

“TEORIA POLITICA”

EL NEOLIBERALISMO

I: FRIEDRICH HAYEK, RAYMOND ARON E ISAIAH BERLIN

La caída del comunismo nos ha dejado huérfanos de una alternativa viable al Estado liberal-democrático.

Los hechos del 80-90 han permitido sacar a la luz algunas importantes tendencias de la práctica política de nuestros días:

1. La relevancia de la dimensión internacional de la política - la globalización, entendida como visión de la sociedad como un “sistema global” o una “sociedad mundial”. Entre los temas que se abordan en esta nueva teoría política están la justicia en el ámbito internacional, el multiculturalismo, los nuevos principios de organización de un sistema de relaciones internacionales, etc.
2. La instauración de la democracia de raíz liberal como el único sistema de gobierno legítimo: la reflexión sobre la democracia como sistema de organización política es el tema estrella de nuestro tiempo en la teoría política.

El neoliberalismo: Friedrich Hayek, Raymond Aron, Isaiah Berlin

De entre el conjunto de autores que siguen la tradición liberal clásica en nuestro siglo, Friedrich Hayek, Raymond Aron e Isaiah Berlin destacan por su influencia, originalidad y estatura intelectual.

Comparten un importante carisma, una sensibilidad intelectual y una inquietud generalizada ante el devenir de nuestra civilización, sin vínculos ni dependencias partidistas. Su comprensión del proceso histórico aparece siempre guiada por una profunda inquietud por la libertad y las amenazas que la acechan.

La libertad como uno de los más extraordinarios logros de la cultura occidental, pero también, como el más frágil y delicado; y la democracia liberal como su garante institucional más eficaz:

- en Hayek se produce como reacción al socialismo y al comunismo;
- en Aron deriva de sus investigaciones sociológicas y filosóficas;
- en Berlin es producto de su familiarización con la historia de las ideas.

El **escepticismo** es otro rasgo característico de este conjunto: escepticismo frente a la capacidad de la razón para iluminar la realidad y para provocar importantes transformaciones sociales.

FRIEDRICH HAYEK

Es el más genérico representante de la rancia tradición liberal anglosajona en nuestro siglo. Se reclama heredero de los grandes teóricos del siglo XVIII, como David Hume y Adam Smith; no aspira a ser original, pues trata de rescatar mensajes de esta corriente filosófica-política. Pertenece a la especie, tan extendida en nuestros días, de los “economists cum philosopher”, e.d. de quienes sólo conciben la reflexión sobre la realidad social dentro de una perspectiva interdisciplinar. Su primer libro de carácter político, “**Camino de servidumbre**” (1944), sorprendería por su enérgica defensa de la economía de mercado y de los principios del liberalismo, y por su crítica de la planificación económica (como reacción contra el socialismo y comunismo), en la que veía la simiente de la ineficacia económica y el totalitarismo. El socialismo es su enemigo intelectual y político.

Hayek nació en Viena en 1899 en una familia de científicos e intelectuales oriunda de Bohemia y emparentada con los Wittgenstein. Pronto hará de la economía el centro de su atención intelectual, no exclusiva, pues estudia también psicología, derecho, filosofía y teoría política. En 1931 acepta una Cátedra de Economía y Estadística en la London School of Economics, se hace ciudadano británico en 1938, y diez años después funda la *Mount Pelerin Society*, sociedad inspirada en los ideales del libre mercado y el liberalismo político. En 1950 se establece en USA como profesor de Ciencias Sociales y Morales de la Universidad de Chicago, núcleo central del neoliberalismo económico, y acaba su vida académica como profesor emérito en la Universidad de Friburgo. En 1974 obtiene el *Premio Nobel de Economía*, compartido con uno de sus grandes antagonistas, el socialdemócrata Gunnar Myrdal.

Hayek busca:

- 1) Derrotar las concepciones filosófico-políticas convencionales que se apoyan en el racionalismo ilustrado: para ello introduce una concepción restringida de la racionalidad y llama la atención sobre la correlativa importancia orientadora que poseen las “reglas” sociales en la acción humana.
- 2) Objetivo: presentar las bases de una sociedad bien ordenada, dirigida a preservar el mayor grado de libertad y a satisfacer el mayor número de intereses individuales y sociales. Su característica más relevante es que la construcción de este orden emana de la espontaneidad social resultante de abolir las pretensiones racionalistas que desde Platón a Rawls, pasando por Hobbes, Rousseau o Hegel, han condicionado el libre devenir de las sociedades modernas. Presenta una sociedad que mira y defiende los intereses de los ciudadanos.

Su teoría constitucional se limita a erigir los cimientos del edificio del Estado: como buen liberal, no hay en su teoría un lugar privilegiado para la política, que es una mera instancia de coordinación de conductas individuales y reglas de conducta, prácticas o costumbres que no son el producto de la “intencionalidad” humana, sino de una determinada evolución social.

Así, para Hayek el orden social espontáneo desemboca en un tipo ideal de organización social desarrollada en torno a un mercado libre competitivo.

Racionalidad limitada, reglas y orden espontáneo

Hayek parte del supuesto de que el conocimiento humano es siempre incompleto, y que la pretensión racionalista de acceder a un pleno conocimiento del mundo está destinada al fracaso.

Nuestra mente no es un mero receptor de sensaciones, sino un ente activo capaz de clasificar y organizar los fenómenos aprehendidos por los sentidos. El orden sensorial/mental es distinto al material o físico, y más que crear asociaciones que organizan el mundo que nos desvelan los sentidos, “crea” el mundo mismo => las abstracciones no son un “producto de la mente, sino más bien lo que constituye la mente”.

Nuestra *capacidad cognitiva* y sus *categorías organizativas* no aparecen dadas de una vez por todas, sino que evolucionan y se van adaptando mediante un proceso de selección continua a los distintos ambientes, distintos estímulos y distintos contextos con los que el hombre se va enfrentando. En este proceso adaptativo permanecen al final aquellas que nos permiten un mayor grado de eficacia a la hora de lidiar con el mundo.

Frente a los presupuestos del racionalismo ilustrado, no hace falta apoyarse en un “conocimiento explícito” para organizar la realidad social, pues en esto ya han cristalizado determinadas pautas de actuación tácitas que nos permiten beneficiarnos de un patrimonio de conocimientos.

Aparece un conocimiento práctico que se ve en las prácticas sociales => las “*reglas*”, que constituyen una especie de traslación de las categorías o presupuestos abstractos de la mente al mundo de la práctica social. Del mismo modo que el mundo deviene cognoscible gracias a ciertos “filtros” de la mente que organizan las percepciones de los sentidos, la acción humana cobra inteligibilidad y sentido gracias a las reglas, que encauzan la actividad humana.

En ellas se condensan los recursos cognitivos de la sociedad, y reflejan que nadie en la sociedad es capaz de conocer la inmensidad de hechos y conocimientos de que ésta dispone, pero ello no significa que no se pueda “operar” con ellos; todos “nos valemos” de un conjunto de conocimientos cuya explicación última se nos escapa, “no los poseemos”.

La “espontaneidad” de este orden debe leerse en clave evolutiva, como proceso de aprendizaje (try & error), y dentro de un paradigma tan caro al liberalismo clásico como es la ficción de la “mano invisible”. Lo que en un principio son comportamientos que se van asentando por azar, como producto de conductas individuales, que pueden tener una base racional, acaban afirmándose por

conductas imitativas asumidas por el grupo. Con el tiempo acabarán imponiéndose de manera más definida. “Es el resultado de la decisión deliberada de muchas personas, aunque no ha sido diseñado conscientemente por nadie”.

Surge así un orden global auto-organizado a partir de conductas que se van transmitiendo en forma de valores y normas. La utilidad de estas reglas depende de su organización conjunta, de su vinculación a un determinado contexto. No hay reglas absolutamente imprescindibles; las que no consiguen “sobrevivir” van siendo poco a poco excluidas. La eficacia de las reglas hacen que acaben deviniendo en la causa constitutiva de la acción social, permiten la coordinación social, además de proporcionar el sentido y la inteligibilidad de las relaciones sociales.

La razón es incompetente para crear una sociedad *perfecta* capaz de satisfacer todos nuestros deseos. Se está más atento a las deficiencias de la sabiduría y las capacidades de los hombres que a la cerrazón del perfeccionismo racionalista.

Su modelo bebe de dos fuentes distintas, no siempre armonizables:

- ☆ *el liberalismo clásico*, con su insistencia en la espontaneidad social asociada a la teoría de la mano invisible, el gobierno limitado y el “rule of law”; y
- ☆ *el componente tradicionalista*, que subraya la sabiduría oculta de las instituciones tradicionales.

Libertad, mercado y orden político

Hayek está sólo interesado en el estadio del progreso en el que han entrado las porciones más civilizadas de la especie, e.d., en la sociedad civilizada bajo condiciones modernas.

Hay una argumentación *utilitarista*, dirigida a subrayar los efectos beneficiosos de las pautas del desarrollo social, sobre dos presupuestos fundamentales:

1. sobre el espectacular aumento de la riqueza (prosperidad material o progreso) que es capaz de generar => *progreso social*;
2. en su capacidad para permitir alcanzar altas cotas de *libertad* o, lo que es lo mismo, un mínimo nivel de *coerción*.

De otro lado, nos encontramos con una explicación *conservadora* => las tradiciones y reglas establecidas son legítimas, porque representan el producto del proceso de selección de las reglas idóneas para satisfacer los fines del progreso social y la libertad. Estas reglas deben ser observadas, pues si no se cede en eficacia y libertad.

Las reglas se encargan de permitir un flujo de una cantidad de información y conocimiento imposibles de centralizar en una instancia social; resuelven el problema de la utilización del conocimiento en la sociedad, tanto acumulado a lo largo del proceso histórico y de las experiencias de la convivencia humana, como el disperso en una infinidad de individuos e instancias diferentes. Cuanto más general sea la regla, tanto mayor será también la capacidad de operar eficazmente bajo supuestos de relativa incertidumbre. Por no mencionar la indudable capacidad de las reglas generales asentadas en un principio de neutralidad para recabar consensos => para alcanzar una más idónea coordinación social.

