciones sobre la ciudadanía*, Icaria, Barcelona, 2007.

Zapata-Barrero, R. (coord.), *Ciudadanía e interculturalidad*, monográfico: *Anthropos* 191 (2001).

Tema 12. MULTICULTURALIDAD, INMIGRACIÓN Y DEMOCRACIA: LA RE-CONSTITUCIÓN DEL DEMOS POLÍTICO

Ricard Zapata-Barrero
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

Introducción: Los términos del debate

Existen dos posiciones teóricas iniciales de base para orientar argumentos en torno a la inmigración. O bien se considera las actuales migraciones internacionales como formando parte de la normalidad histórica, puesto que «*siempre* ha habido migración», «*siempre se* ha desplazado la persona»; o bien se considera las actuales migraciones internacionales como anunciando un tiempo histórico que tiene elementos que lo diferencian de otras migraciones. ¿Cuáles son estos elementos distintivos?

El proceso de llegada y permanencia de inmigrantes plantea unos desafíos democráticos importantes, puesto que son los mismos fundamentos de la constitución del *demos* político los que son objeto de discusión. La situación histórica actual es distintiva porque la llegada de inmigrantes y su permanencia ponen directamente en entredicho los fundamentos (valores y principios) de la política tal como se ha construido en una democracia. Es nuestro propio sistema de *categorías políticas* fundamentadas con principios democráticos los que, en última instancia, deben ser replanteados.

En efecto, un sistema de categorías sirve para describir (clasificar) la realidad. Es el resultado de un proceso en el cual expresamos una forma de interpretar el mundo. A través de categorías también expresamos *desiderátums* y reivindicamos nuevas orientaciones para transformar la realidad. Toda sociedad se

mueve a través de un sistema de categorías que forman parte de su cemento estructural hasta que se produce paulatinamente un proceso de cambio que lo pone en evidencia, y se inicia, así, un proceso de reflexión sobre los fundamentos que anclan el sistema de categorías. En dicho momento, las categorías que tenían tan solo una dimensión descriptiva y social se convierten en categorías políticas.

En este marco de reflexión, una pregunta inicial subsiste: ¿Por qué no existe una *respuesta* democrática clara por parte de los estados receptores? Siguiendo la pregunta básica del pensador político Montesquieu —quien se planteaba para iniciar su reflexión en torno a las diferentes formas de organización política, ¿por qué, si todos somos humanos, nos organizamos de forma tan diferente?— podemos plantearnos, en el contexto de nuestras reflexiones, ¿por qué, si todos somos demócratas, no damos una misma respuesta al proceso histórico de multiculturalidad debido a la inmigración?

Los términos del debate están, pues, directamente vinculados con la forma de responder a esta pregunta. Existen muchas formas de apelar a valores democráticos para legitimar posiciones teóricas, aunque evidencian unas concepciones muy diferentes de la democracia. Uno de los principales criterios de distinción es si consideramos el poder del *demos* al que hace referencia la *demos*-cracia, en su dimensión social, como población independientemente de la nacionalidad, o en su dimensión política, como ciudadanía nacional. En el primer caso, los intereses de los inmigrantes, que forman parte de la población, son tomados en cuenta y tienen el mismo estatuto legitimador que los intereses de los ciudadanos. En el segundo caso, solo el *demos* político es objeto de atención política. En última instancia, si cuando surgen conflictos relacionados con la diversidad cultural, los argumentos que sirven para identificar y definir (para categorizar políticamente) los hechos, se basan o no sobre una presunta relación de poder entre ciudadanos-votantes e inmigrantes no-votantes.

Estas reflexiones se mueven teniendo en cuenta el hecho de que se ha producido una *asincronía* (o convivencia de dos tiempos históricos con ritmos diferentes) que evidencia la existencia de una gran brecha entre nuestro tiempo histórico que avanza mucho más rápidamente que nuestra capacidad conceptual de gestionar el proceso de multiculturalidad debido a la inmigración, capacidad conceptual que todavía está interpretando el fenómeno con un sistema de categorías del siglo XX. En este marco, la innovación conceptual es necesaria y los discursos adquieren el estatuto de puentes que intentan superar esta brecha. O bien queriendo detener el proceso por medios reactivos, o bien buscando formas de gestionarlo asumiendo que se deben revisar muchos de los conceptos que forman parte del vocabulario político del siglo XX, como el de conflicto, el de igualdad, el de derechos humanos, etc. Probablemente sea esta *asincronía* la que está en el origen de lo que R. Koselleck (1993, cap. X) denomina como *conceptos asimétricos*, esto es, aquellos conceptos que bajo una aparente capa de descripción, esconden una unilateralidad y una interpretación desigual y parcial de la realidad. Estos conceptos asimétricos son propios de discursos de grupos que reclaman la generalidad de forma exclusiva al rechazar toda posible comparación. Tales determinaciones generan conceptos contrarios que discriminan a los excluidos, por ejemplo: el que no es católico se convierte en hereje, e incluso en incivilizado. Esta unilateralidad es similar al argumento de la unidimensionalidad de H. Marcuse (1969), donde la persona pierde toda capacidad crítica y queda absorbida por los marcos de referencia de la sociedad en la que vive. La monoculturalidad es la unidimensionalidad aplicada a la cultura. Esta unilateralidad se produce, incluso, con categorías tan universales como el de humanidad. En este sentido, R. Senneth apunta:

> […] la gente solo genera imágenes de la humanidad en condiciones de uniformidad social. Cuanto más contradictoria, cosmopolita es la vida diaria de cada hombre o mujer, menos debería ver en la calle algo de él o de ella en las caras de todos los otros**[1]**.

A través del debate sobre la *re-constitución del* demos *político* tenemos, pues, la oportunidad de analizar cómo se producen nuevos sistemas de categorías que en último término están muy vinculadas a si sabemos asumir la diferencia como valor y principio de orientación política. En efecto, con el proceso histórico de multiculturalidad se produce un proceso de toma de consciencia por parte de la población ciudadana de la diferencia y de su identidad. El sentimiento que sigue la lógica de ganancia/pérdida es el que orienta en muchas ocasiones las actitudes y las opiniones, los comportamientos ciudadanos. El debate sobre la reconstitución del *demos* político es una respuesta política a esta toma de consciencia ciudadana de la diferencia, o bien incrementando la distancia identitaria, o bien asumiendo implicación mutua, o simplemente haciendo desaparecer la categoría de identidad como factor explicativo de los conflictos entre ciudadanos e inmigrantes. La ciudadanía genera imágenes de la inmigración bajo condiciones de uniformidad cultural. Esta uniformidad cultural puede ser objeto de retórica tanto para consolidar su existencia, o bien asumiendo una forma plural de entender la diversidad cultural. Uno de los primeros elementos del debate está relacionado con los criterios que diferencian el *demos* político de la población en una misma sociedad.

1. Demos político y población: una diferencia desafiante

De acuerdo con R. Dahl, el proceso democrático comenzó su primera transformación en la *polis* (ciudad-Estado) griega, y su segunda gran transformación con su extensión a la Nación-Estado. Su argumento principal es que estaríamos hoy en una tercera transformación, donde la democracia se extendería hacia el mundo. Nos correspondería pensar ahora en una etapa histórica caracterizada

por la construcción de una democracia global. Para elaborar su lógica argumental, R. Dahl sigue como criterio el territorio: de la ciudad-Estado al Estado-nacional, y de este al mundo, y asume el carácter inequívoco de la constitución del *demos*. Para el autor, el principio de la inclusión es una de las variables definitorias de una democracia. A saber, el principio que dice que no puede haber una persona que obedezca leyes y no forme parte del *demos*:

> Si algunas personas, pese a estar excluidas del *demos* de un Estado, tienen que obedecer sus leyes, ¿no estarían acaso justificadas en reclamar la pertenencia al *demos*, o de lo contrario que se las absuelva de la obligación de respetar tales leyes?**[2]**.

Lo que R. Dahl no percibió es que la tercera transformación tiene más un carácter cualitativo que cuantitativo. No es tanto de lo nacional a lo global, sino de la democracia-nacional, esto es, del carácter nacional y monocultural de la democracia, a la democracia multicultural. Esta evidente falta de democracia en nuestras sociedades, donde hay personas que «obedecen» sin formar parte del *demos*, es la prueba empírica sobre la que se apoya la propia definición de inmigrante como una persona que vive dentro de nuestro territorio pero que no forma parte de nuestro *demos*. Si el *demos* es la propia noción donde se asienta el principio de soberanía, existen personas dentro de nuestras sociedades que no son soberanas. Aquí es donde todo el conjunto de valores y de principios que identifican a una democracia se tambalean.

En términos del conjunto de personas que forman parte de la sociedad, existe una diferencia entre el *demos* político o ciudadanía y la población. Como si de una fórmula matemática se tratara, la diferencia entre la población total y el *demos* político es igual a inmigrantes, quienes tienen la característica de pertenecer a la población pero no al *demos* político o la ciudadanía. Esquemáticamente:



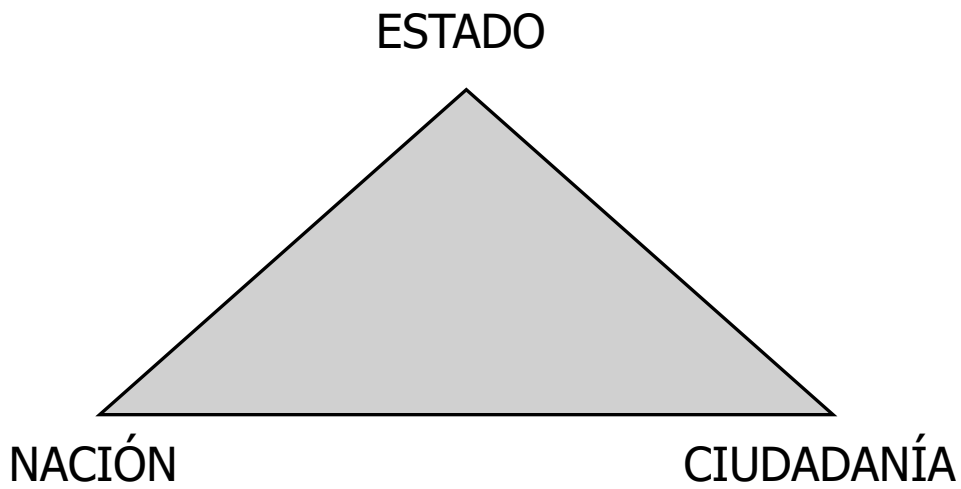
Esta diferencia es la que provoca un serio debate democrático hoy en día en términos de la constitución del *demos* político, en tanto que en pleno siglo XXI existen cada vez más personas dentro de nuestras sociedades que no viven plenamente en una democracia puesto que les faltan elementos de soberanía. Aquí entramos directamente en la cuestión de la pertenencia al *demos* político.

Formulando mejor el argumento anterior: la presencia de los inmigrantes nos obliga a aceptar que las teorías sobre la democracia han supuesto la pertenencia a una comunidad y han asumido, como corolario, que los principios democráticos solo se aplicaban sobre los miembros de dicha comunidad. El principal tema que suscita este supuesto es el determinar los límites de la obligación de las democracias actuales. Concretamente, ¿tienen los estados democráticos actuales la obligación de admitir a los que desean entrar en su *demos* político?, ¿dónde trazamos los límites de esta pertenencia a una *comunidad política*? Para contestar a esta

pregunta debemos tener en cuenta que el paradigma actual de la democracia se fundamenta en un vínculo entre el Estado, la Nación y la Ciudadanía. Esta es, si me permiten la imagen, la *Santísima Trinidad* de las democracias que los actuales procesos de multiculturalidad están interrogando, siendo la re-constitución del *demos* uno de los debates centrales.

2. Santísima Trinidad de la democracia actual: Estado, Nación y Ciudadanía[3]

La democracia actual está configurada en el marco del Estado-nación y codifica en derechos y deberes al *demos* político bajo la noción de ciudadanía. De hecho, la ciudadanía es el principal vehículo de legitimación del Estado-nación. El marco conceptual puede representarse de la forma siguiente:



Tomaremos, por el momento, definiciones descriptivas simples para presentar cada componente de esta relación. Veremos que para cada definición utilizamos una cierta relación de los otros dos componentes. El *'Estado'* es la entidad política que define quién es ciudadano y qué limita territorialmente su actividad. La *'Nación'* es la

entidad simbólica que vincula culturalmente el territorio estatal con la ciudadanía, creando la lealtad y cohesión necesarias para que el vínculo entre el Estado y la Ciudadanía sea permanente y estable a través del tiempo. La *'Ciudadanía'* juega en este marco un papel mediador. Es el principal vehículo que tienen el Estado y la Nación para vincularse y legitimarse.

Tal como hemos organizado nuestras democracias, cada uno de los elementos de esta relación triádica no pueden concebirse como separados. Lo que nos dice el marco es que están vinculados entre sí de una forma sistémica. Esto tiene dos sentidos. Significa tanto que cada uno de los componentes se define y limita con ayuda de los otros dos, como que cada uno de ellos sirve de mediador para entender los otros. Por ejemplo, no podemos concebir el Estado sin una definición de la Nación (al menos en Europa), y sin un concepto determinado de la Ciudadanía. De la misma forma, no es posible concebir la Ciudadanía sin Estado y sin Nación. Asimismo, la Nación solo cobra sentido si aspira a tener una forma de expresión política a través de la Ciudadanía y el Estado.

Para seguir los argumentos que daremos, es preciso que se conserve la imagen de este triángulo hasta el final, puesto que constantemente será nuestro punto de referencia. De hecho, para darle un nombre y reforzar su carácter indivisible, denominaremos esta relación, no sin ironía, como la *Santísima Trinidad* de nuestras democracias liberales europeas. Todas ellas forman su sistema de valores atendiendo a este vínculo *sagrado*, producto directo de nuestra tradición ilustrada y del proceso de modernidad de nuestras sociedades. Salir de este triángulo supone salir del paradigma de la Ilustración. Con la expresión *Santísima Trinidad* lo que queremos es reforzar su carácter de creencia. Esto es, como constituyendo una «jaula de hierro», que cuando se intenta salir de ella entramos en unos escenarios de duda, de desorientación y de confusión. Al ponerle unos interrogantes, como ocurre, de hecho, actualmente con la multiculturalidad debida a la inmigración, lo que nos produce es inseguridad, división e inestabilidad.

Podemos hacer dos lecturas de este marco conceptual. Una lectura institucional y otra normativa. La *lectura institucional* incide en que el marco sirve de referencia para orientar nuestras principales instituciones y el uso del poder político. Desde este punto de vista, se puede hacer una triple interpretación. El vínculo indisoluble Estado / Nación / Ciudadanía conforma los límites de la estructura básica de nuestras sociedades liberales y democráticas europeas. Esta primera interpretación incide en que el marco conceptual debe entenderse como el actual campo de la legalidad. Fuera del triángulo, el principio mismo de legalidad tiene serios problemas contextuales para aplicarse. En la misma línea, este vínculo constituye la base actual sobre la que se apoya toda justificación del poder político. Fuera del triángulo existen dificultades para aplicar el principio de legitimación política. Por último, como tercera interpretación, la relación Estado / Nación / Ciudadanía es el marco dentro del cual se define quién está dentro y quién queda fuera del *demos* (pueblo). El *demos* es el recurso institucional que tiene el marco para incluir y excluir. En este sentido, el marco conceptual sirve como campo de la legitimidad. El *demos* debe ser conforme con el vínculo que se establece entre Estado / Nación / Ciudadanía.

La *lectura normativa* incide más en que el marco es una de las principales fuentes de valores y criterio último para resolver conflictos. Igual que para la lectura anterior, se puede hacer una triple interpretación. En *primer lugar*, el vínculo Estado / Nación / Ciudadanía, conforma nuestro *marco de referencia* dentro del cual valoramos el campo de la política. Esto significa que podemos valorar las acciones políticas en tanto que contribuyen positiva o negativamente a reforzar la *Santísima Trinidad*. Lo bueno y lo malo se definen en tanto refuerzan o amenazan la conexión sagrada entre el Estado / Nación / Ciudadanía. En *segundo lugar*, este vínculo orienta nuestras concepciones del mundo, nuestros paradigmas de pensamiento político. En este sentido, las discusiones que ponen en duda el marco conceptual son debates que tienen un carácter

«revolucionario» en el sentido kuhniano de cambio de paradigma. Pensar políticamente fuera de este triángulo nos obliga a cambiar de paradigma político. Por último, y como *tercera interpretación*, este triángulo es la base normativa sobre la que se apoyan los conceptos políticos que habitualmente usamos para describir y explicar nuestras sociedades liberales democráticas ('poder', 'democracia', 'liberalismo'). Por ejemplo, el concepto actual de democracia tiene como base normativa el vínculo Estado / Nación / Ciudadanía. Fuera de estas «fronteras» tenemos dificultades para hacer cumplir los criterios básicos de la democracia de la misma forma que dentro de las fronteras. Esto implica que para un ciudadano, cruzar las fronteras de su Estado es cruzar también las «fronteras de la democracia». De la misma forma, el liberalismo se ha pensado como teoría del Estado. Cruzar las fronteras del Estado se puede convertir también en una vuelta a períodos preliberales.

El debate contemporáneo en torno a la relación entre la ciudadanía y el multiculturalismo parte, pues, de la premisa de que históricamente los pensadores políticos de la democracia han supuesto una forma de organización donde el *demos* (el pueblo) ha sido tradicionalmente concebido de una forma *culturalmente homogénea*. Aunque los criterios para pertenecer al *demos* han variado históricamente, su conceptuación ha sido siempre construida en términos excluyentes, por oposición a los que no pertenecen a él. Además, esta identidad cultural del *demos* ha sido una de las mayores bases para legitimar el hecho que los que quedan *dentro* del *demos* puedan obligar a los que quedan *fuera* de él a que obedezcan sus decisiones. Como ilustración de este argumento, el *demos* de la Grecia clásica no incluía ni a los esclavos, ni a las mujeres, ni a los ancianos (Aristóteles). Locke y Rousseau, por ejemplo, no cuestionaron los estrechos límites vigentes en su época en cuanto a lo que se entendía por *demos*. Los que no pertenecían al *demos*, «los otros», recibían el nombre genérico de 'bárbaros', esto es, «aquellos de otras culturas», implícitamente supuestas como inferiores en términos morales y civilizatorios. A lo largo de la

historia, pues, cada *demos* ha trazado para sí mismo una línea divisoria entre él y los demás, obligando a los demás, si viven dentro de sus fronteras terrestres, a obedecer sus leyes[4].

Una primera reflexión sobre la ciudadanía en un entorno multicultural debe precisamente comenzar por discutir si es todavía viable entender el *demos* bajo el vínculo moderno entre Estado, Nación y Ciudadanía. En este capítulo partiremos del hecho de que la realidad multicultural tiene un «efecto espejo» sobre este supuesto histórico. Estos problemas se explican principalmente porque hoy en día el multiculturalismo obliga a la misma tradición política a replantear sus fundamentos. Al analizar a la ciudadanía y al aplicarla a un contexto multicultural, podemos expresar cuanto menos desconcierto desde el punto de vista de las cada vez más numerosas formas de expresión identitarias que no tienen un reconocimiento público para pertenecer al *demos*, quedando al margen del poder popular y de su representatividad política, entre otras cuestiones relevantes.

Teniendo en cuenta estos primeros argumentos, podemos entender los desafíos políticos del nuevo Tiempo Histórico de la Democracia, que tiene como epicentro el debate sobre la *re-constitución del demos*.

3. Nuevo Tiempo histórico para la Democracia: Bases para re-constituir el demos político

Siguiendo la teoría de los tiempos históricos de F. Braudel (1976), en temas de inmigración y de proceso de multiculturalidad estamos en un tiempo histórico de larga duración, donde los cambios no son solo sociales y políticos, sino estructurales e inciden en la forma en cómo entendemos nuestras formas de organizarnos[5].

La situación que vivimos hoy en día tiene similitudes con el contexto donde pronunciaba sus palabras A. Tocqueville durante la primera mitad del siglo XIX (1830), cuando Europa en general, Francia en particular, estaba buscando referencias para organizarse como sociedad, tras la Revolución francesa y la época del Terror. A. Tocqueville, como sabemos, trajo de su viaje a América ideas y argumentos que luego sirvieron de marco conceptual para el debate europeo. Una de sus ideas fue que la forma democrática, tal como la diseccionó en su obra, más que una organización política, era una cultura y una forma de comportamiento. En este sentido, Tocqueville percibió muy bien que estábamos realmente cambiando de época, y que en este periodo de cambio de referencias, la actividad de reflexión conceptual era fundamental.

Fue en este contexto donde pronunció sus palabras en la Introducción de su *La democracia en América*: «un nuevo mundo requiere una ciencia política nueva». El autor francés dedicó gran parte de su actividad teórica a buscar respuestas a este argumento. Cuando una etapa histórica tiene como eje de debate reflexiones conceptuales —conceptos viejos no acaban de servir para nuevas realidades, nuevas realidades no acaban de ser abarcadas conceptualmente— estamos en un periodo de cambio[6]. Hoy en día, nos estamos encontrando con muchas dificultades por el mero hecho de que hace falta un nuevo paradigma para un nuevo mundo. A partir de este siglo XXI cada vez es más evidente que las cosas están cambiando en todos los niveles, especialmente nuestras percepciones en torno a la relación entre cultura y política[7]. Estamos en un proceso irreversible de multiculturalidad y, por lo tanto, hace falta trabajar conceptualmente muchos frentes para acomodarnos a las exigencias de esta nueva realidad. Estamos en una situación de «bloqueo conceptual» al pensar que la democracia solo es posible con un Estado-nación homogéneo[8].

La democracia es el marco de referencia desde donde partirán las reflexiones. Desde el punto de vista conceptual, veremos que tenemos un problema de práctica, un *problema de referencia* porque

tenemos dificultad para nombrar lo que vemos y lo que queremos en torno a la inmigración y la multiculturalidad. Este problema presiona nuestro principal marco de referencia: los fundamentos de nuestra democracia liberal. La única certidumbre sobre la que nos movemos, y la que dificulta muchas veces el proceso de argumentación, es que el discurso que hagamos tiene un efecto generacional sobre cómo queremos vivir socialmente y organizamos políticamente teniendo en cuenta la diversidad cultural que resulta de la inmigración. Estamos en un terreno que exige, en términos de Kant, una Razón Práctica, pero que carece de una reflexión de todos los presupuestos e interpretaciones que existen, algo similar a nuestro sistema de ideas y esquemas de pensamientos sociales y políticos.

En este marco, introduciré 7 premisas básicas para conformar nuestro esquema de pensamiento, y que luego nos ayudaran a generar los principales argumentos para situar el debate[9].

Premisa 1:

> Estamos ante un proceso de multiculturalidad global, histórico e irreversible.

Premisa 2:

> Este proceso de multiculturalidad es el principal eje del conflicto hoy en día y el principal motor del proceso de cambio que están viviendo nuestras sociedades democráticas avanzadas.

Teniendo en cuenta estas dos primeras premisas, y si miramos históricamente las cosas, podemos decir que cada sociedad ha tenido sus procesos de cambio. Hoy en día, este proceso viene determinado por el proceso de multiculturalidad en general, el que resulta de la inmigración en particular.

Desde este punto de vista estamos realmente ante un cambio estructural que se expresa a través de conflictos sociales y políticos que está penetrando en todos los ámbitos de la vida (lo que en otro lugar se ha denominado como *Revolución silenciosa*)[10], y que

opera tanto a nivel individual como colectivo. Como principal eje de conflicto se consolida paulatinamente la categoría de cultura y de identidad, llegando a adquirir un sentido político y social, y jugando un papel normativo, desconocidos en períodos anteriores. Tiene un efecto directo sobre nuestro comportamiento, nuestros marcos de referencia y modos de evaluar las acciones de los otros y el mundo que nos rodea, en general, y sobre nuestra forma de organización social y política, en particular. En definitiva, este proceso nos está obligando a redefinir quiénes somos, qué pensamos, cómo valoramos las cosas. Tiene un nivel de exigencia ontológica social sin predendentes.

Premisa 3:

> Del pluralismo de valores al pluralismo cultural y el principio de la diferencia cultural.

En este siglo XXI hemos pasado de la cuestión del pluralismo (a secas) a la cuestión del pluralismo cultural. Esto significa que si bien la cuestión del pluralismo fue el gran *tema a resolver* del siglo XX desde el punto de vista de la democracia: resolver el tema del conflicto entendido weberianamente como de los «dioses del Olimpo», esto es, la noción de conflicto entre diferentes concepciones del mundo pero con una misma base cultural compartida; hoy en día, la política y la sociedad deben cada vez más gestionar tipos de conflictos que están relacionados con el pluralismo cultural. Este tipo de diversidad es un *pluralismo de marcos de referencia*, de tradiciones y culturas diferentes. Por lo tanto, la pregunta de nuestra época ya no es cómo gestionar el pluralismo de valores con principios democráticos, sino cómo gestionar el vínculo entre democracia y pluralismo cultural. En este marco, la diferencia cultural adquiere el estatuto de principio, en tanto que se percibe como el principio orientador de la nueva articulación de la sociedad, construida históricamente sobre la base de que la diferencia y lo no-idéntico son anormales, y forman parte de la categoría de «deficiencia social». La cultura adquiere, de este modo, una

importancia normativa. El intento de dar una respuesta política al reconocimiento del valor de la diversidad de la identidad cultural es una de las características distintivas de nuestra época[11].

En este contexto, ya J. de Lucas advertía hace más de una década que existen tres tipos de reduccionismos liberales que deben evitarse: la «patologización de la diversidad», la proyección universal de un único modelo de cultura, y reducir el pluralismo cultural al pluralismo de valores. Este reduccionismo es un recurso que en último término tiene una explicación en términos de relación de poder[12]. El proceso de cambio que presenciamos es, en este sentido, un movimiento donde «lo diferente» deja de ser la principal categoría perteneciente a la anormalidad e inestabilidad, y a todos los calificativos negativos que tienen un efecto sobre la cohesión y convivencia social y política.

Si bien el pluralismo de valores de nuestras sociedades liberales democráticas fue uno de los principales marcos de referencia del debate político del siglo XX, en estos inicios del siglo XXI la dimensión cultural del pluralismo constituye uno de sus principales ejes del discurso político. Es un hecho que nuestras sociedades se han construido sobre la base de la homogeneidad y lo idéntico en términos culturales, y ubicado incluso en el seno de un Estado-nación. Solo han aceptado el pluralismo cuando procede de la persona, de sus intereses y es fruto de su voluntad, y no el pluralismo cultural, como principio articulador de la sociedad.

En este contexto se producen *zonas de conflicto multiculturales*, esto es, contextos dentro de los cuales surgen conflictos debido a las diferencias culturales. La discusión de los criterios políticos para su gestión forma parte del debate de la multiculturalidad. Estas *zonas de conflicto* no se producen en la esfera privada, sino en la esfera pública. Por lo tanto, el debate está centrado en la coexistencia de diferentes culturas y tradiciones en una esfera pública inicialmente ocupada por una cultura dominante, la que se expresa a través de la ciudadanía[13]. Estamos abordando el hecho de que en la esfera pública se puedan expresar varias culturas y tradiciones. Por el

momento, su entrada es culturalmente coercitiva, puesto que obliga a una uniformidad[14].

Premisa 4:

> Categoría de cultura/identidad tiene un significado social/político, explicativo para desigualdades sociales.

Aunque esta premisa se sigue de la anterior, tiene un significado propio. El argumento es que con la llegada y permanencia de inmigrantes y el proceso de multiculturalidad que supone (premisa 1 y 2), hoy en día estamos ante una situación donde el concepto mismo de conflicto social tiene un componente identitario y cultural. La cultura y la identidad se convierten, así, en una dimensión política a tener en cuenta[15]. El vínculo entre desigualdad social y pertenencia cultural es cada vez más evidente. Las discriminaciones por razones de color de la piel, de confesión religiosa, de lengua, de origen y de procedencia, son cada vez más una categoría explicativa evidente de las desigualdades sociales.

El enfoque de la estructura de oportunidades nos ayuda a identificar estas situaciones de conflicto[16]. Las estructuras institucionales no ofrecen las mismas oportunidades a las personas, independientemente de su identidad y de su cultura. La separación entre una lógica socioeconómica y una lógica cultural, aunque es analíticamente posible, en la práctica no es adecuada, puesto que muchas situaciones de desigualdad no podrían entenderse sin argumentos de identidad y de cultura.

Es un hecho que la coexistencia dentro de un mismo territorio de culturas diferentes evidencias que nuestra sociedad no es culturalmente neutra. Su estructura tiene elementos culturales propios, los cuales solo se utilizan como recurso argumentativo al producirse conflictos culturales. La toma de consciencia de que nuestra forma de organizarnos tiene elementos culturales (desde la forma que tenemos de organizar nuestras fiestas anuales, hasta nuestra gastronomía, nuestra forma de valorar las relaciones entre

personas, nuestras relaciones con los hijos y amigos, nuestra forma de vestir) y que, por lo tanto, formamos parte de una cultura dominante frente a una pluralidad cada vez más visible de culturas coexistentes, no solo tiene a la diferencia cultural como principal eje de discusión, sino a la igualdad como principal principio a considerar[17].

Debemos, pues, reconocer que las identidades culturales se valoran públicamente en función del lugar que ocupan sus portadores dentro de la estructura de poder de la sociedad. Por lo tanto, su reconocimiento público implica inevitablemente redefinir la estructura básica. En temas de multiculturalidad, lo opuesto a la igualdad no es tanto la desigualdad como la discriminación, las relaciones de poder que se establecen entre las diferentes culturas.

Premisa 5:

> Las políticas de bienestar como políticas de identidad: la cultura/identidad provoca desventajas. Redistribución y reconocimiento.

Como consecuencia de lo anterior, el principal reto de las políticas públicas de bienestar es repensar su forma de definir sus objetivos en términos de gestión de identidades. Su principal problema es querer mantenerse ante una lógica de hacer del siglo XX, donde los conflictos se definían únicamente bajo la categoría social y económica.

Hoy en día, para definir las políticas de bienestar tanto los criterios de redistribución como los criterios de reconocimiento deben vincularse[18]. La mayoría de los nuevos conflictos que deben ser objeto de políticas de bienestar se sitúan entre dos extremos: puras situaciones de desigualdad socioeconómica y puras situaciones de desventaja por razones de identidad cultural. La separación entre políticas sociales y políticas de identidad es una falsa premisa. En la práctica, se confunden. Hoy en día los que trabajan las políticas saben que al mismo tiempo que se propone un Plan de acción que

salga de cualquier administración, deben también gestionar temas relacionados con la diversidad cultural. Querer resolver problemas de desigualdad social y económica sin ver que estamos ante un proceso de pauperización paulatina de ciertas expresiones culturales y religiosas puede consolidar la diferenciación de la sociedad por razones de nacimiento, rasgos físicos y pertenencia cultural. La innovación administrativa y política en esta nueva década tiene hoy un claro componente cultural.

Esto no es un tema pasajero, sino que es un cambio cualitativo importante. Si bien la política de la segunda mitad del siglo XX fue básicamente una política social, la política del siglo XXI es una política de identidades. Hacer política social hoy en día requiere que los que toman decisiones políticas y sus profesionales estén formados en la diversidad cultural y tengan una «mente multicultural»[19].

Premisa 6:

Tiempo histórico: Democracia y pluralismo cultural.

Aunque la dimensión histórica está implícitamente presente en las premisas anteriores, es importante destacarla, puesto que es un eje fundamental de toda nuestra argumentación. En este Tiempo Histórico, la reflexión sobre la democracia adquiere también un sentido ontológico sin precedentes[20]. Completando los argumentos dados en la Introducción, debemos reconocer que desde la época griega de Pericles, en el siglo V a. C., hasta hoy en día, la democracia como sistema hegemónico de organización ha sido una excepción. Existen muchas más generaciones de personas que han vivido tiempos no-democráticos. Nuestra generación está viviendo, en este sentido, una excepción histórica. El vínculo entre multiculturalidad y democracia es la unidad básica de análisis de las políticas hoy en día. Los conflictos relacionados con el pluralismo cultural solo nos interesan en tanto que se producen en el marco de la democracia y requieren, por lo tanto, respuestas democráticas.

En este marco, los argumentos y preguntas que nos interesan son los que plantean preguntas a la democracia. Son argumentos/preguntas que ejemplifican el gran reto de nuestro tiempo histórico, de nuestra época semántica en términos de R. Koselleck[21]: gestionar con nuestros fundamentos (valores y principios) democráticos la diversidad de culturas. Esto es, que las demandas y nuestra forma de gestionar el pluralismo cultural no vulneren nuestro marco de referencia democrático. Salir de la democracia para gestionar el pluralismo cultural es una posible forma de reacción, pero en este caso nos situamos en una contradicción e incoherencia históricas.

Premisa 7:

> La mayoría de los conflictos que se debaten no versan sobre hechos concretos, sino sobre sus interpretaciones.

Esta última premisa es fundamental. Partimos de la base de que cuando nos referimos a la mayoría de conflictos que tienen la interacción entre los inmigrantes, los ciudadanos y las estructuras institucionales como referentes empíricos, no hablamos sobre hechos, sino sobre sus interpretaciones. Por lo tanto, son siempre debates de segundo nivel. No es un debate sobre la inmigración, sino sobre *cómo* se interpreta/percibe la inmigración. Esto implica que los conflictos sociales que se producen están relacionados con conflictos de significados. En este punto es cuando entramos en el terreno de la argumentación que seguirán estas páginas: de los hechos a los conceptos y sus interpretaciones.

De acuerdo con este punto de vista, el problema de la construcción de una mezquita en un barrio es un conflicto en tanto que genera interpretaciones negativas en la ciudadanía. Se sigue que una de las claves para entrar en este programa de investigación es asumir la premisa de que la mayoría de los temas de los que hablamos son, en realidad, interpretaciones. Tanto es así que considero no solo que detrás de toda política existe un discurso, sino que la misma política es una realidad discursiva, y, por lo tanto, es

una fuente generadora de interpretaciones. Una decisión política siempre tiene una orientación discursiva[22].

Resumiendo el argumento principal, las siete premisas anteriores nos indican que el proceso de cambio que se produce con el proceso de multiculturalidad está generando también un proceso donde las mismas bases del *demos* político están siendo discutidas. Este proceso de reconstitución del *demos* político *requiere reflexionar sobre la necesidad de replantearse un nuevo sistema de categorías para poder interpretar un nuevo mundo*.

4. Nuevo sistema de categorías para interpretar un nuevo mundo

El debate que suscita el proceso de multiculturalidad debe situarse dentro del proceso histórico. En este marco, interesa especialmente identificar los argumentos relevantes que permitan distinguir este Tiempo. La base para formar argumentos teniendo en cuenta las premisas anteriores es que somos la primera generación que se plantea preguntas en torno al vínculo entre multiculturalidad y democracia. Nuestros antepasados, las personas que iniciaron el siglo XX y que en parte lo gestionaron, no tuvieron que hacer frente a estos temas, ni tuvieron, por lo tanto, que idear instrumentos políticos para buscar formas de gestión de conflictos relacionados con la inmigración. Existen, así, 5 argumentos básicos para re-construir el *demos* político.

Argumento 1.

Nuevo paradigma: monoculturalidad y multiculturalidad

El siglo XX se ha movido con un sistema de categorías que ha comparado el presente y el pasado, especialmente el pasado

medieval frente a la Modernidad. Su argumentación política se ha construido dentro de los parámetros del debate entre tradición (pre-democrática, pre-industrial, pre-moderna, pre-capitalista, pre-liberal) y Modernidad, paradigma dentro del cual se ha producido la mayoría de las distinciones analíticas de finales del siglo XIX, como las de, entre otras, *Gemeinschaft/Gesellschaft* (Tönnies), mecánico/orgánico (Durkheim), tradicional/racional (Weber), ciudad/metrópoli (Simmel) **[23]**, Frente al periodo de transformación que presenciaban, estos autores se interrogaron sobre cuál podía ser el paradigma que permitiera dar sentido al cambio y ayudar a interpretarlo.

Si nos planteamos la misma pregunta hoy en día, constatamos que estamos en una situación similar a la que se produjo a finales del siglo XIX y principios del XX. Hoy en día, la categoría de cultura y de identidad es significativa. Ayuda a conformar el nuevo paradigma que nos lleva a un pasado monocultural y a un futuro multicultural. Esto significa que si bien en el siglo XIX y XX este paradigma Tradición/Modernidad era la base explicativa de la mayoría de los conflictos y tenía una lectura en términos de conservadores-tradicionalistas/modernos-progresistas, hoy en día la mayoría de los conflictos tienen como marco de referencia explicativo el paradigma Monoculturalidad/Multiculturalidad.