Las reglas nos permiten definir qué sería lo más deseable para todos los miembros de una sociedad, “lo mejor para todos”, reclamando a la par una menor exigencia de nuestras capacidades racionales. Su establecimiento no es el producto de un ejercicio de racionalidad abstracta, sino el resultado de un proceso de selección espontáneo y evolutivo.

El mercado frente a otras formas de organización económica tiene como ventaja su capacidad de diseminar información y coordinar actividades económicas, pues refleja con gran precisión qué medidas son económicamente correctas y cuáles no. Ninguna otra instancia central puede suplirle.

Hayek extrae dos conclusiones generales sobre el mercado:

- 1) Su negativa a introducir pautas de justicia distributiva. Carece de sentido responsabilizar al Estado, a un grupo o a cualquier otra instancia por la distribución de los recursos sociales, *espontaneidad*. Los mercados no pueden pretender favorecer determinados resultados o privilegios de grupos o personas concretas. Su gran ventaja para la estabilización proviene del carácter anónimo, que permite una “aceptación” social de las desigualdades inimaginables en sistemas de intervención estatal. En sus últimos escritos Hayek abandona, sin embargo, la cerrazón que desde siempre venía manteniendo en contra de cualquier tipo de justicia distributiva. Así, abre la vía, no sin cierta contradicción, a ciertos intervencionismos estatales en materia de servicios sociales que no pudieran ser atendidos por el mercado.

- 2) La formulación de su principio de “libertad”. La libertad definida por la ausencia de coerción; e.d., como aquella situación en la que las personas no dependen de la voluntad arbitraria de otro. Sólo el mercado permite un pleno ejercicio de la libertad, ya que en él cada cual puede organizar su propia vida sin más interferencias que las impuestas por las reglas generales, que no persiguen ningún fin concreto salvo permitir el libre despliegue de los distintos intereses. Al no existir un determinado fin general impuesto, cada cual organiza sus fines sin más interferencias que la derivada del Estado de Derecho, que es un conjunto de reglas impersonales, generales, que delimitan la esfera dentro de la que cada individuo organiza su vida.

Propuestas de reforma constitucional

Estas ideas se oponen a la práctica actual de la inmensa mayoría de las sociedades democráticas; Hayek encuentra en su defectuosa delimitación del poder estatal su mayor deficiencia. Una de las obsesiones de Hayek consistía en delimitar claramente el espacio que compete a las instituciones del Estado en la elaboración de la legislación general. El fin último de la misma es ir adecuando el marco general de las reglas - sobre el que se asienta la espontaneidad social y la organización del Estado - al cambio social.

Las dinámicas del sistema de partidos y su creciente dependencia de grupos de interés organizados han convertido la labor de gobierno en un permanente regateo, más pendiente de los apoyos puntuales que del mantenimiento de la coherencia del principio del Estado de Derecho.

¿Como proteger a las cámaras legislativas de estas presiones de los grupos de interés? Distingue entre un

- ☞ **Legislativo ‘auténtico’**, dirigido a establecer las “reglas de la conducta justa”, abstractas y generales, donde para ser elegible habría que estar en una banda de edad entre los 45 - 60 años, y una
- ☞ **Asamblea Gubernamental**, encargada de supervisar la acción de gobierno y competente para establecer las “reglas de organización” dentro de las leyes básicas dictadas por el Legislativo.

Una propuesta curiosa que no impide, en principio, que los partidos acaben por controlarla. Su obsesión por eliminar la importancia de los grupos de interés, supone ignorar por la vía de hecho uno de los componentes de la vida política y económica de la sociedad actual como es su creciente corporativización.

Sí sirve para resaltar su fidelidad a una visión atomista de la realidad social, amparada en su concepción de la libertad, en la que la política únicamente entra como actividad subordinada a la promoción de intereses individuales, como garante de sus esferas de acción libremente establecidas.

RAYMOND ARON

Es el más inquieto, versátil y prolífico de los 3. Su copiosa actividad periodística es donde mejor se nos aparece como observador de su tiempo con una extraordinaria coherencia.

Su contribución a las ciencias sociales:

1. su reivindicación de la contingencia de nuestro conocimiento del mundo;
2. la necesidad de relativizar nuestra mirada y someterla a un continuo proceso de revisión ante lo que las transformaciones sociales nos van demandando.

Nace en 1905 en una familia judía de clase acomodada perfectamente asimilada en la sociedad francesa. Estudia filosofía y entabla amistad con Jean-Paul Sartre, que de amigo íntimo acabará convirtiéndose en enemigo intelectual. Viaja a Alemania (1930-1933) como lector en la Universidad de Colonia. Su gran descubrimiento fue la obra de Max Weber, combinándola con la filosofía de Husserl y Heidegger, y profundizando en la obra de Karl Marx. Fue testigo directo del ascenso del nazismo al poder, comenzando a apreciar en él, y en el estalinismo, la simiente de la amenaza de la libertad y la paz mundiales. La guerra la pasa en Londres como redactor jefe de "La France Libre", revista gaullista. Tras la guerra colabora durante 30 años en "Le Figaro", y finalmente se integra a "L'Express". En 1955 accede a la Cátedra de Sociología en la Sorbona, que combina con numerosas estancias como profesor visitante en distintas universidades del mundo. Su crítica de la nueva universidad masificada le lleva a abandonarla en 1968.

La Guerra Fría será el motivo de sus primeros escritos de política internacional, centrados en el problema de la guerra, que él enjuicia como *el problema central de nuestro siglo* en el ámbito de las relaciones exteriores. Mantiene una preocupación casi obsesiva por la guerra. Analiza la dimensión intelectual que deriva de la división del mundo en bloques: partidarios del marxismo y de la sociedad occidental. El posicionamiento de Aron a favor de éstos últimos, provocará su ruptura con Sartre y con la práctica totalidad de la "intelligentsia" francesa. Las críticas de sus colegas convierten a Aron en un paria entre los suyos. Este relativo aislamiento de su supuesto ambiente le hace perseverar en su propia interpretación no marxista de la sociedad contemporánea. Su muerte en 1983 le privó de ver el final del Imperio que tanto temió y que justificó gran parte de su actividad intelectual.

La acción de la Historia

La reflexión de tipo epistemológico sobre las ciencias sociales constituye el grueso de sus primeros escritos, buscando allí el origen de algunos interrogantes: ¿Qué grado de objetividad podemos alcanzar en los análisis sociales? ¿Cuál es la independencia o autonomía relativa de nuestros valores respecto de las circunstancias sociales circundantes? El problema de la "unidad" de la Historia y de su percepción, la condición del hombre como ser finito marcado por la Historia y encerrado en ella.

Su fin no es otro que indagar sobre los límites de la objetividad en la historia y oponerse a las filosofías de la historia hegeliana y a la positivista de Comte. Frente a ésta, que busca aproximar la historia a una ciencia real como las de la naturaleza, Aron hace suyo el esfuerzo del historicismo neokantiano: en las ciencias del hombre

no es posible separar la verdad científica de la conciencia que la ha elaborado; el historiador, en su visión del pasado, no puede evitar expresarse él mismo y su época. Bajo estas condiciones, ¿cómo es posible una ciencia histórica universalmente válida?

La acción impone la necesidad de reducir la objetividad a un factor subjetivo: “El pasado depende del saber, el futuro de la voluntad; no se trata de observar, sino de crear”. Para Aron el pasado delimita el margen de actuación del individuo, del mismo modo que cada situación histórica fija los límites de la acción política. La libertad resulta así más posible para la teoría que para la práctica. El hombre no puede evitar recomponer el fraccionamiento de lo que es cognoscible del pasado para dotar de sentido nuestra acción en el presente.

El escepticismo que muestra Aron respecto a las visiones de toda filosofía de la historia acaba revirtiendo en una oposición frontal a todas ellas, pero muy en particular a la hegeliano-marxista, vista como verdadera “deificación de la historia”. Nada en el hombre apunta a su “final”, ni permite desvelar un movimiento predeterminado. De ahí, el fiero rechazo de Aron a las religiones secularizadas y su adhesión a lo que él calificaba como los regímenes constitucional-pluralistas, pues reflejan “el proceso de aprendizaje”, al que la historia somete a las sociedades occidentales.

Las sociedades constitucionales-pluralitas presuponen la introducción de un elemento de contingencia y de crítica permanente, pero también el derecho a un diálogo político sobre el destino común; son vulnerables, pero su vulnerabilidad se asienta sobre un compromiso con la libertad y la justicia.

Sociedad industrial y liberalismo político

El conjunto de la obra de Aron obedece a la necesidad de aportar una reflexión sobre los *límites de las sociedades democráticas modernas*. La historia es abierta, y en ella, la *política* se manifiesta como el campo de acción fundamental del hombre.

La sociedad industrial es el modelo sobre el que se asientan las condiciones materiales de la sociedad democrática. En “**18 lecciones sobre la sociedad industrial**” el objetivo último de Aron estriba en definir cuales son los elementos comunes a toda sociedad industrial, y el papel que en ella ocupa el factor político.

Toda teoría social constituye una de tantas perspectivas sobre la sociedad, y ninguna de ellas puede arrogarse ser la única verdadera y tener pretensiones de validez universal - como el marxismo -. Las explicaciones son “plurales” y esa pluralidad de visiones se asocia a distintos *padres fundadores* como Tocqueville, Marx, Montesquieu, Weber o Mosca y Pareto. Todas esas teorías contienen explicaciones con sentido. Lo que ha de hacer el teórico consiste más bien en intentar confrontar la aportación de cada uno de ellos. Aunque todos hubieran visto los mismos hechos “lo que cambia es la acentuación de unos y otros”.

El hecho fundamental que llama la atención de Aron, común a la sociedad soviética y capitalista, es el aumento del crecimiento económico que se produce por el imparable incremento de la *productividad*, que depende esencialmente de la *actitud* de los sujetos económicos (el espíritu de ciencia y de técnica y el gusto por el avance, el cambio y la innovación). En cada país se daría de formas distintas.

Precisamente una de las tendencias del crecimiento económico del siglo XX es su dimensión *planetaria*, su extensión a todas las zonas del mundo, con su énfasis sobre la progresiva aproximación entre sociedades industriales, independientemente de los regímenes políticos que las gobiernan.

En “**Democracia y totalitarismo**” Aron se esfuerza por reivindicar permanentemente una *autonomía relativa* para la política respecto de los condicionamientos económicos. La continua racionalización del trabajo y la economía no excluye los conflictos de interés, y parece un hecho evidente que la política posee una cierta primacía, en tanto que “organiza el conjunto”. “Las sociedades modernas son, inevitablemente, industriales, comerciantes, democráticas., pero ¿son liberales o despóticas? La elección depende del régimen político”. Despotismo representado por los sistemas de partido único y liberalismo reflejado en los sistemas políticos pluralistas o multipartidistas.

El grado de dispersión o concentración del poder se convierte en la diferencia fundamental entre sistemas. Pluralismo de poder y una organización constitucional que permite y promueve la competencia entre élites y partidos políticos serían las características básicas de los *regímenes multipartidistas*. Su “principio” radica en el respeto a la legalidad y a las reglas del juego democrático y su “sentido del compromiso”, dirigido a permitir la mayor integración social posible, sin por ello reducir la efectividad de la acción política. Competencia, Constitución, pluralismo político y Estado de partidos son aquí las ideas clave, integradas por un “espíritu” dirigido a la salvaguarda de las libertades, la participación política y el bienestar económico.

En los *sistemas de partido único* nos encontramos con su exacta contrapartida: en vez de la competencia, el monopolio de poder; en lugar de la Constitución la Revolución; como oposición al pluralismo de grupos sociales el absolutismo burocrático.

Defensa de las libertades

La evaluación positiva de las *sociedades constitucional-pluralistas* no le ciega respecto a sus muchas deficiencias, p.e. las tendencias oligárquicas de los partidos políticos, la predisposición de la clase política a la demagogia, que pierde de vista por conseguir votos los dictados del bien común, y la satisfacción de intereses electorales contingentes.

Como deja claro en su crítica a Hayek, la democracia lejos de constituir una amenaza potencial del marco de libre actuación de los individuos, se constituye en su misma garantía: “ofrece la mejor oportunidad para salvaguardar la libertad”.

Sir ISAIAH BERLIN

Nacido en Riga, Letonia, en 1909, se traslada a Petrogrado hasta 1919. Descontentos con la Revolución emigran a Inglaterra. Aunque no sufrieron persecución ni sintieron directamente la opresión del régimen soviético, Berlin afirma que de ese período adquirió un sentimiento de horror hacia todo tipo de violencia física y una temprana percepción de términos como libertad, igualdad, liberalismo y socialismo.

El resto de su vida ha estado ligado a Oxford. Durante la II Guerra Mundial trabajó para el Ministerio de Información en Nueva York y para el Foreign Office en las Embajadas de Washington y Moscú (1945-1946). Desde 1974 a 1978 fue Presidente de la Academia Británica.

Los acontecimientos históricos de los que fue testigo directo contribuyen a formar su *trágica visión de lo que está siendo el siglo XX*: Revolución rusa, gobierno de Stalin, campos de exterminio nazis, movimientos nacionalistas, división del mundo en dos bloques ideológicos, Guerra Fría.

Sobre su relación con las corrientes intelectuales de su entorno, debemos destacar su independencia y su poca inclinación a absorber (o dejarse absorber) por tendencias novedosas o predominantes. Rechaza las soluciones últimas propuestas por los “ismos” y tampoco se encuadra dentro de las corrientes más significativas del ambiente intelectual de Oxford (Locke, Hume, Mill). Falleció en 1997.

Pero en Berlin sí está presente la herencia empirista y él mismo se considera exponente de la filosofía inglesa frente a la francesa o alemana. Sus trabajos son muy valorados en los círculos intelectuales anglosajones, pero mucho menos conocidos en el continente.

Naturaleza humana, pluralismo de valores y moralidad

Los pilares en los que se apoya su teoría política son su visión de la naturaleza humana, de la historia y su defensa del pluralismo político. El punto de partida de Berlin es empírico: se basa en el conocimiento que se deriva de la experiencia de lo que son los hombres y lo que quieren. La verdadera esencia del hombre es la capacidad de elegir sus propios fines, por lo que es inevitable la exigencia de libertad de elección. La libertad que le da la propia sociedad es lo que hace que consiga esas metas.

Por eso, su concepto de *naturaleza humana* está ligado a un pluralismo que señala la variedad de fines y de modos de vida susceptibles de ser perseguidos por los hombres. Frente a una visión monista predominante en la tradición filosófica occidental, Berlin afirma que no hay una forma de vida perfecta (solución definitiva): no hay un valor o principio al cual puedan ser reducidos todos los demás y que sirva de pauta absoluta para la elección de nuestros fines. Los valores son plurales y cada forma de vida los asume o rechaza creando diferentes combinaciones, ninguna de las cuales puede demostrar su superioridad. No es posible descubrir racionalmente una jerarquía de valores que fundamente nuestra elección.

La multiplicidad y posible incompatibilidad de valores lleva a que el conflicto y la tragedia no puedan ser nunca eliminadas de la vida humana.

Esta visión pluralista podría conducir a un relativismo absoluto, al “todo vale”, que, sin embargo, no es la postura de Berlin. Precisamente, la creencia en la existencia de una determinada naturaleza humana le hace distinguir entre el relativismo y su postura pluralista. Los fines que han perseguido y persiguen diferentes hombres y sociedades son muchos, pero no infinitos. Berlin no acepta que no haya base racional para elegir entre unos y otros fines. El conocimiento empírico y la moralidad de una gran mayoría de la humanidad permite ofrecer *buenas razones* para defender y justificar una determinada elección. Los hombres tienen suficientes cosas en común para hacer posible la vida social y establecer una determinada moralidad social.

Frente a ello, el *relativismo* sostiene que estos *fines objetivos* no existen, y que los valores de una cultura pueden ser absolutamente ininteligibles para otra. No se podrían sentar así las bases de ningún tipo de moralidad, pues no tendría sentido plantearse una preferencia de un valor sobre otro.

Defiende los valores universales desde una perspectiva universalista: la naturaleza humana debe cumplir unos requisitos mínimos, no sólo atributos físicos y psicológicos, sino también propiedades morales que forman parte indisoluble de ella. No se trata de descubrir racionalmente un conjunto de normas morales eternas, un código objetivo, sino de observar qué valores son básicos y han sido ampliamente reconocidos en la mayor parte de lugares y épocas, y casi intuitivamente aceptados como universales, pero siempre sin que pueda sostenerse una certeza absoluta.

Historia, diversidad cultural e idea de progreso

Un complejo sentido de la historia está presente en todos los escritos de Berlin, oscilación entre lo universal y lo específico. Intenta desmarcarse de la visión del proceso histórico como movimiento inevitable en una dirección predecible.

Antideterminismo

La historia no es un proceso inexorable gobernado por leyes descubribles a través de la razón. No puedo demostrar que el determinismo sea falso, pero si se aceptara realmente como verdadero, nuestro mundo experimentaría una transformación absoluta, casi inimaginable, pues desaparecerían las ideas de capacidad de elección, responsabilidad y libertad, y por tanto la moralidad sería aniquilada.

Hay “ritmos” en la historia, pero es un síntoma siniestro decir que son inexorables. En momentos cruciales, las decisiones o actos de los hombres que no están predeterminados, pueden llegar a modificar el curso de la historia.

Relativismo cultural e idea de progreso

Las diferencias culturales reforzaron su creencia de que la historia no es una progresión rígida y lineal. Cada cultura ordena los valores conforme a un único patrón irrepetible y la historia es una sucesión de culturas que posibilitan diferentes

formas de vida. Pero ese desarrollo no es necesariamente progresivo. Las culturas posteriores en el tiempo no tienen porque ser “mejores” en todos sus aspectos. ¿Puede alguien en el siglo XX realmente creer en el progreso humano ininterrumpido?

La naturaleza humana incorpora la exigencia de unos valores fundamentales, cuya presencia mantiene la conexión entre pasado y presente y permite nuestra comprensión de culturas muy diferentes a la nuestra a través de la empatía (= afectación emotiva). Podemos realizar juicios de valor sobre otras culturas desde la perspectiva de nuestros propios valores, previa comprensión de los presupuestos que nos son comunes.

No sólo hay diferencias de método entre las Ciencias Sociales de las Ciencias Naturales:

- ejercicio del juicio frente a mero razonamiento lógico;
- apreciación de las distinciones y similitudes frente al reduccionismo de los modelos;
- además no buscan lo mismo: conocimiento fáctico (CCNN) frente a comprensión (CCSS).

Berlin rechaza el positivismo racionalista. Las CCNN aplicadas a las acciones humanas son insuficientes para dar explicaciones que reflejen la complejidad de los temas tratados. Defiende una actividad comprensiva, que permite realizar juicios de valor no absolutos y a través de la cual algunas verdades (no definitivas) pueden afirmarse a partir de la observación de los hechos y una buena dosis de sentido común.

Teoría política

La teoría política de Berlin se estructura en función de tres grandes apartados:

1. la libertad política,
2. el nacionalismo y
3. su defensa de la sociedad liberal.

Su ensayo “**Dos conceptos de libertad**” sigue suscitando mucha polémica. Su campo de estudio es la libertad política, no el libre albedrío. “La libertad política no es, como la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano, es algo que se ha desarrollado en la Historia”, un ámbito limitado por fronteras.

La palabra libertad puede tener dos sentidos:

- ♣ Negativo: “ser libre de”, disponer de un ámbito libre de intervenciones externas, en el que uno sea su propio dueño. Es la esfera de libertad personal fuera del alcance del control social (libertad individual). Depende de cuántas puertas tengo abiertas, y en qué medida, independientemente de si quiero pasar a través de ellas o no.
- ♣ Positivo: “ser libre para algo” y deriva del deseo de autonomía: quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y para ello necesito participar en el proceso por el que han de ser controladas => autogobierno colectivo.

El propio Berlin es consciente de la dificultad de esta distinción. Defiende el sentido negativo de libertad como el fundamental. Las deformaciones de la libertad positiva

han sido “más graves” (raíz de los regímenes totalitarios) que las de la libertad negativa a lo largo de la historia.