Este nuevo paradigma dominante da sentido a la mayoría de los conflictos y actúa como principal marco de referencia explicativo. El pasado (monocultura, monodimensional, unilateral, siguiendo la terminología de la Introducción) se concibe como *terra ferma* en comparación con el futuro (multicultural) incierto. Nadie duda de que la tradición y el pasado son pre-multiculturales.

Argumento 2.

Nueva categoría de progreso

Con el proceso de multiculturalidad la idea misma de progreso cambia. Si bien durante todo el siglo XX las categorías de conservadurismo/progresismo se definían en términos sociales y

culturales, hoy en día se hace bajo la dimensión de identidad y de cultura. Esto tiene un significado fundamental puesto que está en la base de las formas el cómo se interpreta el proceso de cambio. Lo que en el siglo XX se medía en términos sociales y económicos de progreso, se vincula ahora en términos culturales. En definitiva, la idea ilustrada de progreso vinculado básicamente a lo material está dejando de ser una categoría significativa[24].

El progreso hoy en día se mide vinculando cultura/identidad y pluralismo, y se evalúa en la posición que uno adopta frente al vínculo entre cultura, política y pluralismo. Expresa la capacidad que tengan nuestras democracias consolidadas de gestionar los procesos de multiculturalidad manteniendo los principios de igualdad y de respeto del pluralismo que las define. El vínculo entre gestión de la diversidad cultural, igualdad y respeto del pluralismo se convierte, así, en la principal fuerza que define la acción política progresista. Invirtiendo la perspectiva, el conservadurismo es hoy en día básicamente un movimiento identitario que puede tener rasgos de «pureza cultural», en tanto que defiende, frente al progreso multicultural, un pasado donde prevalece una única cultura como marco de referencia para conformar nuestra forma de organizarnos. Por lo tanto, puede llegar a interpretar este proceso histórico como un proceso que pone en peligro nuestra cultura e identidades nacionales, nuestro código genético de pluralismo, tal como se expresó G. Sartori[25].

Argumento 3.

Reenfocar la categoría de los derechos humanos para gestionar el pluralismo cultural

Los derechos humanos aparecieron en el año 48 del siglo pasado en un contexto de inicios de la «guerra fría» entre dos bloques enfrentados (el liberal y el comunista). Tras la Segunda Guerra Mundial permitió especialmente marcar límites a los estados que tuvieran tendencias autoritarias hacia sus propios ciudadanos.

Fueron pensados básicamente para defender al ciudadano de su propio Estado. Este paradigma de relación ciudadano/Estado sobre el cual se basan los derechos humanos ayuda a entender las dificultades de aplicarse en no-ciudadanos, especialmente los inmigrantes irregulares. Esto se confirma con el conocido hecho ampliamente debatido de que el movimiento de personas está defendido en los artículos de derechos humanos solo en la dirección salida, pero no en la entrada en los estados. Esta incoherencia tiene dificultades de justificarse desde el punto de vista del liberalismo. El derecho de admisión es más fuerte que el derecho de salida, especialmente cuando se trata de personas (no ocurre con el dinero, bienes y servicios)[26]. Si bien en el siglo XX la «opción salida» era la que definía las fronteras, puesto que había una parte de la población mundial que no tenía opción de salir de su territorio (la de los antiguos países del bloque comunista), y en el marco del cual se inicia el debate sobre la sociedad abierta y la sociedad cerrada[27], hoy en día podemos discutir la unidireccionalidad en la que está preconcebida «nuestra» sociedad abierta, puesto que el argumento está pensado para salir del territorio (asegurar la salida del territorio era una reivindicación política), pero no para entrar; o no se pensó en las migraciones internacionales y que la «opción entrada» pudiera tener algún día el estatuto de una reivindicación de derecho humano. De ahí que en el siglo XXI lo que define las fronteras ya no es la «opción salida» (apenas existen estados que no dejan salir a sus ciudadanos), sino la «opción entrada» (no existe ningún Estado que asegure este derecho de admisión sin condiciones). La «opción salida» tiene un valor en términos de derechos humanos, pero todavía no el derecho a entrar en cualquier país de su voluntad[28].

Las dificultades de gestión de las migraciones internacionales en base a los derechos humanos es un claro ejemplo de que los viejos instrumentos de gestión de conflictos internacionales no llegan a cumplir su función originaria (el respeto de los derechos humanos) en un nuevo mundo caracterizado por el movimiento de personas que buscan poder beneficiarse de un sistema de libertades y de

bienestar que no pueden conseguir en sus países. Lo que no estaba previsto eran las migraciones internacionales en las dimensiones que conocemos hoy en día. Los derechos humanos y sus articulados sobre el movimiento de personas no fueron pensados para gestionar estas nuevas situaciones. De ahí que el debate tenga un claro sentido de desafío normativo. La capacidad que tengamos de restaurar esta *asincronía*, puesto que vivimos en una brecha entre una realidad que va mucho más rápido y plantea interrogantes que nuestras estructuras institucionales no tienen capacidad de solucionar, debe ser la orientación de las políticas. ¿Qué nos hubieran contestado nuestros abuelos si les hubiéramos planteado una Europa sin fronteras? Una Europa sin fronteras formaba parte del pensamiento utópico hace tan solo unas décadas. Hoy en día debemos trabajar también para hacer realidad nuestra Utopía del siglo XXI, y ser capaces de teorizar y enfocar nuestros argumentos hacia la pregunta «¿Qué condiciones son necesarias para poder vivir en un mundo sin fronteras, en una sociedad abierta para el siglo XXI?». En temas de inmigración, vivimos en una «sociedad cerrada». Este debe ser el trabajo que nos toca en un Tiempo Histórico de larga duración, por utilizar los términos de F. Braudel (el que supone cambios estructurales y nuevas formas de organizarnos). Si bien el gran logro del siglo XX ha sido asegurar la «opción salida» de nuestras sociedades, el gran reto del siglo XX es conseguir también que la «opción entrada» en cualquier parte del territorio mundial se proteja como derecho humano.

Argumento 4.

Repensar la categoría de clase social como grupo cultural

Siguiendo las premisas básicas 1-3 anteriores, relacionadas con la idea de que las situaciones de desigualdad social y económica tienen un claro componente de identidad, la consideración del conflicto no se hace en términos de clase económica, sino de cultura. Es un hecho que el incremento de conflictos sociales tiene hoy en día un

claro componente cultural. En este sentido se está produciendo una «culturalización» («etnicización») de las desigualdades sociales, donde la categoría de identidad/cultura define las «zonas de conflicto».

Una muestra de cómo la categoría de cultura está penetrando paulatinamente en toda forma de categorización del conflicto social es que la misma idea de «solidaridad de clase» no se produce. Ante iguales circunstancias de desigualdad económica, en lugar de solidaridad hay racismo, puesto que la clase pobre ciudadana percibe a la nueva pobreza vinculada con la inmigración como competencia directa. Los destinatarios iniciales de políticas sociales no suelen admitir que dejen de ser públicos objetivos, puesto que siguiendo los mismos criterios de redistribución, hoy en día los inmigrantes suelen ser los que engrosan la categoría de pobreza. Esta realidad ayuda a explicar por qué la opinión pública negativa está vinculada a clase social**[29]**.

Argumento 5.

La categoría de 'Civilización' y el nuevo espacio para el conservadurismo

Es un síntoma también de este Tiempo Histórico que se haya introducido en el debate político la categoría de la «civilización». Conocemos su procedencia y construcción política**[30]**, pero al final ha llegado a penetrar en las formas de interpretar el mundo y las relaciones internacionales. Incluso en su versión alternativa ya no se habla de Conflicto sino de Alianza (de Civilizaciones). La acción política cuando tiene la dimensión histórica de estar gestionando un proceso de cambio siempre tiene una forma de legitimación abstracta: «… en el nombre de civilización…».

Debemos remontarnos a autores del pasado para encontrar un lenguaje similar. J. J. Rousseau y sus coetáneos antes de la Revolución francesa, hablaban «en el nombre de la civilización», incluso Locke, Hobbes y Burke, hablaban «en el nombre de la

civilización». La política de finales del siglo XIX, y principalmente a lo largo del XX, dejó de lado esta categoría de «civilización» para legitimar sus acciones. Hoy en día, volvemos a esta categoría, que tiene un claro origen conservador.

El hecho de que se introduzca esta categoría para interpretar los procesos de cambios profundos es una reacción conservadora que nos retrotrae al discurso original de Burke, para quien la civilización estaba en retroceso con la Revolución francesa. Los argumentos también eran religiosos, puesto que la forma tradicional de explicar el mundo prerevolucionario estaba conceptualmente construida sobre las bases del cristianismo. La confusión entre civilización y cristianismo no es nueva, sino que también tiene su origen en el momento en que se conforma el pensamiento conservador, quien percibe estas dos categorías en términos de implicación. La lógica argumental de E. Burke es una clara ilustración, puesto que implicaba su pensamiento político con fundamentos procedentes directamente de la religión cristiana. Hoy en día el paradigma que nos lleva de un pasado monocultural a un futuro multicultural es propicio para el auge de un nuevo discurso conservador identitario. Este nuevo conservadurismo no es los de los años ochenta (con las administraciones de R. Reagan y M. Thatcher, en Estados Unidos y en Gran Bretaña, respectivamente), de carácter eminentemente socioeconómico y de orientación neoliberal, que formulaba sus argumentos en una defensa acérrima de los derechos individuales, en contra de todo tipo de intervencionismo estatal, sino que es un conservadurismo identitario, en el que la religión juega un papel importante[31].

5. Balance final: ¿Crisis del multiculturalismo o crisis de la democracia?

Si bien a finales del siglo XX una persona que se autodefinía como siendo multicultural no necesitaba justificarse —puesto que la afirmación pertenecía a la familia de implícitos sociales como la de ser pacifista o ecologista, o incluso demócrata—, hoy en día, a esta misma persona se le requiere que dé razones. Este paso no se ha producido por evolución semántica natural, sino que han influido factores externos y políticas intencionales. Estamos ante lo que podemos calificar como *proceso de construcción política de un sentido negativo de la multiculturalidad*[32] que requiere una «depuración semántica». Estamos lejos de lo que W. Kymlicka proclamó antes de acabar el siglo XX: «Los multiculturalistas han ganado la partida» («Multiculturalists have won the day»)[33]. Al acabar el siglo XX, el multiculturalismo designa, en general, un estado de cosas positivo. Ligado a un tipo de pluralismo, el cultural, significa convivencia entre culturas, ausencia de conflictos fuertes, disminución de discriminación, etc. El multiculturalismo se convierte en un *desiderátum*, en un modelo de sociedad, frente a modelos asimilacionistas (que niegan la identidad cultural diferenciada del inmigrante y le obligan a adoptar la identidad de la ciudadanía dominante), segregacionistas (que separan los que tienen identidad diferente a la que se expresa a través de la ciudadanía), comunitaristas (la sociedad admite la formación de grupos de identidad comunitaria), y demás modelos de formación de sociedades plurales culturalmente.

El multiculturalismo es visto ahora como amenaza de nuestros valores democráticos, como fuente de inestabilidad y de inseguridad, como conflicto irresoluble. Se ha construido la categoría de un cierto tipo de inmigrante como portador de valores culturales anti-democráticos, como amenaza a nuestras identidades culturales

cristianas. Se está categóricamente demonizando el mismo proceso histórico de multiculturalidad.

¿Por qué se está produciendo este cambio semántico? Confluyen, sin lugar a dudas, varios factores que cubren dimensiones diferentes: nuestra época caracterizada por el post-11 de septiembre de 2001, con una permanente amenaza de atentados terroristas islamistas; la consolidación de partidos con discursos antiinmigrantes en Europa y su entrada en el sistema político tradicional; el debate más mediático advirtiendo de los peligros de la multiculturalidad; el debate académico reciente sobre la crisis del multiculturalismo; y también, la llamada crisis de los modelos políticos, fundamentalmente en Gran Bretaña y Holanda. El retorno a un asimilacionismo es la tendencia[34], y las políticas de ciudadanía y los cursos de civismo comienzan a ser la norma.

La construcción *política del discurso* es clara. Como si en estos momentos estuviéramos iniciando un nuevo periodo «más realista» y dejáramos atrás «la era idealista del multiculturalismo» de los años noventa. Lo que sí está claro es que estamos iniciando una etapa en donde los que rechazan el término sienten que cada vez tienen menos razones de «permanecer callados». Lo que está claro es que para abordar este debate se debe hacer una tarea analítica. Se pueden distinguir tres niveles conceptuales al hablar de multiculturalismo: como descripción de la realidad (dimensión social), como política pública (dimensión política), y como una posición ética (dimensión moral)[35]. El argumento contra la dimensión social del multiculturalismo tiene muy poca fuerza, puesto que nadie puede negar una evidencia: el hecho de que nuestras sociedades sean culturalmente diversas. Esta dimensión social es la que denomino como «multiculturalidad», incidiendo en un proceso irreversible de construcción de una sociedad cada vez más diversa culturalmente[36]. Si se insiste en esta crítica, las únicas posiciones políticas viables son la defensa de la repatriación y la exclusión absoluta con un cierre hermético de fronteras.

En su dimensión política, la idea es que el multiculturalismo pueda designar un tipo de política pública destinada a la defensa de grupos culturales minoritarios frente a los grupos mayoritarios ciudadanos. Esta idea de «política multicultural», el multiculturalismo como *desiderátum* y modelo de sociedad, popularizada por W. Kymlicka, es el que está siendo objeto de crisis hoy en día y el que se está retirando del epicentro del debate teórico-político. Pero lo que no puede confundirse es esta dimensión política de la dimensión ética, la que incide en que el multiculturalismo es también posición moral. En esta línea se defiende que la diversidad es un valor, y que una defensa de políticas contra la diversidad equivale directamente a salir de nuestro marco de referencia democrático basado en la igualdad.

Los argumentos principales giran en torno a la incapacidad de las políticas de evitar lo que los franceses denominan una «comunitarización» o el hecho que cada grupo cultural se encierre sobre sí mismo y se pluralice también el espacio público, hasta tal punto que se disuelva la idea de espacio cívico compartido de valores y principios comunes. Lo que B. Barry también denomina como «privatización» de la cultura y de las reglas de juego de la convivencia[37]. Según esta línea de argumentación, el particularismo cultural llega a ser tan dominante que pone en entredicho el mínimo de universalismo cívico que asegure la cohesión social. Esta comunitarización tiende, además, de acuerdo con los argumentos que justifican el discurso sobre la «crisis del multiculturalismo» a una guetoización en tanto que se vincula socioeconómicamente la «compartimentización cultural» como marginación y exclusión social.

Incluso autores de reconocida trayectoria como G. Sartori y O. Fallaci[38] tienen como trasfondo de sus postulados el vínculo indisoluble entre el multiculturalismo y desmembración de la sociedad. O. Fallaci construye directamente su postulado sobre argumentos históricos de peligros de nueva invasión islámica a través de inmigrantes musulmanes. La inmigración equivale a

conquista, invasión que ve peligrar los valores patrióticos y conduce a una pérdida de referencia. En nuestras fronteras, el expresidente del Foro para la Integración del gobierno del Partido Popular, M. Azurmendi[39], o la más reciente polémica obra de R. M. Rodríguez Magda[40], siguen esta misma forma de argumentación. Todos coinciden en dar una interpretación histórica al proceso de cambio que presenciamos; pero inciden en que este proceso de multiculturalidad lleva inevitablemente a la desaparición de nuestra forma de organización social democrática, puesto que piensan que el multiculturalismo supone tolerancia sin criterios, una defensa de modos de vida que contravienen nuestros valores democráticos. Fundamentan sus argumentos sobre una base claramente religiosa, en tanto que perciben a la inmigración musulmana en Europa como un «caballo de Troya» que esconde una nueva forma de invasión bárbara.

Para Sartori «atribuir a todas las culturas 'igual valor' equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la misma noción de valor»[41]. En la misma lógica se pronuncia B. Barry, quien discute un supuesto del debate: el hecho de que se consideren a todas las culturas por igual. Todasjas culturas se basan en una concepción de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, y por lo tanto no todas pueden tener el mismo tratamiento. Su reconocimiento igual es imposible[42]. Este es el «multiculturalismo del miedo» que postula J. Levy[43], para quien no es posible encontrar un marco de referencia que pueda contentar a todas las culturas por igual. Por lo tanto, este supuesto epistemológico que ha acompañado el multiculturalismo ha dado empíricamente unos resultados negativos que deben restablecerse con unas políticas de ciudadanía encaminadas a que todas las culturas, especialmente las nuevas procedentes de la inmigración, asuman unos mínimos valores compartidos que canalicen bajo el término de «civismo».

Todos estos debates mediáticos, con fundamentos emocionales, muestran que existe una confusión teórica al abordar el término, que requiere algunas precisiones. En este ambiente de claro retroceso

del multiculturalismo se añade otro factor estructural global de gran impacto en nuestras conciencias colectivas. En efecto, sin duda también contribuyeron a este cambio semántico los sucesos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York (y los siguientes, como el 11 de marzo de 2005 en Madrid, y el 7 de julio de 2005 en Londres). Nadie negará que estos hechos están teniendo un impacto global, y están marcando el curso de las políticas exteriores de la mayoría de los gobiernos. La generación del post-11-S se «está haciendo» pero, sin lugar a dudas, está siendo socializada en un ambiente donde la sospecha se convierte en amenaza, donde el que tiene fisonomía árabe (sea o no islámico) es el fruto de todos los males de nuestra sociedad, como en un momento dado se estigmatizaron a los judíos. Los sucesos del 11-S permiten tener un primer «dato empírico» para consolidar la construcción teórica de un Conflicto de Civilizaciones *(Crash of civilizations)* a nivel planetario[44]. El hecho es que en Europa se está utilizando también esta teoría para trasladar este «conflicto» en nuestras ciudades y distritos. Como si la multiculturalidad significara no solo conflicto *interterritorial*, sino *intraterritorial*. En este último sentido, la multiculturalidad ligada al Conflicto de Civilizaciones se convierte en la variable explicativa de casi todos los grandes conflictos sociales, superando a los clásicos de clase social entre la ciudadanía. Esta nueva confusión contribuye a hacer retroceder a los multiculturalistas, puesto que se comienza a utilizar prácticamente como sinónimo el multiculturalismo como un verdadero conflicto entre modelos de sociedad irreconciliables.

Asimismo, esta atmósfera social tiene su correspondencia en el debate actual, donde se empieza a percibir un proceso de reevaluación de la ciudadanía frente a los que proclamaron su declive[45]. Si aceptamos que existe un vínculo entre los procesos de cambios conceptuales con los procesos de cambios políticos, e identificamos las crisis estructurales que se producen como situaciones de confusiones semánticas, este proceso de cambio semántico del término «multiculturalismo» muestra que estamos en un proceso de cambio político y estructural[46]. Los conceptos

cambian de significado cuando tienen un marco real sobre el que apoyarse. Ahora bien, este cambio conceptual del término «multiculturalidad» y todos sus derivados y familia semántica (pluralismo cultural, diversidad cultural, etc.) no es una simple variación de algún aspecto de sentido o una determinada acepción, sino que se trata de un cambio radical, puesto que pasa de ser un concepto positivo a un concepto que designa algo negativo. Se convierte simplemente en una amenaza «real» y directa sobre nuestras vidas (nuestras seguridades físicas y nuestras identidades comunitarias).

El debate sobre la *re-constitución del demos político* está realmente en sus inicios. Más en la fase de diagnósticos y planteamiento del problema que de propuestas alternativas sólidas. Las próximas décadas serán, sin duda, importantes para definir estas propuestas y con ellas la sociedad democrática del futuro, que será sin duda multicultural.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Aubarell, G. y Zapata-Barrero, R. (eds.), *Inmigración y procesos de cambio: Europa y Mediterráneo en un contexto global*. Icaria, Barcelona, 2003.

Azurmendi, M., *Todos somos nosotros: etnicidad y multiculturalismo*, Taurus, Madrid, 2003.

Ciudadanía e inmigración, número monográfico: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 37 (2003).

Sartori, G., *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

Zapata-Barrero, R. (ed.), *Conceptos políticos en el contexto español*, Síntesis, Madrid, 2007.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

De Lucas, J. de, «¿Elogio a Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 37 (2003), pp. 15-39.

De Lucas, J., *Globalización e identidades*, Icaria, Barcelona, 2003.

Huntington, S. R, *The Crash of Civilizations and the Remaking of the Word Order*, Simón & Schuster, New York, 1996; trad. cast., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995; trad. cast., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1995.

Quesada, E, *Sendas de la democracia: entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008.

Zapata-Barrero, R., *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona, 2001.

Zapata-Barrero, R. (coord.), «Ciudadanía e interculturalidad: balance y persectivas para el siglo XXI»: *Revista Anthropos* 191 (2001).

Zapata-Barrero, R., *Inmigración, innovación política y cultura de acomodación en España. Un análisis comparativo entre Andalucía, Cataluña, la Comunidad de Madrid y el Gobierno Central*, Cidob, Barcelona, 2004.

Zapata-Barrero, R., *Multiculturalidad e inmigración*, Síntesis, Madrid, 2004.

Tema 13
DIMENSIONES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Ana de Miguel Álvarez
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

1. Del sujeto histórico a los nuevos movimientos sociales

El debate actual sobre las nuevas formas de conflictividad social remite a la caracterización de las sociedades «post» (postindustriales, postmodernas…) y a la generalizada tesis de que en estas la lucha de clases o la cuestión obrera ha dejado de ser el eje de las luchas y conflictos sociales. La nueva conflictividad social estaría protagonizada por personas y grupos cuyo fin último continúa siendo una distribución justa de los recursos materiales pero también, y de forma cada vez más consciente, la lucha por el reconocimiento[1]. Entre los sujetos políticos más activos estarían los movimientos nacionalistas, los movimientos religiosos, y lo que en este trabajo nos interesan, los llamados nuevos movimientos sociales.

El fin del sujeto histórico, o al menos su dejación respecto a la importante misión de liderar la Revolución, no ha significado, ni mucho menos el fin de la historia. Ha significado el desarrollo y consolidación de diversos sujetos sociales o agentes colectivos del conflicto. De hecho, hay que recordar que fueron diversos movimientos sociales prodemocráticos quienes, al final, tanto contribuyeron a la caída del muro de Berlín, al impactante final de

los regímenes políticos comunistas de partido único del Este de Europa.

Los movimientos sociales no son un fenómeno nuevo; siempre han existido momentos y períodos en que un número suficiente de personas, hasta ese momento sin identidad política como colectivo, se han enfrentado al poder establecido y a la visión establecida de la realidad, y se han dotado de cierta organización y continuidad con el objetivo de transformarla de acuerdo con unos fines determinados. Los movimientos sociales son, sobre todo, sujetos políticos; siempre han hecho valer su naturaleza política, si entendemos la política como la capacidad para construir nuevos imaginarios políticos democráticos y con ello nuevas formas de vivir y relacionarse[2]. Y como veremos los movimientos son especialmente creativos en este sentido, al generar las condiciones para que surja y se desarrolle la innovación tanto en el terreno del conocimiento como el de los valores.

Al teorizar sobre movimientos sociales, y antes de pasar a su definición, es necesario detenerse a reflexionar sobre la dicotomía entre los movimientos sociales decimonónicos y «los nuevos movimientos sociales». Está claro que existe cierta continuidad en su naturaleza y en sus objetivos: todos ellos pueden considerarse radicalizaciones del proyecto ilustrado de igualdad, libertad y solidaridad entre todos los seres humanos; radicalizaciones en la lucha por la sucesiva ampliación de la comunidad humana de derechos (para los esclavos, para las mujeres, para los indígenas, para los homosexuales), algunos movimientos también están luchando en la actualidad por los derechos de los animales no humanos, capaces si no de pensar sí de sentir. Sin embargo, y sin olvidar esta decisiva línea de genealogía y continuidad, también son importantes las diferencias. Los teóricos de los nuevos movimientos sociales no afirman que estos sean «nuevos» desde un punto de vista estrictamente cronológico, sino que presentan características novedosas que los separan de los viejos movimientos, paradigmáticamente, del movimiento obrero.

El objetivo de este trabajo es el de caracterizar a los llamados nuevos movimientos sociales, aunque tampoco los clásicos quedarán totalmente fuera de nuestro acercamiento, en buena medida porque algunos de los movimientos del XIX continúan hoy vigentes, por mucho que hayan conocido profundas transformaciones: piénsese en el movimiento feminista que ya se extendió a lo largo de todo el siglo XIX. En las últimas décadas se han desarrollado nuevos y sugerentes enfoques teóricos sobre los movimientos sociales. A pesar de las diferencias entre los enfoques teóricos, existe cierto consenso a la hora de considerar que estos movimientos presentan formas de acción y organización cuyo impacto sobre el cambio social no había sido ni comprendido ni valorado adecuadamente por los enfoques clásicos. Estos últimos remitían más a la imagen de masas en movimiento, en confrontación directa con el poder político; hoy la imagen se acerca más a la de «minoría activa», redes, laboratorios sociales en que se redefine como políticas nuevas dimensiones de las relaciones y la vida humana y se persigue influir tanto en la ciudadanía como en los gobiernos. También es preciso reparar en los contextos históricos tan distintos en que se han movido estos sujetos políticos colectivos. En el XIX encontramos sociedades brutalmente desiguales desde el punto de vista económico y de los derechos, tanto civiles como políticos y sociales. Frente a esta situación, los nuevos movimientos sociales que surgen en los célebres años sesenta del siglo XX lo hacen en momentos y lugares de gran prosperidad económica y con una sólida clase media, como Estados Unidos y Francia. El levantamiento del movimiento estudiantil, de las feministas, de los pacifistas no puede entenderse ya en términos de clases sociales ni privilegiando el factor económico. La línea que los une continúa siendo la lucha contra la desigualdad, pero no todas las desigualdades son económicas. Los jóvenes se levantaron contra un sistema, la democracia formal, que se legitima en la universalidad de sus principios pero que era en realidad imperialista, racista, sexista, homófobo y violento. Y contra una vida cotidiana caracterizada por la hipocresía, la doble moral y,

si llega el caso, el aburrimiento. Los jóvenes de los sesenta no querían repetir el modelo de vida de sus padres: una casa mejor, un coche mejor, una familia mejor, un trabajo mejor. Sus padres, que habían defendido en la Segunda Guerra Mundial y contra el nazismo esa democracia formal y esa forma de vida, apenas podían comprender lo que estaba pasando[3]. Los nuevos movimientos sociales, voluntariamente al margen de los partidos políticos convencionales, estaban comenzando a transformar algunos de los cimientos más sólidos de la sociedad, como el orden hetero-patriarcal.

Los nuevos movimientos que surgieron en los sesenta no han sido los únicos que se han instalado en nuestra sociedad. De hecho, el movimiento ecologista, uno de los más recientes se consolida en los ochenta, al hilo de diversas crisis ecológicas y la amenaza nuclear entre los bloques capitalista y comunista. A finales de los ochenta muchos países del Este de Europa tuvieron una dinámica similar a la de los movimientos para tomar las calles y no abandonarlas hasta derribar el muro y acelerar los cambios políticos. Por último la década de los noventa ha conocido el surgimiento del movimiento antiglobalización —el Movimiento de movimientos— y otros de los que hablaremos más adelante.

2. Concepto y características

Joachim Raschke ha definido los movimientos sociales como un agente colectivo movilizador, que persigue el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental; obrando para ello con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles; valiéndose de formas de acción y organización variables[4]. Otro buen punto de partida para el análisis de los movimientos es la definición propuesta por Laraña,

una de las más comprensivas y recientes y que enfatiza los elementos constructivistas y de legitimación de los movimientos en la actualidad. Según esta definición los movimientos son una forma de acción colectiva «1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de esta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones en la sociedad»[5]. A partir de estas dos definiciones es posible tratar de reconstruir la naturaleza de los movimientos sociales en sus manifestaciones contemporáneas. Exponemos a continuación las más relevantes de estas características.

Dalton, Kuechler y Bürklin han sugerido que el rasgo definitorio de los nuevos movimientos sociales es su defensa de un nuevo paradigma social que contrasta con la estructura dominante de fines del siglo XX de las sociedades industriales occidentales[6]. En concreto con el fin hegemónico del éxito definido como riqueza, bienestar material y crecimiento económico. Frente a este fin los nuevos movimientos oponen fundamentalmente la continuidad con el proyecto ilustrado de ampliación de la comunidad humana de derechos; pero también valores participativos y libertarios, valores relacionados con el reconocimiento de las identidades estigmatizadas y deterioradas y, por último, otro tipo de valores relacionados con la calidad de vida y la cultura que Inglehart popularizaría con el nombre de valores posmaterialistas[7].

El concepto de identidad ha sido uno de los más utilizados a la hora de caracterizar las nuevas formas de acción colectiva y de explicar las aportaciones de los movimientos sociales desde la década de los ochenta. Se considera aquí la identidad colectiva como una construcción social en continua elaboración y con fines emancipatorios. Como ha señalado Melucci, la identidad colectiva no hace referencia a una identidad compartida en términos esencialistas

sino a un proceso continuo de acción y reflexión. Su resultado es la formación de un nuevo actor social, plural pero con un fuerte sentimiento de pertenencia al colectivo que emerge como un nuevo sujeto político[8]. Las investigaciones sobre los movimientos sociales «viejos» destacaban el componente de clase de dichos conflictos. Y, de forma similar, las primeras caracterizaciones de los nuevos movimientos sociales, acentuaban el enraizamiento de estos en los conflictos de clase de la sociedad capitalista. Sin embargo, en la actualidad, la mayoría de los investigadores coinciden en destacar el componente interclasista de estos movimientos. Y es que, el mensaje ideológico de los nuevos movimientos sociales no se dirige a una sola clase social en particular, porque luchas como la feminista o la de gays y lesbianas afectan a mujeres y hombres de todas las clases sociales. Y, *a priori*, otro tanto sucede con las personas involucradas en la defensa de los valores ecologistas, pacifistas y los derechos de los animales. Suponen, se sostiene, el paso de divisiones estrictamente económicas a otras basadas en valores y fines; en definitiva en una «comunidad de ideas». Como consecuencia de la composición social interclasista, la mayor parte de los investigadores enfatiza el hecho de que las bases de adscripción no son ya fundamentalmente económicas sino ideológicas y culturales, y se relacionan con la búsqueda de nuevas identidades colectivas, nuevos sujetos políticos. Sin embargo, cabe apuntar que este no es un rasgo exclusivo de los nuevos movimientos sociales. Tal y como en su día señalara Daniel Bell, elementos como la raza, la etnia, la religión y la nacionalidad, dan lugar a vínculos e identificaciones emocionales con frecuencia más poderosos que los de clase[9]. Sea como sea, la mayor parte de los autores coincide en sostener que el viejo modelo de clases sociales no resulta ya explicativo. Aunque algunos tan significativos como Habermas, Offe y el propio Melucci destacaron en su día el componente de clase de los nuevos movimientos sociales han ido cambiando de idea. ¿Quiénes son, pues, sus militantes, sus activistas? En todo movimiento social puede distinguirse un grupo de

soporte primario, los activistas, generalmente presentes en la fase constitutiva de los grupos y que imprimen las orientaciones básicas. Y dos, su grupo de resonancia o simpatizantes. Los estudios han tratado de identificar la base social del grupo de activistas y en general coinciden en apuntar a algunos segmentos de la estructura social bien delimitados. Entre ellos cabe destacar una parte de las nuevas clases medias, especialmente los que trabajan en profesiones de servicios sociales y culturales y en el sector público. Este sector se caracteriza por la seguridad material, un alto nivel educativo y tiempo libre. Y de tiempo para la militancia dispone también el sector de activistas más conocido popularmente como son los estudiantes, parados, jubilados, personas que viven al margen del mercado de trabajo o en una posición periférica respecto a este[10].

Otra característica importante es la que hace referencia a la motivación y la estructura organizativa de los movimientos. La estructura centralizada y jerárquica que ha acabado imponiéndose en los viejos movimientos sociales, a menudo convertidos en partidos políticos, acarrea una considerable burocratización y déficit participativo; pero, a cambio, permite una gestión y movilización eficaz de los recursos. Frente a esta estructura organizativa, los nuevos movimientos sociales buscan premeditadamente una estructura descentralizada, abierta y democrática, en coherencia con los valores participativos a los que antes aludíamos. Por otro lado, la fluidez de la estructura organizativa no solo refleja la ideología del movimiento, sino que también deriva del carácter difuso y fluido de su base social. Frente a la cristalización neocorporativa de los viejos movimientos sociales, hoy constituidos en grupos de interés formalmente reconocidos, como los sindicatos, los nuevos movimientos sociales permanecen voluntariamente al margen de la actividad política convencional. Esto no significa que los movimientos no pretendan influir en la toma de decisiones, pero lo hacen mediante diferentes tipos de presiones, de las que cabe destacar el recurso a los medios de comunicación e interpretación para lograr

influencia sobre la opinión pública. Así, se ha desarrollado una nueva cultura de la protesta que poco tiene que ver con los conflictos que provocan revueltas o protestas espontáneas. La organización ecologista internacional Greenpeace es un buen ejemplo de cómo las protestas son férreamente organizadas y planeadas con el objetivo de hacer llegar el conflicto a todos los hogares vía televisión.

Otra característica fundamental está estrechamente relacionada con lo que se considera la redefinición del ámbito de lo público y lo privado en relación con lo político y la formación de un nuevo *imaginario político* por parte de algunos de estos movimientos. Como señalara en su día Claus Offe:

> Reivindican para sí mismos un tipo de contenidos que no son «privados» —en el sentido de que otros no se sientan legítimamente afectados— ni públicos —en el sentido de que se les reconozca como objeto legítimo de las instituciones y actores políticos oficiales—. […] El campo de acción de los nuevos movimientos sociales es un espacio de política no institucional, cuya existencia no está prevista ni en la práctica de la democracia liberal ni del Estado del bienestar**[11]**.

Entre estos contenidos menciona la preocupación por un territorio (físico), espacio de acción o «mundo vital» como el cuerpo, la salud y la identidad sexual; el vecindario, la ciudad y el entorno físico; el legado y la identidad culturales, étnicas, nacionales y lingüísticas; las condiciones de vida físicas y la supervivencia de la humanidad en general. Ahora bien, hay que matizar que el paso de los años ha confirmado que los movimientos sociales se han convertido en una de las fuentes más importantes para nutrir la agenda de la política institucional, es decir de los partidos políticos, y a veces también para que estos consigan diferenciar su programa electoral como partidos de izquierda frente a los de derecha.

En definitiva, junto con la permanencia de los viejos y renovados conflictos, la reciente investigación en el área de los nuevos movimientos sociales ha constatado la aparición de nuevas formas de acción colectiva en campos de la vida social que hasta hace unos años permanecieron al margen de los conflictos sociales. Además,

mientras en los conflictos clásicos la marginación —sea económica, política, cultural— es un elemento fundamental de refuerzo de la identidad colectiva, en los segundos la identidad no procede ya tanto de la marginación, que también, como del compromiso con una nueva sociedad. En este sentido ha podido mantenerse que la nueva conflictividad social libra una parte crucial de sus luchas en el nivel de lo simbólico. Nivel en el que diferentes agentes, grupos y movimientos pugnan por redefinir la perenne cuestión de «quiénes somos y a dónde vamos». En palabras de Melucci:

> Los conflictos no se expresan principalmente a través de una acción dirigida a obtener resultados en el sistema político, sino que representan un desafío a los lenguajes y códigos culturales que permiten organizar la información[12].

Aunque Melucci ha percibido como nadie esta radicalidad *prepolítica* de los movimientos, la realidad es que si el desafío a los códigos culturales no produce transformaciones efectivas en el sistema político «convencional» solo estaríamos hablando de desafíos y no de cambio social real. Volveremos sobre este tema más adelante.

3. Radicalismo y reformismo

Una de cuestiones más debatidas sobre la nueva conflictividad social es la del grado de radicalidad de sus reivindicaciones. Efectivamente, y por decirlo irónicamente, parece que entre la toma del Palacio de Invierno por parte de los bolcheviques y una campaña para salvar a la malvasía —un pato que anida en Doñana— ha descendido notablemente el nivel de radicalidad de los movimientos sociales. Los investigadores han tomado nota de este contraste y han elaborado diferentes designaciones para tratar de dar cuenta del cauce eminentemente pacífico por el que discurre esta nueva conflictividad social. Las acciones y movilizaciones de los nuevos movimientos se

han caracterizado como «radicalismo autocontenido» o «reformismo fuerte». El carácter radical se sustenta en el objetivo explícito de conseguir transformaciones estructurales del sistema. Sin embargo, frente al viejo radicalismo o la teoría clásica de las revoluciones no se contempla como medio para lograrlo la conquista del poder político y económico. Además, en general, y también en confrontación con los medios propugnados por los revolucionarios, existe un firme rechazo de la violencia como medio de acción. Respecto a la caracterización de los militantes y simpatizantes del movimiento se da también la paradoja de designaciones como «inadaptados instalados», «adaptados disconformes» o «disidentes bien integrados»[13]. Los miembros de los nuevos movimientos también han sabido encontrar novedosas fórmulas en la lucha por sus reivindicaciones, como «lucha desarmada» o «lucha no violenta».