Existe otra base para sustentar la primacía de la libertad negativa frente a la positiva. Es el enfrentamiento entre la libertad individual (negativa) y el autogobierno colectivo (libertad positiva). La conexión entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que parece. Las democracias pueden ser opresoras de los individuos y por ello los liberales propugnaron el establecimiento de unas fronteras que nadie pudiese cruzar, ni siquiera una asamblea popular. Mientras la libertad negativa es precisamente garantía de la existencia de esa libertad de elección, la positiva debido a ese elemento racionalista que contiene, conduce casi inevitablemente a su supresión.

Cuando nos trasladamos al plano de la realidad, Berlin parece no ser tan drástico. La libertad individual no es el único fin, ni siquiera el predominante para organizar la vida social. Existen otros valores que deben ser tenidos en cuenta y que exigen importantes limitaciones de la libertad. El pluralismo con el grado de libertad “negativa” que lleva implícito parece un ideal más verdadero y más humano. Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno, y sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.

El nacionalismo

Berlin aborda su estudio sobre el nacionalismo estableciendo que existe la necesidad humana de pertenecer a un grupo. Los sentimientos de patriotismo y xenofobia son tan viejos como el hombre. Pero el *nacionalismo* es algo más: incorpora elementos que se le han añadido históricamente y que hacen de él una doctrina política coherente: creencia en la necesidad imperiosa de pertenecer a una nación, en la interrelación orgánica de todos los elementos que la constituyen, en la superioridad de los valores que asumen como propios, y en su primacía como foco de lealtad.

Es realmente un mérito de Berlin el haber enfatizado que el nacionalismo es una de las ideologías más poderosas del siglo XX, hecho del que no fueron conscientes los pensadores del XIX en general. Y también analizar toda una serie de características sociológicas, psicológicas e ideológicas que lo diferencian del propugnado en el siglo anterior, y que en cierto sentido lo hacen más peligroso y a la vez lo han extendido por todo el mundo como un grito de guerra.

La buena sociedad: liberalismo y democracia pluralista

“Creo que no hay nada más destructivo de vidas humanas que la convicción fanática acerca de la vida perfecta, aliada con el poder político o militar”. Berlin nos sugiere las directrices de lo que sería la “buena sociedad”: un sistema que permita perseguir diferentes valores, y que atenúe los conflictos que puedan surgir e intentar promover la consecución de objetivos comunes, manteniendo un equilibrio que es necesariamente inestable y variable. Sólo la sociedad liberal pluralista, en la que esta clase de situaciones límite se soluciona necesariamente mediante el compromiso, puede garantizar esto.

Berlin no espera que su propuesta despierte gran entusiasmo, pero *“nadie ha dicho que la verdad, una vez descubierta sea interesante.”* Si no queremos reprimir fines y objetivos que son igualmente válidos, lo único que se puede defender es un sistema que permita su coexistencia.

Esta sociedad es compatible con un sistema económico capitalista, que aunque tiene muchos defectos y debe ser corregido mediante una fuerte política social por parte del Estado, es preferible a otros sistemas, ya que, “hay más libertad en él, más variedad, más autoexpresión...”. Y la forma de gobierno más adecuada sería una democracia específicamente pluralista, que exija la consulta y el compromiso, y reconozca las exigencias y derechos de individuos y grupos. El añadir el calificativo de pluralista a la democracia y al liberalismo propugnado no es accesorio, pues ninguno de estos tres términos está necesariamente conectado.

Berlin alerta sobre los peligros del liberalismo racionalista, que incorpora soluciones finales, y las democracias que sostienen la tiranía de la mayoría.

2- EL NEOLIBERALISMO (II): JOHN RAWLS.

1.- INTRODUCCIÓN

La obra más importante de John Rawls es “Una teoría de la Justicia” (TJ) publicada en 1971, que generó una amplísima bibliografía crítica, que aún persiste, y que la ha convertido en un clásico de la filosofía política.

La metodología de la obra unió dos campos que hasta entonces estaban separados: el de lo deseable (la filosofía política) y el de lo posible (la economía y la ciencia política), descubriendo los principios de justicia implícitos en la política y la moral de nuestra época.

Rawls comenzó la elaboración de su teoría en los años 50, y ha ido modificando algunos de los criterios expuestos en TJ como respuesta a las críticas que se le habían ido formulando. En 1989 publica “Justicia como equidad”, contestando a algunas objeciones y rectificando errores de exposición del tema central de TJ: el de la Justicia como Equidad. En 1993 publica su último libro: “Liberalismo Político”, que refunde todos los anteriores, pero sin abandonar su idea central de la justicia como equidad e intentando resolver los problemas internos de dicha teoría, entre ellos el de la estabilidad.

2.- LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Rawls inicia su teoría de la justicia como alternativa a las doctrinas del

- A) *Utilitarismo*: la idea de una sociedad justa es aquella en la que sus instituciones maximizan el balance de satisfacción de una sociedad, pero no se ocupan del modo en que esas satisfacciones se distribuyen entre los individuos.
- B) *Intuicionismo*: no existe método alguno capaz de establecer una jerarquía de prioridades, y sólo cabe recurrir a nuestra intuición.

Su teoría de la justicia como equidad pretende compaginar las ideas de libertad e igualdad partiendo de la teoría clásica del contrato social, y haciendo de la justicia la base moral de una sociedad democrática. Rawls entiende la sociedad como un sistema de cooperación en el que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, y en el que las personas son inviolables, o lo que es lo mismo, están por encima de consideraciones de bienestar general o de cualquier otra índole. (!)

La sociedad es, pues, un *sistema equitativo de cooperación social*, que distingue claramente entre

- ☆ lo racional => es aquello que decidimos cuando tenemos en cuenta nuestro interés y queremos maximizarlo;
- ☆ lo razonable => es aquello que estamos dispuestos a proponer o reconocer como principios justos de cooperación, aceptando la idea de reciprocidad como beneficiosa para todos, aún a expensas de nuestros intereses.

La *sociedad bien ordenada* es una sociedad regulada por una *concepción pública de la justicia*, en la que su estructura básica (instituciones políticas y sociales) son conocidas y aceptadas por los ciudadanos y satisfacen los *principios de justicia*. Las instituciones enarbolan los valores sociales democráticos, humanos y justos.

Las personas son razonables cuando hay un mínimo de cooperación y unos principios que la determinan. Éste es el *principio de reciprocidad*.

La posición originaria

Rawls parte del presupuesto de que en el diseño de las instituciones sociales y políticas los únicos que cuentan son los agentes individuales morales y racionales, no las asociaciones o grupos en cuanto tales. Su concepción de la persona presenta seres libres e iguales capaces de actuar razonable y racionalmente. Todos los que cooperan han de compartir beneficios y cargas y es el elemento de “cooperación” el que conforma lo que resulta “razonable”. Su deseo de promover el “bien” es lo que se interpreta como “posición originaria racional”. Lo racional se aplica a la elección de medios, fines, intereses y prioridades. Lo razonable presupone y subordina a lo racional, y ambas capacidades de actuación son manifestaciones del carácter moral de las personas. Los principios de justicia aseguran las libertades; los ciudadanos defenderán lo justo.

Quién elige los principios de justicia son individuos que diseñan las instituciones sociales y políticas, pero son personas con sus preferencias. Son libres para actuar razonable y racionalmente. Para neutralizar las posibles ventajas sociales y naturales de los participantes de la posición originaria, se les coloca tras un “velo de ignorancia” que les impide el conocimiento de sus diversas alternativas personales propias, obligándoles a evaluar los principios conforme a consideraciones generales. La racionalidad de las elecciones personales no depende de cuánto se conoce, sino de cómo se razona con la información disponible, aunque sea incompleta. Dice que sean ignorantes.

Rawls defiende asimismo el carácter contractual de la posición originaria, posición que pretende generar una situación con obligaciones para todas las partes.

Los “Principios de Justicia”

Los principios se colocan bajo unas reglas de prioridad según las cuales sólo se puede restringir una libertad en función de otra libertad (prioridad de la libertad):

- a) libertad;
- b) justicia;
- c) eficiencia;
- d) maximización de ventajas;
- e) igualdad de oportunidades;
- f) diferencia.

Su teoría se basa en que ningún Principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente aplicados o satisfechos; e.d. no se puede renunciar a ninguna de las libertades básicas ni aún en el caso de que esto suponga grandes ventajas socioeconómicas.

Pero matiza, que esto sólo tiene sentido en sociedades que hayan alcanzado un grado suficiente de desarrollo económico o de “civilización”, pues no siendo así, cabría la vulneración del principio de la prioridad de la libertad.

Para Rawls las libertades básicas de los ciudadanos son las libertades políticas:

- a) derecho a votar o desempeñar cargos públicos;
- b) libertad de expresión y de reunión;
- c) libertad de conciencia y pensamiento;
- d) libertad personal frente al arresto y la detención arbitraria;
- e) derecho a la propiedad.

Estas libertades básicas sólo pueden limitarse por la ampliación de otra. ¿Qué ocurre cuando no se puede ejercer los derechos como resultado de la pobreza y de la ignorancia o por falta de medios? La Libertad es igual para todos, no así el valor que esa libertad tiene para unos y para otros, que es proporcional a su capacidad para lograr sus fines dentro del marco que el sistema define.

Según Rawls sus libertades básicas cobran su verdadera dimensión cuando se dan unas condiciones favorables culturales, sociales y económicas, y si en algún momento hay que buscar una jerarquización de las mismas, el criterio a aplicar ha de ser el de proteger primero las que salvaguardan mejor las potestades morales de la persona y los términos equitativos de la cooperación social.

Primer Principio: “Cada persona tiene un derecho igual a un régimen completamente adecuado de libertades básicas iguales, que sean compatibles con el mismo esquema de libertades para todos”.

Segundo Principio: el “Principio de la Diferencia” es aquel que otorga el mayor beneficio para el menos aventajado en el caso de desigualdades económicas, considerándolo como el resultado de una elección racional y autointeresada desde una posición originaria caracterizada por un apropiado velo de ignorancia.

Las desigualdades sociales y económicas tienen que estar relacionadas con desigualdad para todos, que las haga disminuir. Así:

- I. Principio de las libertades básicas.
- II. Principio de igualdad de oportunidades.
- III. Las desventajas tienen que ir dirigidas a que beneficien más al menos aventajado.

Estos pasos no se pueden alterar. Se da en unas sociedades avanzadas con un nivel mínimo social, económico y político. Establece que hay un mínimo de libertades básicas (sociales y políticas). Una vez que están satisfechas esa sociedad es justa. Una de ellas es la libertad de pensamiento que permite juzgar la justicia. Tiene que haber un mínimo básico que se reconozca.

Sociedad → Justicia → Libertad.

Rawls otorga al “consentimiento” una gran importancia para demostrar su pertenencia a la tradición contractualista: los principios de justicia, en la posición originaria, han de ser hipotéticamente aceptados de forma unánime.

La Reciprocidad

Define la reciprocidad como una relación que se establece entre los ciudadanos, pero unido a los principios de justicia, que hacen de reguladores. Pretende establecer los posibles beneficios que aparezcan para cada uno de los ciudadanos, tomando como referencia el principio de igualdad. Esta idea de reciprocidad está aludiendo a una virtud de la sociedad.

Los ciudadanos pueden tener distintas concepciones de valores que surgen en la sociedad, que pueden ser irreconciliables. Contribuye a una cierta pluralidad, que es o son los pilares de una sociedad democrática.

Se tiene que crear algún mecanismo que ajuste las diferencias:

1. Para preservar las propias libertades;
2. Para asegurar esas regulaciones se tienen que establecer cuales son los mínimos justos.

Rawls mantiene que esa mano invisible no va por el camino correcto y no conduce a que haya ajustes, favoreciendo a que haya acumulaciones de desigualdades. Por tanto no es cierta la igualdad de los ciudadanos.

Rawls fundamenta su Teoría de la Justicia en la idea de *equilibrio reflexivo*, que nos permite que, en ocasiones, cuando nuestro pensamiento está dividido y nuestros juicios pueden entrar en conflicto, podamos revisarlos, suspenderlos e incluso rechazarlos. Este equilibrio reflexivo sería el fundamento de una sociedad bien

ordenada, sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia.

2.- LA CRÍTICA DE ROBERT NOZICK. PRECISIONES EN TORNO AL CONTRACTUALISMO

Frente a Rawls y su Estado intervencionista y redistributivo, Nozick plantea la existencia de un derecho individual de propiedad absoluto frente a otros individuos o al mismo Estado, defendiendo la existencia de un “Estado mínimo”.

El Estado mínimo surge a partir de la necesidad incómoda de los individuos de tener que encargarse personalmente de defender su integridad y sus bienes. Cuando todos los habitantes de un determinado territorio están incorporados a una Agencia de protección, surge el Estado ultramínimo, del que no formarán parte aquellas personas que no deseen pagar su parte. Sólo cuando esos “independientes” (free-riders) se hayan incorporado al Estado ultramínimo mediante el compromiso de que renuncian a ejercer privadamente el derecho a defender su propiedad y castigar personalmente a quienes atenten contra ella, con compensación de no tener que pagar cuota alguna ya que crean situaciones de miedo y peligro, se puede decir que surge el Estado mínimo, cuyas competencias estrictas serían las de evitar el robo, el fraude o la violencia.

Para Nozick la idea de cooperación social sólo tiene sentido si procede de decisiones y actos voluntarios. Critica el *principio de diferencia* de Rawls, que recoge la idea de que nadie puede beneficiarse de sus diferencias naturales o sociales, si no es en condiciones que todos los demás puedan aceptar, lo que en última instancia justifica las desigualdades económicas como desigualdades justas, porque las perspectivas de los más favorecidos por el sistema contribuyen a maximizar las de los menos favorecidos.

3.- LAS CRÍTICAS COMUNITARISTAS A JOHN RAWLS

En la década de los 70-80 se desarrolla en USA un movimiento de desafío al liberalismo de corte kantiano, acusándole de pervertir la ética por la formulación de reglas universales y legalistas, que sustraen al hombre de sus vínculos y circunstancias locales.

La implicación política de esta crítica comunitarista es claramente conservadora, pues se basa en tradiciones e identidades establecidas. Se critica el individualismo liberal, pero no tomando como inspiración a Marx, sino a Aristóteles y Hegel. Su inspirador es Charles Taylor, a partir de su libro sobre Hegel (1977). Para él, sólo la comunidad puede desarrollar la racionalidad humana y convertir al hombre en un sujeto moral, sin renunciar por ello a la defensa de los derechos individuales.

MacIntyre, en una posición mucho más conservadora, critica a Rawls porque su concepción de la justicia no deja ningún lugar a la noción, que él considera fundamental, de *mérito*. Para él, deben ser las tradiciones de nuestra Comunidad las que definan lo que es bueno en nuestra vida. La idea de mérito sólo tiene cabida en una sociedad en la que se de el bien.

Michael Sandel en 1982, cuestiona conceptualmente la primacía de la justicia por encima de todo, poniendo de relieve sus límites y con ellos los del liberalismo, pues separa el “yo” (sus deseos e intereses) de los otros y de la comunidad, siendo la idea de comunidad anterior a la del propio individuo. Los comunitaristas ponen en duda que esos principios de justicia tengan una idea de bien, ya que pueden haber unos intereses racionales (velo de ignorancia).

4.- EL LIBERALISMO POLÍTICO

El resumen del pensamiento actual de Rawls podemos encontrarlo en sus últimos artículos y obras, y especialmente en “Liberalismo político” (1993). La Justicia no es ya para Rawls, un argumento filosófico o metafísico, aunque sí tenga una concepción moral, pero es una concepción moral elaborada para una clase determinada de sujetos: las instituciones sociales, económicas y políticas.

Esta concepción política de la Justicia se presenta basada en otras ideas de la teoría rawlsiana:

- a) consenso por superposición: idea fundamental para formular una concepción realista de una sociedad bien ordenada cuando ésta es pluralista;
- b) base pública de justificación;
- c) razón pública libre: idea que fundamenta la concepción realista y pluralista de una sociedad bien ordenada.

Función de la filosofía política:

- 1) *función práctica*: evitar los conflictos políticos, propiciar la cooperación social y fomentar el respeto entre todos los ciudadanos;
- 2) *función conceptual*: las instituciones políticas y sociales forman parte de un todo que define el estatus político de cada ciudadano y los fines del Estado;
- 3) *función reconciliadora*: nos muestra cual ha sido el proceso histórico y racionalizador de la sociedad y de nuestras instituciones y su desarrollo, hasta alcanzar su forma actual.

Rawls intenta comprender la sociedad en la que vive, fundamentándola en los principios de la Justicia como Equidad, que no busca la verdad, sino un constructivismo político que pretende alcanzar un consenso entre doctrinas comprensivas a través de un pluralismo razonable, haciendo desaparecer los posibles puntos de fricción a través de las tolerancias políticas (uno de los principios del liberalismo).

Este consenso no es para Rawls un simple *modus vivendi*; es una concepción moral, con un objeto moral, y apoyada sobre un fundamento moral. Hobbes y Rawls buscan establecer un *modus vivendi* político para sociedades con gentes en conflicto que desean la paz: la respuesta de Hobbes será la del soberano absoluto, la de Rawls, es la de un *consenso por superposición*, basado en la tolerancia, al que los ciudadanos se adhieren, no por su carácter meramente instrumental, sino porque es justo.

Desde este punto de vista moral, la justicia como equidad no puede ser neutral, pues sus principios no son meramente instrumentales, sino que hablan de una determinada concepción de la sociedad y de la persona.

Para Rawls, una concepción política de la justicia ha de ser practicable, posible y estable, y el consenso por superposición, la última etapa de un recorrido que, iniciado en un mero *modus vivendi* instrumental, acaba convirtiéndose en un consenso constitucional que adopta los principios de una constitución liberal: garantía de derechos y libertades básicas y establecimiento de procedimientos democráticos para moderar la rivalidad política y para determinar cuestiones de políticas sociales. La sombra de Rousseau está presente en estos planteamientos y así lo reconoce Rawls.

3- EL NEOMARXISMO (I): LA ESCUELA DE FRANKFURT.

El neomarxismo de entreguerras

Marx fue un filósofo excepcional del siglo XIX. Sus textos han tenido una significación crucial para el desarrollo de las ciencias sociales y de las teorías políticas y económicas. El marxismo ha sido una potente ideología política origen de importantes movimientos sociales y regímenes políticos a lo largo del siglo XX en todo el planeta. Con el nombre de neomarxismo denominamos las reconstrucciones de la herencia política intelectual de Marx, realizada por la llamada "tercera generación" de marxistas en el transcurso del debate político y cultural del período que transcurre entre las dos guerras mundiales.

Lo que del marxismo ha deslumbrado a muchos ha sido su capacidad doctrinal para prender en movimientos sociales tan importantes para la historia contemporánea como el movimiento obrero, y para erigirse en ideología de procesos revolucionarios de descolonización y liberación nacional. Al mismo tiempo se ha vinculado su poder de fascinación a cierta intransigencia moral, en virtud de la cual algunos de sus principios y prescripciones se han considerado inalterables e inmunizados frente a los puntos de vista externos a la canónica marxista.

Actualidad de la revolución y "optimismo de la voluntad"

Confiando políticamente en una "revolución cultural" y bajo la conmoción producida por los acontecimientos que se vivían al final de la guerra, algunos intelectuales encontraron en el comunismo marxista la tradición teórica y el revulsivo moral en el que asentar su anticapitalismo romántico.

En buena parte del pensamiento marxista de la época se había impuesto la idea de que la guerra primero y la Revolución de Octubre, después, eran el signo crucial del inminente final del capitalismo, del enfrentamiento definitivo entre la clase obrera y la burguesía. La incorporación de un buen número de intelectuales relevantes a las filas de la izquierda política produjo en el movimiento obrero una euforia político-cultural, romántica e idealista, que imprimió una revulsiva aceleración sin precedentes al desarrollo de la ideología política de la izquierda europea, en cuyo caldo de cultivo iría tomando cuerpo el neomarxismo.