Tras las experiencias políticas del siglo XX los movimientos sociales parecen haber aceptado que la transformación real de las sociedades no puede tener lugar de un día para otro; pero no cabe duda de que esta creencia no parece restar energías ni dedicación a la resistencia y a la implicación en la transformación de partes concretas de la realidad. La ecofeminista Holland-Cunz ha reflexionado sobre la relación entre grupos moderados y extremistas en el movimiento. Esta autora recoge a su vez un largo texto de Ferree y Hess sobre la necesidad de las coaliciones; texto en que argumentan que los grupos extremistas gozan de poca credibilidad y legitimidad para buena parte de la sociedad y, sin embargo, sí la tienen los grupos más bien moderados, por lo que su conclusión es que la permanencia del movimiento como un todo y la conquista de sus objetivos depende de las relaciones de apoyo mutuo y solidaridad entre los grupos extremistas y los moderados:

> El compromiso de la mujer revolucionaria con las metas más elevadas y la sensibilidad de la mujer reformadora hacia las realidades actuales ayudan a mantener un equilibrio [...] en todo movimiento social, las y los

> extremistas tienen, además, la importante función de justificar las luchas y las reivindicaciones de los moderados […][14].

Esta breve reflexión permite comprender cómo en la actualidad en una manifestación del ocho de marzo —es el día de las manifestaciones feministas— podemos encontrar a mujeres con traje de corte clásico, amas de casa y jóvenes «okupas», todas unidas en torno a temas como la violencia contra las mujeres. Y algo similar ocurre en los grupos por los derechos de los animales y ecologistas en general, por no mencionar la diversidad de los activistas y simpatizantes que engrosan las multitudinarias (hoy) manifestaciones de gays y lesbianas.

4. Aportaciones de los distintos enfoques teóricos

4.1. Primeros enfoques

Con el objetivo de ofrecer una panorámica del mosaico de teorías que en la actualidad pugnan por explicar la naturaleza, acción e influencia en el cambio social de los movimientos seguiremos un enfoque cronológico. Las primeras teorías específicas sobre los movimientos sociales surgen en el contexto de entreguerras, y tienen como referente el desarrollo de los impactantes movimientos de masas y culto a la personalidad del fascismo. Aunque el etiquetamiento del comportamiento colectivo como irracional y peligroso ya venía de atrás —por ejemplo, en el análisis de los linchamientos y las turbas, dinámicas en que la responsabilidad individual se disuelve en el grupo— en aquellos momentos se confirmó como un comportamiento que desafiaba los fundamentos institucionales de las democracias liberales. Una vez señalado esto

empezaremos la exposición por los enfoques teóricos en que comenzó a abrirse paso la tesis de la racionalidad y carácter democrático del comportamiento colectivo. El modelo del teórico del norteamericano Neil Smelser, de orientación estructural-funcionalista, suele reconocerse como pionero al establecer los márgenes del objeto de investigación; los modelos de la privación relativa y de la elección racional abordan al tema de la motivación para participar: ¿cuándo y por qué se rebelan los que lo hacen y por qué otros no lo hacen nunca? Por último, abordamos un resumen del panorama actual, panorama caracterizado por la diversidad de enfoques y por cierto eclecticismo que lejos del enfrentamiento reconoce la necesaria complementariedad de los mismos.

4.2. El modelo pionero de Smelser

Este modelo distingue seis causas o condiciones que explican la aparición y desarrollo de los movimientos sociales[15]. 1) La conductividad estructural; es decir, las condiciones generales que promueven o inhiben la formación de movimientos sociales. Por ejemplo, un sistema democrático que no prohíbe el asociacionismo o un «gobierno pulpo» que lo inhibe. 2) Las tensiones estructurales o la existencia de conflictos latentes en la sociedad, como por ejemplo la desigualdad racial. 3) Las creencias generalizadas, es decir, ideas y valores que cuestionen y deslegitimen tradiciones y costumbres como injusticias. 4) Los factores precipitantes, los acontecimientos que determinan el paso a la acción directa. Por ejemplo, el célebre caso en que una mujer negra se negó a ceder su asiento en el autobús a un blanco en relación con el movimiento pro derechos civiles en Estados Unidos. Posteriormente para que el movimiento se consolide es necesario 5) contar con un grupo coordinado capaz de movilizar los recursos y 6) tener en cuenta el funcionamiento del

control social. Por ejemplo, el gobierno puede actuar de forma sutil e intervenir sobre las condiciones primeras tratando de desactivar el movimiento o enviar al ejército, ponerse en contra a la opinión pública y contribuir a su crecimiento y popularidad.

No hemos querido prescindir del modelo de Smelser porque, aunque aún estaba pensado para interpretar la conducta de los participantes como una «conducta desviada», su exposición inicial tiene varias ventajas. Por un lado, muestra claramente cómo en el año de su publicación, 1962, los movimientos pro derechos civiles en Estados Unidos tenían ya una importante atención académica. Por otro lado, es un modelo muy ordenado que permite «ver» de forma cronológica el desarrollo del movimiento, cosa que tiende a no suceder en las teorías más recientes que suelen centrarse en un solo aspecto de los movimientos. Por último, nos permite tener un telón de fondo sobre el que destacar y valorar el alcance de los cambios de perspectiva en las nuevas teorías.

4.3. Teorías de la privación relativa

La aportación de estas teorías es clara, sencilla y contundente. Su tesis es que la privación absoluta no es buena compañera para las rebeliones. Este enfoque, presente en la obra de Ted Gurr, *Why Men Rebel?*[16], puede ser clave para entender la composición social de los movimientos sociales actuales en que buena parte de sus militantes no pueden ser considerados como excluidos sociales.

Las condiciones de extrema pobreza, ignorancia o sumisión no son las adecuadas para que surja la rebeldía, más bien conducen al conformismo y la desesperanza. Al contrario, cuando encontramos sociedades en que las condiciones económicas, educativas y políticas crecen y mejoran, cuando los procesos de ilustración interpelan a todos los sujetos en su dignidad y su humanidad es cuando las

expectativas de las personas crecen y se desarrollan. Posteriormente, si dichas expectativas son segadas, llevan a que se experimente una frustración capaz de motivar la acción colectiva, de dar el paso a la acción. Es decir, lo que lleva a hombres y mujeres a rebelarse es tener ciertas expectativas de cambio y que estas no se cumplan. Numerosos ejemplos pueden servirnos para documentar esta respuesta, pero tal vez los mejores proceden del feminismo. Por un lado, tenemos la evidencia de que mujeres en situación de extrema sumisión a los varones, como las afganas o las saudíes, no parecen tener la posibilidad de rebelarse como grupo. Por otro, comprobamos que en las sociedades en que las mujeres han logrado mayores cuotas de igualdad es donde el feminismo ha sido y es más fuerte. Y aun así, el lento despertar de muchas mujeres a su situación de segunda no llega hasta que súbitamente chocan con la frustración de sus expectativas, cuando tratan de acceder al mercado laboral y este las rechaza, cuando chocan con el techo de cristal o cuando tienen hijos y se topan con una inesperada doble jornada laboral. Otras viven su vida entera sosteniendo que nunca han sentido discriminación alguna por ser mujeres.

4.4. Enfoques de la elección racional

Este enfoque se centra también en el tema de la motivación de los sujetos: ¿qué lleva a las personas a implicarse en una acción colectiva? En general los enfoques de la elección racional parten de que la motivación para la acción colectiva procede de la esperanza de conseguir beneficios políticos. La obra de referencia ha sido la del autor nórdico Mancur Olson *La lógica de la acción colectiva*[17]. La conocida tesis de Olson mantiene que los individuos no participarán en acciones colectivas a menos que los beneficios esperados superen los costes de su acción. Como es sabido, a este cálculo de

costes y beneficios se le pone le nombre de racionalidad. Uno de los problemas más célebres que plantea a la acción colectiva es el denominado «problema del gorrón». A saber, un egoísta racional auténtico no contribuye a la acción colectiva ni siquiera si sus intereses individuales coinciden con los del grupo, ya que encuentra más «racional» intentar beneficiarse de los esfuerzos de los demás. Desde este planteamiento se ha postulado la necesidad de coerción o de incentivos selectivos para la militancia en sindicatos. Existe un cierto consenso al afirmar que este modelo de actor racional no explica la participación en los nuevos movimientos sociales, pero sí puede explicar la no participación. Y no cabe duda de que esta pregunta tiene su interés. ¿Por qué no participan activamente en los movimientos tantas personas que se declaran a favor de sus valores y sus fines?

5. Panorama actual

5.1. Enfoques de la movilización de recursos y de la oportunidad política

Bajo la etiqueta de movilización de los recursos se agrupan una serie de aportaciones teóricas que coincidieron en dejar de lado el tema de las motivaciones que llevan o no llevan a las personas a participar en los movimientos para centrarse en el «cómo» de sus organizaciones. Si hay que citar alguna obra pionera esta sería sin duda la de McCarthy y Zald**[18]**.

Este modelo presupone que los conflictos existen en todas las sociedades y, por tanto, también la motivación para transformar la realidad. En consecuencia, la pregunta pertinente no es sobre la motivación sino sobre la organización, en concreto el análisis de las organizaciones que son capaces de movilizar de forma eficaz y

continua los recursos de los que disponen, humanos, materiales y simbólicos para lograr sus objetivos. De ahí se sigue que es la prosperidad más que la escasez lo que facilita el desarrollo y éxito de los movimientos, ya que se puede disponer de más recursos, tanto materiales como humanos.

Inicialmente se consideró «típicamente americano» por el sesgo economicista de algunos de sus neologismos, como «empresario movimentista» e «industria movimentista»; sin embargo también ha sido adoptado por los estudiosos europeos y hay cierto acuerdo en reconocer y valorar la renovación teórica y el conocimiento empírico que aportaron a las investigaciones sobre los movimientos. Desde la perspectiva de la movilización de recursos la organización es vital por muchas razones: disminuye los costes de participación y desgaste personal en un movimiento; facilita el reclutamiento de nuevos participantes; les asigna tareas; se almacena la información, los contactos, los recursos materiales y un largo etcétera. De alguna manera sin organización no hay movimiento[19]. Otra pregunta relevante es la de cómo se forjan o de dónde proceden los líderes de los movimientos y cómo se relacionan los grupos moderados con los más radicales, cómo —dada la heterogeneidad— se transmite la apariencia de unidad y otras muchas cuestiones que, sin duda, también ayudan a comprender la naturaleza de los movimientos. Este enfoque ha conocido un importante éxito por su realismo a la hora de intentar investigar el cómo (funcionan) frente al qué (son) y por qué (actúan); pero, como han comentado Riechmann y Buey, tiende a identificar movimientos con organizaciones, con lo que ilumina las formas de la movilización pero ignora los contenidos.

Por su parte, el enfoque de la oportunidad política apunta a la importancia de los contextos políticos como factores que propician o inhiben el desarrollo de los movimientos:

> Un menor o mayor grado de libertades, un determinado sistema de partidos, o una mayor o menor sensibilidad hacia las demandas de los actores sociales por parte de los poderes redundan en el grado de participación social de una comunidad[20].

5.2. Enfoques constructivistas e interaccionistas: entre lo político y el giro cultural

Bajo este rótulo es posible clasificar a una serie de autores, algunos con marcada personalidad intelectual como Touraine o Melucci y otros menos conocidos entre nosotros pero igualmente sugerentes como Gusfield, MacAdam, Mueller y un largo etcétera. El nexo de unión está en su interés por temas como la formación de las identidades colectivas, el poder del conocimiento, la organización de la información y la redefinición de la realidad.

Los precedentes del enfoque interaccionista remiten siempre a la influyente obra de Turner y Killian, *Collective Behavior*, publicada en 1957. En esta obra mantienen que las circunstancias objetivas de conflicto y crisis no explican suficientemente la aparición del comportamiento colectivo. La acción surge gracias al significado que los individuos imprimen a la situación, definiéndola como injusta y elaborando una nueva norma que justifique y motive la acción colectiva. Esta visión activa del ser humano como «dador de sentido» junto con la teoría de marcos de Ervin Goffman —en concreto la recuperación del concepto de *marco*, definido como el conjunto de las orientaciones mentales que permiten organizar la percepción— ofrece la base teórica desde la que se sitúan los enfoques constructivistas actuales[21]. La importancia de los movimientos como creadores de nuevas normas y valores y nuevos marcos de interpretación o referencia —«marcos de injusticia»—, que pugnan con otros agentes sociales por hacer hegemónica su definición de la situación, no ha dejado de enriquecer el panorama teórico.

Los problemas y las injusticias sociales, por objetivos, evidentes y sangrantes que puedan parecer, no tienen por qué serlo para la mayor parte de la sociedad. La historia es testigo de que injusticias abominables como la esclavitud no eran valoradas como tales por los

filósofos morales del momento. El cuestionamiento de la tradición, de la herencia recibida forma parte de un proceso en el que están profundamente implicados los nuevos movimientos sociales y que puede analizarse como una sucesión de pasos o momentos teóricos y prácticos, colectivos e individuales. En un primer momento hay que definir una situación como problemática, injusta e ilegítima; en un segundo momento habría que encontrar las causas de esta situación, sean culturales, económicas, etc., o establecer lo que se ha denominado la *atribución de la responsabilidad*. En un tercer momento, el movimiento social ha de ser capaz de articular propuestas alternativas: no solo hay que definir una situación como injusta, hay que difundir también la conciencia de que es posible cambiar la sociedad y, en última instancia, universalizar esta conciencia, desarrollar la imaginación suficiente como para hacer irrenunciable esa sociedad nueva, para mostrar cómo todos los seres humanos se beneficiarán del cambio. Y respecto a esta última afirmación podemos añadir que mantener que todos los seres humanos se benefician de un cambio no está en contradicción con que algunos colectivos pierdan privilegios. El fin de este proceso tiene como resultado lo que se ha denominado la *liberación cognitiva*[22]: la puesta en tela de juicio de principios valores y actitudes aprendidos e interiorizados desde la infancia, y, por supuesto, el paso a la acción, tanto individual como colectiva.

Efectivamente, una de las cuestiones centrales que ha tenido y tiene que afrontar el movimiento feminista es el hecho claro de que muchas mujeres no aceptan inicialmente la visión feminista de la realidad. Tal y como lo enunciara Mary Wollstonecraft hace ya más de dos siglos, el hecho de que las mujeres parecieran dedicarse más a sacar brillo a sus cadenas que a tratar de sacudírselas[23]. En esta función de concienciación coinciden los diversos movimientos sociales, ya que como estamos observando no se explican solo como respuestas colectivas a conflictos manifiestos o desigualdades estructurales, sino que buena parte de su sentido y acción se dirige a mostrar, explicar, hacer explícito o visible ese conflicto para la

opinión pública[24]. Así, por ejemplo, el movimiento ecologista trata de problematizar o redefinir situaciones que, como la destrucción de los recursos naturales o el maltrato a los animales, continúan definiéndose como naturales, inevitables o consustanciales al rango superior y al progreso de la especie humana[25]. En este sentido preciso todos los movimientos suponen la subversión de los códigos culturales dominantes. Respecto al movimiento antiglobalización también se ha señalado que la labor de desarticulación ideológica del globalismo como globalización económica neoliberal es una de sus tareas más urgentes. El reto consiste en demostrar que la doctrina impuesta por el globalismo es una doctrina radicalmente ideológica, una doctrina que aspira a ser «científica» pero que en realidad no lo es.

Otro de los temas comunes es el énfasis en las bases sociales del conocimiento y el constructo saber/poder. Tal y como han señalado Eyerman y Jamison, los movimientos sociales abren un espacio especialmente idóneo para que se den las condiciones de la creación e innovación en el conocimiento[26]. Las teorías pueden ser y de hecho son fruto de individualidades, *líderes epistemológicos*, pero sus obras tienen como referente la existencia de un movimiento social enormemente plural, cambiante y en continua polémica interna y externa, la que se genera dentro del movimiento y la que mantiene con sus oponentes. Este estado de continuo debate público y compromiso personal se ha mostrado capaz de suministrar nuevos contextos, tal vez paradigmas, para la reinterpretación del conocimiento académico. El resultado está a la vista con la aparentemente imparable creación de Centros de Investigaciones feministas, Centros de Investigaciones para la paz, Estudios de gays y lesbianas, etc. A su vez, las transformaciones en el conocimiento científico y académico nutren a los movimientos y la sociedad convirtiendo los nuevos marcos de interpretación de la realidad en «un sentido común alternativo».

En relación con lo hasta aquí expuesto no resulta extraño que algunos autores hayan afirmado que la lucha ya no es por los

medios de producción o por el poder político… sino por el poder simbólico, por conseguir generalizar marcos de injusticia inicialmente minoritarios. A este respecto no cabe duda de que el estudio de los movimientos sociales también se ha apuntado al «giro cultural» de las últimas décadas en el pensamiento filosófico y social. Sin embargo, también es cierto que la acción de los movimientos se caracteriza justamente por contribuir a mover y redefinir las fronteras entre lo que es y no es político. El ya citado Melucci es uno de los autores que más ha destacado por denunciar la tendencia a caer en una visión reduccionista de lo político —en el sentido convencional de enfrentamiento con los partidos políticos y los gobiernos— a riesgo de ignorar la gran importancia de las dimensiones social y cultural de la acción colectiva contemporánea:

> Si la base de los conflictos contemporáneos se ha movido hacia la producción de significado, entonces, aparentemente tienen que ver con la política. La acción de los movimientos es prepolítica porque está enraizada en las experiencias de la vida cotidiana; y metapolítica porque las fuerzas políticas no las pueden representar completamente.

Otros autores como Claus Offe, desde un enfoque más estructural, insisten explícitamente en la necesidad de politizar la sociedad civil y no caer en meras alternativas culturales. Desde su perspectiva, el objetivo de los nuevos movimientos es politizar las instituciones de la sociedad civil, reconstruir una sociedad civil que no dependa tanto de un Estado que tendería a una regulación, control e intervención cada vez mayores.

La cuestión es entonces, en buena medida, la de examinar cómo se va ampliando la propia noción de lo político, uno de los temas centrales de la filosofía política. ¿Quiénes pasan y cómo es el proceso por el que determinados grupos llegan a convertirse en sujetos políticos reconocidos?, ¿qué nuevos temas traen sobre la mesa pública y qué consecuencia tiene esto, reformistas o radicales? Si uno de los temas más próximos al poder es el de la visibilidad, los nuevos movimientos sociales han tenido y tienen la crucial tarea de llevar a lo público lo que el poder, los diversos poderes quieren y

consiguen dejar oculto. Así por ejemplo, temas tan eternos y reales como la violencia contra las mujeres o la convivencia de parejas homosexuales solo han logrado salir de la trastienda a la que estaban condenados a finales del siglo XX. Los movimientos actúan ante el resto de la sociedad como los mediadores capaces de desafiar con éxito «la cuota de silencio, de violencia de arbitrariedad que siempre subyace a los códigos dominantes». Y de ahí, como señala recurrentemente la filósofa feminista Celia Amorós, la importancia crucial de la teoría, de conceptuar adecuadamente la realidad, porque en estos casos «conceptuar es politizar»[27]. Los movimientos son visiones alternativas de la realidad, «otra realidad es posible», que nos hablan a través de la acción. Una forma completamente nueva de comprender e incluso de reconocer hechos y situaciones aparentemente naturales e inmutables como políticos. Como ya escribiera Jaggar la integración de un concepto tan extraño a la teoría política como puede ser el del «lo privado» documenta que el concepto de lo político tiene una capacidad de innovación mucho mayor de lo que se suponía[28].

6. Tipología de los movimientos

Desde un criterio histórico o cronológico, y tal y como hemos venido haciendo, vamos a optar por centrarnos en los movimientos que cobran progresivo protagonismo a partir de los años sesenta y ochenta y los que surgen tras la caída del muro de Berlin. Por razones de síntesis y espacio esta tipología no pretende ser exhaustiva y deja fuera movimientos tan significativos como el de Okupación y el de Liberación animal, aunque tal vez aún no tan influyentes y mayoritarios como aquellos que sí hemos incluido[29].

Movimiento feminista

Decía la escritora Rebecca West a principios del siglo XX que no había conseguido averiguar de forma precisa qué era el feminismo; pero añadía «Solo sé que la gente me llama feminista cada vez que expreso sentimientos que me diferencian de un felpudo». El feminismo es la lucha por el reconocimiento de las mujeres como sujetos humanos y sujetos de derechos, la lucha por la igualdad entre los dos sexos. El movimiento feminista se caracteriza, como todo movimiento social, por su gran diversidad. También es uno de los más veteranos, ya que las primeras olas surgen en plena Revolución francesa y se prolongan a lo largo del siglo XIX con la lucha organizada de sufragistas y socialistas por incluir a las mujeres como ciudadanas en la esfera pública. La segunda ola, en los *sesenta*, significó el descubrimiento de las relaciones de poder que permean la «esfera privada» y la ampliación y redefinición de lo político bajo el eslogan de «lo personal es político». A partir de los ochenta ya se habla de una tercera ola caracterizada por una lucha tal vez no tan espectacular como la de los años sesenta pero cada día más consolidada. Las feministas actúan hoy como «agentes políticos» en todos los frentes y niveles de la sociedad. El objetivo se puede sintetizar en la firma de un nuevo contrato social y la construcción de una sociedad; una democracia paritaria que ponga fin a la larga historia de opresión de las mujeres en todo el mundo.

Movimiento ecologista

El movimiento ecologista, que se consolida en los años ochenta del siglo XX ha sido uno de los más tardíos, pero también es muy posible encontrar sus raíces en el XIX como consecuencia de los procesos de industrialización, destrucción de ecosistemas, urbanismo y

crecimiento desbocados. El conservacionismo, el ambientalismo y el naturalismo del XIX nos indican la temprana conciencia de que los seres humanos estaban tomando un camino equivocado en su relación con el medio que habitan. Sin embargo, el modelo del crecimiento económico y el industrialismo se convirtió en el fin decisivo tanto para los países comunistas como para los capitalistas. El movimiento ecologista actual surge ligado a la paulatina conciencia de la vulnerabilidad del planeta, de la irracionalidad de un modelo de vida que conducirá, tarde o temprano, a una crisis ecológica global. Hay que decir que este movimiento es casi el único que ha cristalizado en la formación de partidos políticos, «los verdes». Partidos que han logrado abrirse camino en sociedades en que se consideraba que el sistema de partidos estaba ya «congelado».

Movimiento pacifista:

La protesta contra la guerra de Vietnam desencadenó los primeros movimientos masivos en los sesenta. En la España de los ochenta se desarrolló un fuerte movimiento anti OTAN que luego se transmutó en el movimiento antimilitarista y desde el que se fomentó la objeción de conciencia y la insumisión. Para quienes piensan que los movimientos sociales se mueven en planos demasiado etéreos hay que subrayar que este movimiento determinó un cambio social tan concreto y significativo como el fin del servicio militar obligatorio para los varones**[30]**.

Hoy es el movimiento pacifista antibelicista contra la guerra de Irak el que ha generado un intenso debate internacional sobre la guerra. El movimiento ha funcionado con éxito como mediador entre los grupos organizados y una ciudadanía activa, llegando a desencadenar una enorme concienciación y movilización sociales.

Este movimiento ha mostrado la distancia que puede llegar a existir entre las élites políticas y los ciudadanos, también la existencia de una arraigada cultura de la paz que ha logrado unir a personas de muy distinta condición y votantes de distintos partidos.

Movimiento de gays y lesbianas

También hizo su aparición formal en las movilizaciones de los sesenta, alrededor del activismo frente al acoso policial a un bar de ambiente homosexual en Nueva York (Stonewall, 1969) y a la aparición simultánea de frentes de liberación en otros países. Los dos polos primeros de la militancia homosexual fueron el paso a la visibilidad y la lucha por el *reconocimiento* de una identidad deteriorada. La aparición de la enfermedad del SIDA a principios de los ochenta significó un gran paso en la articulación de la conciencia interna de la comunidad y en la percepción de la misma por parte de la opinión pública. En la actualidad la lucha por los derechos civiles como el matrimonio, la herencia o la adopción está conociendo importantes éxitos. Respecto al tema de la reivindicación de «la diferencia» o su etiquetamiento como movimiento de la identidad, Kerman Calvo ha manifestado como poco su escepticismo, argumentando que este es un terreno de amargo conflicto entre distintas posturas internas del movimiento[31]. En la actualidad y en ámbitos académicos la teoría *queer* está de moda, centrándose en el apogeo del orgullo de lo raro y su automático poder transgresor, pero también recibe contundentes críticas por parte de quienes no están dispuestos a considerarse raros por ser homosexuales.

Movimiento antiglobalización

Es uno de los movimientos más recientes, sus comienzos pueden situarse en torno a los noventa y cuenta con dos hitos importantes: la revuelta neozapatista de Chiapas en 1994 y la llamada «batalla de Seattle» contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en noviembre de 1999. En palabras de Jaime Pastor, si Seattle adquiere un eco mundial es sin duda porque en él confluyen una serie de factores: el número de participantes, muy superior al previsible; la diversidad en la composición social, generacional y política de los mismos; la presencia de sindicatos de trabajadores y, en fin y sobre todos, el sorprendente éxito alcanzado en la obstaculización de los trabajos de la «cumbre» que, finalmente y bajo la influencia también de sus propias contradicciones internas termina sin resolución alguna[32]. A partir de Seattle los medios de comunicación, la opinión pública, reconocen la emergencia de un nuevo actor social y político denominado «movimiento antiglobalización» aunque, como es sabido esta caracterización no satisface a todos y otros nombres como «movimiento altermundialista» continúan en la pugna por hacerse hegemónicos.

Movimiento indigenista

Es cierto que la mayoría de los teóricos de los movimientos sociales tiene como referente a los países occidentales y los movimientos aquí desarrollados. Y, sin embargo, uno de los fenómenos de mayor relieve en la América Latina de finales del siglo XX es la emergencia de los pueblos indios como sujeto político. Desde un amplio abanico de posiciones ideológicas y de modo cada vez más coordinado. Sus objetivos propios, aparte de las demandas de justicia distributiva y del reconocimiento, se centran en la autodeterminación de los

pueblos indios o la redefinición de los estados nacionales como estados multiétnicos y plurinacionales. Ahora ya no es posible un proyecto político sin contar con ellos —al igual que sin las mujeres podríamos decir—. A pesar de su posición marginal respecto al poder unos y otras se están convirtiendo en actores estratégicos fundamentales, con su capacidad de actuar en el terreno informal mediante protestas, bloqueos y el recurso a las Redes del Movimiento antiglobalización a través de la Red.

7. La ciudadanía activa, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías

Como no se cansaba de repetir John Stuart Mill en defensa de la ciudadanía activa y la participación política, «detrás de un gobierno libre tiene que haber un pueblo libre». Desde entonces y, como ha expuesto Macpherson en su breve pero incisiva obra sobre la democracia, diversos tipos de argumentos han confirmado la necesidad y la deseabilidad de contar con una ciudadanía comprometida con los valores de la democracia[33]. El argumento de protección mantiene que solo los intereses defendidos activamente son finalmente tenidos en cuenta por los gobiernos; si la ciudadanía o parte de ella deja sus intereses en manos de sus representantes estos pueden ser malinterpretados o sencillamente olvidados. Siempre habrá otras causas más urgentes o importantes que resolver. El argumento educativo sostiene que a través de la participación activa en la vida política el ciudadano trasciende su reducido círculo social para ponerse en el lugar de los demás, observar y juzgar los problemas y soluciones desde perspectivas nuevas; la participación es una auténtica escuela de ciudadanía. Por último, existe un componente claro de realización personal ya que quien no toma parte de las decisiones colectivas no abandona del

todo la «minoría de edad» kantiana. El ejercicio de la participación activa convierte al individuo aislado y un punto anómico de finales del siglo XX en un ciudadano arraigado, vinculado a la comunidad de valores de la humanidad.

Contra la argumentación anterior existe una línea de opinión consolidada que sostiene que la ciudadanía articulada apenas supone un desafío real al poder establecido. Desde luego no ha sido esa la visión desde la cual hemos expuesto el tema de los movimientos sociales, pero tal vez convenga una última reflexión sobre la relación entre los movimientos y el cambio social. Cuando algunas voces se alzan razonablemente manteniendo que los movimientos sociales poco o muy poco pueden hacer por transformar una realidad dominada por poderosos intereses económicos tienen, sin duda, parte de razón. Pero para comprender su importancia basta también con imaginar un mundo en que no existieran estas redes organizadas de resistencia. Como ha señalado Gusfield —y aunque no fuera más que eso—, la mera existencia de un movimiento indica que hay alternativas: «donde la elección y la disputa estaban ausentes, están ahora presentes las alternativas»[34]. ¿Cómo sería un mundo en el que no existiera un movimiento antiglobalización?, ¿cómo es la vida en las sociedades en que no ha existido ni un atisbo de feminismo?, ¿cómo es posible que en unos países los homosexuales puedan casarse y en otros sea un delito condenado a muerte?

Los movimientos sociales necesitan medios para difundir su visión alternativa de la realidad, su «otro mundo es posible», y también para denunciar los hechos que suceden bajo la eterna indiferencia de los medios de comunicación tradicionales, en general fagocitados por las pugnas entre los partidos políticos (y los de fútbol). En este sentido siempre han sido conscientes de la importancia de sus relaciones con los medios de comunicación. Ahora bien, si antes la tendencia era la de elaborar estrategias más o menos imaginativas y protestas con un componente estético para atraer a los medios —y podemos remontarnos a las impactantes

campañas de las sufragistas— en la actualidad se está apreciando un cambio con una mayor atención a las estrategias de comunicación directas en que los movimientos incluso han llegado a desarrollar medios de comunicación propios, como Indymedia, Nodo50, La Haine, Mujeres en Red… Las nuevas redes digitales están propiciando un ciudadano interesado por lo público, por las decisiones colectivas y movilizado o dispuesto a movilizarse si es necesario A través de los portales, webs, *blogs*, chats, foros, listas de correo electrónicos, cada ciudadan@ puede informar y ser informado de una forma impensable hace tan solo una década. Internet se ha desarrollado como un espacio privilegiado para la participación no convencional gracias a algunas de sus novedosas características. El bajo coste económico y de recursos materiales, la facilidad de acceso desde casi cualquier lugar del mundo, la ausencia de censura o controles directos, la inmediatez de la información y la posibilidad de buscar su contrastación en un plazo más o menos breve.

Gracias a la Red, su autonomía y su comunicación horizontal se abren cauces de ciudadanía activa, de participación y democracia electrónica. Como se ha dicho, no todos pueden viajar a los Foros Sociales pero sí pueden haber contribuido a la organización y éxito del Foro. También es posible participar al consultar sus actos, actas e intervenciones. La Red conecta resistencias, modelos organizativos y estrategias de acción y difunde los nuevos marcos de interpretación de la realidad de los conflictos sociales y políticos. La Red de redes no sustituye las redes sociales en que se producen los vitales encuentros cara a cara, pero es un medio que de momento tiene más elementos positivos que negativos. Entre los negativos está el posible desarrollo de nuevas formas de individualismo y crisis de fiabilidad en las informaciones debido a la verosimilitud de algunos montajes.

Los movimientos sociales siempre han tenido la vocación de expresar quiénes son y por qué luchan, de «autodesignarse», gracias a la Red es además posible y fácil acceder a la memoria

histórica y reciente de los movimientos. Nos encontramos, por tanto, ante la paulatina configuración de lo que se ha denominado «una esfera pública transnacional» o global, con una reubicación de lo político entre lo local, lo nacional y lo internacional que, como ha señalado Saskia Sassen, «choca abiertamente con muchos de los métodos y marcos conceptuales que prevalecen en las ciencias sociales»[35]. Otro desafío, pues, para la universidad y el conocimiento.

Terminamos, entonces, con la autodefinición de la Asamblea de Movimientos Sociales reunida en el II Foro Social Mundial de Porto Alegre:

> Somos diversos —mujeres y hombres, jóvenes y adultos, campesinos-campesinas, pescadores-pescadoras, pobladores de la ciudad, los y las trabajadoras, desempleados/as, estudiantes, profesionales, migrantes, pueblos indígenas y gente de todas las creencias, colores y orientaciones sexuales—. La diversidad es nuestra fuerza y su expresión es la base de nuestra unidad. Somos un movimiento de solidaridad global, unido en nuestra determinación para luchar contra la concentración de la riqueza, la proliferación de la pobreza y la desigualdad y la destrucción de nuestro planeta. Estamos construyendo un sistema alternativo y usamos caminos creativos para promoverlo. Estamos construyendo una alianza amplia a partir de nuestras luchas y la resistencia contra el sistema basado en el sexismo, el racismo y la violencia, que privilegia los intereses del capital y del patriarcado sobre las necesidades y las aspiraciones de los pueblos[36].

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Fernández Buey, F. y Riechmann, J., *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1992.

Funes, M. J. y Adell, R. (eds.), *Movimientos sociales: cambio social y participación*, UNED, Madrid, 2003.

Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.) *Los movimientos sociales*, Trotta, Madrid, 1998.

McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M. N. (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Istmo, 1999.

Robles Morales, J. M. (ed.), *El reto de la participación*, Antonio Machado, Madrid, 2002.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Dalton, M., Kuechler, R. J. y Bürklin, W., *Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.

Javaloy, F., Rodríguez, A. y Espelt, E., *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*, Prentice Hall, Madrid, 2001.

Mardones, J. M. (dir.), *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, EVD, Estella, 1996.

Tema 14
ECOLOGÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Joaquín Valdivielso
Universidad de las Islas Baleares

A principios del tercer milenio, la ecología ha devenido una cuestión transversal en discursos e instituciones. Aun así, en el ámbito de la filosofía política no ha logrado la presencia que ha tenido en otros campos, donde ha forzado revisiones curriculares, incluso algún divorcio disciplinar[1]. Sí ha tomado forma, no obstante, una ética del medio ambiente, pero la reflexión filosófico-política es más bien deudora de la nueva teoría social y de la llamada teoría política verde, a medio camino entre la filosofía política normativa de raíz analítica y la ciencia política. Es decir, se trata de un campo interdisciplinar, carente de grandes tratados canónicos y autoridades que centren las discusiones, y, sin duda, en construcción. Presentamos a continuación sus principales temas y categorías.

En primer lugar, se plantea una cronología elemental de la aparición de lo que aquí vamos a denominar *cuestión ambiental* como un hecho político, y como un objeto de construcción social. Después, se discute y define el léxico básico ecológico-político: primero, distinguiendo, entre otros, términos como *ecología* y *ecología política*; segundo, destacando las características esenciales del *ecologismo* así como los rasgos generales de su denuncia de relaciones sociometabólicas de poder. Finalmente, se sugieren, a modo de conclusión, algunas cuestiones de fondo pendientes de reflexiones futuras.

1. Aparición de la cuestión ambiental

Hablar de *cuestión ambiental* o *ecológica*, así como comenzó a hablarse de *cuestión social* un siglo antes, ayuda a subrayar la especificidad de una nueva problemática central en sociedades contemporáneas. Hasta mediados de los años sesenta no existía un ideario y un lenguaje público compartido para referirse a la aparición de nuevos retos teóricos y prácticos derivados de la transformación humana sistemática del medio natural. Hasta entonces, las diferentes aristas de la llamada *crisis ecológica* eran enfocadas de manera dispersa, desestructurada, restringida a grupos minoritarios y acrítica respecto de las instituciones y valores dominantes desde la Revolución industrial y especialmente con los ejes estructuradores durante las tres décadas doradas de crecimiento económico de la posguerra mundial. La cuestión ecológica supone, pues, la articulación de un imaginario básico novedoso para referirse a la naturaleza externa y la interacción que el hombre ejerce con ella, desvelador de contradicciones, ineficiencias y déficits de legitimidad en procesos macro y microsociales de toma de decisiones que, hasta entonces, bien habían pasado inadvertidos, bien no habían existido. De este modo, hablar de cuestión ecológica es señalar la aparición de conflictos en la construcción social de las interpretaciones sobre la dimensión ecológica de las sociedades humanas contemporáneas.