En este clima inicia su andadura un marxismo como el de Gramsci, Korsch, Lukács, que realizan un supremo esfuerzo por encontrar una vía intermedia entre comunismo y socialdemocracia.

En un primer momento, el neomarxismo fue una reacción contra una concepción fuertemente determinista, pretendidamente científica, de las ideas de Marx. Para Gramsci, Lukács y Korsch ese marxismo vulgar había cercenado su potencial teórico y político revolucionario.

Lukács y Gramsci critican sobre todo la asimilación por la III Internacional del marxismo a una ciencia empírica, ahogando toda expresión de voluntad e iniciativa política. Korsch propugnaba la vuelta del marxismo a su condición de filosofía, preservando así su dimensión crítica y su capacidad de autocrítica. Ese *marxismo vulgar*, que divulgaba el leninismo oficiante en forma de sistema de principios

inmutables era que, en la práctica, servía para las más contradictorias prácticas políticas.

El pensamiento neomarxista, a pesar de su lucidez, cayó en la sensación de fracaso e impotencia, lo que hizo que se aislara e incluso rompiera sus vínculos con los movimientos y organismos sociales en activo. El convencimiento compartido era el de la viabilidad de la sustitución del Estado por la “administración de las cosas” a cargo de una ciudadanía social.

Pocas serían las reflexiones marxistas que más allá de una descalificación ideológica-moral se cotejan con investigaciones que se estaban llevando a cabo en la sociología empírica y la ciencia económica. Comunistas, socialdemócratas y austromarxistas concibieron que las crisis económicas, la *gran guerra* o las transformaciones sociales se podían explicar apriorísticamente y resolver simplemente por la intervención del proletariado.

A partir de 1929 los críticos neomarxistas se dan cuenta de hacia dónde va el proceso de concentración capitalista: a formas de regimentación autoritaria de la economía y a una relación más estrecha de lo político con lo económico, por medio de una implicación directa del Estado.

Korsch y Gramsci son conscientes que para alimentar los fines de la revolución proletaria hay que abandonar las previsiones científicas y volver la mirada a la idea del mito. Para convocar a los obreros a la lucha contra el fascismo y despertar el espíritu de escisión y revolucionario se necesita más la alegoría que la ciencia. Desde la orilla marxista-leninista oficial, sin embargo, no se extraen las conclusiones que el cambio histórico demanda, e. d. la necesidad de una nueva ciencia política adecuada al momento y una estrategia congruente con aquella.

La estación de la subjetividad

Todo el marxismo que ejerce tras la 1ª G.M. confía en una transformación endógena y gradual del capitalismo.

Buena parte del neomarxismo tendrá como distintivo reconducir los problemas de estrategias a intrincadas discusiones de método; hay que transformar las convicciones filosóficas en “álgebra de la revolución”.

Todos aquellos que han promovido una reconversión del marxismo vieron en la organización de los “consejos populares” la expresión institucional que encarnaba adecuadamente el control directo sobre la producción y la capacidad para organizarse autónomamente de la clase obrera. Esto significaba la superación del viejo orden político y su sustitución por una democracia obrera, que venía a suprimir la reificación capitalista, la división burguesa de poderes, la escisión entre la sociedad civil y el mundo de la política, entre vanguardia y clase social y que conciliaban, al fin, intereses inmediatos y objetivos a largo plazo.

KORSCH criticó duramente al marxismo-leninismo descalificando al régimen soviético, al que describió en 1920 de dictadura sobre el proletariado y de capitalismo de Estado. Y remite la responsabilidad de lo que está ocurriendo a Lenin. Valoraba en Bernstein que sacara a la luz oficialmente la evolución que desde

hacía tiempo se estaba dando en la práctica, que estaba conduciendo al movimiento socialdemócrata desde un movimiento revolucionario basado en la lucha de clases a un movimiento que aspiraba a la reforma política y social. El precio que tuvo que pagar fue la expulsión del partido y el aislamiento casi absoluto en 1926.

LUKÁCS pronto abandonó la idea de los consejos como institutos de representación política y modelo de organización de clase, transfiriendo progresivamente al partido todas las virtudes estratégicas. Su necrología sobre Lenin (1924) no dejaba lugar a dudas: el partido comunista es la encarnación visible de la conciencia de la clase proletaria.

El neomarxismo huyó en general del economicismo para refugiarse en la metafísica del sujeto o en el eticismo. Desconfiando del análisis empírico sociológico y económico se instaló en una especulación apriorística que promocionó el activismo revolucionario, pero no fue capaz de una refundación estratégica sensible a la nueva situación y a la altura de los avances del pensamiento científico y social de la época. Sólo el austromarxismo, primero, y Gramsci, después, en sus reflexiones carcelarias, intentaron una actualización del marxismo que procuraba alejarse de la lógica leninista-estalinista y de la simplicidad del modelo consejista.

Filosofía como razón política

Muy presumiblemente el neomarxismo encontró la *almendra* de su programa político en aquel dicho marxiano que aconsejaba no superar la filosofía sin realizarla, o lo que es lo mismo, utilizar la filosofía como razón política. Una de las razones de este nuevo planteamiento es, sin duda, el aislamiento progresivo en que se encuentran los pensadores marxistas críticos. El año en que Lukács escribe “Historia y Conciencia de Clase” y Korsch “Marxismo y Filosofía” (1923) es el año del fracaso definitivo de las tentativas revolucionarias centroeuropeas de postguerra, al tiempo que la iniciativa política del movimiento comunista se trasladaba a Moscú, con lo que ello va a significar. Desde 1928 Korsch no volverá a tener contacto alguno con organizaciones políticas; Lukács será expulsado de la III Internacional, y Gramsci, al final de la década, ya desde la cárcel, comienza a producir reflexiones cargadas de originalidad filosófico-política.

Un principio básico de esta reconstrucción del marxismo como filosofía es el de su autonomía en relación con otras tradiciones filosóficas. Gramsci: “En el orden teórico la *filosofía de la praxis* no se reduce a ninguna otra filosofía; no sólo es original en cuanto supera las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto que abre un camino completamente nuevo, e.d., renueva de cabo a rabo el modo de concebir la propia filosofía.”

El neomarxismo dedicó buena parte de su inventiva a determinar las condiciones de sí mismo como conocimiento; y ha dejado tal impronta sobre sus herederos intelectuales que a partir de entonces está dando vueltas terminando por ser un marxismo más epistemológico que teoría política.

El filosofar del neomarxismo no se agotaba en ser “teoría de la revolución”, sino que se ha presentado como descubrimiento de lazos profundos e interconexiones conflictivas y como iluminación de dimensiones ocultas y perspectivas ignoradas de la realidad social, que la ciencia y la teoría al uso ignoraban.

Finalmente este marxismo acepta pesimista que el foso entre lo que es y lo que debería ser, entre pasión moral e investigación empírica se iba haciendo irreversible. A partir de Korsch y Gramsci todo intento conspicuo de recomposición del marxismo acabará reconociendo resignadamente la inevitabilidad de la fractura entre teoría y praxis, entre ciencia y moral de emancipación; y por ello buscará refugio entre los estudiosos para acabar siendo una disputa académica.

Los asuntos de interés preferente para la teoría política del neomarxismo fueron “cuestiones de método y de organización”. Vistas las cosas desde el punto de vista de quien cree estar en presencia de un combate crucial y último entre dos clases, la prioridad parece corresponder en lo práctico a consideraciones de estrategia “militar”.

La Viena roja: entre comunismo y socialdemocracia

Se trataba de un grupo culto forjado en ese emporio de conocimientos que fue la “gran Viena” de los primeros decenios de nuestro siglo. El austromarxismo dedicó buena parte de su esfuerzo a argumentar las excelencias del marxismo como *saber político*. Intentaba probar que el socialismo marxista desarrollaba de un modo más real y radical los valores de la tradición ilustrada, proponiéndose universalizar la implantación de los mismos. En vez de ahuyentar los interrogantes del presente revolviendo en los textos de los clásicos, el austromarxismo adoptó desde un principio, como prueban desde su aparición los textos de su órgano de expresión los *Marx-Studien*, la actitud revisionista de aceptar el reto de responder a los problemas planteados al movimiento obrero en la nueva fase del capitalismo.

Lo que pretendían era rehabilitar el marxismo frente a las “ideologías de la separación” combatiendo la pretendida incomunicación popularizada por el weberismo entre mundo de la ciencia (de los hechos) y el de los valores y los fines, así, p.e. el interés de la clase determina el desarrollo del conocimiento científico y sus objetivos. Los intentos de Adler y el austromarxismo por resolver los recurrentes dilemas entre teoría y praxis, creencias científicas y pautas morales y entre naturaleza e historia resultaban a todas luces inconcluyentes.

Cuando a principios de la década de los 20, tras la guerra, el movimiento obrero se escindió en comunistas y socialdemócratas, el SPÖ, con Otto Bauer (1881-1938) a la cabeza, ensayó un camino intermedio, creando incluso una organización conocida por “Internacional Segunda y Media”. Si bien fracasó a los 2 años, el austromarxismo ensayó un verdadero tercer camino entre la “democracia sin calidad” de la socialdemocracia de la República de Weimar y el modelo leninista. Asumieron la idea de Kelsen sobre el Estado como sujeto de la transformación civil, por medio de la democracia representativa y procesos de socialización e igualación en los distintos ámbitos de la sociedad; el programa estratégico no podía ser la ruptura revolucionaria, sino la apropiación por la clase obrera de los avances más recientes producidos en el *capitalismo organizado*.

La República de Weimar había nacido de una paz considerada humillante y en un clima antiliberal. Tenía enfrente a nacionalistas, pero también a aquellos izquierdistas, cuya revolución acababa de ser aplastada. Lo que terminó ocurriendo con el declinar del parlamentarismo fue la gestación de un Estado poderoso e

intervencionista, basado en el presidencialismo, antesala institucional del “asalto democrático al poder” del nazismo.

El programa del austromarxismo se resumía en una combinación de

- ☆ *democracia política*: organiza el Estado representativo y su difusión institucional;
- ☆ *democracia social*: está constituida por una red de organizaciones sindicales y de consumo, por las organizaciones profesionales de empleados y técnicos y por las cooperativas campesinas.