Suele convenirse en que fue a finales de los años sesenta, principios de los setenta del siglo pasado, cuando los temas ambientales cobraron protagonismo en la historia de las ideas políticas, al menos en los países desarrollados. Al respecto, es inevitable destacar la publicación del estudio *Los límites del crecimiento*, de 1972, como la primera llamada de alerta sobre la crisis ecológica. Auspiciado por el Club de Roma y realizado por un equipo de investigadores del MIT dirigidos por Dennis L. Meadows, el estudio hacía uso de las nuevas herramientas cibernéticas para proyectar hacia el futuro las tendencias de una serie de variables

clave —población, consumo de alimentos, producción industrial, de alimentos, y emisión de contaminación—. El escenario resultante esbozaba una crisis social dramática consecuencia del colapso de los sistemas naturales, debido a su vez al crecimiento de la economía y de la población mundial. Las tendencias descritas despegaban exponencialmente con la Revolución industrial, y se aceleran súbitamente tras la segunda gran guerra. Las conclusiones finales del informe alertaban de que sin cambios estructurales en el sistema global industrial se produciría un colapso ecológico-económico; que tratamientos parciales sobre problemas locales o sectoriales no podrían invertir la tendencia; que la catástrofe solo podría evitarse mediante la restricción de la expansión económica y de la población. Es decir, alentaba a una mirada agregada de las variables, a tratamientos plurifactoriales y a la adopción de medidas precautorias de autolimitación.

Con el Informe Meadows, por primera vez, la noción de crisis ecológica resultaba de un análisis sistémico de alcance global, consecuente con la imagen que las primeras fotos del planeta visto por el Apolo, desde el espacio exterior, hacían llegar al imaginario colectivo, ahora planetario. La Tierra se transformó en una rareza del Universo, minúscula, finita, vulnerable. Una rareza también en el sentido económico: una totalidad de recursos escasos acosada por un subsistema humano que crece exponencialmente, forzando el sistema mayor que le da cobijo, el hábitat global. La vieja imagen de la nao que durante miles de años utilizaron los pensadores políticos era ahora una *nave espacial Tierra*, flotando en un mar cósmico, con un pequeño patio trasero de energía-materia disponible.

El primer informe al Club de Roma, no obstante, no fue sino uno más de los diagnósticos que entre 1965 y 1975 se vinieron publicando, y en verdad fue expresión de un cambio profundo de conciencia que ya se venía larvando[2]. Hoy día, habituados a todo tipo de informes sobre el estado del medio ambiente, resulta fácil perder de vista la gran innovación que se produjo hace tan solo cuatro décadas en la concepción de la naturaleza externa. Con ella,

caía una ducha de agua fría sobre los ideales modernos de ciencia, técnica, progreso, desarrollo y modernización. La historia como un proceso lineal de mejora moral y material tenía que hacer frente al reto de que las propias instituciones modernas tendían a diluir las bases materiales de su existencia. No es casual que la filosofía desencantada de la razón moderna, aún marcada por la memoria de Auschwitz y Hiroshima/Nagasaki, entroncara con la nueva alerta sobre la extinción de la humanidad, y la teorizara en forma de dicotomías absolutas entre procesos de maquinización-mercantilización-reificación y un mundo, atrincherado, auténtica o propiamente humano. A menudo, estas filosofías de la resistencia invitaron a ampliar el horizonte de la imaginación moral en forma de nuevos imperativos adecuados a la era de la técnica, y pueden considerarse precursores de la filosofía del medio ambiente[3].

Ahora bien, justo ese campo, en que se abría la posibilidad de reinterpretar bajo otra luz la sociedad actual desde una perspectiva crítica-ecológica, se convertía en un frente, teórico y práctico a un tiempo, para la propia construcción del pensamiento ecológico. De hecho, la perspectiva de la *supervivencia* que alimentaban los informes del Club de Roma y buena parte de las aportaciones de activistas-científicos, formados en ciencias naturales y pertenecientes a clases bienestantes en países altamente desarrollados, no se sostenía en el aire. La propia selección de los problemas ambientales cruciales —agotamiento de recursos energéticos y minerales, explosión demográfica—, la de las metáforas y modelos elegidos —la especie, como un todo, consumiendo la bioproductividad planetaria—, así como los escenarios catastrofistas previstos, estaban en deuda con el ambiente plomizo de la guerra fría y de las crisis económicas de los setenta, y en particular de las del petróleo. A menudo además también hicieron el juego a políticas conservadoras neomalthusianas y muy frecuentemente sirvieron de parapeto al *establishment* del capitalismo industrial privilegiado en la era fordista para justificar la reordenación del tipo de crecimiento y su modelo social

correspondiente[4]. No hay que olvidar que el Club de Roma fue una fundación de la gran empresa europea, interesada en allanar el camino a los cambios precisos para reactivar el proceso de acumulación, por primera vez en crisis tras las tres décadas de expansión fordista-keynesiana, y en hacerlo sobre políticas tecnocráticas de emergencia[5].

Sin embargo, cuando el tecnocratismo salvífico del Informe Meadows se extiende, un nuevo enfoque «político», centrado en los aspectos distributivos de la crisis en ciernes, también lo hacía[6]. De orientación contracultural y anticapitalista, con cierta difusión entre los sectores desmercantilizados, especialmente estudiantes, y la clase trabajadora cercana al sindicalismo autogestionario en economías industriales a ambos lados del Atlántico, consiguió encajar con la desafección de sectores movilizados contra la sociedad de consumo, y sus modelos de orden, trabajo, ocio, familia, incluso de cuerpo y sensibilidad, mostrándolos como formas alienadas de vida y experiencia derivadas de los imperativos económicos y burocráticos industriales. La ecología, así, no era interpretada en clave de soluciones técnicas, sino de aspiraciones emancipatorias y de criterios de justicia y de autorrealización autónoma y democrática, que la mistificación del crecimiento bloqueaba. Esta tradición radical, heredera de corrientes libertarias y socialistas, se integró en las nuevas izquierdas, desde el marxismo existencialista hasta la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ampliando la reflexión sobre las categorías fundantes de la propia modernidad y sobre su estructura socioeconómica capitalista, convirtiéndose, sin duda, en la primera filosofía política de la ecología.

El enfoque de la ecología política adoptó el lenguaje científico-ecológico que le proporcionaban los nuevos diagnósticos; pero la cultura política radical sobre la que se sostenía no podía sentirse a gusto con un enfoque excesivamente biologicista ni con el moralismo de los nuevos imperativos para el mundo tecnificado. Carentes de un análisis social respecto de las relaciones de poder, los esquemas

sistémicos y fenomenológicos, con sus dicotomías sociedad/naturaleza, tecnosfera/biosfera, humanidad/cosificación, eran excesivamente abstractos para dar cuenta de los nuevos hechos sociales. Es decir, desde el punto de vista ecológico, la crítica social precisaba ir más allá del enfoque especie/entorno para dar cuenta de relaciones de poder que también desbordaban la crítica social clásica, de raíz marxista, y por supuesto su confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas: el gigantismo de las macrotecnologías, la bulimia consumista, los modelos de alimentación, de urbanización, de transporte, de evacuación de las patologías psicosociales originadas por el propio mundo industrial, confluían en una confusión generalizada del más con el mejor, del óptimo con el máximo. El uso del coche, de la medicina farmacológica, de la agroquímica, de la energía nuclear, expresaba, a los ojos de la ecología política, opciones, que no determinaciones, del mundo moderno en su versión tardocapitalista, que alimentan relaciones de poder concretas que restringen las vías posibles de la acción. A pesar de que, tomadas unilateralmente, parezcan ampliar el horizonte de la autonomía, los efectos de tales opciones reducen el abanico de las formas de vida posibles y se convierten en *tragedias de los comunes*: lógicas de acción social en que la persecución de ventajas marginales por parte de actores individuales movidos instrumentalmente redunda, de forma creciente, en desventajas agregadas generales[7]. Con una perspectiva ampliada, temporal y espacialmente, el saldo final de las consecuencias indirectas de las nuevas formas de contingencia abiertas por el orden social moderno puede no ser positivo, incluso una desventaja inconmensurable.

Con el pasar de los años, los diagnósticos ecológicos fueron haciéndose más finos, la evidencia estadística más difícil de cuestionar, y los listados de prioridades se focalizaron sobre cuestiones radicalmente novedosas relacionadas con el deterioro de servicios naturales y la biodiversidad, como la pérdida de ozono estratosférico o el cambio climático. Por si fuera poco, catástrofes

socioecológicas de dimensiones bíblicas venían produciéndose a niveles locales y regionales, marcando hitos en nuestra historia reciente[8]. A esas alturas, durante los años ochenta, la cuestión ecológica se había convertido ya en un tema omnipresente, si bien controvertido, en la opinión pública no solo en los países centrales sino también en áreas periféricas. La presión ecologista, de la mano del movimiento antinuclear, se había convertido ya en un factor relevante en la construcción de las agendas políticas y en la articulación de nuevos actores políticos, como los partidos verdes y las ONG ambientales[9]. Paralelamente, se multiplicaron los esfuerzos legislativos no solo en el nivel nacional sino particularmente en el internacional y, por primera vez, en el global, desplegándose un amplio marco de tratados, protocolos y convenios en forma de regímenes globales de gobernanza, acuerdos multilaterales cooperativos suscritos por pluralidad de actores, incluidos los estados. Es la época en la que se firma el exitoso Protocolo de Montreal (1987), para frenar las emisiones de gases destructores del ozono; y es la época en que Naciones Unidas, a través del Informe Brundtland, populariza la idea del «*desarrollo sostenible* como aquel que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas», sancionando el discurso dominante hasta día de hoy sobre la cuestión ecológica. Ciertamente, en los años posteriores han sido innumerables las iniciativas al respecto[10]. Sin duda, se ha tejido una tupida red global de regímenes de gobernanza ambiental, que ha recompuesto a los actores de la política internacional en una nueva área de gestión, donde la batalla normativa gira alrededor de la regulación en caso de incertidumbre o información incompleta, el llamado *principio de precaución*.

La noción *sostenible* o *sostenibilidad* había venido siendo usada mucho antes en el léxico ecologista en las discusiones sobre las sociedades en vías de desarrollo en el Tercer Mundo. En ellas, se hablaba de tecnologías, «estilos de desarrollo» y de vida

«adaptados», «intermedios», que permitieran el bienestar de las sociedades más pobres sin reproducir los riesgos, los subproductos y las dependencias de los medios convencionales de desarrollo. Este significado se transformó tras el Informe Brundtland, dado que este convenía en que el desarrollo convencional, siempre que llegue también a los más pobres, proporcionaría los medios para garantizar la protección ambiental tanto como la justicia hacia las generaciones futuras. Este enfoque es de suma positiva, triplemente: crecimiento económico (convencional), protección ambiental y justicia social se realimentarían recíprocamente. A día de hoy, organizaciones intergubernamentales, ONG globales, gobiernos nacionales, partidos políticos, el mundo de los negocios, han adoptado este lenguaje en todas sus instituciones. Así, el término «sostenible» tiende a confundirse con el de «sostenido», produciendo una confusión simultánea entre los términos «desarrollo» y «crecimiento (económico)».

La incorporación del *desarrollo sostenible* a los discursos e instituciones dominantes ha supuesto el reconocimiento de la cuestión ambiental y de su dimensión global. Es, en gran medida, un éxito de la sociedad civil global y una demostración de la extensión del ámbito político en las formulaciones de nuevo paradigma. Al mismo tiempo, constituye una redefinición de la geografía mental de la política internacional, haciendo más patente que nunca el carácter transfronterizo de las problemáticas socioambientales y la necesidad de abrir nuevos espacios de decisión en la arena internacional, ahora a partir de un punto de encuentro común a los agentes del industrialismo y a sus críticos, el desarrollo económico que es sostenible ecológicamente. A su vez, ha coincidido con una reordenación de las listas de problemáticas ambientales, desplazando la sobreproducción o la superpoblación en beneficio de medidas paliativas condicionadas a la expansión económica.

La popularización del mensaje y su efecto político produjo dos movimientos centrífugos en direcciones opuestas. De un lado, aprovechando el nuevo ciclo conservador, se inició a gran escala una

reacción antiambientalista, entre cuyos éxitos estaba un giro en las políticas públicas hacia el medio ambiente allí donde llegaba al poder la nueva derecha, pero no menos la implicación del poder económico. Las alianzas cooperativas dentro del mundo de los negocios se han desarrollado no solo en su terreno tradicional sino que se ha visto forzado, más que nunca anteriormente, a jugar en el campo en que la nueva conciencia social era creada y reproducida: la opinión pública. La creación de contra-ciencia, del maquillaje verde, de empresas de relaciones públicas, *think tanks*, la judicialización de las campañas hostiles a través de pleitos estratégicos contra la participación pública, la adopción de discursos adaptativos como el *buenas prácticas* o la *modernización ecológica*, la constitución de ONG ecoescépticas[11], han ido de la mano de prácticas clásicas de cooptación, *lobbying*, huelgas de inversión, etc. En el terreno de las ideas, el contraecologismo ha reproducido las asunciones de la teoría social de la acción racional y la movilización de recursos —que hace del ecologismo un actor autointeresado en ventajas privadas—, axiomas de la microeconomía clásica —la sustituibilidad entre diferentes tipos de bienes, incluidos los naturales, y el capital; la atención a las unidades marginales y no a los agregados; fe ilimitada en la ciencia y en la correlación perfecta entre precios y valores, etc.— y el neorrealismo político —que hace de la lucha por los recursos un imperativo de supervivencia nacional —. Desde esta posición, la precaución solo se aplica en caso de evidencia científica incontrovertible.

De otro lado, el *desarrollo sostenible* ha sido visto, a la vez, como una adaptación estratégica moderada por parte del orden político y económico mundial de lo que había sido un mensaje de impugnación. Esto ha obligado a reajustar la terminología del ecologismo.

2. Ecología y ecología política

Los términos usados para expresar el imaginario ecológico son polisémicos, no siempre refieren al mismo campo semántico. En su uso diario, por ejemplo, «ecología» puede designar simultáneamente una ciencia natural, una ideología política o una filosofía de la vida. No obstante, pueden delimitarse significados diferenciados en su terminología fundamental, incluso cuando los propios actores sociales ecológicos o ecologistas usen indistintamente unos significantes u otros.

Técnicamente, *ecología* designa hoy día una ciencia natural que, bien como parte de la biología —ecología de organismos, poblaciones o comunidades—, bien como ciencia interdisciplinar e integrada de los ecosistemas, estudia las condiciones de existencia de los seres vivos y su relación con el medio inorgánico. En su origen, la raíz griega *oikos* —casa, *domus*, reinterpretada como hábitat— sirvió al biólogo Ernst Haeckel para definir, en 1868, «la totalidad de la ciencia de las relaciones del organismo con el medio ambiente comprendiendo en sentido amplio todas las condiciones de existencia» con el vocablo «ecología»; aunque el sentido actual comprende no solo los organismos sino también sus conjuntos en tanto que sistemas. La *ecología* fue desde su nacimiento una alternativa a la biología dualista cristiana y a la vez a los modelos mecanicistas y monofactoriales baconianos-cartesianos.

Haeckel, ferviente seguidor de Darwin, oponía explícitamente su concepción no solo a la doctrina dualista de la visión cristiana y sus dicotomías espíritu/materia y Dios/mundo sino al teleologismo en general: la naturaleza en su conjunto puede ser remitida a una ley fundamental inmanente, ajustada a los imperativos de la termodinámica y la legalidad de la física[12]. En estos términos suscribió la creencia axiomática en la conservación del mundo como una totalidad de materia y energía, desde la cual explicó las relaciones entre los seres vivos y entre estos y su entorno inorgánico

en términos de interdependencia y de evolución biológica. Ahora bien, aspiraba a desplazar otra concepción igualmente laica, la del universo pasivo de la ciencia de la primera modernidad, y su concepción de la vida a partir de la mecánica de los cuerpos celestes de Newton y Laplace.

Los desarrollos posteriores, entre otros, de Vladimir Vernadsky, padre del término biosfera, y de la Nueva Ecología de los años 1920, con su noción de *ecosistema*, permitieron ajustar mejor la ecología al evolucionismo y evitar las implicaciones organicistas heredadas. Así, un sistema ecológico puede ser comprendido como una entidad funcional unificada y a la vez dinámica, si bien no es un *holos* con un *telos* dado *a priori*, sino un *sistema* físico complejo, incluidos tanto los organismos como los flujos de energía y materiales, y reductible por tanto a análisis cuantitativos, pero lejos de la *res extensa* cartesiana, lineal, pasiva, monotónica y reversible. En la medida en que este sistema natural, biótico y abiótico, antropizado o no, sostiene y envuelve una sociedad, recibe el nombre de *medio ambiente*.

La ecología se sitúa, pues, en el nivel más abarcante y sintético en los estudios biológicos. Evidentemente, en su acepción amplia, es una ciencia interdisciplinar, donde las aportaciones de geología, geografía, etología, genética de poblaciones, o bioquímica son imprescindibles para que el ecólogo logre el alto nivel de explicación perseguido. Esto obliga a combinar el trabajo experimental y observacional con un alto nivel de especulación conceptual, y a trabajar con categorías —como las de estabilidad, homeostasis o resiliencia— más o menos controvertidas a un nivel de descripción que a otro, aunque siempre remitidas al medio mismo. Han sido especialmente problemáticas cuando se han aplicado al ámbito más amplio en que la vida conocida se desarrolla, la biosfera, y cuando categorías experimentales de la ciencia natural —sujetas, por lo tanto, a la historicidad y revisabilidad del marco teórico del que dependen— han sido interpretadas normativamente, desde concepciones ya morales ya religiosas[13].

No obstante, la descripción que las ciencias ecológicas proporcionan de la naturaleza en su dimensión externa, los sistemas vivos como totalidades dinámicas complejas, no puede explicar su éxito en razón de tal macroorganicismo. Más bien está en su capacidad para llevar al terreno científico la experiencia diaria de transformaciones profundas e irreversibles y de proliferación de subproductos, nuevos riesgos y nuevos costos consecuencia del desarrollo convencional en la tardomodernidad[14]. Es ejemplar al respecto la reivindicación de la noción de *entropía*: en contra de la imagen newtoniana del cambio como locomoción —y de su presencia en la economía en forma de un péndulo de capital, que va de lado a lado, entre oferta y demanda—, la física nos enseña que en cuanto a la transformación metabólica el tiempo solo tiene una dirección, la irreversibilidad en la degradación energética —la economía industrial se parece más bien, entonces, a un reloj de arena, al menos en su uso de los recursos naturales—, lo que hace de cada actividad metabólica un catalizador de escenarios de no retorno[15]. Igualmente representativa es la categoría de *complejidad* aplicada a los sistemas vivos: intrincadas redes de vida, ajustadas a factores cualitativos como la capacidad de carga, de adaptación, la biodiversidad, la presencia de especies clave, la estabilidad de ciclos biogeológicos, etc., anuncian un grado muy alto de incertidumbre en las predicciones sobre intervenciones posibles, y la forma no lineal de responder a cambios, si quiera marginales, en sus variables. Es decir, al dejar atrás las concepciones decimonónicas de la naturaleza externa —tanto la positivista como la vitalista—, la ecología ha hecho posible la visibilización de una nueva dimensión de la modernidad: su incapacidad de reproducir en el tiempo la base material de la que se nutre y la indeterminación estructural de los escenarios debidos a la transformación ecosistémica profunda.

Es desde esta perspectiva desde donde se vienen realizando revisiones semánticas en términos claves como el de progreso, desarrollo o directamente civilización. En las últimas décadas, de hecho, se ha refinado el significado de categorías como la de

sociedad industrial desde la perspectiva del flujo metabólico que establece con la naturaleza. Una sociedad sostenida sobre sistemas tecnológicos de apoyo que dependen para su funcionamiento de entropía baja, no ya de origen solar sino terrestre fósil, como los combustibles fósiles no renovables, no puede reproducir las condiciones naturales de su existencia ya que, por primera vez, y a diferencia del resto de especies, deja de vivir de la fotosíntesis y sus productos. La *civilización industrial* es así frecuentemente referida como una categoría epocal, como criterio de demarcación entre modelos históricos de acceso y uso de los espacios y los recursos materiales[16]. En definitiva, a menudo sin conciencia de ello, la ecología ha devenido teoría social y teoría de las civilizaciones, y en medida de ello, teoría política.

Desde su popularización, la ecología ha informado diagnósticos desveladores de la desigualdad en el acceso a los recursos naturales, del carácter asocial de las tecnologías y los estilos de vida industriales, y de su papel en los conflictos en sociedades industriales modernas. Se ha discutido mucho si en la (contra)cultura política de mayo del 68 había ya contenidos ecologistas, si estos eran propiamente originarios del movimiento estudiantil anglosajón o si no eran tan solo occidentales. En cualquier caso, será solo a raíz del enfoque científico-natural cuando el término ecología, y su derivación ecología política, cobrará señas de identidad, canalizando lenguajes hasta entonces diferenciados en la crítica social.

A pesar del tiempo transcurrido y de cómo se han enriquecido los debates, no es fácil dar una definición de la *ecología política*, dado que a menudo refiere al acercamiento del ecologismo a la política institucional, a través de partidos verdes y de otras formas de incidencia sobre parlamentos, partidos y regulaciones; otras, refiere exactamente a lo contrario, a formas movimentistas que renuncian a los canales formales de representación y toma de decisiones; y las más parece recuperar el espíritu de la economía política clásica y de la ciencia social crítica. No obstante, es evidente que si algo

distingue a la ecología política es que esta quiere desmarcarse de la *ecología apolítica*: la ecología política desvela y revisa críticamente las formas y las relaciones de poder, sincrónicas y diacrónicas, específicas e interespecíficas, subyacentes al metabolismo sociedad-naturaleza. Es decir, el adjetivo «política» reafirma la oposición frente a enfoques «apolíticos», como el ecologismo de la supervivencia, el desarrollo sostenible, o el de la propia ética ecológica, de la que algo hay que decir.

El mismo año, 1972, en que el Club de Roma publicaba su primer informe, y en que el término ecología política comenzaba a conocerse, se establecía la diferencia entre *ecología profunda* y *superficial*, demarcando el campo de la ética ecológica[17]. El *ecocentrismo*, como fue desarrollado en el seno de la ecología profunda[18], quería diferenciar el acercamiento antropocéntrico propio de la gestión de recursos del auténticamente profundo, ecocéntrico, ecofilosófico o ecosófico. Acabó como todo un movimiento filosófico que cree que la raíz de la crisis ecológica está en el prejuicio antropocéntrico dominante en la sociedad industrial. Trascender el *antropocentrismo* pasaría no solo por gestionar los recursos más racionalmente, en beneficio del ser humano, sino de reconciliarlo con la totalidad del mundo natural y sus formas de vida a través de nuevos valores y formas de experiencia. El énfasis en la autorrealización a través de una forma distinta de conciencia adecuada a valores ecológicos como la interdependencia o la biodiversidad se apoya, en último término, en la creencia en valores intrínsecos en la naturaleza, concebida como un reino con carácter normativo.

En cierto modo, esta distinción reproducía una clasificación y un debate más antiguo, de principios del siglo XX, que distinguía entre la gestión racional de recursos, o *conservacionismo*, convencido de que el desarrollo económico convencional es parte necesaria del progreso, y que cabe mejorar, por meras razones utilitaristas, el manejo científico de los recursos naturales[19]; y el *preservacionismo*, justificación de la defensa de valores naturales

incluso cuando no hubiera razones económicas para ello, sobre la base estética de la experiencia espiritual que suscitan, un motivo inherente al objeto natural en cuestión suficiente para justificar su protección[20]. Poco después, el preservacionismo o culto a la vida silvestre, se redefinió como *eco* o *biocentrismo*, posición según la cual lo correcto se corresponde con «lo que tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica»[21].

Por supuesto, el ecocentrismo desplaza la cuestión ecológica del campo de la praxis y la política al de la ontología y la metafísica. En principio, sugiere un cambio radical de paradigma, de cosmovisión *postantropocéntrica*: tanto la sensibilidad como la racionalidad del hombre moderno —con su ciencia, técnica, derecho, sociedad y política— son un producto empobrecido del imperio del mecanicismo y de la razón instrumental dominante desde la Ilustración. Sin embargo, la alternativa ecocéntrica no ha sido tanto una superación como una negación del antropocentrismo y la modernidad, una llamada a un estado del ser añorado, presuntamente perdido, previo al «desencantamiento de la naturaleza» al que se refería Weber, identificado a menudo con las cosmovisiones holistas de las tribus amerindias, del budismo, o de ciertas lecturas de filósofos como Spinoza y Aristóteles realizadas en clave de filosofía de la naturaleza[22]. A pesar de la influencia de la ecosofía en sectores *new age*, en cierto ecofeminismo esencialista, y de su fuerza indiscutible en movimientos ecologistas en países anglosajones y escandinavos, su práctica ha sido enormemente discutida en el seno del ecologismo. La tendencia a insistir más en el cambio de conciencia que en la acción política, o en la defensa de espacios de naturaleza virginal más que en la reestructuración institucional, reconduce la crítica de las formas del poder a la denuncia del dominio del hombre, *in abstracto*, sobre la naturaleza[23], cuando la propia historia del discurso ecológico llevaba la dirección opuesta. En gran medida, la ética ecológica académica ha ido a contrapié de la propia historia social y del carácter intrínsecamente político de la ecología, lo que ha hecho que, tras una etapa de gran desarrollo, se

pregunte hoy día si puede evitar ser una ética aplicada, práctica o incluso social[24].

Sin duda esto ha tenido que ver con dos motivos. Uno, las dificultades de la filosofía política para librar a su lenguaje de connotaciones difíciles de compatibilizar con el reto ecológico. Estas se notan particularmente en tradiciones como la liberal, cuyo compromiso normativo nuclear con la libertad individual y la propiedad privada, generadoras de dinámicas tipo tragedia de los comunes, han impedido una toma seria en consideración de la cuestión ecológica;[25] y en la marxista, donde realmente desde los años sesenta existe una discusión densa al respecto que ha llevado a una diferenciación marcada entre ecomarxismo y ecosocialismo[26].

No menos tiene que ver con la reticencia a utilizar un lenguaje «político» que le resulta incómodo. Realmente, la distinción profundo/superficial, como la de ecocentrismo/antropocentrismo[27], sintetizaba en forma binaria una geografía de la discusión ecológica que no podía más que recordar los viejos debates socialistas sobre reforma y revolución. Esto la hacía engañosa, toda vez que los principios ecocéntricos, con su transformación intimista, se traducían en prácticas de todo tipo, desde las humanistas hasta las proclamas autoritarias por el control de la ciencia o el decrecimiento poblacional, el misticismo, o el primitivismo comunal. Es decir, la conexión entre valores humanistas, de un lado, y el equilibrio biosférico, de otro, era discrecional y a menudo reaccionaria, toda vez que puede entenderse que la justicia, el derecho o la democracia se justifican solo en tanto son funcionales al cuidado de los valores intrínsecos; y que si no sirven para ello, son prescindibles. Por su lado, y a pesar de las diferencias notables que se han dado entre ecomarxistas, ecoanarquistas, ecofeministas y otros enfoques ecopolíticos, estos coincidían en evitar una concepción abstracta del hombre, siquiera del hombre moderno: no es sino una sociedad concreta y ubicada en el tiempo quien interactúa con el mundo natural, y, por lo tanto, la destrucción de los valores naturales no es tanto un caso de dominio del hombre sobre la naturaleza, sino de

formas de dominio de ciertos seres humanos sobre otros, tales que generan formas de sociedad incompatibles con el mantenimiento de ciertos valores o bienes naturales.

3. Relaciones sociometabólicas

Desde sus inicios, la extensión del ideario ecologista —ya en versión política ya en su versión apolítica— ha sido estudiada como resultado de la acción social ecologista. En este sentido, han sido explicados en el marco del enfoque continental de los movimientos sociales, ubicado dentro de los «nuevos», junto a otros como el antinuclear, el pacifista y el feminista, vecinal y de liberación sexual, por analogía con los «clásicos, obrerista y sufragista». Los nuevos movimientos sociales fueron caracterizados como fluidos y abiertos, inclusivos, no doctrinarios, no institucionalizados, autolimitados en su radicalismo y en gran medida no ideológicos y socioculturales antes que políticos. Difíciles de explicar como autointeresados, estos actores han sido calificados en razón de su búsqueda de formas autónomas de pertenencia y realización articuladas por una razón política democrática en forma deliberativa, y de la influencia concomitante que proporciona la creación de una esfera pública abierta[28].

El caso ecologista presentaría una serie de rasgos específicos como movimiento. En primer lugar, en la escala de su reivindicación, informada por la ecología, es decir, su carácter global e intergeneracional. En segundo lugar, por su identificador ideológico, el cuestionamiento radical de la dimensión productivista-industrialista del proyecto moderno, realizado sobre valores no menos modernos como la equidad o la autonomía. Si bien a menudo ambos términos, industrialismo y productivismo, no son fáciles de distinguir, probablemente el segundo tenga más alcance conceptual:

la noción *productivismo* refiere simultáneamente a la adhesión a la espiral de inversión-producción-consumo industrial en su insostenibilidad ecológica; a la complicidad de las formas de vida concretas, en el consumo imitativo-adquisitivo y en el mundo del trabajo; y a la vez a la dimensión antropológica, biopolítica, que adquieren en el mundo moderno. No obstante, tiende a usarse más *industrialismo*, como compromiso amplio con el crecimiento en la cantidad de bienes y servicios producidos y con el bienestar material que proporciona como eje estructurador de los proyectos y los órdenes sociales. En este sentido, industrialismo —que no sociedad industrial— es más bien una súper o metaideología, dado su carácter transversal en tradiciones políticas opuestas por otras razones —liberalismo, socialismo, fascismo, etc.—. El *homo industrialis, así*, pretende haberse emancipado del *oikos*, del reino de la necesidad, de la esfera de la reproducción, de su condición humana, finita y limitada, para realizarse en un ámbito presuntamente desterritorializado y desencarnado. Un ejemplo perfecto lo proporciona el uso del transporte motorizado individual: las nociones de individualismo, libertad, desarraigo, movilidad, poder, bienestar… coagulan en el dominio de la máquina, a costa de desmembrar los bienes públicos y generar identidades y prácticas de huida.

La tercera característica peculiar de los movimientos sociales ecologistas ha sido que, a diferencia de otros movimientos recientes como el feminismo, ha dado el salto a la política institucional. Aunque los primeros partidos verdes son anteriores, a principios de los años ochenta la ecología política institucional apareció, con su nueva cultura política, en los sistemas electorales en países desarrollados, en las democracias emergentes del Este europeo a principios de los noventa, y actualmente tiene presencia en África y Oceanía[29]. En verdad, durante estas dos décadas de evolución, los partidos verdes han ido asumiendo explícitamente las demandas del resto de nuevos movimientos sociales, hasta convertirse en los abanderados progresistas de la alter-globalización en las instituciones. Aunque sus porcentajes de voto no suelen llegar a los

dos dígitos, y aunque en general las movilizaciones ambientales locales, con campañas muy intensas, no se traducen en movimientos nacionales fuertes, a finales de los años noventa se dio una estructura de oportunidad política muy favorable en los grandes países europeos sin sistemas electorales mayoritarios, que llevó a que en 1999 partidos verdes o ecosocialistas gobernaran en coalición a un tiempo en Alemania, Francia, Italia, Finlandia y Bélgica[30]. Su imposibilidad para llevar a cabo políticas alternativas, subyugados por los imperativos de sus grandes socios socialdemócratas, su deslizamiento hacia el pragmatismo y el burocratismo, y, especialmente, la insolvencia de los parlamentos durante la globalización para gestionar las áreas clave ambientales, como la economía y las relaciones internacionales, ha dejado un saldo más bien pobre en su gestión política así como una desradicalización de su perfil. En último término, la creatividad política del ecologismo ha seguido estando en su actividad en la esfera pública autónoma.

Aunque este, el de los movimientos sociales, ha sido probablemente el tratamiento filosófico-político más exitoso hasta el momento referido a la cuestión ambiental, ha tenido que hacer frente a ciertos desafíos, en gran medida aún abiertos.

De un lado, difícilmente puede reducirse el ecologismo a su aspecto movimentista. Incluso si se descartan sectores inclinados por el ambientalismo acomodaticio, otros actores han aparecido en escena, de entre los que destaca sin duda la comunidad científica. Un caso palmario lo representa el del cambio climático: la mutación de percepción pública al respecto, incluso en las esferas más altas políticas, económicas y culturales, ha sido posible gracias al consenso logrado por los miles de científicos implicados en los estudios de la ONU y en la discusión técnica acaecida en su entorno desde 1990. Puede decirse que ha aparecido una *comunidad epistémica* en que actores basados en el conocimiento han precipitado la creación de un régimen internacional de gobernanza[31]. Sin duda, la visión compartida de la comunidad

científica, inexistente hace solo una década, tiene que ver con la extensión de criterios epistémicos ecológico-científicos —incertidumbre, complejidad, irreversibilidad—, pero en todo caso invita a repensar la identificación entre ecologismo y movilización social. Como en el caso del feminismo, quizás el ecologismo sea más bien un gran un marco ideológico, valorativo o discursivo, que una suma de acciones sociales *ad hoc*[32].

Por otro lado, su versatilidad durante la globalización ha superado con creces el viejo eslogan «piensa globalmente, actúa localmente». El ecologismo se ha globalizado, tanto en sus ideas como en su estructura. Reticular y policefálica, la malla formada de ONG, grupos de protesta contracultural y de acción directa, movilizaciones locales de tema único, y plataformas, ha podido adaptarse a los nuevos espacios globales de decisión política y de construcción discursiva mucho mejor que los viejos actores de la política —partidos, sindicatos, instituciones políticas nacionales—, generando una dinámica de confluencia entre las reivindicaciones de sectores diferenciados a escala geográfica, social y política, en América Latina, India, África, viejas y nuevas regiones desarrolladas. Ahora bien, esta reagrupación identitaria-discursiva no es homogénea ni simétrica, puesto que la posición de cada actor en el metabolismo ecológico global es muy diferente; quizás tampoco estable, puesto que la presencia de los actores es proporcional a la existencia de culturas democráticas y de grietas institucionales en que ejercer la crítica y redefinir derechos y garantías; y probablemente es engañosa: cuánto más éxito ha tenido la presión por definir gobernanzas más estaba ajustado el contenido de estas a los intereses comerciales globales[33].

En el ámbito de las ideas se da un proceso similar. La interacción creciente de actores muy diversos ha forzado un reajuste discursivo, que ha dejado en segundo término demandas clásicas como el *crecimiento cero* o el valor intrínseco de la naturaleza. A pesar de que orgánica e ideológicamente pueden distinguirse movimientos más ecologistas, ambientalistas o conservacionistas[34], ya desde

mediados de los años ochenta, las estrategias, tácticas y estilos de acción han venido convergiendo, más a día de hoy cuando las distintas prioridades se han traducido a un lenguaje radical actualizado, en términos de justicia ambiental, soberanía alimentaria, equidad sostenible, etc. Este es sin duda un lenguaje político desde el que se articulan agendas de redefinición institucional hacia lo que se llamó la *opción cero*[35], la limitación de las opciones susceptibles de generar riesgos acumulativos irreversibles o incomprensibles; aunque ciertamente no hay un diseño comprehensivo ni un marco ideológico totalizante que lo sostenga. En todo caso, no hay motivos para sostener que el ecologismo no es ni ideológico ni político.

En último lugar, el modelo analítico de impronta germana y pensado para sectores de la sociedad postindustrial de orientación universalista se ha quedado corto. Su extensión a otros contextos con culturas políticas diferentes, como el anglosajón o el japonés; o con niveles de desarrollo convencional menor, en regiones más pobres con culturas tradicionales fuertes, ya no es posible. Probablemente la clave que ha facilitado la convergencia práctica y teórica de realidades tan dispares ha sido la redefinición de la sostenibilidad en términos de inequidades distributivas materiales; no tanto una alternativa al colapso cuanto a la injusticia. El antecedente primero de este enfoque se da en los movimientos vecinales de justicia ambiental, cuando se gana un espacio en el ideario de los movimientos civiles en los Estados Unidos a mediados de los años ochenta, por oposición a los actores ambientales dominantes, formados por blancos de clase media y media-alta, que más que defender sus mismos intereses, desplazaban con sus formas de vida los riesgos ambientales hacia barrios y comunidades estigmatizados por su «raza, procedencia nacional, o renta»[36]. Es decir, el ideario de la justicia ambiental ha identificado nuevas relaciones sociales, en forma de *colonialismo tóxico* o *imperialismo ecológico*; nuevas identidades, en razón de su *vulnerabilidad*; y nuevos derechos, incluyendo entre los fundamentales «el derecho de todo individuo a ser protegido de la degradación ambiental». Con el

tiempo, el relajamiento de los elementos comunitaristas y étnicos del discurso, adaptado ahora a la tradición de los derechos civiles, así como la puesta al día del conservacionismo clásico, ha facilitado una alianza entre ambas corrientes.