Si la socialdemocracia concretaba la aspiración del socialismo en la realización de la democracia en el Estado parlamentario, el austromarxismo desplazó el centro de gravedad del Estado a la sociedad, cuya autonomía reivindicaba, buscando reforzar la autonomía de la clase obrera. Esto sirvió de pretexto para desatar la reacción violenta y ofensiva de la derecha autoritaria, que en 1933 disolvió el parlamento desmantelando a continuación en el plazo de un año todos los instrumentos de *contrapoder obrero*.

El austromarxismo intentó conciliar la fidelidad a las creencias marxistas y a las exigencias del conocimiento, recomponer una estrategia leal a unos objetivos políticos inalterables y abierta a unas circunstancias históricas cambiantes. El resultado de esta tensión fue, a pesar de lo sugestivo del intento, una síntesis imposible, una ambigüedad constante entre dogmatismo y criticismo, entre reforma y revolución.

Resistencia y lucidez de Gramsci

No supo el marxismo teórico, ni el pensamiento de izquierdas en general, remontar coherentemente las consecuencias del desbordamiento del régimen liberal y el ascenso del fascismo. Sólo Gramsci, una vez reconocido el fracaso de la revolución en Europa y la esterilidad del seguidismo político de las directrices de la Internacional Comunista, impulsó un análisis propio de la sociedad y del Estado en Occidente, a la vez que sopesó las perspectivas de realización a largo plazo del socialismo. Intentó una recomposición teórica y estratégica del marxismo a partir de las nuevas condiciones económicas, sociales y políticas.

Gramsci entendió que no era posible trasplantar la experiencia soviética a Occidente, ya que el capitalismo no sólo no se había acabado, sino que había alcanzado una fase más evolucionada y compleja. La situación en Europa presentaba una complejidad que los dirigentes de la Internacional Comunista no habían captado.

En la concepción de Gramsci, el concepto de sociedad civil actuaba como eje de explicación de las contraposiciones entre el mundo oriental (Rusia) y el occidental, siendo débil en el primero y firme y consolidado en el segundo, formada por un complejo de instituciones y representaciones de carácter ideológico que funcionaban al margen de las formas coercitivas del Estado. Por eso, cuando en Oriente el Estado entra en crisis, es posible el enfrentamiento frontal y rápido – *guerra de movimiento* –, mientras que en Occidente un programa de transformación social y política pasa por la *guerra de posición* – una estrategia específica dirigida principalmente a la ocupación progresiva y gradual de la sociedad civil (como los cristianos en Roma).

En cuanto a su teoría del Estado, Gramsci se propuso desmitificar el prejuicio básico del liberalismo de la radical separación entre Estado y sociedad civil, promocionando la participación, la creación libre y una identificación progresiva entre Estado y sociedad civil. Un Estado no puede en una sociedad plural y viva mantener la hegemonía por la coerción. El interés de Gramsci por los *consejos de fábrica* hay que entenderlo como una manifestación de esa sensibilidad favorable al democratismo radical a la hora de pensar un modelo de organización política de la interacción social.

Al igual que en todo el neomarxismo del período de entreguerras, se percibe en Gramsci un paternalismo político de matiz iluminista, muy expresivo en su concepción del intelectual y del partido, a los que termina por identificar. No concibe progresar en la consecución de los fines establecidos en el ideario sin que exista una élite de dirigentes, intelectuales, que encaminen la teoría y la práctica de las masas hacia dicho fin.

Las reflexiones de Gramsci fueron el último intento de recomposición del marxismo como pensamiento del movimiento obrero, un intento no consumado pero penetrante. A partir de él, la zanja que separaba la práctica del movimiento obrero de sus declaraciones doctrinales fue haciéndose cada vez mayor.

LA ESCUELA DE FRANKFURT.

Dialéctica de la Ilustración: teoría tradicional y teoría crítica

El interés suscitado en Alemania por el marxismo después de la I Guerra Mundial se concretó en 1922, cuando Kurt Albert Gerlach propuso al Ministro de Educación la creación de un Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social) con una base económica autónoma y afiliación académica a la Universidad de Frankfurt, bajo el patronazgo de un acaudalado comerciante de grasas, Hermann Weil, y de su hijo Félix José, discípulo de Karl Korsch. El primer director del Instituto en 1923, fecha oficial de fundación, fue Carl Gründberg, autor de la monumental obra "Archivo para la Historia del Socialismo y del movimiento obrero", de la que publicó quince volúmenes entre 1910 y 1930. En esta fecha le sucede como director Max Horkheimer (1895-1973).

La publicación del Instituto fue el "Zeitschrift für Sozialforschung", en el que colaboraron además de Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm, Herbert Marcuse, así como Pollock, Kirchheimer y Wittfogel. No todos los volúmenes se publicaron en Alemania, porque los nacionalsocialistas tomaron el poder y el Instituto se cerró en 1933, y con la diáspora de intelectuales alemanes llegó el exilio para muchos miembros y colaboradores del Instituto.

El establecimiento de dos ramas del Instituto, una en París, y otra en la Universidad de Columbia, Nueva York, permitió la continuación de algunos de los trabajos de investigación, a la vez que agregó nuevos colaboradores. Al término de la II Guerra Mundial varios de los más destacados miembros del Instituto, reabierto oficialmente en 1951, regresaron a Alemania. Tras la muerte de Horkheimer y Adorno será Habermas el principal representante.

Quiénes son o no frankfurtianos ha sido objeto de disputa. Lo son, sin duda, Horkheimer y Adorno, fundadores de la Escuela; también Marcuse y Benjamin, aunque todos ellos han expresado ideas diversas y se han ocupado de gran variedad de asuntos. Como hablamos de Escuela pensamos en unidad, pero lo cierto es que hay autores pluridisciplinarios. Todos están enraizados con la corriente marxista, aunque muchos beberán también del psicoanálisis.

Tras la aparente unidad que brinda al grupo su nombre, e incluso su procedencia -en su mayor parte son de ascendencia judía y de origen social burgués-, se esconde una pluralidad de intereses.

Las diferencias entre los frankfurtianos dependen de la mayor o menor proximidad a Marx. Pero a pesar de las diferencias, se puede descubrir siempre entre los frankfurtianos un aire de familia que los distingue de otras corrientes filosóficas contemporáneas. En general, ha sido característico de los frankfurtianos el defender la llamada "Teoría Crítica" contra la "Teoría Tradicional". De algún modo, "Escuela de Frankfurt" y "Teoría Crítica" son expresiones intercambiables. Su obra constituye un ataque al positivismo y a la ciencia.

Querían construir una teoría que permitiera el análisis y la crítica de la sociedad, para proceder así a su superación, guiados por el interés ilustrado de la emancipación humana y tratando de hacer concurrir para ello tanto a la filosofía

como a las diversas ciencias sociales, en un deliberado propósito interdisciplinario. Hay una intención social transformadora y emancipatoria. Esto les lleva a que no se conformen con un análisis de tipo positivista. Tratan de descubrir las relaciones entre los diversos saberes establecidos y de desenterrar las raíces sociales de las que se nutren, para, al tomar conciencia de los intereses a los que sirven, vehicular eficazmente la superación de la realidad establecida, dando cuenta asimismo de las razones normativas de la crítica.

Horkheimer formula la Teoría Crítica en 1937, que se opone a la

- ☆ Teoría Tradicional, que desde Descartes a los positivistas lógicos, presupone que una teoría es un conjunto de enunciados unidos entre sí de modo que unos, dan lugar por lógica a otros que, para ser aceptados, deben ser comprobados por los hechos. Es característico el poder aplicarse en principio a todas las ramas del conocimiento. Esta idea tradicional de teoría se ha desarrollado en una sociedad dominada por las técnicas de producción industrial => aspiración a objetividad.
- ☆ Teoría Crítica: exige un cambio histórico, que es a su vez un cambio en el proceso social.

De ahí la polémica con el positivismo (Marcuse, Habermas) y la conexión con el psicoanálisis (como saber que posibilita el desenmascaramiento de las patologías individuales y sociales) y la crítica de las ideologías marxistas. Respecto a la apuntada relación con el psicoanálisis, la valoración y el enfoque de los diversos miembros del grupo fueron muy diferentes.

Más problemas ocasionaría la relación de la Escuela con el marxismo, pues la Teoría Crítica pretendía ser una puesta al día de la crítica marxiana de la economía política. Para Horkheimer, la condición del proletariado no era garantía alguna en materia de conocimiento y, tampoco, desde luego, el partido como su vanguardia.

Criticados tanto por el reformismo socialdemócrata como por el bolchevismo, que les acusaban de negar la posibilidad del conocimiento científico de la realidad y mantener un idealismo subjetivista, esas críticas acabaron con la expulsión de Korsch del Partido Comunista alemán en 1926. Si a todo ello se une la independencia política de los cabeza de fila frankfurtianos se hace comprensible el que cada vez más vieran su papel como el de ilustrados teórico-críticos de una latente conciencia emancipadora.

La Teoría Crítica no es arbitraria ni azarosa, sino constructiva; expresión de una racionalidad más alta y amplia que la de la Teoría Tradicional. En la Teoría Crítica el pensamiento constructivo desempeña un papel más importante que la verificación empírica, pues este pensamiento constructivo no consiste en la formulación de hipótesis oportunamente verificables, sino que se constituye en una relación dialéctica con la Teoría Tradicional.

Lo que realmente importa es la no aceptación de un "status quo" social o histórico-social y la consiguiente posible formulación de una especie de esquema dentro del cual puedan insertarse a la vez un pensamiento acerca del futuro. Así, la Teoría Crítica es la expresión en el presente de un actitud que se proyecta hacia el porvenir. El futuro de la humanidad, escribe Horkheimer, depende de la existencia actual de la

actitud crítica, que, por descontado, contiene en ella elementos de teorías tradicionales y de nuestra cultura decadente en general.

También ha sido característico de los frankfurtianos el haberse opuesto tanto a la mera especulación filosófico-sociológica, sin engarce en los problemas concretos, como al empirismo positivista y a la insistencia en la importancia capital de los métodos cuantitativos.