Durante la última década, embates similares en todo el planeta han adoptado el lenguaje de la justicia ambiental, extendiendo el marco de aplicación de las nuevas relaciones de poder denunciadas, de forma que cubran también casos de distribución de males ambientales no industriales, de recursos naturales que pueden ser calificados de bienes o capital, dimensiones más amplias espaciales y temporales e incluso la justicia hacia animales no humanos. Sin duda, puede hablarse de un abanico de discursos sobre la justicia ambiental que abarca la distribución de bienes, males y riesgos ambientales en sus distintas dimensiones espacio-temporales, incluso interespecíficas, como una reponsabilidad extendida sobre los efectos de las acciones, propias y ajenas[37]. Esta red de movimientos ha obligado a replantear la cuestión de la justicia más allá de la simple distribución de bienes socioeconómicos o de libertades básicas. Esta es una cuestión central para la filosofía política: si es cierto que los grandes ecocentristas y ambientalistas no hicieron mención de la dispersión desigual de las injusticias ambientales entre segmentos de población dentro y más allá del marco nacional, es igualmente cierto que las teorías de la justicia dominantes en la filosofía política reciente, tampoco ha pensado en la distribución de males en el ámbito global como una relación insoslayable de las sociedades desarrolladas contemporáneas. La retórica del movimiento de justicia ambiental es, desde sus orígenes, una distopía de la justicia distributiva, su negativo de «males» ambientales, veneno, suciedad, peligrosidad, vulnerabilidad, cuantificables como una especie de sombra siniestra de los indicadores clásicos para mesurar la buena gestión política y económica —incrementos del PIB, bajadas de la tasa de ocupación, del IPC, valorizaciones bursátiles, etc. Catástrofes como las del Mitch (1998) o el Katrina (2005), han sido visibilizadas, así, en su

dimensión socioambiental, y han dejado de ser meras calamidades naturales.

El tipo de dinámicas explicitadas de asignación son causales, es decir, el sobreconsumo *hic et nunc* se difiere en infraconsumo o nuevos riesgos externalizados en una doble lógica de exclusión/inclusión: en *a)* los beneficios materiales de la rueda producción-consumo, y en *b)* la dispersión de nuevos riesgos y males ecológicos, regidos ambos por la dinámica de dos sistemas, social y natural, que se solapan, con temporalidades y espacialidades específicas. Esta lógica ha cobrado rasgos cualitativos y cuantitativos nuevos con la expansión del capitalismo globalizado, que ha ejercido una presión extra sobre la riqueza natural disponible, ha extremado la desigualdad entre los polos de acumulación de capitales y productos y los de extracción y deposición, y ha mercantilizado, y politizado, nuevas dimensiones del medio ambiente natural —genes, saber tradicional, emisiones, etc.—. La resemantización de la sostenibilidad tiene que ver sin duda con la nueva mercantilización de bienes comunes bajo la globalización y con la incapacidad de la regulación ambiental en el ámbito global.

4. Retos teóricos

Los valores ecológicos están lejos de ser hegemónicos en nuestras sociedades. No obstante, y a pesar de su asimilación aséptica bajo distintas formas de retórica verde, la legitimidad democrática de los actores ecologistas y la cruda realidad de los hechos ha extendido por todo el globo una conciencia, con distinta intensidad y radicalidad, ineludible en el ámbito público. Se trata de una conciencia de especie, cuyos márgenes vienen delimitados en gran medida por una concepción ecológica de la naturaleza externa. Esta conciencia tiene una historicidad: arranca con las primeras

reacciones, en gran medida romántico-catastrofistas, a los costes ocultos del capitalismo de la posguerra; da el salto a las instituciones, tímidamente, menos redencionista y más laico, *a posteriori*; y explota con el nuevo milenio bajo la amenaza universalmente aceptada del cambio climático, y la politización de la demanda de sostenibilidad, en plena globalización, en términos de justicia y democracia.

Es aquí, en su dimensión política, donde radica su normatividad, algo que los filósofos o éticos ambientales no siempre han subrayado suficientemente. En su ampliación de la razón crítica a los propios fundamentos de la modernidad y en su ensanchamiento de los ideales de igualdad y libertad para denunciar nuevas relaciones de poder derivadas de interpretaciones dominantes de los mismos valores, miopes para con las consecuencias diferidas de los patrones de producción, consumo, inversión y distribución, y de su renuncia a aceptar la existencia de límites, de dependencias y de impactos aplazados. Probablemente falte revisar la historia de la filosofía política desde esta idea de huida de la condición humana, de la inevitable raigambre biológica del animal humano, del mismo modo en que otras tradiciones, como el feminismo, nos obligan ya a releer los clásicos con otros ojos.

Asimismo, y probablemente más que cualquier otra temática, la ambiental radicaliza la dimensión global de la sociedad contemporánea. Es, de hecho, una de las expresiones más visibles del grado de reflexividad de los sistemas sociales, frente a las consecuencias de su propia dinámica y estructuración, particularmente en su faceta económica: alto en el aspecto de la creación de conciencia, bajo en el reajuste estructural. Es producto del mundo global, y a la vez heraldo de los imperativos al que un derecho internacional efectivo y la futura lógica de las relaciones internacionales deberán hacer frente. Es, no menos, un examen para el alcance de los procesos de autoaprendizaje y corrección, que, por su exigencia de autocontención, choca frontalmente con la estructuración de la razón práctica en los ámbitos económico y

político. Es decir, un faro de los conflictos y las nuevas contradicciones en ciernes.

La visión ecológica actual, no obstante, a menudo totaliza la existencia social en forma de procesos entrópicos. Puede decirse incluso que la visibilización que ha hecho posible de aspectos novedosos de la realidad social ha sido a costa de constituir al *homo metabolicus* en un nuevo reduccionismo antropológico. A menudo esto dificulta incluso la comunicación con otras aspiraciones de nueva generación, como la animalista, y con la vieja aspiración, expresada en lenguaje ecocentrista, a extender el naturalismo ecológico también a la naturaleza interna. Por supuesto, en ocasiones entra en fricción con análisis de otras dimensiones, no ecológicas, de la existencia humana.

En todos estos temas, la elaboración filosófico-política sigue abierta.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Dobson, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.

Dobson, A., *Pensamiento Verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.

Fernández Buey, F. y Riechmann, J., *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós. Barcelona, 1995.

Riechmann, J., *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Belshaw, C., *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*, Tecnos, Madrid, 2005.

García, E., *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*, Alianza, Madrid, 2004.

Offe, C., *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1996.

Riechmann, J. (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.

Tema 15
LA JUSTICIA SOCIAL Y POLÍTICA

María Xosé Agra Romero
Universidad de Santiago de Compostela

La justicia tiene una larga historia y un cambiante papel en la filosofía política occidental; no obstante es ya un lugar común destacar que desde los años setenta, tras la publicación de *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls, y durante al menos tres décadas las teorías normativas de la justicia ocupan el campo de reflexión y debate. Un espacio que, por distintas razones, va a ser a su vez desplazado por otras discusiones que pasan a primer plano tales como: democracia, ciudadanía, derechos humanos, multiculturalismo, tolerancia… y que, cuando menos, restan énfasis a la centralidad de la justicia en los últimos años. Por supuesto que podemos convenir en que estas otras preocupaciones o problemas y las teorías que los abordan no están exentas de una visión de la justicia sino que la comportan y que, en consecuencia, es difícil de soslayar. En muchos casos muestran, de un lado, la complejidad de la justicia, las relaciones e interconexiones con la ética (lo bueno), el derecho (lo legal), la política (lo justo) o, de otro modo, las cuestiones de moralidad, legalidad y legitimidad. Y, de otro, que a veces resulta difícil distinguir la justicia de otros valores sociales y políticos: eficacia, utilidad, libertad, igualdad, tolerancia… En todo caso las teorías sociales y políticas conllevan alguna idea de justicia sea legal, moral, social o política, y no hay sociedad o comunidad que no incorpore en algún grado la justicia. En este sentido se manifiesta como un principio organizador indispensable de cualquier asociación humana, como un componente básico de la sociedad. Igualmente, ha sido una de las ideas importantes o esenciales en el diseño del Estado ideal o utópico. Ahora bien, es preciso resaltar que el auge de la justicia en la filosofía política contemporánea viene

dado en términos de justicia social y se dobla con la justicia distributiva. En este contexto se comprende la justicia como la principal virtud de las instituciones sociales y políticas, dejando en otro plano su aplicación a acciones, decisiones, juicios personales o a las personas mismas, aunque algunos van a poner en cuestión precisamente que sea o tenga que ser la primera virtud de las instituciones sociales.

No han faltado intentos de determinar analíticamente el concepto de justicia, pero tales intentos ponen de manifiesto o bien su generalidad, o bien una especificidad que viene dada por las diferentes concepciones o teorías de la justicia; de ahí que la distinción entre *concepto* y *concepciones*, que algunos han propuesto, no sea muy operativa a la hora de adentrarse en el examen de la justicia. Basta señalar las dificultades de determinar la vieja definición de que lo justo es 'dar a cada uno lo suyo o lo debido' y sus distintas posibilidades de comprensión y articulación. Tampoco se ha dejado de acudir a la historia de la idea de justicia en el esfuerzo por clarificar su cometido. Desde el punto de vista histórico, la Grecia clásica constituye el punto de arranque de la tradición filosófica occidental y uno de sus referentes más ricos y recurrentes en relación con la justicia, si bien hay que tener en cuenta la existencia de «otras influencias de las que las más importantes han sido la romana y la judeo-cristiana. De ahí que sea correcto tener presente, junto a las helénicas *diké* y *dikaiosune*, la *iustitia* romana y la *tesedq* hebraica»**[1]**. El examen histórico es pertinente tanto para el origen como para la evolución de la reflexión en torno a la justicia, mostrándonos su complejidad y las distintas controversias. Mas nuestro tratamiento de la justicia se va a centrar en la filosofía política contemporánea introduciendo apenas aquellas referencias ineludibles para situar el tema. Conviene, no obstante, retener que en las concepciones actuales de la justicia nos encontramos con dos tendencias más o menos claras: una que se sitúa en la tradición analítica, fundamentalmente a-histórica; y otra que insistirá en las especificidades de los contextos históricos o

contemporáneos para comprender y desarrollar las aproximaciones a la justicia[2].

Tampoco puede pasarse por alto que el problema de la justicia no siempre se plantea en términos de una teoría; esto es, el preguntarse por la necesidad o no de una, o varias, teorías de la justicia forma parte de los distintos enfoques y del debate. Es decir, puede entenderse la justicia en un sentido negativo de modo que el énfasis se sitúa en la injusticia, en la reclamación o lucha contra las injusticias más que en su concreción en una teoría normativa o sustantiva de la justicia. La injusticia es el mal, lo indignante, escandaloso o inaceptable, se reclama justicia pero no es fácil precisar qué es la justicia. En cierto modo el sentido de injusticia está en la base de las ideas de justicia y las teorías de la justicia vienen a dar cuenta o parten de un diagnóstico de las injusticias, de los conflictos, en las distintas sociedades y momentos históricos:

> Con lo primero que nos sensibilizamos es con la injusticia. Es bajo el modo de la queja como penetramos en el campo de lo justo y lo injusto [...] es la injusticia la que pone en marcha el pensamiento[3].

Así, son necesarias teorías de la justicia para responder a las cuestiones que suscitan las «injusticias» percibidas, como indica A. Sen: «Una observación de *desigualdad* puede producir un diagnóstico de *injusticia* mediante alguna teoría de la justicia (o varias)»[4]. Cabrían aún otras opciones, la no necesidad de teoría normativa o sustantiva alguna, pues la justicia es lucha y poder (Nietzsche, Foucault); o la de quienes van a defender que la justicia conlleva una cierta aporía, a saber, la de la realización de un ideal común que si se cumpliese dejaría de ser necesaria, de ahí que se apunte que lo que le es propio es su carácter anticipatorio.

Tras estas observaciones preliminares, el objetivo a seguir aquí no es abordar ¿qué es la justicia?, ¿qué es lo justo? o ¿qué es una sociedad justa?, sino identificar los problemas y las principales concepciones que se presentan en la plural filosofía política contemporánea en torno a la justicia social y política. Sumariamente,

interesa destacar la naturaleza y alcance de la justicia social distributiva, si y en qué medida los conflictos de justicia remiten a conflictos de intereses, a cuestiones de distribución económica o a cuestiones de dominación, de legitimidad, de democracia, de cultura. Si y en qué medida se relacionan justicia y paz, estabilidad y seguridad. Como iremos viendo el propio curso de los debates contemporáneos ha ido propiciando diversos giros, a saber, «social», «político» y «cultural», que ponen de manifiesto su riqueza y complejidad pero que también van a generar un desplazamiento o deslizamiento hacia otros problemas.

1. Justicia social distributiva

Hay acuerdo en que a finales del siglo XIX y principios del XX se desarrolla el concepto moderno de la justicia social, en el contexto de sociedades liberales económicamente desarrolladas, como subraya D. Miller, y que son los liberales y los cristianos, más que los socialistas, quienes utilizan el término 'justicia social'. Con el despliegue del Estado intervencionista, y después de la Segunda Guerra Mundial, surge la socialdemocracia defensora de la justicia social y del Estado del bienestar. Desde el punto de vista teórico, el texto fundamental, fundacional, que sitúa a la justicia en el núcleo de la filosofía moral y política contemporánea es, como ya se dijo, *Una teoría de la justicia* de J. Rawls, en donde se afirma:

> De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no solo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales

> y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. […] Aquí la noción intuitiva es la de que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Estas son desigualdades especialmente profundas. No son solo penetrantes, sino que afectan también a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a las nociones de mérito o desmerecimiento. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social[5].

Como indica el texto la justicia es justicia social; es decir, se dirige a la justicia de las leyes, instituciones y sistemas sociales, no a la justicia de los individuos, tratando de pensar en unas instituciones y en unas sociedades más justas, de ahí que su objeto sea la estructura básica de la sociedad. Asimismo se incide en los aspectos distributivos de la sociedad que afectan básicamente a cuestiones de reparto de renta y riqueza, a las distintas posiciones sociales y a las desigualdades a que dan lugar. La justicia es, entonces, justicia distributiva. La justicia de la estructura básica de la sociedad requiere establecer criterios que tienen por objeto las instituciones sociales más importantes en tanto que son las que distribuyen «los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de ventajas provenientes de la cooperación social». B. Barry lo expresa de este modo:

> Estoy interesado con la justicia, con las instituciones más que con los resultados individuales. […] Mi tema es, entonces, la justicia social o, como a veces se la denomina, la justicia distributiva. […] ¿Cuál es, entonces, el punto de vista distintivo de la justicia? Cuando preguntamos acerca de la justicia de una institución inquirimos acerca de la manera en que distribuye los beneficios y las cargas. La moneda corriente de la justicia social distributiva es la de los derechos y discapacidades, privilegios y desventajas, oportunidades iguales y desiguales, poder y dependencia, riqueza (que es el derecho a controlar la disposición de ciertos recursos) y pobreza[6].

Las controversias van a girar en torno al alcance y los criterios o principios de la justicia distributiva, sobre cómo se distribuyen entre los individuos de una sociedad las ventajas y desventajas, las cargas y beneficios; pero antes de referirnos a ellas es necesario comprender qué es lo que caracteriza propiamente a la justicia distributiva y algunas referencias históricas ineludibles.

1.1. De Aristóteles a Rawls

La justicia distributiva moderna tiene poco más de dos siglos y comporta una comprensión diferente de la clásica concepción de justicia distributiva de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, L. V), de quien arranca la clasificación de la justicia en 'correctiva' o 'conmutativa' y 'distributiva'. Aristóteles distingue entre la justicia genérica o completa y la justicia parcial: aquella tiene por objeto «todo cuanto interesa al hombre de bien», esta tiene por objeto «el honor, el dinero o la seguridad». La justicia parcial es el marco en el que se formula la distinción entre 'correctiva' y 'distributiva'. La justicia distributiva se refiere básicamente a las transacciones públicas y descansa en la proporcionalidad con que se distribuyen los bienes, opera con un sentido de la igualdad proporcional o geométrica, y remite al mérito. El criterio de justicia es que cada uno reciba según sus méritos. La justicia conmutativa rige las transacciones privadas, las relaciones de intercambio y también cubre la esfera del castigo, la compensación o la corrección. El criterio en este caso es la igualdad aritmética. La diferencia entre el sentido de la justicia distributiva antigua y el de la moderna radica en que, como han señalado diversos autores, la justicia distributiva antigua entiende la distribución según el mérito, centrada fundamentalmente en el estatus político. La justicia distributiva moderna se caracteriza por exigir una distribución independiente del mérito. Con otras palabras,

exige que el Estado garantice que la propiedad sea distribuida a toda la sociedad de modo que todo el mundo disponga de un cierto nivel de medios materiales, cuáles sean esos medios, cómo se han de garantizar o el grado de intervención del Estado son discutibles, y el mérito es independiente de la distribución.

De Aristóteles a Rawls hay un largo trecho, en el que desaparece el concepto de mérito presente en la justicia distributiva aristotélica; un largo proceso que, si seguimos a Fleishacker[7], supone que hasta hace apenas dos siglos, no se contempla la estructura básica de asignación de recursos de las sociedades como una cuestión de justicia. La justicia distributiva moderna descansa en las necesidades y en una nueva forma de abordar la pobreza. La inclusión de la necesidad en la justicia es la piedra de toque y su núcleo descansa en que, dado que la pobreza no es natural, un cierto nivel de bienestar material le es debido al pobre en tanto que ser humano; un derecho al bienestar individual en la medida en que afecta a sus vidas privadas y no en función de su estatus político, de la ciudadanía. La justicia distributiva así entendida requiere alguna distribución de bienes para todos. Es fundamental para su desarrollo el que se considere que la gente tiene derecho a salir de la pobreza, que no se vea la pobreza como una cuestión de caridad sino de justicia. Smith, Rousseau y Kant son «los padres fundadores» de esta nueva noción de justicia.

Será Babeuf, según Fleishacker y otros, el que introduzca explícitamente que la justicia exige que el Estado redistribuya bienes, defendiendo el derecho de todos, un estricto derecho que deber ser cumplido, a un igual reparto de riqueza. Aunque no haya utilizado la denominación de 'justicia distributiva' para referirse a ello, habría puesto en la agenda política el «derecho de todo el mundo a cierto estatus socio-económico» en tanto que seres humanos, lo contrario sería una injuria; así «la noción de justicia distributiva, en su forma moderna ha llegado finalmente»[8]. Con Babeuf se pone de manifiesto que la igualdad política y los derechos legales son insuficientes si existen desigualdades económicas. El

problema no es la pobreza absoluta sino la distinción entre quienes tienen más y quienes tienen menos, poniendo de relieve la importancia de la desigualdad de resultados y su carácter destructivo de la armonía social. Ahora bien, el concepto de justicia distributiva entra en el discurso político pero va a permanecer en sus márgenes. La idea potencialmente revolucionaria es que la justicia de las instituciones de una sociedad podía ser puesta en el centro del debate y, por tanto, que la justicia es una virtud de las sociedades, no de los individuos. En realidad no será, como se indicó, hasta después de la Segunda Guerra Mundial que se extienda y se utilice la denominación de justicia social o justicia distributiva.

Lo importante a retener es que la historia de la justicia distributiva moderna es corta. Lo que la caracteriza, y Rawls explicitaría de manera magistral, es que el concepto de mérito desaparece; las necesidades y la distribución de cargas y beneficios pasan a definir el espacio de la justicia como justicia social, entendiendo la sociedad como un todo, como un esquema de distribución, lo que conlleva tomar en consideración los aspectos contingentes de la justicia. Con Rawls la justicia distributiva atiende a las necesidades y su teoría intenta proporcionar una explicación de:

> (1) qué bienes deben ser distribuidos; (2) qué necesidades satisfacen dichos bienes; (3) por qué deben favorecerse las necesidades sobre la contribución; y (4) cómo debe equilibrarse la distribución con la libertad (tal que la 'distribución' de libertad toma prioridad sobre toda distribución de bienes económicos y sociales)[9].

No obstante, el planteamiento de Rawls en *Teoría de la justicia* es ahistórico con lo que se oscurece, como señala Fleishacker, la idea principal en que se basa la noción moderna de justicia distributiva, esto es: la historia por la que la creencia en que la gente no merece su lugar socioeconómico se ha convertido en un «punto fijo» en la mayoría de las modernas convicciones morales de la gente.

La justicia social, distributiva, se dirige a la dimensión estructural e institucional: lo que se trata es de establecer criterios para evaluar como justas o injustas a las sociedades, las instituciones o las políticas, no a los individuos y, en principio, su preocupación central es la distribución de recursos materiales: de reparto de renta y riqueza, y las desigualdades que generan, más que las cuestiones de libertades civiles y poder político; aunque como veremos esto va a ser objeto de discrepancias y discusión. En todo caso, como se puede constatar en los textos de Rawls y Barry citados antes, la distribución comprende más que la distribución de recursos y bienes materiales: el aspecto distributivo se refiere a la distribución de beneficios y cargas, lo que comporta una identificación casi completa de la justicia con la justicia distributiva, de ahí que autores como Ricoeur sostengan que desde la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles a la teoría de la justicia de Rawls «se le concede a la idea de distribución una amplitud que sobrepasa el dominio de la economía; es la sociedad entera, vista bajo el ángulo de la justicia, lo que aparece como un reparto de roles, de tareas, de derechos y de deberes, de ventajas y desventajas, de beneficios y cargas»**[10]**. Distribución e igualdad vienen a ser, por tanto, los pilares de la justicia y van a ser susceptibles de articulaciones diferentes, es decir, de concepciones distributivas distintas. Estamos ante los efectos del 'giro social' en la justicia distributiva. Dos son los problemas que de aquí se van a derivar: uno, si la justicia tiene prioridad sobre el bien y, otro, si el alcance de la justicia debe ampliarse más allá de la distribución económica.

En general hay un cierto acuerdo en que la idea de justicia está relacionada, de una u otra forma, con la de igualdad. Para unos, justicia e igualdad, al menos en las concepciones modernas, van estrechamente unidas; otros consideran que la dificultad de precisar o definir la justicia lleva a que se ponga por delante el concepto de igualdad pues expresaría una realidad objetiva, medible y, en consecuencia, que permite comparaciones. No obstante, esto también es controvertido. Así, se va a insistir en que la igualdad es

relacional, no comparativa, que no es una propiedad de las distribuciones a los individuos, sino una característica de las relaciones sociales. La justicia comporta un compromiso con la igualdad que va a desarrollarse en términos de intentar justificar el presupuesto básico de —además de considerar la igualdad formal— la igualdad de las personas y las razones que legitiman o no un trato diferencial. En este sentido, la igual consideración, el igual valor o mérito humano, su reconocimiento, forma parte de la idea de justicia moderna y será susceptible de distintas articulaciones que en definitiva responden a la necesidad de justificar las desigualdades.

1.2. Teorías de la justicia distributiva: derechos, recursos, capacidades, necesidades, oportunidades, suerte o fortuna

La filosofía política contemporánea va a producir un vigoroso debate sobre la naturaleza de la justicia distributiva en dos líneas. Por un lado, las teorías liberales y liberal-igualitarias tratarán de articular algún o algunos criterios o principios, perfeccionando y mejorando la concepción distributiva de la justicia; y, por otro, la polémica liberales-comunitaristas versará sobre qué clase de bien es la justicia distributiva: si los diferentes principios de justicia están relacionados con concepciones del bien humano, si la justicia tiene prioridad sobre el bien. Siguiendo la primera línea, la discusión girará en torno a la relación entre justicia, mérito e igualdad de oportunidades y suerte o fortuna, buscando establecer qué significa tratar a todo el mundo igual o tratarlos como iguales.

En términos generales, la igualdad de oportunidades supone que todo el mundo tenga la oportunidad de adquirir las competencias y medios relevantes para acceder al trabajo, a la educación, etc. de forma que no afecten aquellos aspectos como la raza, el sexo o la

religión y, sobre todo, que se asegure cierta igualdad cuando existen amplias desigualdades en renta y riqueza. Así, para Rawls, las desigualdades que atraviesan a las sociedades modernas son profundas y surgen de factores que están más allá del control de aquellos que ocupan las posiciones más desaventajadas; en concreto, incide en que su menor suerte o fortuna en la lotería natural y social, esto es, lo que les viene dado por la dotación genética, la familia o la clase social condiciona sus oportunidades de vida, de ahí que la justicia se dirija a prevenir y corregir los accidentes de la lotería natural y las contingencias de las circunstancias sociales. En su propuesta las desigualdades en renta y riqueza que surgen de dichos factores solo estarán justificadas si redundan en beneficio de todos, dando prioridad a los que están peor situados. Rawls propone así una «equitativa igualdad de oportunidades» y su conocido «principio de la diferencia», como parte de su segundo principio de justicia. El primero remite a la libertad y su valor[11]. Oponiéndose a una concepción de la justicia basada en el mérito, que descansa en lo que la gente merece por sus logros, por sus esfuerzos o por su contribución a la sociedad, independientemente de su suerte. Para Rawls y los denominados 'liberales igualitaristas' hay que rechazar el mérito como principio. No obstante, en el debate entre los igualitarios, las posiciones irán desde la neutralización de la suerte y la justificación de aquellas desigualdades que sean fruto de las diferentes elecciones de la gente, no de su desigual suerte, a posiciones más radicales que insisten en que no basta neutralizar la suerte cuando afecta a las elecciones de la gente porque de lo que se trata es de reconocer la suerte de base; es decir, que los agentes responsables actúan en circunstancias que no eligen y que en este sentido cierta suerte subyacente está afectando a lo que merecen o es justo. Como vemos una de las cuestiones en disputa es si son compatibles el mérito, la suerte y la justicia. Para unos hay cierta compatibilidad, pero dando prioridad a la agencia y a la responsabilidad del agente, a las consideraciones de mérito individual como lo fundamental a la

hora de determinar lo que es justo, interpretando así ser tratados como iguales, pero sin que ello conlleve redistribución. Del lado de los igualitaristas, el mérito individual, en tanto remite a la agencia y a la responsabilidad, debe ser contemplado; sin embargo la justicia requiere redistribución y contrarrestar la suerte bruta, la mera suerte.

Una de las críticas más importantes a la concepción de Rawls es la de R. Nozick en *Anarchy, State and Utopy* (1974). Su concepción liberal-libertariana de la justicia parte de negar que haya obligación moral alguna de mitigar los efectos de la lotería natural o social: la justicia distributiva se basa en que los individuos poseen títulos o derechos de propiedad privada que afectan a su cuerpo, trabajo, los productos de su trabajo y todos aquellos derechos que tienen que ver con la 'autopropiedad plena'. Bajo una reformulación lockeana del contrato, Nozick va a sostener que la justicia no conlleva redistribución. Otros teóricos como R. Dworkin —para quien las teorías de la justicia contemporáneas parten de una premisa compartida que denomina '*plateau* igualitario'— desarrollan una concepción distributiva basada en la 'igualdad de recursos', en la igualdad de medios para llevar a cabo un plan de vida, no en preferencias individuales. Una igual distribución de recursos que no ha de tomar en cuenta las diferencias de talentos, es decir, la mera suerte, y que es sensible a la ambición, a los efectos de la utilización que los individuos hagan de sus talentos, dando relevancia a la elección y responsabilidad individual en el marco de una economía liberal. Los resultados del mercado requieren ser corregidos para contrarrestar los efectos de la suerte o de la dotación natural; para ello presenta dos mecanismos: una imaginaria subasta y un hipotético mercado de seguros[12]. La libertad económica y el papel del mercado, fundamentales en la concepción de Dworkin, sirven para asegurar una defensa de la propiedad privada mejor, para algunos, que la de Rawls o la de Nozick, y para asegurar las distribuciones equitativas. Rawls plantea su concepción de la justicia teniendo como referente polémico el utilitarismo, articulando

derechos y bienestar: frente a aquel, establece que las comparaciones interpersonales y lo que hay que distribuir ha de hacerse ateniéndose a los «bienes primarios»[13]. Nozick concuerda con la línea kantiana que retoma Rawls pero va a hacer girar su concepción en torno a los derechos y no a las necesidades. Dworkin también incidirá en los derechos pero, como se indicó, más que en la igualdad del bienestar va a proponer la igualdad de recursos.

Las críticas a Rawls y a Dworkin que plantea Amartya Sen desde la denominada «corriente de las capacidades» parten de que el igualitarismo no debe entenderse o limitarse a la distribución de cosas, de recursos, dado que la conversión de recursos o de oportunidades varía de una persona a otra en el sentido de que unas personas necesitan más que otras para desarrollar las mismas capacidades; es decir, que hay diferencias en capacidades y necesidades. De lo que se trata, entonces, es de abordar lo que la gente necesita para ser capaces de ser y de hacer, de ahí la importancia de tomar en consideración la diversidad humana en relación con la igualdad y perseguir la igualdad de capacidades. Para Sen y los defensores de esta línea, como M. Nussbaum, tanto los bienes primarios de Rawls como los recursos de Dworkin son bienes instrumentales: esto es, medios para el logro y de lo que se trata es de responder a las diferentes capacidades de modo que todos puedan desarrollarlas en distintos funcionamientos.

No podemos detenernos en las distintas aportaciones y discusiones del liberalismo igualitario, en donde participan entre otros G. A. Cohen, J. Roemer o E. Anderson, en las críticas al «igualitarismo de la suerte», o en la discusión en torno a la «autopropiedad» y la autonomía, simplemente indicar que en esta línea las teorías de la justicia gozan de una gran vitalidad. Quizás haya que llamar la atención, de acuerdo con Callinicos, en que los liberales igualitarios desplazan la cuestión de la explotación en aras de la de la justicia distributiva[14]. Cabe a este respecto hacer una breve referencia a la cuestión de la justicia en Marx y en el marxismo para apuntar que más que desarrollar una teoría de la

justicia en sentido estricto, presenta una teoría crítica de la justicia, especialmente respecto del principio de contribución y de la distribución y que se condensa en el conocido criterio de: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades». Por último, las teorías de la justicia distributiva, dado que mayoritaria y explícitamente se centran en el Estado, tienen que enfrentarse a dos problemas relevantes: a saber, si los criterios distributivos se extienden o aplican a la familia y a las relaciones internacionales.

Volviendo a la segunda línea de discusión apuntada antes, la crítica comunitarista a las teorías de la justicia liberales, los autores más destacados en el debate son Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer. Lo que se discute es la naturaleza de la justicia distributiva que afecta no tanto a los criterios o principios de justicia distributiva que son racionalmente preferibles o defendibles, cuanto a preguntarse qué clase de bien es la justicia y cómo se justifican sus demandas. Como sostiene Taylor «diferentes principios de justicia distributiva están relacionados con concepciones del bien humano y en particular con diferentes nociones de la dependencia de los individuos de la sociedad para realizar el bien»**[15]**. Esto es, que los profundos desacuerdos sobre la justicia se clarifican, en última instancia, únicamente apelando a las nociones subyacentes de individuo y sociedad. El caso no es que la justicia no sea entendida como distribución sino que no comparten la prioridad de la justicia sobre el bien, apelan a un marco normativo más amplio, el de las concepciones del bien**[16]**.

2. Justicia política

Las críticas comunitaristas a las teorías liberales de justicia van a dar lugar a una discusión sobre el alcance de la justicia, incidiendo en que las cuestiones de justicia tienen sus raíces en los valores

culturales, en los valores compartidos de una sociedad; se da paso así a un debate sobre los criterios de justicia social cuando hay conflicto entre grupos sociales y culturales diferentes. Al mismo tiempo surge una crítica al denominado paradigma distributivo en aras de una comprensión política de la justicia. Se produce, pues, un desplazamiento de las cuestiones específicamente distributivas a las políticas y junto a lo económico se incorpora la cultura.

Ya M. Walzer en *Spheres of justice* (1983) proponía una concepción de la justicia cuyo objetivo es la dominación más que la desigualdad, si bien emplea el lenguaje de la distribución para abordar la justicia social dando lugar a cierta ambigüedad. La idea que presenta es que lo que hay que distribuir son diversos bienes que son propios de distintas esferas, de ahí que desarrolle la idea de igualdad compleja y de esferas de justicia, y que en todo caso hay que atender a su significado cultural. Lo más destacable de los requerimientos de su propuesta de justicia distributiva es que dichos requerimientos deben decidirse políticamente y por referencia a las comprensiones compartidas. Sostiene una versión de la justicia entendida como justicia política más que distributiva propiamente dicha: «La justicia política o la democracia es la forma inmediata de justicia». Su énfasis en la dominación, la pluralidad de bienes y esferas, decantan la justicia hacia la justicia política entendida como democracia.

La ampliación del alcance de la justicia va a ser defendida por Iris M. Young en términos de una concepción de la justicia política que tome en cuenta tanto los aspectos distributivos relativos a las cuestiones económicas y sociales como los aspectos de opresión, dominación y cultura. Se opone a la reducción de la justicia social a la distribución pues supone ignorar la estructura social y el contexto institucional que habitualmente condiciona los patrones distributivos. Se cuestiona un concepto de distribución que incorpora la distribución de bienes no materiales tales como el poder, las oportunidades o el auto-respeto que implica su reificación,

presentándolos como cosas estáticas y no en función de relaciones y procesos sociales.

Fruto, en parte, de las críticas comunitaristas, J. Rawls va a formular su 'liberalismo político' desplazando el conflicto de intereses del centro de la justicia para situarlo en un conflicto doctrinal profundo entre concepciones comprehensivas. De resultas de este cambio la justicia se presenta como una concepción política que, mediante un 'consenso entrecruzado', logre la pacificación o estabilidad social, y se obtenga un soporte moral, en las sociedades pluralistas modernas, por las 'correctas razones', es decir, por razones de justicia y no de negociación o *modus vivendi*. Rawls aboga ahora por una concepción política de la justicia para una democracia constitucional que debe ser independiente de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas controvertidas. Apelando a la cultura pública, viene a defender que una concepción política no tiene que ser una creación original sino más bien una que sea capaz de articular ideas intuitivas y principios ya familiares, aunque organizados de forma diferente, tratando de lograr un 'consenso entrecruzado' que incluya a todas las doctrinas filosóficas, religiosas o morales razonables. En definitiva, se trata de articular la idea fundamental de la sociedad como sistema de cooperación social justa entre personas libres e iguales, idea organizadora de la propuesta más concreta de la justicia como equidad y articuladora de las ideas intuitivas básicas y familiares, de modo que cada ciudadano, cualquiera que sea su posición social o sus intereses particulares, puede examinar sobre la misma base las principales instituciones de la sociedad y el modo en que armonizan en un esquema de cooperación social. La concepción política quiere evitar las cuestiones relativas a las pretensiones de verdad universal o sobre la identidad y la naturaleza esencial de las personas, por eso es política no metafísica ni epistemológica. El conflicto que afecta a las sociedades modernas no es tanto un conflicto en el plano económico-social cuanto entre concepciones irreductibles del bien;

se hace, pues, necesaria una base pública compartida que garantice la estabilidad y la unión social.

Nos encontramos ante un giro político que deja en un segundo plano los aspectos distributivos relativos a las cuestiones económicas, perdiendo relevancia el 'principio de la diferencia' y ganándola la idea de tolerancia, que sigue circunscribiendo su alcance al Estado y se dirige a los problemas de legitimidad. Así es en la concepción de Rawls y también en otras formulaciones de justicia política como la de O. Höffe. Según este, la justicia política tiene como cometido que las leyes e instituciones políticas se sometan a una crítica moral del poder. Y, dado que en la modernidad el ámbito de lo político se ajusta a un ordenamiento jurídico y estatal, la justicia política remite al aspecto moral del derecho y el Estado:

> Considerado desde un punto de vista práctico-filosófico, el discurso sobre la justicia se impone por sí mismo, pues la idea de un mundo en el que reina la justicia no tiene en la actualidad menos peso que en otros tiempos. Cuando se defienden los derechos humanos, cuando se persigue la liberación de un poder extraño o se aspira a un nuevo orden económico mundial, cuando se exige una mayor capacidad de codecisión, la igualdad de la mujer o un mundo habitable también para las generaciones futuras, estos objetivos, que constituyen en ocasiones fuentes de conflicto político, se basan de forma expresa o latente en una idea de la justicia. Estas demandas se dirigen sobre todo a las instituciones sociales y expresamente a las formas jurídicas y estatales (nacionales o internacionales); se trata, por tanto, de una justicia política**[17]**.

Con el trasfondo de Hobbes —en el caso de Rawls representando aquello de lo que hay que separarse, esto es, de un *modus vivendi*, en el de Höffe tratando de atender al problema de la seguridad— ambos autores entienden que la justicia política supone que la paz, la resolución de los conflictos sociales y políticos, es obra de la justicia; de ahí la necesidad de una crítica moral del derecho y el Estado, del poder, y la idea de pacificación por las correctas razones. De aquí no solo deriva el debate en torno a la legitimidad y, una vez más, a la relación entre justicia y democracia, puede verse asimismo

como aparece con fuerza el lenguaje de la ciudadanía desplazando en cierto modo, como indicamos, al de la justicia social distributiva. Se suscita, además, el problema de quiénes son los agentes de justicia —los individuos, los estados— y la posibilidad o no de una justicia distributiva y/o política internacional o global y, por supuesto, los problemas de una justicia universal.

2.1. Crítica del paradigma distributivo: opresión y dominación, reconocimiento y redistribución

El giro político que reclama Young se mueve además en la dirección de tomar en consideración, como veíamos, las cuestiones de reconocimiento cultural. Como se presenta en *Justice and Politics of Difference* (1990), se trata de atender a las injusticias y conflictos de las sociedades actuales, en concreto en la sociedad estadounidense, e identifica cinco caras de la opresión: explotación, marginación, carencia de poder, violencia e imperialismo cultural. Cuestionará aquellas concepciones como las de J. Rawls y la línea principal de los teóricos de la justicia que responden a lo que denomina 'paradigma distributivo': las cuestiones primarias de la justicia social son las relativas a la igualdad de renta y riqueza, desatendiendo o ignorando tres categorías de cuestiones no distributivas, a saber, las relativas a las estructuras y procesos de toma de decisiones; la división del trabajo y la cultura (símbolos, imágenes, significados y comportamientos habituales, historias y todo aquello a través de lo cual la gente expresa su experiencia y se comunica). Tomar en cuenta estas cuestiones no distributivas es parte del cometido de la justicia cuyo alcance se amplia y se hace coextensivo de la política. Igualmente dirige sus críticas al ideal de imparcialidad, a la abstracción y generalidad de las distintas concepciones,

argumentando que se excluyen así las voces y perspectivas de los grupos marginados.

Para esta autora la justicia social consiste en la eliminación de la dominación y la opresión institucionalizadas y «cualquier aspecto de la organización social y cualquier práctica relevante para la dominación y la opresión está sujeta, en principio, a evaluación conforme a los ideales de justicia»[18]. Los ideales de la justicia presuponen el igual valor moral de las personas y se sustentan en dos valores muy generales y universalistas: desarrollar y ejercer nuestras capacidades y expresar nuestra experiencia (autodesarrollo); y participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción (autodeterminación). Desde esta óptica, reducir la justicia a la distribución implica olvidar que la estructura social y el contexto institucional determinan con frecuencia los patrones distributivos. Aboga por una versión de la política de la diferencia que garantice la participación e inclusión de todos los grupos, respondiendo a la necesidad de reconocimiento. Situándose en el contexto de los nuevos movimientos sociales, presenta Young una propuesta que vincula la justicia con la política de la diferencia, intenta desarrollar una teoría de la justicia política, normativa y emancipatoria que parte de las demandas sobre la dominación social y la opresión. La justicia no es posible mientras los grupos marginados permanezcan silenciados; de ahí su propuesta de 'ciudadanía diferenciada' y su defensa de un 'público heterogéneo', lo que conlleva dos principios políticos: *«a)* ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad; y *b)* no debería permitirse que ninguna institución o práctica social debiera ser excluida *a priori* de la expresión y discusión pública». Desde esta perspectiva critica tanto al liberalismo como al comunitarismo[19].

Oponiéndose al ideal de justicia que define la liberación como la trascendencia de las diferencias de grupo, argumenta a favor de una versión de la política de la diferencia que intenta superar los peligros del esencialismo y, al mismo tiempo, reconceptualizar la igualdad

para garantizar la participación e inclusión de todos los grupos, introduciendo la necesidad del trato diferencial y de organizaciones separadas, de grupos autónomos, a pesar de sus riesgos. La justicia y la política de la diferencia responden a la necesidad de reconocimiento, que afecta a capacidades, necesidades, cultura y estilos cognitivos y va unido a un «sistema dual» de derechos. Es decir, junto a un sistema general de derechos iguales para todos, son necesarios derechos y políticas específicas de grupo[20]. La justicia tiene como cometido proteger a los vulnerables y también de dar poder al débil, un proceso necesario para la consecución de una sociedad en la que estos grupos no solo estén protegidos sino que de hecho dejen de ser vulnerables. Una concepción más amplia, pues, de la justicia que tiene la liberación, no la equidad, como su ideal último; que sostiene que a la justicia social le concierne el grado en que una sociedad sustenta las condiciones institucionales requeridas para que todos sus miembros desarrollen y ejerciten sus capacidades, expresen sus experiencias y participen en la determinación de sus acciones[21].

Lo que Young persigue, en definitiva, es atender a economía y cultura, a redistribución y reconocimiento, para decirlo con Nancy Fraser, quien en *Justice Interruptus* (1997) va a sostener la necesidad de un enfoque bidimensional, de un doble enfoque de la justicia. Coincide con Young en que en las teorías de la justicia contemporáneas prevalece la concepción distributiva que tiende a ignorar la política de la identidad tras el argumento de que representa una forma de 'falsa conciencia'. Los teóricos del reconocimiento, a su vez, tienden a ignorar la distribución como si la problemática de la diferencia cultural no tuviese nada que ver con la igualdad social. Young sería, no obstante, una de las primeras en dar cabida a ambos enfoques. Aunque, objeta Fraser, en su propuesta acaba prevaleciendo el paradigma cultural. Fraser se muestra partidaria de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, necesaria en tanto que la política de la diferencia no siempre es aplicable, o no tan globalmente, como parece sugerir Young. De lo

que se trata es de poder identificar y defender aquellas versiones de las políticas culturales de la diferencia que se puedan sintetizar con la política social de la igualdad. La tarea, para Fraser, radica en integrar los ideales del paradigma de la distribución con lo que hay de genuinamente emancipatorio en el del reconocimiento. Reconocimiento que pasa a verse ahora como un asunto de justicia y no de autorrealización. Avanza así su propuesta de una teoría bivalente de la justicia. A través de cinco contrastes entre la política del reconocimiento y la de la distribución, atendiendo a los colectivos que hoy sufren injusticias, afirma que nos encontramos con casos difíciles, aquellos que remiten a lo que denomina 'colectividades bivalentes' que requieren políticas tanto de reconocimiento como de redistribución: el género o la raza son unas de ellas. La clase obrera explotada y la sexualidad despreciada, se aproximan al tipo ideal de colectividad que requiere ante las injusticias, en el primer caso, el remedio distributivo y, en el segundo, remedios de reconocimiento. El dilema redistribución/reconocimiento afecta de un modo especial a las colectividades bivalentes y es un dilema real, por más que desde el punto de vista teórico se vea como una antítesis falsa. Fraser acaba integrando reconocimiento y redistribución en una idea de justicia que tiene como norma la 'paridad de participación'; una norma que requiere que los ordenamientos sociales permitan a todos los miembros (adultos) de la sociedad que interactúen unos con otros como pares, con implicaciones 'objetivas': distribución de riqueza y otros recursos; y condiciones 'intersubjetivas', es decir, patrones institucionalizados de valor que asignan o fracasan en asignar a la gente el estatus de pares. Fraser intenta evitar tanto el reduccionismo económico como el cultural. En sus últimos escritos apunta a una tercera dimensión política de justicia e injusticia, que puede aislarse analíticamente del reconocimiento y la redistribución, y que afecta a los problemas políticos transnacionales a la que va a referirse como 'representación'.

Young y Fraser se mueven en el marco de la teoría crítica. Desde las filas de los liberales igualitarios será W. Kymlicka el que afronte el

proyecto de incorporar el reconocimiento de grupos, en concreto defendiendo los derechos de las minorías étnicas y nacionales, sin por ello, en su caso, conllevar una crítica del paradigma distributivo. Desarrollará una concepción de la justicia y la ciudadanía multicultural acorde con un 'culturalismo liberal'.

En el debate sobre la justicia social distributiva nos encontrábamos con la relación de la justicia con la igualdad y con la idea de tratar igual a los ciudadanos en términos de igualdad de oportunidades y criterios distributivos. El debate en torno al reconocimiento nos sitúa en la relación entre justicia y diferencia, y ante una comprensión de la igualdad —también implicando algo más que la igualdad civil y política— de tratar igual a los ciudadanos, entendida como el reconocimiento de la diversidad, no la abstracción de las diferencias —abstracción que oculta las normas y valores de la cultura dominante— y con el *novum* de la justicia respecto de grupos minoritarios y culturales. Si bien autoras como Young o Kymlicka tratan de integrar distribución y reconocimiento, sin embargo, como señalan Fraser o Phillips[22], la introducción del reconocimiento cultural provoca un desplazamiento de lo económico en la agenda igualitaria y conlleva el peligro de la fragmentación o reificación de los grupos. Ahora bien, como indica Fraser, las teorías de la justicia distributiva al uso no pueden abordar adecuadamente los problemas de reconocimiento pues adoptan una visión reduccionista. Lo mismo ocurre con las teorías del reconocimiento. Barry sería un buen representante de la primera alternativa, centrarse solo en la justicia social económica. Este hace una crítica al multiculturalismo insistiendo en que sus tesis minan la solidaridad necesaria para llevar adelante la política redistributiva. Taylor sería un buen representante de la otra línea, pues dar el debido reconocimiento público no descansa en cuestiones distributivas, en un igual conjunto de derechos sino en garantizar la dignidad de la persona mediante el reconocimiento de la identidad única de cada persona.

Muy resumidamente podemos decir que el 'giro político', de la justicia distributiva a la justicia política, va a dar lugar a una comprensión de la igualdad que tiene que atender a la distribución, a la opresión y a la dominación; una visión de la igualdad que atiende a las diferencias y que viene a desplazar a su vez el lenguaje de la justicia en aras del de la ciudadanía o de la democracia, o mejor, de la inclusión democrática[23]. Al mismo tiempo vemos que tras el giro político y la introducción de la justicia respecto de grupos minoritarios se va a producir un nuevo giro, un 'giro cultural' que responde a los problemas de justicia en un contexto multicultural y global.

3. De aplicaciones y fronteras: el alcance de la justicia

Las teorías de la justicia contemporáneas se enfrentan a las desigualdades, injusticias y conflictos que afectan a la estructura básica de la sociedad, su alcance se suele hacer coincidir con la estructura básica, con las principales instituciones del Estado-nación; sin embargo y como se apuntó antes, esto va a dar lugar a dos líneas de crítica importantes: de un lado, la crítica feminista que insistirá en la aplicación de la justicia al género y a la familia, cuestionando la distinción clásica público-privado; de otro, la crítica a la limitación o demarcación de la justicia al Estado y no plantearse la justicia distributiva global, cuestionando la distinción también clásica entre justicia doméstica e internacional. En ambos casos lo que se apunta es la necesidad de una reformulación de las estructuras teóricas para abordar seriamente los problemas que suscitan y que no son objeto de las viejas o clásicas teorías; problemas que exigen una ampliación y aplicación de la justicia más allá de los límites

tradicionales, tratando de recoger y responder a los nuevos contextos.

3.1. Justicia, género y familia

La pregunta que se formulan las teóricas feministas es en qué medida las teorías de la justicia contemplan el problema de las injusticias por razón de sexo-género, las desigualdades sociales y políticas generadas por la diferencia sexual, si tienen en cuenta, más allá de la simple igualdad formal, legal, la estructura de género de la sociedad. Las teóricas feministas van a analizar dichas teorías, comenzando por la de J. Rawls, para ver si asumen que las desigualdades de género y las posiciones menos aventajadas de las mujeres son injustas. En primera instancia lo que persiguen es la inclusión de las mujeres como individuos plenos, mostrando los problemas de una universalidad, imparcialidad y abstracción que sigue un patrón masculino. La revisión crítica canaliza buena parte del interés, suscitándose la cuestión de si es necesaria o no una teoría de la justicia específica para las mujeres o si en vez de hablar de justicia hay que hablar de 'cuidado' o valores femeninos. Es decir, de una norma o de dos. En todo caso lo que se cuestiona es que las teorías de la justicia se apliquen solo a la esfera pública, que sean ciegas al género y suscriban una posición androcéntrica.

En general, un primer nivel de aproximación a las teorías de la justicia radica en la revisión de la tradición y herencia del pensamiento moral y político occidental para mostrar que dicha tradición olvida o excluye a las mujeres del ámbito específico de la justicia; en un segundo nivel, se trata de poner énfasis en que la recepción a-crítica de esta tradición supone asumir sin más la estructura de la sociedad sin tomar en consideración la posición y situación de las mujeres y los problemas del sexo-género,

estableciendo así una clara delimitación del campo de la justicia (pública). Asimismo, se cuestiona la supuesta neutralidad del lenguaje que utilizan las teorías de la justicia. Estos niveles no son excluyentes entre sí sino complementarios y abren la vía a una extensión de la justicia, a la incorporación de temas y problemas no contemplados, contestando unas teorías de la justicia que olvidan u ocultan que en la construcción de una sociedad más justa es inevitable ya abordar la desigualdad, opresión y dominación generada por la estructura de género de la organización social y política existente. La 'inclusión' de las mujeres en las teorías de la justicia da lugar a inconsistencias no fácilmente subsanables sin alterar el marco conceptual. Las teóricas feministas van a focalizar sus críticas a las teorías liberales, aunque no solo a ellas, y muy en especial a la concepción rawlsiana dada su influencia en el debate contemporáneo.

La intersección entre justicia y género pone sobre el tapete dos cuestiones relevantes, a saber, la dicotomía privado/público y la familia. Como bien ha señalado H. Pitkin[24], la filosofía política siempre se ha interesado por la transición de lo privado a lo público y por la relación entre lo personal y lo político. Entiende que privado y público son términos relativos, que la forma de distinguir ambas categorías es heterogénea y que la cuestión de quién los define es en sí misma parte del problema. La justicia es, de acuerdo con esta autora, un concepto clave para las conexiones entre demanda privada y política pública, para relacionar lo privado y lo público. La teoría feminista en general ha prestado atención y dirigido sus críticas a la dicotomía privado-público, mostrando las interrelaciones entre la esfera privada y la pública, que no son esferas separadas y, en consecuencia, que la justicia también tiene que ver con el tránsito de lo privado a lo público en tanto afecta a las vidas de las mujeres, a su igual ciudadanía, a la división del trabajo en casa y fuera; es también lógico que la familia sea objeto de discusión, partiendo de que la familia no es algo 'natural' y que adoptar la perspectiva de género conlleva mostrar cómo el poder económico y político están

estrechamente relacionados con la estructura y las prácticas de la esfera doméstica, cuestionándose la neutralidad del Estado respecto de la familia y el matrimonio. Uno de los textos pioneros es el de C. Pateman *The Sexual Contract* (1988)[25], quien pone al descubierto el entramado de la teoría contractual clásica y de la revitalización llevada a cabo por Rawls. Pero quienes más se han ocupado de la justicia en la familia han sido precisamente aquellas autoras que siguen, aunque críticamente, la senda de Rawls.

En *Justice, Gender and Family* (1989), Susan M. Okin considera que la justicia social es justicia distributiva e interroga a la concepción rawlsiana atendiendo a dos aspectos. El primer aspecto afecta a que si la familia es, como el propio Rawls afirma (en concreto la familia monogámica), una de las principales instituciones sociales, entonces los principios de justicia distributiva tienen que aplicarse a la familia; el segundo se refiere al desarrollo moral, al desarrollo del sentido de justicia que tiene lugar en el seno de la familia y a la afirmación de Rawls de que las familias son justas (en la parte III de la *Teoría de la justicia*), es decir, se centra en el importante papel que juega la familia en la socialización y el desarrollo moral de los niños. Okin ve inconsistencias en la argumentación de Rawls y va a sostener que los principios de justicia deben aplicarse directamente a la familia si se quiere contrarrestar la estructura de género de la sociedad. Igualmente considera que una familia igualitaria debe regirse por la justicia, aunque no sea este su único valor (amor, generosidad…), de lo que se trata es de que no recaiga el peso sobre las mujeres, la división sexual del trabajo, de forma que vean mermada su igualdad de oportunidades; es necesario ir más allá de la igualdad legal y formal. La cuestión al respecto es ¿cómo puede desarrollarse un sentido de justicia en una institución injusta? Las inconsistencias que encuentra en la teoría de la justicia no se ven corregidas en la formulación del *Liberalismo político*: aquí, indica Okin, Rawls viene a complicar las cosas con la distinción entre liberalismo comprehensivo y político, manteniendo una dicotomía público/privado que coloca a la familia

del lado no político y asimilándola a una institución voluntaria del tipo de las universidades y las iglesias. Ahora bien, esto es implausible pues ¿cómo se entra voluntariamente en la familia donde uno nace? Los últimos escritos de Rawls no resuelven las tensiones e inconsistencias respecto de la familia y el género, para Okin solo es posible resolverlas admitiendo que la familia debe ser internamente justa en tanto que forma parte de la estructura básica de la sociedad, cuestionando la supuesta neutralidad del Estado, y puesto que en ella es donde se desarrolla en primer lugar el sentido de justicia, deben aplicarse a ella los principios de justicia. En definitiva, la concepción de Rawls tiene serios problemas tanto desde una lectura feminista preocupada por la justicia para las mujeres y que cuestiona la división tradicional del trabajo, como por la coherencia de los argumentos empleados sobre el desarrollo moral. De igual modo subraya que el liberalismo político debería restringir las «concepciones razonables del bien» a aquellas no sexistas. Apunta, en sus últimos escritos, que ello es debido a que Rawls parece no percibir injusticia alguna en el entramado de género de la familia tradicional, de ahí que no ponga el sexo al mismo nivel que la raza y la etnicidad y que, en consecuencia, parece asumir que las mujeres están menos sometidas a grados de degradación o represión en el seno de la familia que la que experimentan las personas por causa de la raza o la etnicidad.

Problemas serios son los subrayados por otra de las autoras que más se ha ocupado de la familia y la justicia. Martha C. Nussbaum sostiene que la visión de Rawls de la familia y de las mujeres no es lo suficientemente individualista e, igualmente, insiste en que la familia no puede entenderse como pre-política o natural, sino fruto de desarrollos históricos y culturales, que por ello no debe privilegiarse un determinado tipo de familia. Desde esta perspectiva somete a escrutinio crítico la posición de Rawls tanto respecto de la teoría de la justicia como del liberalismo político en aras de una familia más igualitaria y de una mayor libertad e igualdad para las mujeres. Tanto Okin como Nussbaum siguen considerando

fundamental el lenguaje de la justicia social distributiva poniendo de relieve las inconsistencias de las formulaciones distributivas que no atienden al género y la familia, moviéndose en la línea de defensa de un liberalismo igualitario; digamos, pues, que es una crítica interna que descansa en la idea de que el liberalismo tiene un gran potencial para el feminismo. Otras teóricas feministas, como se indicó, presentarán sus críticas a las teorías liberales de la justicia desde otros parámetros teóricos y políticos. No obstante, en uno de sus últimos escritos «Gender and Justice: An Unfinished Debate» (2004)[26], Okin afirma que el debate sobre justicia y género no está acabado; y Nussbaum va a argumentar en *The Frontiers of Justice* (2006)[27] que hay tres problemas graves de justicia a los que todavía no se le ha dado una respuesta: la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales; la justicia global y las cuestiones de justicia relacionadas con el trato a animales no humanos. Tres problemas que, a su juicio, no pueden resolverse con la estructura teórica de Rawls, aunque recoja algunos elementos importantes de la misma.

3.2. Justicia global

La teoría de la justicia de Rawls genera la discusión sobre la aplicación de los principios de justicia a la familia y a las desigualdades de género: las teóricas feministas de la justicia, como hemos apuntado, pusieron de manifiesto las limitaciones e implicaciones de una concepción ciega al género. Otro tanto puede decirse de la extensión de la justicia al ámbito internacional. Los trabajos pioneros de Ch. Beitz y Th. Pogge cuestionan el supuesto de la autosuficiencia nacional y consideran moralmente irrelevante la lotería natural que dota a unos estados con muchos recursos y a otros con pocos; inciden en la contingencia histórica de las fronteras

y, por tanto, en su arbitrariedad moral. Lo que está a debate es si la justicia social distributiva es posible más allá de los estados-nación, si puede formularse un criterio universal de justicia. En términos generales se suele emplear la denominación de 'justicia internacional' para referirse a las relaciones entre estados o naciones y a aquellos principios de derecho internacional que responden a los principios de Westfalia: igualdad soberana de los estados y normas de no agresión y no intervención. La justicia internacional responde así al *desiderátum* de coexistencia entre estados y al realismo en las relaciones internacionales, muy especialmente tras la Segunda Guerra Mundial. En todo caso no conlleva nociones de justicia distributiva. Por 'justicia global' se entiende que los principios normativos tienen como referente a la humanidad como un todo, no se privilegia a los estados-nación, se parte además de que la justicia distributiva debe aplicarse a nivel global, en especial dados los cambios operados en nuestras sociedades y sobre todo por la interdependencia creciente y la globalización.

La concepción de Rawls es una de justicia internacional, no de justicia global. Desde la teoría de la justicia su propuesta se diseña fundamentalmente para la justicia doméstica y en sus escritos posteriores sigue teniendo prioridad, pues la «ley de los pueblos» no conlleva una perspectiva de la estructura básica mundial ni la idea de que las relaciones internacionales operen con un esquema de cooperación para ventaja mutua, ni se plantea como posibilidad la justicia distributiva global; no hay nada en su propuesta sobre un principio de la diferencia o redistributivo a nivel global. Nos encontramos con una propuesta que se rige por tratar los deberes transnacionales como cuestiones de guerra y paz. Th. Pogge, por su parte, va a hacer hincapié en la necesidad de una concepción de la justicia global que debe ser sensible a las desigualdades sociales y económicas. Para este autor es necesario que la justicia social se desarrolle teniendo en cuenta no solo los participantes presentes que viven bajo las instituciones sociales sino también a los no-participantes presentes, puesto que hoy las instituciones políticas y

económicas de un país pueden tener y «tienen un gran efecto sobre las vidas de muchas personas que, no son ni ciudadanos ni residentes de ese país», de ahí que sostenga que «la justicia de un orden institucional dependa, en parte, del trato que dispensa a los de fuera»[28]; igualmente entiende que puede afectar a la vida de personas pasadas y futuras. Con otras palabras, Pogge insiste en que no se puede pasar por alto que las estructuras básicas de los distintos países están bajo la influencia de instituciones extranjeras y supranacionales, lo cual implica que no podemos evaluar por separado ni las distintas instituciones sociales de cada país ni aisladamente unos de otros; están interrelacionadas. Aboga por un criterio universal de justicia:

> Si ha de ser posible justificar tales instituciones ante personas de todas las partes del mundo, y alcanzar un acuerdo sobre cómo deben ajustarse y reformarse a la luz de nuevas experiencias y circunstancias cambiantes, debemos aspirar a un *único* criterio *universal* de justicia que puedan aceptar todas las personas y todos los pueblos y que sirva de base para la formación de juicios morales sobre el orden global y sobre otras instituciones sociales que tengan efectos causales sustanciales a escala internacional[29].

Tal criterio de justicia, no obstante, debe ser compatible con la diversidad de formas de vida y de esquemas institucionales nacionales. Su propuesta implica trabajar en cómo controlar la desigualdad a nivel global, mediante tasas redistributivas globales, con el fin de erradicar la pobreza estructural y reformar el orden económico mundial, por razones morales y pragmáticas. Pogge hace un llamamiento a la responsabilidad, no a la caridad, ante las injusticias en el orden internacional indicando un principio: «que quienes hacen un uso más abundante de los recursos del planeta deberían compensar a quienes, involuntariamente, usan muy pocos. Este principio no exige concebir los recursos globales como una propiedad común de la humanidad que deba ser repartida por igual. Mi propuesta es mucho más modesta, puesto que permite que cada gobierno controle los recursos naturales de su territorio»[30]. Como puede verse la crítica a Rawls en este nivel conduce, en la versión de

Pogge, a un intento de pensar la justicia global, la interdependencia de las estructuras básicas y sigue planteándolo en términos de distribución de recursos y de justicia social. La pobreza, sus causas y los niveles que alcanza a nivel mundial, vuelve a ser el parámetro para medir la justicia social.

Otra de las autores que más se han venido preocupando de estas cuestiones es, como señalamos ya, Martha C. Nussbaum, para quien el reto de la justicia hoy pasa por la justicia global. En sus últimos escritos dedica bastante tiempo a mostrar cómo a pesar de las virtualidades de la concepción rawlsiana de la justicia, no obstante, hay que reformular su estructura teórica en la medida en que no está pensada para abordar estas cuestiones de justicia global; lo que la lleva en este caso a plantear su concepción de la justicia transnacional a partir del núcleo básico de las capacidades centrales y de la necesidad de alcanzar umbrales mínimos, es decir, niveles de suficiencia más que de igualdad. Beitz, Pogge o Nussbaum de un modo u otro siguen en la senda de Rawls; otras autoras como I. M. Young o N. Fraser van a desarrollar una concepción de la justicia global que parte de otros supuestos. En el caso de Fraser los nuevos problemas sugieren el fin del modelo de Westfalia y la necesidad de una concepción tridimensional de la justicia. Young, por su parte, aboga por un modelo en el que la responsabilidad global es fundamental[31]. En todo caso, a modo de resumen, podemos afirmar que el campo de la justicia global es uno de los más interesantes e importantes hoy, y habrá que esperar, puesto que está aún en sus inicios, que dé sus frutos.

Como reflexión final cabe, pues, concluir que la justicia social y política enfrenta hoy nuevos retos y problemas, además de los que ya hemos venido indicando cabe hacer referencia aún a otros ámbitos en los que se está trabajando: a saber, el ecológico y el de la genética, en los que se plantea una vez más la adecuación de las teorías distributivas de la justicia y se encara la cuestión de la naturaleza en general y de la humana en particular, abriendo nuevos interrogantes y constatando nuevas formas de injusticia. Por último

indicar que el problema de la paz y la guerra adquieren relevancia en este nuevo milenio y, en consecuencia, también su análisis desde la justicia.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Campbell, T., *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1978.

Rawls, J., *La justicia como equidad. Una re formulación*, ed. de E. Kelly, Paidós, Barcelona, 2002.

Saoner, A., «La justicia», en F. Quesada (ed.), *Filosofía política* I. *Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta, Madrid, ^{2}2002, pp. 153-170.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Fraser, N., *Iustitia interrupta*, Siglo del Hombre, Santafé de Bogotá, 1997.

Nussbaum, M., *Fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2007.

Walzer, M., *Las esferas de justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1993.

Young, I. M., *Justicia y política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000.

FERNANDO QUESADA, Editor del presente volumen, es catedrático de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y director de la *Revista Internacional de Filosofía Política*. Trabaja en temas relacionados con la naturaleza de la filosofía política, los problemas de una redefinición de la democracia y las dimensiones filosófico-políticas de los movimientos sociales.

Entre sus libros más recientes cabe mencionar *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* (coord., 2004), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy* (2005) y *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización* (2008).

El resto de autores en el presente volumen son: Roberto Rodríguez • Antonio García Santesmases • Miquel Caminal • Celia Amorós • Fernando Quesada • Bernat Riutort Serra • Pablo Rodenas Utray • Alicia H. Puleo • Javier Peña • Ricard Zapata-Barrero • Ana de Miguel Álvarez • Joaquín Valdivielso • María Xosé Agrá Romero.

Notas

[1] A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994, p. 31. **<<**

[2] R. D. Cumming, *Human Nature & History. A Study of the Development of Liberal Political Thought*, The University of Chicago Press, London, 1969, vol. I, p. 5. **<<**

[3] El uso político de los términos «liberal» y «liberalismo» se inicia en España alrededor de los debates y acontecimientos acaecidos en torno a las Cortes de Cádiz de 1812. Es más, al decir de Josep Fontana (*La época del liberalismo*, en J. Fontana y R. Villares [edits.]. *Historia de España*, Crítica, Barcelona, 2007, vol. 6, p. xv) «'liberal' y 'liberalismo' eran palabras nuevas, nacidas del enfrentamiento interno entre los partidarios del absolutismo y los defensores de un modelo de estado constitucional, unidos transitoriamente en España como consecuencia del combate contra un enemigo externo común. Eran palabras que no aparecían ni en la *Encyclopédie* francesa de 1751-1772, ni en la *Encyclopaedia Britannica* de 1771 y que iban a adquirir una difusión universal para expresar la condición de quienes tenían la mente abierta a la conveniencia de reformas políticas, en oposición a los conservadores». **<<**

[4] Un análisis de las repercusiones de estas cuatro revoluciones desde la perspectiva de sus relaciones con el origen y desarrollo de la tradición liberal puede encontrarse en el ya clásico ensayo de Harold Laski sobre *El liberalismo europeo* (FCE, México, 1992). Véase también G. Burdeau, *El liberalismo político*, EUDEBA, Buenos Aires, 1983, pp. 19 ss. **<<**

[5] La reiterada defensa que los *levellers* realizaron de la necesidad de una nueva constitución o, en sus términos, de un *Agreement* concebido como un acuerdo o pacto entre los «hombres libres» de Inglaterra por el cual se reconoce un amplio número de derechos y libertades individuales, al tiempo que se establecen los principios básicos de la organización, extensión y límites del poder político, los convierte en exponentes iniciales y sumamente representativos del pensamiento político moderno y liberal. **<<**

[6] L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 37 y 74. Para Dumont una sociedad o teoría política es «individualista» cuando en ella el valor o concepto primordial es el individuo humano elemental y, más concretamente, el individuo en tanto «ser moral independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social, portador de nuestros valores supremos». **<<**

[7] Sobre este particular aspecto del pensamiento liberal clásico véase S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 337 ss. **<<**

[8] A la que C. B. Macpherson (*La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2007) denomina individualismo posesivo y considera como una característica sobresaliente de buena parte de la tradición liberal. **<<**

[9] Así denominaba B. Constant (*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989) a la libertad individual con el propósito de diferenciarla de aquella libertad política que consideraba como la libertad de los antiguos. **<<**

[10] B. Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México, 1982. A la misma conclusión llega Adam Smith (*Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Aguilar, Madrid, 1956) cuando sugiere que el individuo, en la medida en que persigue sus intereses y necesidades, es conducido por una mano invisible a promover un fin o bien social que no entraba en sus intenciones. **<<**

[11] L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo, cit*., p. 89. Véase también S. Lukes, *Individualismo*, Península, Barcelona, 1975, pp. 155 ss. **<<**

[12] I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 194. **<<**

[13] G. Burdeau, *El liberalismo político*, cit., p. 40. **<<**

[14] A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista*, FCE, México, 1957, pp. 38 s. Por lo demás, cabe recordar que —al decir de R. Hofstadter (*La tradición política norteamericana, y los hombres que la forjaron*, Seix-Barral, Barcelona, 1969, p. 22)— los Founding Fathers americanos «pensaban que la libertad, tal y como ellos la entendían, estaba amenazada precisamente por la democracia. En sus mentes el concepto de libertad no estaba ligado al de democracia, sino al de propiedad». **<<**

[15] B. Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, en *Escritos políticos, cit*., p. 66. **<<**

[16] Véanse al respecto las interesantes sugerencias de G. Burdeau, *El liberalismo político*, cit., pp. 125 ss. **<<**

[17] J. Dewey, *Liberalismo y acción social*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 75. **<<**

[18] Véase al respecto J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*, The Harvester Press, Brighton, 1909, pp. 1 ss. También L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Thorton Butterworth, London, 1934, pp. 214 ss. **<<**

[19] J. Gray, *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994, p. 142. **<<**

[20] Para un análisis y discusión en detalle de la pluralidad interna del liberalismo conservador, así como del conjunto de sus principios y supuestos, véase R. Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1998. **<<**

[21] F. C. Montague, *The Limits of Individual Liberty. An Essay*, Rivingtons, London, 1885, p. 7. **<<**

[22] J. Dewey, *Individualism Old and New*, George Allen & Undwin, London, 1931, pp. 71 ss. **<<**

[23] J. Dewey, *Liberalismo y acción social*, cit., p. 124. **<<**

[24] *Ibid*., pp. 123 s. **<<**

[25] H. H. Asquith, «'Introducción' to H. Samuel, Liberalism: an attempt to State the principies and proposals of contemporary liberalism in England», en R. Eccleshall, *British Liberalism. Liberal Thought from 1640s to 1980s*, Longman, New York, 1986, pp. 188 ss. **<<**

[26] L. T. Hobhouse, *Democracy and Reaction*, The Harvester Press, Brighton, 1972, p. 330. **<<**

[27] L. T. Hobhouse, *Liberalism*, cit., p. 98. **<<**

[28] J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism*, cit., pp. 94 y 109. **<<**

[29] R. Dahrendorf, *Oportunidades vitales*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983. **<<**

[30] Una introducción a las mismas, así como una discusión con ellas desde su propia perspectiva, puede encontrarse en R. Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003. **<<**

[31] J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism*, cit., p. 13. **<<**

[32] 32 F. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990. La misma opinión sostiene hoy día J. Gray (*Liberalismo*, cit., p. 141). **<<**

[33] H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, pp. 10 ss.; también *The Man versus The State*, pp. 80 ss. Ambos en H. Spencer, *Political Writings*, CUP, Cambridge, 1994. **<<**

[34] M. y R. Friedman, *The Tyranny of the Status Quo*, Penguin Books, London, 1985. **<<**

[35] A. de Jasay, *El Estado. La Lógica del poder político*, Alianza, Madrid, 1993, p. 158. **<<**

[36] F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1991, pp. 79 s. **<<**

[37] *Ibid.*, pp. 90 s. **<<**

[38] «Los liberales clásicos —sostiene por su parte J. Gray (*Liberalismo*, cit, p. 97)— están en lo correcto al afirmar que la libertad individual presupone la protección jurídica de la libertad contractual y el derecho fundamental a la propiedad privada». **<<**

[39] L. von Mises, *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1982, pp. 50 s. **<<**

[40] D. Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1986, p. 488. **<<**

[41] M. y R. Friedman, *Libertad para elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Grijalbo, Barcelona, 1980, p, 163. **<<**

[42] G. Sartori, *Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid, 1988, vol. II, p. 440. **<<**

[43] F. Hayek. *El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, Madrid, 1988, p. 68. **<<**

[44] H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, cit., p. 7. También, F. Bastiat, *Harmonies économiques* en *Oeuvres Complétes*, Guillaumin, Paris, 1870, t. VI, p. 19. **<<**

[45] P. Bachrach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973. **<<**

[46] C. B. Macpherson, *Ascenso y caída de la justicia económica* (y otros ensayos), Manantial, Buenos Aires, 1991, p. 121. **<<**

[1] A. García Santesmases, «El silencio de Carlos Marx», en *Marxismo y Estado*, CEC, Madrid, 1986, pp. 31-73. **<<**

[2] A. García Santesmases, «Lenin: de la desacralización del Estado a la degeneración burocrática», en *Marxismo y Estado*, cit., pp. 73-121. **<<**

[3] A. García Santesmases, «La democratización del Estado», en *Marxismo y Estado*, pp. 121-175. **<<**

[4] A. García Santesmases, «Pablo Iglesias y el socialismo actual», en *Ética, política y utopía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 267-273. **<<**

[5] E. Hobsbawm, *Historia del siglo veinte*, Crítica, Barcelona, 1995. **<<**

[6] A. García Santesmases, «Teorías marxistas contemporáneas sobre el Estado», en *Marxismo y Estado*, cit., pp. 219-267. **<<**

[7] L. Trotsky, *La resolución traicionada*., Fontamara, Barcelona, 1978. **<<**

[8] M. Azaña, *Obras completas*, ed. de S. Julia, CEC, Madrid, 2007. **<<**

[9] L. Araquistain, *Marxismo y socialismo*, Fontamara, Barcelona, 1978. **<<**

[10] I. Prieto, «España gibraltarizada», en *Textos escogidos*, Junta del Principado de Asturias, Oviedo, 1999, pp. 439-459. **<<**

[11] A. Panebianco, *Modelos de partido*, Alianza, Madrid, 1994.1 **<<**

[12] F. F. Ebert, «Bad Godesberg: programa fundamental. Partido Socialdemócrata de Alemania», en *Programas del partido socialdemócrata alemán*, Madrid, 1987, pp. 69-89. **<<**

[13] W. Brandt, *Memorias*, Temas de Hoy, Madrid, 1990. **<<**

[14] O. Kirchheimer, «El camino hacia el partido de todo el mundo», en *Teoría y crítica de los partidos políticos*, Anagrama, Madrid, 1978, pp. 328-347. **<<**

[15] P. Glotz, *La izquierda tras el triunfo de Occidente*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992. **<<**

[16] A. García Santesmases, «Nuevas categorías de entendimiento de la política», en *Repensar la izquierda*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 230-245. **<<**

[17] A. García Santesmases, «Cinco tareas para los intelectuales de izquierda», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 65-99. **<<**

[18] García Santesmases, «El reformismo revolucionario», en *Repensar la izquierda*, cit., pp. 23-55. **<<**

[19] A. García Santesmases, «Cinco tareas para los intelectuales de izquierda», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, cit. **<<**

[20] A. García Santesmases, «¿Qué podemos aprender del siglo XX?», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, pp. 241-263. **<<**

[21] F. J. Martínez, «El futuro de la izquierda» (*Jornadas de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid*, febrero de 2008). Conozco el texto inédito por deferencia del autor. **<<**

[22] A. García Santesmases, «Cinco tareas para los intelectuales de izquierda», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, pp. 65-99. **<<**

[23] A. *Gorz, Metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid, 1995. **<<**

[24] A. García Santesmases, «¿Qué podemos aprender del siglo XX?», cit., pp. 241-263. **<<**

[1] Esta es la definición de Kant: «*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude*! ¡Ten valor para servirte de tu entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración» (I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004, p. 83). **<<**

[2] Véase H. F. Pitkin, *El concepto de representación*, CEC, Madrid, 1985. **<<**

[3] Para la comprensión de los conceptos Estado y Nación y la relación entre ellos es muy recomendable la lectura del primer capítulo, «Definiciones», del libro de E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988. **<<**

[4] L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992. **<<**

[5] M. Billig, *Nacionalismo banal, Afers*, Universitat de Valencia, 2006.
<<

[6] B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993. **<<**

[7] E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, cit., pp. 19-20. **<<**

[8] J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 14. **<<**

[9] Para una mayor explicación de las acepciones «Nación cultural», «Nación política» y «Nación jurídica», y la relación entre las mismas, véase M. Caminal, *Manual de Ciencia Política*, Tecnos, Madrid, ^{3}2006, pp. 174-198. **<<**

[10] Kautsky, «Nacionalidad e internacionalismo», suplemento a *Neue Zeit*, 1908. *El marxismo y la cuestión nacional*, Avance, Barcelona, 1976. **<<**

[11] E. Gellner, *Condiciones de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996. **<<**

[12] *Ibid.*, p. 104. **<<**

[13] D. Miller, «Nacionality in Divided Societies», en Gagnon y Tully (eds.), *Stability and Justice*, CUP, Cambridge, 2001. **<<**

[14] D. Held, *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 1997. **<<**

[15] Ch. Taylor, *Reconciling the Solitudes*, Queen's University Press, Montreal, 1993, p. 41. **<<**

[16] J. Breuilly, *Nacionalismo y Estado*, Poinares/Corredor, Barcelona, 1990; F. Letamendía, *Juego de espejos: Conflictos nacionales centro-periferia*, Trotta, Madrid, 1997. **<<**

[17] Para el estudio de los orígenes del nacionalismo y de las sucesivas fases de formación de los movimientos nacionales en las *naciones sin Estado*, véase M. Hroch, *La naturalesa de la nació*, Afers, Universitat de Valencia. **<<**

[18] A. Smith, *Nacionalismo y modernidad*, Istmo, Madrid, 2000, p. 25. **<<**

[19] M. Hechter, *Containing Nationalism*, OUP, Oxford, 2000. **<<**

[20] Montserrat Guibernau define las «naciones sin Estado» como «comunidades culturales que comparten un pasado común, que están vinculadas con un territorio claramente delimitado, que desean decidir su futuro político y que están faltas de su propio Estado» (*Nacions sense Estat,* Columna, Barcelona, 1998, p. 12). **<<**

[21] El principio político de la autodeterminación de los pueblos recorre todo el siglo XX, desde el momento que es sostenido por los intereses confluyentes de Wilson y Lenin ante la Primera Guerra Mundial y frente a los viejos imperios coloniales europeos (E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991). Sus precedentes están en la misma Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776 y en el *principio de las nacionalidades* en el siglo XIX. La Carta de las Naciones Unidas (1945) y los Pactos de Derechos Humanos (1976) hacen de este principio político un *derecho* reconocido. Así, el artículo primero de los Pactos establece: «Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural». **<<**

[22] J. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, OUP, Oxford, 2000. **<<**

[23] I. Berlin, *Nacionalismo*, Tándem, Valencia, 1997. **<<**

[24] W. Safran y R. Máiz (coords.), *Identidad* y *autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel, Barcelona, 2002; R Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002. **<<**

[25] W. Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003. **<<**

[26] M. Caminal, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Paidós, Barcelona, 2002. **<<**

[1] Chr. de Pizan, *La cité des dames*, trad. y prólogo de Th. Moreau y E. Hicks, Stock, París, 1986. **<<**

[2] C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, cap. I. **<<**

[3] *Le livre de la cité des dames*, cit., pp. 41 y 55. Los subrayados son míos. **<<**

[4] La razón misma es pensada como una fuerza en un juego de fuerzas —las pasiones, los afectos— que toma como modelo el paradigma mecanicista. **<<**

[5] El texto pertenece a los llamados *Cahiers de doléances*, escritos en que los diversos estamentos expresaban sus quejas, destinadas a hacerse oír en los Estados Generales convocados por Luis XVI a través de los respectivos representantes. Las mujeres aprovecharon la ocasión para dar forma a las suyas propias (cf. A. Puleo [ed.], *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona, 1993). Los subrayados son míos. **<<**

[6] *Ibid*. Los subrayados son míos. **<<**

[7] El subrayado es mío. El derecho, en el lenguaje de los revolucionarios, tiene por sus virtualidades universalizadoras, como referente polémico, los «privilegios» de determinados estamentos. **<<**

[8] Olympe de Gouges, en *La Ilustración olvidada*, cit., pp. 154-155. Los subrayados son míos. El concepto de excepción que, paradójicamente, era la regla en un sistema feudal, no puede sino ser denostado por nuestra revolucionaria. Y el dominio despótico y tiránico es el del *Ancien Régime* contra el que se ha hecho la revolución regeneradora, de cuyos beneficios es indigno el déspota patriarcal «degenerado». **<<**

[9] Cf. «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», en *La Ilustración olvidada*, cit., p. 101. **<<**

[10] E. Burke publicó sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* en 1790. **<<**

[11] M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, ed. de I. Burdiel, Cátedra, Madrid, 1994, p. 268. **<<**

[12] P. de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, Fayard, Paris, 1984. **<<**

[13] Cit. por I. Burdiel de J. Todd, Mary Wollstonecraft, *Political Writings*, W. Pickering, London, 1993, pp. 297-387. **<<**

[14] Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838) fue el autor de *Rapport sur l'Instruction Publique* (1791) que se presentó y discutió en la Asamblea Constituyente. **<<**

[15] J. St. Mill, *El sometimiento de las mujeres*, trad. de A. Pareja, Prólogo de A. de Miguel, Edaf, Madrid, 2005. **<<**

[16] A. Miyares, «El sufragismo», en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Historia de la teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Minerva, Madrid, 1993, p. 248. **<<**

[17] C. Pateman, *El contrato sexual*, trad. de M.ª L. Femenías, Introducción y revisión de M.ª-X. Agra, Anthropos, Barcelona, 1995. **<<**

[18] *Antología del feminismo*, trad. y comentarios de A. Martín Gamero, Alianza, Madrid, 1975, p. 55. El subrayado es mío. **<<**

[19] *Ibid*. **<<**

[20] Cf. A. Miyares, «El sufragismo», cit., pp. 276-280. **<<**

[21] *Antología del feminismo*, cit., pp. 70-73. **<<**

[22] A. Miyares, «El sufragismo», cit., p. 73. **<<**

[23] *Antología del feminismo*, cit., pp. 82-84. **<<**

[24] *Ibid*., pp. 176-177. **<<**

[25] H. James, *Las bostonianas*, Seix-Barral, Barcelona, 1993, pp. 63-64. **<<**

[26] *Antología del feminismo*, cit., p. 74. **<<**

[27] K. Millet, *La política sexual*, Aguilar, México, 1975, p. 86. **<<**

[28] *El contrato sexual*, cit. **<<**

[29] Th. Hobbes, *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, cap. XI. **<<**

[30] C. Amorós, conferencia inaugural para las *Jornadas sin equívocos: Violencia de género y otras formas de violencia en el seno de las familias*, organizadas por la UNAF, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 17 y 18 de noviembre de 2004. **<<**

[31] Este análisis se puede aplicar a los mecanismos de funcionamiento de los partidos políticos. Cf. C. Offe, *Industry and Inequality. The Achievement Principie in Work and Social Status*, St. Martin's Press, New York, 1977, p. 42. **<<**

[1] Cf. E Quesada, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008. **<<**

[2] Cf. J. Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, 1991, p. 183. **<<**

[3] Herodoto, *Historia*, Libro III, 80-82, Gredos, Madrid, 1977. **<<**

[4] *Ibid*., III, 142,1-4. **<<**

[5] Cf. J. Le Goff, *El orden de la memoria*, cit., p. 183. **<<**

[6] *Ibid*., 8. El traductor y anotador de la obra de Aristóteles, Antonio Tovar, escribe, a este propósito en una nota a pie de página: «La *atimía* consistía en la privación de los derechos de ciudadano y la exclusión de la comunidad política. En el caso a que el texto se refiere, la *atimía* era de la llamada por los eruditos modernos máxima, es decir, que acarreaba la confiscación de bienes». **<<**

[7] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Alianza, Madrid, 1999, Libro II, 40. **<<**

[8] *Ibid., p. 28*. **<<**

[9] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970, pp. 276-277. **<<**

[10] Z. Bauman, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 94-95. **<<**

[11] *Ibid., p. 93*. **<<**

[12] C. Amorós, «Ética y antropología», en C. Gómez y J. Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 184-223. **<<**

[13] Desde un cierto anacronismo sería pertinente aquí llamar la atención sobre el hecho de que un autor moderno, como Hobbes, tildado convencionalmente de defensor del poder absoluto, dedique casi la mitad de su obra principal, *Leviatán*, a las consideraciones sobre religión (final de la primera parte), sobre la república cristiana (toda la tercera parte) y el reino de las tinieblas (toda la cuarta parte). Queda bien patente que, para Hobbes, el elemento ideológico-normativo, como argamasa social, resulta decisivo. El poder absoluto no bastaría para dar cohesión a la vida política ni tampoco garantizaría la reproducción social. **<<**

[14] Si adoptamos los puntos de vista de la Modernidad con la consiguiente división y autonomía de los diferentes campos: ética, política, economía, etcétera. **<<**

[15] Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, 5. **<<**

[16] C. Amorós, «De 'memoriales de agravios' y 'vindicaciones'», en *Tiempo de feminismo*, cit., pp. 55 ss. **<<**

[17] Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12. **<<**

[18] C. Mossé, *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa, Madrid, 2007, pp. 37-38. **<<**

[19] Teognis, *Elegías*, Lib. I, 55-65, en *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V. a. C.).* Texto y trad. de F. Rodríguez Adrados, vol. II, Alma Mater, Barcelona, 1959. **<<**

[20] Conviene advertir, como lo hace E. Will, que «el término *demos*, que no tardará en designar el conjunto de los ciudadanos, no designa todavía más que al 'pueblo llano', sobre todo rural, de los plebeyos» (*El mundo griego y el Oriente, Akal*, Madrid, 1997, p. 61, n. 19). **<<**

[21] B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*. Alianza, Madrid, 1999, p. 39. **<<**

[22] Tucídides, *Historia del Peloponeso*, Libro VII, 77, Alianza, Madrid, 1989. **<<**

[23] J. G. A. Pocock, «Los límites políticos de la economía moderna», en *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 341. **<<**

[24] *Ibid., p. 342*. **<<**

[25] M. Finley, *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980. **<<**

[26] C. Castoriadis, *Psique-sociedad: una crítica al racionalismo*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Bogotá, 1998, caps. V ss. **<<**

[27] *Ibid., p. 45*. **<<**

[28] Citado por M. Finley, *Vieja y nueva democracia*, cit., p. 168. **<<**

[29] *Ibid*., pp. 187 y 193. El subrayado es mío. **<<**

[30] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, CEC, Madrid, 1970, 1, 1094a-b. **<<**

[31] I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», en A. Quinton, *Filosofía política*, FCE, México, 1974, pp. 226-227. He discutido las implicaciones ideológicas, así como la impostura intelectual del propio Berlin, en F. Quesada, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008, cap. 9. **<<**

[32] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988. **<<**

[33] Traduzco también por «necesidad», lo que usualmente se traduce por «demanda», porque —como Finley— creo que es el sentido propio del contexto. **<<**

[34] Utilizo la traducción de Castoriadis en este párrafo, porque la encuentro más precisa en la expresión del pensamiento del Estagirita. **<<**

[35] C. Castoriadis, *Psique-sociedad: una crítica al racionalismo*, cit., p. 114. **<<**

[36] *Ibid., p. 360*. **<<**

[37] *Ibid., p. 360*. **<<**

[38] *Ibid., p. 362*. **<<**

[1] Usaremos a veces la fórmula sintética 'individuos/personas' para aludir a la doble dimensión *ontológica* y *moral* de los seres humanos, fórmula que además tiene la ventaja añadida de alternar los géneros gramaticales. **<<**

[2] M. Mann, *Las fuentes del poder social*. Alianza, Madrid, 1986, pp. 14-15. **<<**

[3] Modificaremos la denominación de la última 'fuente' de poder, que para Mann es el conjunto de las *relaciones políticas*, a las que prefiero llamar 'relaciones gubernamentales'. Porque, a mi juicio, las cuatro fuentes son 'políticas' y no solo una de ellas (la que se desarrolla en la esfera de la gubernamentalidad y la estatalidad). Es decir, se trata de relaciones *político-ideológicas, político-económicas, político-militares* y *político-gubernamentales*, como se ve al comprobar que para él en su afirmación de que esos poderes son medios para alcanzar objetivos, que es precisamente en lo que consiste la política. Estamos sugiriendo así que la teoría de las fuentes de poder de Mann se mostrará incapaz de ser una teoría *integral* del poder porque *no* es una teoría *política* del poder. Cabe añadir, además, que el término 'fuente' usado por Mann resulta inapropiado para la alta función que le otorga. **<<**

[4] M. Mann, *Las fuentes del poder social*, cit., p. 21. **<<**

[5] Pensamos la *política* como una específica actividad de los individuos consistente en establecer y realizar objetivos de largo y corto alcance en la sociedad. Definida así, podemos entender que: (i) en primer lugar, establece objetivos de largo alcance y gran recorrido, a los que llamo 'fines a realizar' (estos fines son valores, metas y normas en mayor o menor relación con necesidades, intereses y preferencias); (ii) en segundo lugar, establece y también realiza objetivos de corto alcance y pequeño recorrido, objetivos que deberían ser —aunque no siempre lo sean— medios para esos fines u objetivos de largo alcance (R Rodenas, «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica. En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés», en prensa). Llamamos 'poli(é)tica' —o 'sociopoli(é)tica'— a las políticas de constitución e institución moduladas en mayor o menor grado por las diferentes dis-posiciones del individuo, especialmente las morales, y las diversas im-posiciones de la sociedad; e 'iuspoli(é)tica' a las que subrayan especialmente las im-posiciones jurídicas. **<<**

[6] Mann los llama, siguiendo a Parsons, poder 'distributivo' y 'colectivo'. El primero sería un 'juego de suma cero' dado que para que B pudiese, a su vez, obtener algo de poder tendría A que perder parte del suyo (la cantidad de poder a *distribuir sería* fija en este caso). Y denomina poder *colectivo* al segundo, porque A, B, etc., cooperarían aumentando su poder conjunto (que no sería entonces un 'juego de suma cero') para imponerse a C, D, etc. En cualquier caso, preferimos llamarlos poder *individual* y poder *societal* para subrayar el punto de vista subjetivo u objetivo (en el sentido de intersubjetivo) desde el que se contempla la capacidad de acción política que es el poder. **<<**

[7] A este *poder centralizado* Mann lo llama 'poder autoritario' en oposición al 'poder difuso'. Hemos preferido denominarlo 'centralizado' (en oposición a 'difuso') porque este término es más amplio y permite señalar grados entre los polos 'autoridad-autoritarismo'. **<<**

[8] M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1922, p. 143. **<<**

[9] Por un lado, no parece que esté clara la existencia de una 'dominación no legítima' en Weber, vinculada a las ciudades (?); la reordenación que actualmente se hace de *Economía y sociedad* niega esa posibilidad. Por otro lado, a la altura de 1917, todavía se preguntaba Weber por la posibilidad de un cuarto tipo de dominación legítima del poder, que sería la 'legitimidad democrática' (para ambas cuestiones véase J. Abellán, *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 51 y 57-59). En el necesario debate de la perspectiva weberiana nos parece, como ya hemos avanzado y expondremos más adelante, que ambas restricciones en la formulación convencional constituyen sus dos «talones de Aquiles» principales. **<<**

[10] J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* [1975], Madrid, Tecnos, 2002, p. 78; cursivas mías. Un poco antes había planteado que «ciertos modelos persistentes en la conciencia temporal de los europeos del Medievo y de principios de la Era Moderna dieron lugar a que la República, y la participación de los ciudadanos en ella, fuera presentada como un problema relativo a la autocomprensión de la posición del hombre en la historia, es decir, del yo en la historia». **<<**

[11] G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, FCE, México, 1984, p. 207. **<<**

[12] G. Duso, *El poder*, Siglo XXI, México, 2005. **<<**

[13] B. Knauss, *La polis. Individuo y Estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, pp. 31 y 155. **<<**

[14] G. Sartori, *La política*, cit., pp. 205-206; cursivas mías. **<<**

[15] Para Tucídides, más realista, el modelo era más bien Pericles. La idea fundamental defendida por Calicles era que «es una norma objetiva y natural el derecho del más fuerte a dominar a los débiles». La de Trasímaco, que «la justicia es lo que conviene al más fuerte» (S. Rus Rufino y J. E. *Meabe, Justicia, derecho y fuerza*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 74 y 123). **<<**

[16] Puede señalarse como botón de muestra empírica que en 2008 la fracasada Cumbre de la FAO reunida en Roma se cerró con el reconocimiento explícito por parte de los poderosos del mundo de que más de 850 millones de personas de todo el planeta padecen hambre severa y más de 2000 millones malnutrición. A pesar de lo cual nada se hizo para afrontar ese 'hecho' con eficacia y responsabilidad. Ya en 1996 la FAO se había propuesto reducir el número de personas hambrientas de 800 millones a la mitad: no solo abandonó ese objetivo, sino que la cifra global de individuos/personas que padecen hambre severa se ha incrementado y los propios cálculos de este organismo de la ONU reconocen que seguirá incrementándose en las próximas décadas. **<<**

[17] Véase P. Rodenas, «Orden mundial y ciudadanía», en B. Riutort, *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona, 2007. **<<**

[18] Obsérvese que no hablamos en primera instancia de *mando*, de *obediencia* y de *relación* mando-obediencia, como ocurre en la mayoría de las teorizaciones sobre el poder. Una *vivencia* de un individuo es entendida aquí como el 'efecto' de la acción previa de otro u otros individuos; es decir, la interiorización de una *acción* realizada en el exterior del 'sistema individual' por otro u otros individuos. Esta vivencia puede, a su vez, dar lugar (aunque no necesariamente) a una posterior acción del individuo que la ha interiorizado. **<<**

[19] Incluso en el *Leviatán* de Hobbes el poder aparece por primera vez en relación al individuo (a mitad de la primera parte, titulada «Del hombre») y no en relación, como pudiera pensarse, al soberano y al Estado. Y es entendido como «un grado eminente de facultades corporales o mentales», la primera de las cuales es la «fuerza extraordinaria» (véase Th. Hobbes, *Leviatán* [1651], Alianza, Madrid, 2006, p. 83). **<<**

[20] En nuestro tiempo se considera que la idónea *constitución política* de los individuos es: (i) su *reconocimiento como personas dotadas de dignidad y autonomía*, y (ii) su *acceso a una condición ciudadana que garantice los derechos de ciudadanía*. Pero esto es algo vedado para la mayoría de la población mundial (lo que en los términos de la problemática del poder que estamos tratando significa de entrada que a la mayoría de los individuos que pueblan la Tierra se les arrebata lo mejor de su poder, el poder de autoconstituirse como personas morales y ciudadanos políticos). **<<**

[21] Como adelantamos en las primeras notas al presentar la teorización de Michael Mann de las fuentes del poder, abogamos por una teoría *política* e *integral* del poder. Quiere esto decir que consideramos que desde esta perspectiva todas las acciones son políticas y se realizan en los diferentes ámbitos políticos que distingamos en una sociedad (en las esferas de lo gubernamental, de lo militar, de lo económico, de lo cultural, de lo familiar, etcétera). **<<**

[22] Puede encontrarse una buena exposición de la distinción entre poder *actual* y *potencial* en la voz «Poder» de M. Stoppino, recogida en N. Bobbio y N. Matceucci *(eds.), Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1982. **<<**

[23] Repárese también en que no decimos que el poder individual sea la disposición a actuar de A *sobre* B sino de A en *relación* a B, que es una relación de una *acción* y una *vivencia*, pero no necesariamente una acción de *mandar* y una acción de *obedecer*, como reductivamente ocurre en Weber o en Mann. Y en Robert Dahl, que medio siglo atrás escribió: «Mi idea intuitiva de poder es la siguiente: A tiene poder sobre B hasta el punto de que puede conseguir que B haga algo que no haría de otra manera» (R. Dahl, «The concept of power»: *Behavioural Science* 2/3 [1957], pp. 202-203; también en íd., «Poder», cit.). Pero aquí no podemos aceptar las concepciones empiristas, causales y consecuenciales, que en el conductismo político de mitad de siglo buscaban sobre todo 'medir' el poder ejercido (en la obra de madurez de Dahl, por ejemplo en *La democracia y sus críticos* de 1987, no queda ya casi rastro de aquel enfoque ni de aquella problemática reduccionista). **<<**

[24] Téngase en cuenta que la *disposición* a actuar del individuo/persona A puede darse en *relación* reflexiva consigo mismo (A en relación a B, siendo B idéntico a A), como cuando nos autoprescribimos una *acción* que como *efecto* resulta ser a la vez una *vivencia* nuestra y tal vez también de otros (considérese el suicidio, como ejemplo simple y extremo). **<<**

[25] El poder societal organiza a los estados desde las genuinas políticas de la Modernidad, en una lógica envolvente que (auto-comprendiéndose como 'razón de Estado') les está exigiendo en el presente más y más separación respecto a las poblaciones de las que ha surgido. **<<**

[26] Considérese el siguiente ejemplo simple sobre el poder *potencial*, es decir, sobre el poder disposicional y relacional ejercible pero no ejercido *por* los A pero sí ejercido *para* los B, C, etc. Un policía de tráfico aparca su vehículo al borde de una autopista. De inmediato, ante su sola presencia, sin que haga nada, los conductores que pasan por ese lugar, aunque vayan por debajo de la velocidad máxima autorizada, reducen la velocidad de sus coches, dando lugar a largas colas de vehículos. Este sencillo ejemplo —que gran parte de las poblaciones actuales han vivido— ilustra a la perfección la importancia de la problemática del poder *potencial* en la vida humana. **<<**

[27] Cf. T. Parsons, «Sobre el concepto de poder político» [1963], en R. Bendix y S. M. Lipset, *Clase, status y poder*, Euroamericana, Madrid, 1972; y N. Luhmann, *Poder* [1975], Anthropos, Barcelona, 1995. Barry Barnes prefiere entender el poder 'social' como 'capacidad para la distribución de conocimiento' (B. Barnes, *La naturaleza del poder*, Pomares/Corredor, Barcelona, 1990). **<<**

[28] B. Russell, *El poder en los hombres y en los pueblos* (1938), Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 10 y 38. **<<**

[29] No por casualidad, Hobbes llamó «poder compuesto» al poder societal y entendió la composición de fuerzas como «fuerzas unidas» (Th, Hobbes, *Leviatán*, cit., p. 83). **<<**

[30] Recuérdese que para Weber el *poder* sería la probabilidad de imponer la propia voluntad y la *dominación* la probabilidad de encontrar obediencia; mientras que Dahl añade que la *obediencia* es conseguir de alguien que haga lo que de otra forma no haría. **<<**

[31] En una *relación* mando-obediencia entendemos en principio el *mando* como la capacidad de acción heterodeterminante de las acciones de los demás y la *obediencia* como la capacidad de acción heterodeterminada por las acciones de los demás. Cuando decíamos (unas notas atrás) que se le arrebata lo mejor de su poder a la mayoría de la población mundial lo expresábamos de forma imprecisa. Ahora podemos precisarlo mejor: no es que se les 'arrebate' una parte de su poder, sino que su poder es políticamente *transformado* de forma casi permanente en *poder de obediencia*, es decir, en 'poder dominado', en capacidad realizativa heterodeterminada por el *poder de mando* o 'poder dominante'. **<<**

[32] M. Foucault, «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad» (entrevista de 1984), en *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 109-110; cursivas nuestras. **<<**

[33] El constructivismo valorativo que suscribimos implica reconocer: (i) que toda argumentación está inserta en un contexto plural de perspectivas cargadas de valores implícitos; (ii) que es necesario justificar cualquier adhesión a valores, normas y fines concretos, que en todos los casos no son naturales sino que los generamos los individuos/ciudadanos a partir de nuestras valoraciones; y (iii) que la crítica y reconstrucción de conceptos, criterios e interpretaciones, de valores, normas y fines es una exigencia que también ha de ser puesta sobre la mesa argumentativo-deliberativa. En consecuencia, al tiempo que asumimos el disvalor de la dominación, rechazamos también las teorizaciones meliorativas o pretendidamente avalorativas de la dominación, todas en la estela de lecturas acríticas de la inicial teorización de Max Weber (cf. P. Ródenas, «Legitimidad como hegemonía emancipadora. Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad», en J. M. González y C. Thiebaut [eds.], *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990, texto en el que se presentamos el *principio 'i'* o 'principio de la *ilegitimidad de la dominación* entre seres humanos'). **<<**

[34] Véase P. Ródenas, «Repensar la guerra (Legitimidad y legitimación de las nuevas formas de violencia bélica)», en B. Riutort (ed.), *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial*, Barcelona, Icaria, 2003; texto en el que se argumenta que la legitimación de hecho de las guerras —la forma más violenta del poder de dominación— no las hace legítimas de derecho. **<<**

[35] Ibid. <<

[36] M. Foucault, *Estrategias de poder*, cit., p. 108. **<<**

[37] Por ejemplo, la fórmula rousseauniana «mandar obedeciendo», popularizada por el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional de México, no resuelve mediante ese imaginativo —y comunitarista— juego de palabras el problema de la legitimidad del poder; incluso puede tal vez ocultarlo. **<<**

[38] Usamos aquí la expresión 'justificada argumentalmente' de un modo neutral, sin entrar en si en cada caso concreto se trata de una argumentación razonable o no, que es la cuestión decisiva en toda justificación. **<<**

[39] Como es sabido, en *Economía y sociedad* Weber escribió: «Por *estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente» (cit., 43-44). Al respecto, véase también de Ch. Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Alianza, Madrid, 1992, y *Violencia colectiva*, Hacer, Barcelona, 2007. **<<**

[40] En cierto sentido, haciendo justicia a Weber, no es necesario apartarse del todo de su perspectiva, ya que en otra dirección interpretativa se podría transitar hacia una 'heterodoxia weberiana'. Porque este autor también señaló que: «El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de *dominio* de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima (es decir: *considerada* legítima)» (Weber, *Economía y sociedad*, cit., p. 1057; última cursiva nuestra). Obsérvese que la ecuación 'coacción legítima = coacción *considerada* legítima' abre las puertas a una teorización bastante diferente de la *ortodoxa*. Lo *considerado* como legítimo por unos individuos/personas en un momento dado no necesariamente ha de ser *considerado* de la misma manera por otros, o incluso en un momento distinto puede ser *considerado* como ilegítimo por aquellos mismos que inicialmente lo consideraron legítimo. Piénsese tan solo en los vuelcos de opinión al inicio, durante y al final de las guerras, sobre todo cuando terminan en derrota: lo irresponsablemente legitimado pasa a ser trágicamente deslegitimado. **<<**

[41] El ejemplo de la pena de muerte ejecutada por muchos estados de forma legal nos ahorra muchas palabras: que esté sancionada legalmente —y apoyada (en algunos casos) democráticamente— solo permite que se diga que en determinados casos ha sido 'legitimada', es decir, *aceptada socialmente*. Pero ello no autoriza a decir de forma inequívoca que por eso la pena de muerte sea 'legítima', esto es, *aceptable moralmente* (al respecto véase P. Ródenas, «Legitimidad como hegemonía emancipadora», cit.). **<<**

[1] F. Quesada (ed.), *Estado plurinacional y ciudadanía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. **<<**

[2] J. Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, en *Obras completas* III, Taurus, Madrid, 2005. **<<**

[3] A. García Santesmases, «La mala prensa del laicismo», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 99-129. **<<**

[4] A. García Santesmases, «¿Qué podemos aprender del siglo XX?», en *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 241-265. **<<**

[5] T. Garton Ash, «El sentimiento de ser británico», en *El País*, 16 de marzo de 2008. **<<**

[6] F. Quesada (ed.), *Estado plurinacional y ciudadanía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. **<<**

[7] F. Laporta, A. Ruiz Miguel y L. Hierro (eds.), *Revisión de Elias Díaz: sus libros y sus críticos*, CEC, Madrid, 2007. **<<**

[8] A. García Santesmases, «Estado, mercado y sociedad civil», en *Ética, política y utopía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 67-107. **<<**

[9] A. García Santesmases, «Estado, mercado y sociedad civil», cit., pp. 67-107. **<<**

[10] J. L. López Aranguren, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2005. **<<**

[11] A. García Santesmases, «¿Qué podemos aprender del siglo XX?», cit., pp. 241-265. **<<**

[12] *Ibid.*, pp. 67-107. **<<**

[13] A. García Santesmases, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, cit; 2007. **<<**

[14] J. Varela, *Las reformas educativas (1982/2006),* Morata, Madrid, 2007. **<<**

[15] J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 52008. **<<**

[16] Como se ha podido constatar en la campaña electoral de las elecciones españolas del 9 de marzo del 2008. **<<**

[17] J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid, ^{4}2008.
<<

[18] P. Aguilar Fernández, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Alianza, Madrid, 1996. **<<**

[19] A García Santesmases, «¿Qué podemos aprender del siglo XX?», cit., pp. 241-267. **<<**

[20] J. Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999. **<<**

[1] A. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 48. **<<**

[2] R. Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. M.ª Guastavino, Ariel, Madrid, 1997. **<<**

[3] G. Peces-Barba, *Lecciones de derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2004. **<<**

[4] J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Barcelona, 1998. **<<**

[5] *Declaración de derechos del Buen Pueblo de Virginia* recogida en *Textos básicos sobre derechos humanos*, ed. de G. Peces-Barba y L. Hierro Sánchez-Pescador, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 75. **<<**

[6] B. Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en íd., *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989, pp. 257-285. **<<**

[7] I. Berlin, «Dos conceptos de la libertad», en A. Quinton, *Filosofía política*, FCE, México, 1974, pp. 216-233. **<<**

[8] Convención Europea de 1950; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966; Convención Americana de 1969. **<<**

[9] Los procesos y sentencias contra criminales de guerra (casos de Ruanda, Bosnia, Kosovo) se cuentan entre estas iniciativas. En 1998 la *Conferencia diplomática de plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una Corte Penal Internacional* aprobó el llamado Estatuto de Roma, fijando en sesenta el número de países que deberían ratificarlo para que entrara en vigor, hecho que tuvo lugar en julio de 2002. **<<**

[10] Ante la dificultad de encontrar en el utilitarismo del acto benthamita razones teóricas para considerar un crimen, por ejemplo, la experimentación médica con humanos que no hayan dado su consentimiento, se ha desarrollado el utilitarismo de la norma, que tiene en cuenta las consecuencias de la acción a largo plazo. Se ha argumentado, así, que los beneficios terapéuticos que pudieran obtenerse para la mayoría no compensarían la pérdida de felicidad general derivada de la sensación de inseguridad y temor de la población con respecto a un Estado dispuesto a sacrificar a unos ciudadanos para hacer felices a los otros. **<<**

[11] F. Quesada, «C. B. Macpherson. De la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa», en J. M. González y F. Quesada, *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 291. **<<**

[12] Recogida en Condorcet, De Gouges, De Lamben, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, ed. A. H. Puteo, presentación de C. Amorós, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 153-164. **<<**

[13] C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 83. **<<**

[14] A. Valcárcel, «Las filosofías políticas en presencia del feminismo», en C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 118. **<<**

[15] La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer organizada por Naciones Unidas (Beijing, 1995) sostuvo que la violencia contra la mujer deriva fundamentalmente de la condición de inferioridad social en que esta se encuentra. La condena de la violencia de género ha sido reiterada por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. Ver M.ª L. Ibáñez Martínez, «La violencia de género como vulneración de los derechos humanos», en *Estudios multidisciplinares de género*, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 159-183; A. de Miguel Álvarez, «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres»; *Revista Internacional de Sociología* 35 (2003), pp. 7-30. **<<**

[16] Jornadas de trabajo interminables, sueldos totalmente dependientes de la oferta y la demanda de mano de obra, trabajadores sin seguridad social, ni subsidios por desempleo o enfermedad, sin jubilación… La novela europea realista y naturalista del siglo XIX muestra muy bien estas durísimas condiciones. **<<**

[17] Para un panorama de los planteamientos sobre el derecho a la asistencia sanitaria en la crisis del Estado del bienestar, ver G. Vidiella, *El derecho a la salud*, Eudeba, Buenos Aires, 2000; J. Conill, «Justicia sanitaria», en J. M.ª Gómez-Heras y C. Velayos, *Bioética. Perspectivas emergentes* y *nuevos problemas*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 147-158. **<<**

[18] J. de Lucas, «La exclusión como negativo de los derechos humanos. Sobre la relación entre el proceso de globalización y la universalidad de los derechos humanos», en C. Ortega y M.ª J, Guerra (coords.), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable*?, Nobel, Oviedo, 2002, pp. 71-95. **<<**

[19] M.ª X. Agra, «Justicia y género: la agenda del feminismo global», *Ibid*., pp. 97-129. **<<**

[20] En *Anarquía, Estado y utopía* (1974), Robert Nozick rechaza incluso sufragar en común los gastos de policía. Quien desee seguridad debe pagarla privadamente. **<<**

[21] Para el debate sobre los modelos alternativos a la ciudadanía neoliberal, cf. A. Doménech, «Individuo, comunidad, ciudadanía» y R. Vargas-Machuca, «El liberalismo republicano, los modelos de democracia y la causa del reformismo», en J. Rubio-Carracedo, J. M.ª Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 29-45 y 87-105, respectivamente. También J. Peña Echeverría, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, 2000. **<<**

[22] A. Gutmann, «Introducción», en M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003. **<<**

[23] A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000. Para un panorama de la posición de Marta Nussbaum en la «corriente de las capacidades» de A. Sen, puede consultarse M.ª X. Agra, «Animales políticos: capacidades humanas y búsqueda del bien de Martha Nussbaum», en R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001, pp. 335-363. **<<**

[24] V. Camps, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la Bioética*, Ariel, Barcelona, 2005. **<<**

[25] Legalidad y justicia pueden entrar en conflicto. Cuando se trata de países del Tercer Mundo, atender las necesidades de medicamentos para la población más pobre ha llevado a algunos estados y a organizaciones como Médicos sin Fronteras a enfrentarse con las multinacionales farmacéuticas a propósito de la fabricación de genéricos sin pagar patentes. Cf. I. de Miguel Bernia, «La Declaración universal sobre bioética y derechos humanos: ¿una oportunidad de recuperar el espíritu de la Declaración de Doha?»: *Revista de Bioética y Derecho* 10 (2007), pp. 13-19. Puede consultarse en **http://www.bioeticayderecho.ub.es <<**

[26] Sobre el encuentro entre el movimiento ecologista y los activistas por los derechos humanos, ver A. Sachs, *Ecojusticia. La unión de los derechos humanos y el medio ambiente*, Bakeaz, Bilbao, 1996. **<<**

[27] Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas aprobada por la Asamblea General de la ONU en su resolución 47/135 de 18 de diciembre de 1992. **<<**

[28] El informe presentado ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU el 20 de marzo de 2007 por el relator especial sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas destaca que los pueblos indígenas de todo el mundo siguen sufriendo graves violaciones de sus garantías fundamentales, tanto individual como colectivamente, y que se ha intensificado la reducción de sus tierras así como la pérdida de control de sus recursos naturales. **<<**

[29] J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona, 2004. **<<**

[30] E Fernández Buey y J. Riechmann, *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Siglo XXI, Madrid, 1996; J. Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005. **<<**

[31] Cf. V Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, 2006; también J. M.ª Gómez-Heras y C. Velayos, *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. **<<**

[32] V. Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, cit. **<<**

[33] J. Bustamante, «Derechos humanos en el ciberespacio» y P. Yacer, «Internet y derechos humanos: la libertad de expresión en el ciberespacio», en G. González Arnáiz, *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 164-182 y 183-212. **<<**

[34] Del latín *positum*, puesto, establecido por quien gobierna. El término «derecho positivo» comienza a usarse a mediados del siglo XII. En los siglos XII y XIII se distinguirá dos tipos de derecho *(ius)*: natural y positivo. A su vez, este último se dividirá en *iusgentium* (leyes comunes a todos los pueblos derivadas por deducción de los principios y normas de la ley natural) y *derecho civil* (propio de una determinada comunidad y que mantenía cierta relación no deductiva —*determinatio*— con la ley natural). **<<**

[35] Ver F. Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Destino, Barcelona, 1995. **<<**

[36] E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1943. **<<**

[37] Para una crítica del contextualismo de Rorty, cf. F. Quesada, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*. Trotta, Madrid, 2008, pp. 58 ss. **<<**

[38] Porque no se han estipulado las prohibiciones y obligaciones correlativas a ese derecho (garantías primarias) o porque no se han instituido órganos encargados de sancionar o anular la violación de tal derecho (garantías secundarias). **<<**

[39] Procedimiento que remite a la «posición original» expuesta en su *Teoría de la justicia* de *1971*. **<<**

[40] J. Rawls, «El derecho de gentes», en St. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, *1998*, pp. *47-86*. **<<**

[41] J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 72. **<<**

[42] *Ibid., p. 59*. **<<**

[43] Cf. D. Zolo, «Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas» *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36 (2007), pp. 197-218; también D. Zolo, *La justicia de los vencedores*, Trotta, Madrid, 2007. **<<**

[44] G. González Arnáiz, «En aras de la dignidad. Situación humana y moralidad», en Id., *Derechos humanos*, cit., pp. 92. **<<**

[45] G. Peces-Barba, *Lecciones de derechos fundamentales*, cit. **<<**

[46] C. Amorós, «Feminismo y multiculturalismo», en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Historia de la teoría feminista. De la ilustración a la globalización* III, Minerva, Madrid, 2005, pp. 215-264. Para un panorama de la relación entre multiculturalismo y derechos de las mujeres con referencias a la situación iberoamericana, cf. M.ª L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2007. **<<**

[47] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 58-60. **<<**

[48] I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 30. **<<**

[1] Con este título hay una traducción al castellano, realizada por Pablo de Silveira, en el número 3 de la revista *Política*, que, desgraciadamente, ha dejado de publicarse. **<<**

[2] F. Quesada, «¿Un nuevo imaginario político?»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 17 (2001), pp. 5-29. **<<**

[3] M. Walzer, «La idea de la sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social»: *Debats* 39 (1992), p. 35. **<<**

[4] *Ibid., p. 39*. **<<**

[5] V. Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*. Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987, p. 15. Posiciones que han tenido continuidad hasta el momento, en un ambicioso proyecto de trabajo tan coherente como marcadamente ideológico en su contrastación «científica». **<<**

[6] D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, p. 39. **<<**

[7] V. Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*, cit., p. 16. **<<**

[8] V. Pérez Díaz, «Sociedad civil: Una interpretación y una trayectoria»: *Isegoría* 13 (1996), p. 23. **<<**

[9] Quisiera advertir que el propósito de este escrito no tiene como objeto el estudio y la crítica del concepto de la sociedad civil. Más bien, y a los efectos de contrastar la posición de los neoliberales con respecto a la valoración de la reescritura del tema de la ciudadanía, solo atenderemos la modulación teórica y práctica que supone la introducción de la sociedad civil como alternativa a la configuración de la ciudadanía en tanto categoría básica de un nuevo orden democrático. **<<**

[10] J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno, &c* 135. **<<**

[11] M. R. Somers, «Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública»: *Zona Abierta* 77-78 (1996-1997), p. 314. **<<**

[12] *Ibid*., p. 315. **<<**

[13] V. Pérez Díaz, «Fin de siglo y final de la historia», en *El País, 9* de julio de 1989. **<<**

[14] V. Pérez Díaz, «Sociedad civil: Una interpretación…», cit., p. 29. **<<**

[15] L. Ferrajoli, *Derechos y garantías*. Trotta, Madrid, 52006, p. 102. **<<**

[16] *Ibid*., p. 103. El subrayado es mío. **<<**

[17] V. Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*, cit., p. 20. **<<**

[18] F. Quesada, F. Colom, A. Jiménez, S. Mas y J. Morán, «¿Retorno o disciplinamiento de la sociedad civil?»: *Sistema* (julio 1987), pp. 17-36. **<<**

[19] Los «mesogobiernos son una construcción institucional de la clase política que controla el gobierno (o el Estado) con la colaboración de élites sociales y el apoyo, en mayor o menor medida de la población» (V Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*, cit., p. 48). **<<**

[20] *Ibid., p*. 14. **<<**

[21] M. Walzer, «La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social»: *Debats* 39 (1992), p. 31. **<<**

[22] «La facilidad con que los ciudadanos, trabajadores y consumidores se convierten en nacionalistas fervientes es un signo de la inadecuación de las tres primeras respuestas a la pregunta acerca de la vida digna» (*Ibid*., p. 34). **<<**

[23] *Ibid.*, p. 34. **<<**

[24] La dificultad, no obstante, para establecer en sus límites precisos la posición de Walzer y las tendencias académicas norteamericanas que refleja, radica en la yuxtaposición de tradiciones políticas que no siempre es fácil de asumir en un esquema teórico con cierta precisión conceptual y coherencia. Así, las orientaciones hacia la sociedad civil, en términos de tradición liberal, se traducen en el hecho de que el liberalismo «acepta todas (las cuatro formas descritas de vida digna socio-políticas), insistiendo en que cada una deja espacio para otras, por lo que, en definitiva, no acepta ninguna». Las asociaciones entre los individuos están dotadas de la espontaneidad y de la capacidad creativa que, según Walzer, se refleja en la recomendación de E. M. Foster: «simplemente conectad». Posición que, sin embargo, acaba en una aparente contradicción. «La sociedad civil, por sí sola —escribe— genera relaciones radicalmente desiguales, que solo pueden ser combatidas por el poder del Estado» (p. 37). De modo que se impone transmutar la naturaleza del Estado liberal, el cual «nunca puede ser lo que parece en la teoría, un simple marco para la sociedad civil». Más aún, el proyecto de la sociedad civil requiere, según nuestro autor, «socializar la economía». De ahí que, para él, el buen Estado liberal es socialdemócrata. **<<**

[25] Los saltos de planos tan dispares como el comunitarista, el liberal y la socialdemocracia, utilizando cada uno de ellos con la plasticidad que requiera la función que se les atribuye en el afrontamiento de un problema, le lleva, a la postre, a hablar de las «aporías» que contiene su concepción de la sociedad civil. Una concepción tan aporética como desiderativa «se parece —escribe el propio autor— más a un logro necesario que a una confortable realidad». **<<**

[26] A. Arato, «Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para un análisis futuro»: *Isegoría* 13 (1996), p, 7. Arato, juntamente con J. Cohen, publicó en 1992 un reconocido y amplio libro, que abarcaba los desarrollos habidos hasta ese momento en torno a la idea de sociedad civil: *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2001. **<<**

[27] A. de Tocqueville, *La democracia en América*, vol. II, cap. XII, p_k 180. Cito por la edición castellana de D. Sánchez de Aleu, Madrid, 1980. El subrayado es mío. **<<**

[28] *Ibid.*, pp. 180-181. **<<**

[29] M. Le Doeuf, *El estudio y la rueca*, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid, 1993, pp. 464-465 y 468. **<<**

[30] Art. cit. p. 37. Más aún, acabará escribiendo que: «la sociedad civil, por sí sola, genera relaciones de poder radicalmente desiguales, que solo pueden ser combatidas por el poder del Estado». Los ecos hegelianos y, desde otra óptica, marxianos de esta afirmación nos llevarían a contextos hermenéuticos muy opuestos a los de los liberales, que profesa el autor, y rechazados más radicalmente por los neoliberales, defensores del retorno de la sociedad civil. **<<**

[31] Las colectividades «bivalentes», escribe N. Fraser, «se distinguen como colectividades en virtud *tanto* de la estructura político-económica *como* de la estructura cultural-valorativa de la sociedad. […] Las colectividades bivalentes, en suma, pueden padecer tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y co-originarias» (*Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, Bogotá, 1997, p. 31). **<<**

[32] Un ejemplo claro de los límites analíticos del comunitarismo puede contrastarse en la obra de Charles Taylor *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993. **<<**

[33] «Emergencia, declive y reconstrucción…», cit., p. 16. **<<**

[34] M. Walzer, «El concepto de 'ciudadanía' en una sociedad que cambia», *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 153-166. **<<**

[35] «El concepto de 'ciudadanía'…», cit., p. 158. **<<**

[1] Véase J. Carens, *Culture, Citizenship and Community*, OUP, New York, 2000. **<<**

[2] *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, Bogotá, 1997, p. 7. **<<**

[3] La discriminación cultural determina inferioridad económica, y las desventajas económicas dificultan la afirmación cultural. Pensemos, por ejemplo, en la situación de los gitanos en Europa. **<<**

[4] Véase J. Valdivielso, «Modernidad y modernización de la ciudadanía social», en B. Riutort (ed.), *Indagaciones sobre la ciudadanía*, Icaria, Barcelona, 2007, pp. 141-180. **<<**

[5] Ahora bien, esto supondría la incondicionalidad de la ciudadanía social respecto al compromiso productivista, lo que va en dirección opuesta a las tendencias de la política económica europea actual, que vuelven a ligar la plena ciudadanía a la contribución. **<<**

[6] Véanse, entre otros, S. Benhabib, *La interpretación de las culturas*, Katz, Buenos Aires, 2006; B. Barry, *Culture &Equality*, HUP, Cambridge, Mass., 2001 y J. Carens, *op. cit*. **<<**

[7] Por ejemplo, no se tienen en cuenta las posibles responsabilidades familiares de quienes aspiran a un cargo o empleo, y ello beneficia a los varones, a los que no se les atribuye la obligación de asumirlas. Algo que se hace manifiesto en el notorio desequilibrio entre la representación masculina y femenina en las instituciones políticas. **<<**

[8] C. Pateman, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1996, pp. 34-35. **<<**

[9] Cf. I. Young, «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de la ciudadanía universal», en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996. **<<**

[10] M. A. Carbonero, «¿Hacia una ciudadanía inclusiva de género?», en B. Riutort (ed.), *op. cit*., pp. 210-211. **<<**

[11] Véase, por ejemplo, W. Kymlicka, *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003. **<<**

[12] J. Ackerman, *Justicia social en el Estado liberal*, CEC, Madrid, 1993, p. 123. **<<**

[13] T. Pogge, *La pobreza del mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005. **<<**

[14] Cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, pp. 51-52. **<<**

[15] Véase W. Kymlicka, *La política vernácula*, cit., así como D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Polity, Cambridge, 2000. **<<**

[16] Véase S. Benhabib, *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona, 2005. **<<**

[17] Ni que decir tiene que aquí hablamos de tipos ideales. Dentro de las tradiciones liberal y republicana hay una notable diversidad de posiciones, y al mismo tiempo hay a menudo convergencias entre pensadores de uno y otro signo. **<<**

[18] Como la que podemos encontrar en autores comunitaristas como Sandel, e incluso Taylor. **<<**

[1] R. Senneth, «The Rhetoric of Ethnic Identity», 1990, pp. 191-192. El original dice: «people generate images of humanity only under conditions of social uniformity. The more contradictory, cosmopolitan its daily life, the less each man or woman should see on the Street something of himself or herself in the faces of all others». A partir de ahora, las traducciones del inglés son del propio autor.

<<

[2] R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 147. **<<**

[3] Recojo ideas formuladas anteriormente en R. Zapata-Barrero (2004b; 27-33). **<<**

[4] *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona, 2001. **<<**

[5] De acuerdo con F. Braudel, la larga duración es el término con que se designa un nivel del tiempo histórico correspondiente a las estructuras cuya estabilidad es muy grande en el tiempo (marcos geográficos, realidades biológicas, límites de productividad, incluso algunos fenómenos ideológicos), para diferenciarlo del nivel de tiempo de la coyuntura, en que el cambio es perceptible (series económicas, procesos de cambio, revoluciones como la Industrial o la Burguesa) y sobre todo de la corta duración o hechos de la historia evenemencial o de los acontecimientos (lo que el mismo Braudel denominó como *la espuma de la historia*).

<<

[6] Véase la Introducción de R. Zapata-Barrero (ed. 2007). **<<**

[7] Sobre esta relación en el marco de una reflexión sobre la democracia, véase el capítulo 3 (Democracia y cultura) de E Quesada (2006). **<<**

[8] Y. Mény y Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple*, Fayard, París, 2000, p. 311. **<<**

[9] Algunas de estas premisas ya han estado formuladas en numerosas ocasiones, aunque aquí se precisan mejor y se amplían. Véase, por ejemplo, la Introducción de G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds. 2003), y R. Zapata-Barrero (2004b). **<<**

[10] R. Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 17. **<<**

[11] M. Festenstein, *Negotiating Diversity*, Polity, Cambridge, 2005.
<<

[12] J. de Lucas, «¿Elogio a Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural»: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (1994), pp. 22-23. **<<**

[13] R. Zapata-Barrero (2001, coord. 2001): *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (2003). **<<**

[14] La noción de *coerced uniformity* está en R Kelly (2002: 4).

<<

[15] J. de Lucas, *Globalización e identidades*. Icaria, Barcelona, 2003.
<<

[16] Este es el enfoque que caracteriza los trabajos de R. Zapata-Barrero (por ejemplo, 2004a, 2004b). Como enfoque, sus orígenes proceden de los análisis de los movimientos sociales. Véase, por ejemplo, R. Koopmans (2004).

<<

[17] Para una discusión del vínculo entre igualdad y multiculturalidad véase R. Zapata-Barrero (2007). **<<**

[18] N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition*?, Verso, London, 2003. **<<**

[19] R. Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, cit. **<<**

[20] Honig (2001). **<<**

[21] R. Koselleck, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993. **<<**

[22] Acerca de discursos sobre la inmigración, véase R. Zapata-Barrero y T. Van Dijk (eds., 2007).

<<

[23] Siguiendo a R. Nisbet (1995: 115). **<<**

[24] Un sugerente análisis conceptual del término 'progreso' se encuentra en P. A. Taguieff (2001). **<<**

[25] *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001, p. 15. **<<**

[26] B. Barry y R. E. Goodin (eds.), *Free Movement*, The Pennsylvania State University Press, 1992. **<<**

[27] K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1982. **<<**

[28] Existen trabajos que teorizan sobre un mundo sin fronteras (MSF) teniendo a las migraciones internacionales como referente. Véase A. Pécoud (2005). **<<**

[29] Sobre el vínculo entre opinión pública negativa e inmigración, véase R. Zapata-Barrero (2007). **<<**

[30] S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the Word Order*, Simon & Schuster, New York, 1996. **<<**

[31] En España este discurso sigue la retórica de la Hispanidad, con criterios como la lengua española y la religión cristiana como principios básicos de orientación de las políticas del discurso (Véase R. Zapata-Barrero, 2006). **<<**

[32] R. Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, cit., pp. 68-74. **<<**

[33] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1995. **<<**

[34] Véanse los primeros trabajos enmarcados en el nuevo contexto de «crisis del multiculturalismo»: C. Joppke y S. Lukes (1999), J. Levy (2000), B. Barry (2001), R. Brubaker (2001), A. Favell y T. Modood (2003), C. Joppke (2004), B. Turner (2006).

<<

[35] Me baso en B. Turner (2006: 611). **<<**

[36] R. Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, cit. **<<**

[37] B. Barry, *Culture and Equality*, Polity, Cambridge, 2001. **<<**

[38] G. Sartori, *La sociedad multiétnica*, cit.; O. Fallaci, *La rabia y el orgullo*, Esfera, Madrid, 2002. **<<**

[39] M. Azurmendi, *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*, Taurus, Madrid, 2003. **<<**

[40] *La España convertida al islam*, Altera, Barcelona, 2005. **<<**

[41] *La sociedad multiétnica*, cit., pp. 79-80. **<<**

[42] B. Barry, *Culture and Equality*, cit., p. 270. **<<**

[43] *The Multiculturalism of Fear*, OUP, Oxford, 2000. **<<**

[44] S. P. Huntington, *The Crash of Civilizations*…, cit. **<<**

[45] C. Joppke y E. Morawska (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2003. **<<**

[46] R. Zapata-Barrero, Introducción, en *Conceptos políticos en el contexto español*, Síntesis, Madrid, 2007. **<<**

[1] En palabras de Charles Taylor: «el no reconocimiento o el reconocimiento equivocado […] puede ser una forma de opresión, que aprisiona a la persona en una forma de ser falsa, distorsionada y reducida». Para la interrelación entre justicia distributiva y justicia del reconocimiento véase N. Frazer, «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 8 (1996). **<<**

[2] F. Quesada, *Sendas de democracia*, Trotta, Madrid, 2008, p. 9 ss.
<<

[3] Para acercarse a la sima que se abrió entre padres e hijos en los años sesenta, recomendamos la novela de Philip Roth, *Pastoral americana*. La obra relata la descomposición personal de un afectuoso y trabajador padre de familia estadounidense cuando tiene que afrontar que la que fuera su querida hija pequeña, ahora no solo detesta a sus padres y todo lo que significa su mundo, sino que como protesta por la guerra de Vietnam, ha puesto una bomba en la oficina de correos que ha matado al médico de su comunidad. Como ha dicho la crítica, «es la crónica lúcida y despiadada del derrumbamiento de la fe de toda una generación». **<<**

[4] J. Raschke, «Sobre el concepto de movimiento social»; *Zona Abierta*, n.º 69. **<<**

[5] E. Laraña, *La construcción de los movimientos sociales*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 126-127. **<<**

[6] M. Dalton, R. J. Kuechler y W. Bürklin, *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992. **<<**

[7] R. Inglehart, «Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales», en M. Dalton, R. J. Kuechler y W. Bürklin, *op. cit*. **<<**

[8] A. Melucci, «The Process of Collective Identity», en H. Johnston y B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, UCL Press, London, 1995. **<<**

[9] D. Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1976. **<<**

[10] F. Fernández Buey y J. Riechmann, *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 80-85. **<<**

[11] C. Offe, *La gestión política*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992. **<<**

[12] A. Melucci, «¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?», en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, CIS, Madrid, 1994. **<<**

[13] Cf. F. Fernández Buey y J. Riechmann, *op. cit*., pp. 85-88. **<<**

[14] B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, pp. 39-40. La obra citada es la de M. M. Ferree y B. B. Hess, *Controversy and Coalition. The New Feminist Movement*, G. K. Hall, Boston, 1985. **<<**

[15] N. Smelser, *Theories of Collective Behavior*, Free Press, New York, 1962. **<<**

[16] T. Gurr, *Why Men Rebel*?, Princeton University Press, Princeton, 1970. **<<**

[17] M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, 1965. **<<**

[18] J. McCarthy y M. Zald, «Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory»; *American Journal of Sociology* 82 (1977), pp. 1212-1241. **<<**

[19] Respecto a la importancia de la organización se cuenta una reveladora anécdota sobre León Trotsky, uno de los líderes revolucionarios marxistas. A la pregunta de qué tres cosas eran necesarias para el triunfo de la Revolución, este habría contestado sin dudarlo: la primera organización, la segunda organización y la tercera organización. **<<**

[20] R. Adell, «El estudio del contexto político a través de la protesta colectiva», en M. J. Funes y R. Adell (eds.), *Movimientos sociales: cambio social y participación*, UNED, Madrid, 2003, p. 77. **<<**

[21] R. H. Turner y L. M. Killiam, *Collective Behavior*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1957. La obra de Ervin Goffman, publicada en 1973, acaba de ser traducida al castellano con el título de *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 2007. **<<**

[22] D. MacAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, University of Chicago Press, Chicago, 1982 **<<**

[23] Mary Wollstonecraft fue una de las pioneras del feminismo de raíz ilustrada. Su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, publicada en 1792, surge del asombro y la indignación por la exclusión de las mujeres de la ciudadanía, tanto en las obras de sus admirados filósofos ilustrados como en la práctica de la Revolución francesa. **<<**

[24] Lo que no implica subestimar los aspectos estructurales de los conflictos, por lo menos no en nuestro caso. **<<**

[25] A. Puleo, «Los dualismos opresivos y la educación ambiental»; *Isegoría* 32 (2005), pp. 201-214. **<<**

[26] R. Eyerman y A. Jamison, *Social Movements. A Cognitive Approach*, The Pennsilvania State University Press, 1991. **<<**

[27] Véase el capítulo de Celia Amorós en esta misma obra. **<<**

[28] A. M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Totowa, NY, 1983. **<<**

[29] Para el movimiento de Okupación recomendamos la obra colectiva R. Adell y M. Martinez (coords.), *¿Dónde están las llaves? El movimiento ocupa: prácticas y contextos sociales*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004. Para el de Liberación animal el libro de J. Mosterin y J. Riechmann, *Animales y ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995. **<<**

[30] Anteriormente ya había terminado por inanición el servicio social obligatorio femenino. **<<**

[31] K. Calvo, «El movimiento homosexual en España, ¿un movimiento de identidad?», en J. M. Robles Morales (comp.), *El reto de la participación*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2002. **<<**

[32] J. Pastor, *Qué son los movimientos antiglobalización*, RBA, Barcelona, 2002, pp. 33-35. **<<**

[33] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1981. **<<**

[34] J. Gusfield, «La refelexividad de los movimientos sociales», en E. Laraña y J. Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales*, CIS, Madrid, 1994, p. 106. **<<**

[35] S. Sassen, «Territory and Territoriality in the Global Economy»: *Internacional Sociology* 15/2 (2000). **<<**

[36] «Declaración de Porto Alegre II», en http://www.attacmadrid.org
<<

[1] Hoy es un hecho la teorización de la historia, la psicología, la pedagogía o (a economía «ambiental». La llamada economía ecológica o bioeconomía reclama explícitamente la ruptura paradigmática con la economía estándar. **<<**

[2] *Ciencia y supervivencia* (B. Commoner, 1966), *Primavera silenciosa* (R. Carson, 1965), *La bomba poblacional* (P. Ehrlich, 1968), *Proyecto por la supervivencia* (E. Goldsmith *et al*., 1972), *El círculo que se cierra* (B. Commoner, 1972), *La humanidad en la encrucijada* (M. Mesarovic y E. Pestel, 1974), *El final de la opulencia* (Paul y Anne Ehrlich, 1975)… El mismo 1972 se celebró la Cumbre de la ONU sobre Medio Ambiente Humano de Estocolmo. **<<**

[3] Pienso en G. Anders —«amplía tu imaginación para que sepas lo que estás haciendo»—, H. Jonas —«que haya humanidad»—, y Th. W. Adorno —«que lo inhumano no vuelva a ocurrir»; aunque H. Arendt, M. Merleau-Ponty o H. Marcuse también podrían considerarse precursores. **<<**

[4] Abiertos neomalthusianos fueron en aquella época célebres ecologistas provenientes de la ciencia natural como Garrett Hardin, Paul y Anne Erhlich, incluso Edward Goldsmith, fundador de *The Ecologist*. No todos los científicos naturales siguieron esta vía; otros, como Barry Commoner, le hicieron frente. **<<**

[5] Así podía leerse el llamamiento del conservador Valéry Giscard d'Estaing, entonces presidente francés, cuando, al suscribir el Informe Meadows, señalaba que «un cierto tipo de crecimiento llega a su fin, es necesario que entre todos inventemos otro». **<<**

[6] Ivan Illich hablará de *ecología radical*, Murray Bookchin de *ecología social* y André Gorz de *ecología política* en esta época —aunque tal término se deba quizás a Eric Wolf, en 1972—. Junto a estos tres clásicos habría que incluir al menos a Lewis Mumford y Ralph Nader. **<<**

[7] Se trate de la pesca, el uso del automóvil o la urbanización, la multiplicación de las opciones privadas se convierte en in-social, no generalizable. La idea se basa en un artículo de G. Hardin de 1968. **<<**

[8] Aunque los más espectaculares fueron Seveso (1976), Three Mile Island (1979), Chernobyl (1986), Bhopal (1984) o Exxon Valdez (1989), otros muchos más lentos en su evolución han desencadenado crisis de distinto alcance regional en forma de desertización, contaminación, agotamiento de recursos, clima extremo, etcétera. **<<**

[9] Como World Wide Fund for Nature (fundada en 1961), Friends of the Earth (1969) o Greenpeace (1971). A día de hoy, las ONG más activas son redes globales monotemáticas que agrupan iniciativas locales, más bien plataformas o alianzas de movimientos. **<<**

[10] Quizás las más conocidas son las auspiciadas por la ONU en el marco de la Cumbre sobre la Tierra celebrada en Río de Janeiro (1992) y el Convenio Marco sobre Cambio Climático, que coordina regularmente las conferencias de partes, o COP, la más conocida de las cuales es la de Kioto (1997), por la que se estableció el protocolo sobre control de emisiones de gases de efecto invernadero. **<<**

[11] Quizás la más importante sea la Coalición Global por el Clima, una organización de cerca de sesenta asociaciones empresariales que incluyen entidades como el Instituto Americano del Petróleo, la Cámara de Comercio de los Estados Unidos, Exxon, Chevron, grandes constructoras de automóviles, etc. Se creó en 1989 para ser «la voz líder de los negocios en el cambio climático». **<<**

[12] A pesar de haber nacido en un entorno de filosofía vitalista y a pesar de que, explícitamente, el *monismo* de Haeckel pretendía integrar lo espiritual y lo material por igual en su ecología. **<<**

[13] Quizás el caso más conocido sea el de James Lovelock, cuando, en 1979, se refiriese a la Tierra como Gaia, la diosa griega, atribuyendo a la biosfera características propias de un organismo vivo: un sistema homeostático que se autorregula en pos de su mantenimiento, cuya totalidad, como tal y en virtud de esa capacidad autoorganizadora que posee, cabe respetar. **<<**

[14] De hecho, la ecología «renace», con H. Odum, E. P. Odum, B. Commoner o Ramón Margalef, en el marco de la crisis 1968-1972. **<<**

[15] Técnicamente, la entropía es una medida antropomórfica de la energía disponible en un sistema, reflejo de la función orden/caos en su estructura. La segunda ley de la termodinámica señala que la transformación de la energía supone necesariamente la degradación hacia formas no útiles. De no ser por el flujo solar, y las formas de vida basadas en la fotosíntesis, toda energía en el planeta tendería a ser no-disponible, un hielo que se derrite irremisiblemente. **<<**

[16] La gran aportación al respecto ha venido de la bioeconomía y sus derivaciones: en el uso de la ley de la entropía por N. Georgescu-Roegen, y sus herederos, desde H. Daly o R. Passet a J. M. Naredo. **<<**

[17] Por el filósofo noruego Arne Naess, un reconocido spinozista, activo pacifista y montañero. **<<**

[18] En particular por G. Sessions y B. Devall, sobre lo que llamaron la plataforma de la ecología profunda, sentaron las bases filosóficas de importantes tendencias como el biorregionalismo o de movimientos como *Earth First!* **<<**

[19] Identificada en el agente forestal norteamericano Gifford Pinchot, pionero en la creación de servicios de protección ambiental, y el naturalismo de raíz estética o metafísica. **<<**

[20] Promovido por John Muir, pionero en la defensa de los parques nacionales. **<<**

[21] Aldo Leopold teorizó la «ética de la Tierra», como el prefacio a su A *Sand County Almanac* (1949). El término preservacionismo se identifica, tras la obra de Leopold, con el ecocentrismo; una sinonimia similar se da entre conservacionismo y proteccionismo. Hay distintos tipos de biocentrismos, según el tipo de entidades que se valoren —especies, individuos, la biosfera—, como se jerarquicen, los motivos para hacerlo, etc. En general, se distingue entre zoocentrismos o sensocentrismos (Peter Singer), biocentrismos atomistas (Robin Attfield, Paul Taylor), biocentrismos holistas (John Callicot). Desde sus inicios la ecofilosofía fue acusada de romántica, conservadora e incluso de fascista por la ecología social y política. **<<**

[22] El ecoespiritualismo llegó a dominar en destacados ecologistas políticos, como Edward Goldsmith o Rudolf Bahro, fundador de los Verdes alemanes, y en su forma holista ha generado toda una línea científico-ecológica, en Fritjof Capra o Fritz Schumacher. **<<**

[23] Del hombre o del ser humano. La evolución en el seno del ecofeminismo ha llevado de un carácter marcadamente esencialista y romántico, desde donde se formuló una concepción de la naturaleza como Madre Tierra o Diosa Gea, hacia, al menos en parte, posiciones ilustradas revisadas. No obstante, no ha significado el abandono de la idea de que hay un vínculo entre la subordinación de la mujer y la destrucción del medio ambiente, ambas como expresión del dominio de dualismos jerárquicos del tipo mente/cuerpo, razón/pasión, ciencia/sabiduría popular, sociedad/naturaleza, masculino/femenino. **<<**

[24] Esta evolución es palpable en revistas clásicas como *Environmental Ethics*. **<<**

[25] Los intentos de hacerlo desde la obra de Rawls (P. Singer, B. Batry, R. Manning, N. Daniels, M. Wissemburg), insisten en la cuestión *ethics* y dejan la política de lado, aunque recientemente D. Bell o S. Hailwood han intentado lo propio desde la concepción del liberalismo político. **<<**

[26] M. Sacristán, W. Harich o J. O'Connor abrieron un debate con los ecologistas políticos como Gorz o Illich que aún hoy está en marcha en las obras de T. Benton, J. B. Foster, A. Lipietz, E. Altvater, J. Riechmann o F. Fernández Buey, o en las revistas *Capitalism Nature Socialism, Ecologie & Politique* o *Ecología Política*. **<<**

[27] Esta se debe a Robin Eckersley. Otras clasificaciones a destacar separan conservacionismo, ambientalismo reformista y ecologismo radical (A. Dobson); expertocracia y ecologismo convivial (A. Gorz); el culto a la naturaleza salvaje, la ecoeficiencia y el ecologismo de los pobres (J. Martínez Alier). **<<**

[28] Desarrollado de forma pionera por Alain Touraine, Alberto Melucci y Claus Offe, su trasfondo teórico, reacio a la teoría social clásica y al enfoque instrumental de la filosofía social anglosajona, ha venido siendo proporcionado por la revitalización de la teoría democrática deliberativa y en especial por la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. **<<**

[29] *The Values Party* (1972) en Nueva Zelanda y el *Green Party* (1973) en el Reino Unido fueron los pioneros. En 1983, en Alemania, consiguieron los primeros escaños nacionales. Hoy día hay partidos verdes en todos los continentes, federaciones de partidos verdes de América, Europa y África, y hay un Grupo Verde del Parlamento Europeo. **<<**

[30] Las transiciones políticas en Europa del Este habían favorecido antecedentes en Bulgaria (1990-1992), Estonia (1990-1991), Georgia (1993-1999), Letonia (1993-1998), Lituania (1990-1992), Rumania (1991-1992) y Ucrania; una década después había verdes en los gobiernos de Eslovaquia (1998-2002), Ucrania (2001-2002) y Letonia, donde durante ocho meses el primer jefe de gabinete fue el ecologista Indulis Emsis (2004). Casos en gobiernos nacionales en Oceanía y África son Vanuatu (2003), Burkina Faso (1999), Guinea Bissau (2000-2001), Mauricio (2000) y Kenia (2003). **<<**

[31] La interacción en el seno del Panel Intergubernamental de Cambio Climático de la ONU puede ser explicada de acuerdo a patrones deliberativos y consensuales. La idea de comunidad epistémica se debe a Peter Haas. **<<**

[32] J. Dryzek o A. Dobson han insistido, de forma distinta, en este acercamiento. **<<**

[33] Casos flagrantes que determinan ya nuestra forma de vida son la gestión del cambio climático sobre un mercado de emisiones globales y el más grande experimento biológico en la historia de la humanidad: la liberación masiva de organismos modificados genéticamente, justo cuando la opinión pública mundial más concienciada está en ambos casos hacia la aplicación del principio de precaución. **<<**

[34] En los Estados Unidos, Canadá, Australasia y Escandinavia la protección de la naturaleza virgen es prioritaria; en el continente europeo, los riesgos tecnológicos y la contaminación; en los países periféricos, la distribución del poder y los recursos. **<<**

[35] Idea utilizada al final de la guerra fría como alternativa a la disuasión armamentística. **<<**

[36] Es el llamado síndrome *nimby*. La presión de los blancos por la calidad ambiental fue vista como ejemplo paradigmático del movimiento *nimby (not in my back yard!,* ¡no en mi casa!), al que las administraciones respondían, según los activistas negros, con políticas de *desarrollo tipo Apartheid: pibby (place in blacks back yard!,* ¡a casa de los negros!). **<<**

[37] Las demandas de justicia ambiental, deuda ecológica, huella ecológica, desastres naturales antropogénicos, justicia biocéntrica, etc., cubren distintas dimensiones espaciales (local-regional-global), temporales (sincrónicas y diacrónicas), y distributivas (social, generacional, interespecies). Puede decirse que ha abierto la vía *nope (not in planet Earth!,* ¡no en el planeta Tierra!), en un paso hacia mayores cotas de universalidad. **<<**

[1] A. Saoner, «La justicia», en F. Quesada (ed.), *Filosofía política* I. *Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta, Madrid, ^{2}2002, p. 155 **<<**

[2] A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, EUINSA, Barcelona, 1994; M.ª X. Agrá, «Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 23 (2004), pp. 73-94. **<<**

[3] P. Ricoeur, *Amor y justicia*, Caparros, Madrid, 1993, p. *36* **<<**

[4] A. Sen, «Desigualdad de género y teorías de la justicia»: *Mora 6* (2000), p. 5. **<<**

[5] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1978, pp. 23-24. **<<**

[6] B. Barry, *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 373 **<<**

[7] S. Fleishacker, *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004. **<<**

[8] *Ibid., p. 79*. **<<**

[9] *Ibid., p. 115* **<<**

[10] P. Ricoeur, *Amor y justicia*, cit., pp. 23-24. **<<**

[11] Los dos principios de justicia de Rawls, recogidos en su última formulación, son: *a)* cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y *b)* las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia) (J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, ed. de E. Kelly, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 72-73). **<<**

[12] R. Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003, esp. cap. 2. **<<**

[13] Los bienes primarios son: derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza y el autorrespeto (*op. cit*., p. 84). Una formulación más completa puede verse en J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 91-92. **<<**

[14] A. Callinicos, *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 85. Y también, T. Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 2002. **<<**

[15] Ch. Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice», (1985), p. 36. **<<**

[16] No podemos detenernos en este conocido debate, para una buena aproximación véase Mulhall y Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996. **<<**

[17] O. *Höffe, Justicia política*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 2003, pp. 49-50. **<<**

[18] I. M. *Young. Justicia y política de la diferencia*. Cátedra, Madrid, 2000, p. 32. **<<**

[19] *Ibid*., pp. 202-203. **<<**

[20] Cuestión esta que luego matizará en escritos posteriores, véase *Inclusión and Democracy*, 2000. **<<**

[21] I. M. Young, *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princenton University Press, Princenton/New Jersey, 1997, p. 101. **<<**

[22] A. Phillips, *Which Equalities Matter*?, Polity, Cambrigde, 1999.
<<

[23] Los problemas en torno a la asociación o conexión entre justicia y democracia requieren una atención particular que no es posible prestarle aquí. Tampoco podemos, por la misma razón, detenernos en la concepción de la justicia procedimental y la democracia deliberativa de J. Habermas; únicamente señalar que en sus últimos escritos viene a conceder a la justicia distributiva un papel más visible: «Una vez que el capitalismo se ha impuesto en todo el mundo como forma de producir riqueza social, vuelven a plantearse las viejas cuestiones de la justicia distributiva, cuestiones que ahora conciernen al mecanismo de una distribución del trabajo remunerado» (*Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, p. 22). **<<**

[24] H. F. Pitkin, «Justice. On Relating Private and Public»; *Political Theory* 9/3 (1981), pp. 327-352. **<<**

[25] Vers. cast.: *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995 **<<**

[26] *Fordham Law Review* 72 (2004), pp. 1537 ss. **<<**

[27] Vers. cast.: *Fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2006. **<<**

[28] Th. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 50. **<<**

[29] *Ibid., p. 52*. **<<**

[30] *Ibid., p. 259*. **<<**

[31] N. Fraser, «Redefiniendo el concepto de justicia en un mundo globalizado» e I. M. Young, «Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social»; *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (2005), pp. 67-84 y 651-670, respectivamente. **<<**