La Escuela de Frankfurt ha experimentado una evolución que no ha consistido solamente en el paso de las ideas de la “primera generación” (Horkheimer, Adorno, Marcuse) a otra generación (Habermas y otros), porque los primeros, después de su experiencia americana, fueron cambiando sus puntos de vista en el sentido de desarrollar una filosofía de la historia que si bien conservaba motivos marxistas, iba más allá de conceptos como la lucha de clases. Así, se ha desarrollado entre los frankfurtianos la tendencia a una denuncia de los procesos falsamente liberadores y emancipadores, entre los cuales cabe incluir algunas de las tendencias naturalistas del marxismo.

La búsqueda de la razón que pudiera dar cuenta de las decisiones a tomar -razón igualmente opuesta al liberalismo que al totalitarismo- ha sido el norte de muchas de las investigaciones de los frankfurtianos.

Los frankfurtianos han presentado una revisión del marxismo, tan sustancial, que ya no pueden arrogarse el derecho de contarse entre una de las múltiples manifestaciones; en todo caso, los frankfurtianos han dejado de insistir en la premisa de la estrecha unión de la teoría con la práctica.

En su etapa americana, el Instituto se concentrará progresivamente en los análisis de la industria cultural y en la crítica de la cultura de masas. La primitiva crítica de la economía política se iba transformando en una crítica de la razón técnica que amenazaba destruir las posibilidades de una transformación revolucionaria de la sociedad y alejaba, cada vez más, el sueño de la emancipación.

El tema del progreso es sin duda uno de los goznes sobre los que ha venido girando nuestra Modernidad y en gran medida el siglo XIX está atravesando por la confusión que equipara evolución y progreso. Y aunque no dejaron de alzarse voces críticas que procuraban señalar las escisiones entre progreso técnico y progreso moral, será en la obra de los frankfurtianos cuando el tema sea abordado explícitamente, tanto en forma de historia crítica del desarrollo occidental, cuanto en forma de teoría de la razón. Si la Ilustración “ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos”, se hacía preciso comprender “porqué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie”, que encuentra en Auschwitz uno de sus símbolos.

El hombre pensaba dominar la naturaleza y quedar así libre de espantos. En esa idea de dominio había un componente totalizador, negando al propio individuo para convertirlo en un *hombre unidimensional*, en pieza intercambiable para la razón formal y calculadora que triunfa en la sociedad “totalmente administrada”. El problema no reside tanto en el retorno de lo reprimido que puede ser liberado, cuanto “en la incapacidad de lo reprimido para manifestarse a sí mismo”. De forma que la filosofía se ve ahora como resistencia y crítica frente a esa razón dominador.

La crítica frankfurtiana se tornará cada vez más especulativa y pesimista. Se radicalizará en cuanto crítica negativa que no se permite nombrar el futuro, ni construir una utopía a la manera de un retablo, una imagen de la identidad lograda, pues darle nombre a la esperanza es ya traicionarla. Frente al ángel del progreso, Benjamin indica que es preciso recordar los cadáveres sobre los que ese ángel camina, la memoria de las víctimas de la historia.

Periferia de la escuela

Algunos consideran que hay un centro y una periferia de la Escuela. Mientras que el primer grupo en torno a Horkheimer, Adorno, Marcuse o Pollock desarrolló una teoría de la dominación social centrada sobre los efectos de la monopolización del capitalismo, el estudio de las estructuras psíquicas a través de la configuración familiar y los efectos alienantes de la cultura de masas, la heterogénea “periferia” incluiría a autores tan diferentes como Fromm, Benjamin, Neumann y Kirchheimer (abogados y militantes en el movimiento obrero). Hacen análisis más empíricos de los problemas y se centran en el papel del Estado y las instituciones jurídicas como elementos de dominación. Intentan saber cuáles son los motivos del Estado liberal y de su crisis. Se trata de un liberalismo nuevo con un componente escéptico.

Kirchheimer se centra en una teoría sobre la sociedad de masas y en los partidos políticos. Vincula el ámbito económico y el político. Dice que hay un mercado electoral. Saca la idea de *partidos atrápalotodo* (catch-all). Los partidos persiguen conseguir el mayor número de votos. Aparecen otros elementos como son los medios de comunicación.

Junto al cambio de los partidos, se da el cambio de los propios Parlamentos. Éste entra en quiebra al estar dominado por el Ejecutivo. Las decisiones la toman los partidos políticos a través de los grupos parlamentarios, ya que existe disciplina de voto.

La comunicación política amputada de la sociedad de masas no hace sino favorecer la privatización de los intereses de los individuos y su configuración conformista, sustituyendo la formación de la conciencia cívica a través de la participación política por el consumo compensatorio de esas carencias.

4.- EL NEOMARXISMO (II): MARXISMO Y SOCIALDEMOCRACIA.

Antecedentes y marco de una idea política

La socialdemocracia en cuanto concepto histórico y político ha sufrido diversos cambios en su ya secular recorrido. Su asentamiento se produce en el último tercio del siglo XIX gracias a la influencia del movimiento obrero alemán. Su doctrina deriva de fuentes tan diversas como

- el pensamiento teórico lassalleano, y sobre todo, marxista;
- de su convivencia tanto con posiciones revisionistas y reformistas (Kaustky, Bernstein), como revolucionarias (Rosa Luxemburg);
- de su crisis tras la I Guerra Mundial y el fracaso de la revolución espartaquista, como de la crítica leninista a la supuesta traición socialdemócrata al movimiento proletario;
- de la exclusión del marxismo en Bad Godesberg;
- hasta la Declaración de Principios de la Internacional Socialista (Estocolmo, 1989) en torno al “objeto” común del socialismo democrático, en el que han coincidido “los partidos socialistas, socialdemócratas y laboristas”.

La socialdemocracia nace en Alemania en 1875 tras la fusión de la asociación obrera de Ferdinand Lassalle y el Partido Obrero de inspiración marxista de Liebknecht y Bebel, y la formulación del Programa de Gotha. En la crítica de Marx a este programa se puede ver el germen de la gran cuestión teórica-política:

- ☆ la diversa concepción del Estado y
- ☆ del propio socialismo como instrumento *reformista* o como instrumento *revolucionario*.

Frente a las apelaciones programáticas de raigambre lassalleana a una organización democrática del Estado nacional que aceptara reformas concretas como el sufragio universal, la milicia popular, la educación obligatoria o la restricción del trabajo de mujeres y niños, y tendiera a un reparto igualitario del poder político, social y económico, en suma, frente a una posición reformista y volcada sobre todo en la acción en el Estado, Marx despliega una puntillosa crítica de fundamentos: en especial, la idea de que no hay más concepción realista que la que tiene presente las relaciones de producción históricas, según la cual todo derecho es desigual y su superación, junto con la del Estado, sólo se habrá de producir con la libertad de la sociedad sin clases, sociedad comunista a la que no se podrá llegar con “lindas menudencias” democráticas meramente burguesas, sino tras un período de dictadura del proletariado que, por la fuerza de las armas decida la lucha de clases.

La tensión entre lassallismo y marxismo se trasladó al propio interior de la interpretación marxista, dando lugar a tendencias diferentes e incluso opuestas. *El núcleo central de este conflicto se articula en torno al radicalismo revolucionario y al revisionismo reformista*. Kaustky emprende el reformismo a partir de la “Introducción” escrita por Engels (1895) a la edición del libro “Las luchas de clases en Francia” de Marx. Engels entendía agotado el período de insurrecciones callejeras y la necesidad de actuar con los instrumentos que la democracia liberal (el sufragio universal) ofrece.

La socialdemocracia fue la referencia política dominante del movimiento obrero europeo hasta la I Guerra Mundial, tras la cual quedó seriamente dañado, tanto por

las diversas posturas adoptadas frente a la guerra por los partidos socialistas, como por el estallido y consolidación de la Revolución soviética, que dividirá al movimiento obrero en todos los países entre comunistas y socialistas. Los partidos comunistas se adhirieron a la interpretación leninista del marxismo y al liderazgo soviético, la socialdemocracia se iría identificando cada vez más con una visión democrática del proceso de consecución del socialismo.

A riesgo de simplificar, podría decirse que el marxismo dio lugar a la socialdemocracia y, en seguida, al leninismo, mientras que la socialdemocracia, a su vez, a una doctrina socialista marxista y, en seguida, a una corriente revisionista y reformista que terminaría prescindiendo del marxismo.

Socialdemocracia y marxismo: la polémica revisionista

El primer marxismo de la II Internacional

El período de la II Internacional (1889-1914) ha sido denominado la “edad de oro” del marxismo. No sólo sus protagonistas se sintieron y proclamaron marxistas, sino que el cuerpo de sus doctrinas procedía directamente de las ideas sustentadas por Marx y Engels, si bien con indudables sesgos, insistencias y olvidos, lo que no debe extrañar pues la propia concepción marxista originaria es lo suficientemente abierta y compleja como para dejar lugar a distintas interpretaciones.

La interpretación que enarboló la ortodoxia de la socialdemocracia clásica estuvo atravesada por una visión del marxismo como ciencia; es más, como la única y verdadera ciencia en el campo de los asuntos sociales e históricos. Como el modelo de ciencia entonces vigente era el positivismo, se produce una interpretación que tendió a extremar los aspectos mecanicistas y materialistas => una visión absorta por el punto de vista del predominio de los factores económicos.

El *materialismo histórico* se convirtió así en un dogma capaz de prever, mediante el análisis de las relaciones de producción, el inexorable curso de la historia. Entre estas certidumbres estaba la inevitable victoria del proletariado como consecuencia de las tendencias contradictorias y autodestructivas del capitalismo.

Revisionismo, marxismo y neokantismo

El primer revisionismo marxista es el iniciado en el seno de la socialdemocracia alemana por Eduard Bernstein entre 1896 y 1898. La polémica se inicia con una serie de artículos publicados en *Die neue Zeit*. La revisión del marxismo que Bernstein propone, pretendía ser una crítica interna, una corrección de errores, un perfeccionamiento de la teoría marxista, pues “puede darse el caso, de que sea Marx el que tenga razón contra Marx”.

Los motivos más inmediatos del revisionismo deben buscarse en la situación económica y social de la Alemania del último cuarto del siglo XIX, con una bonanza y prosperidad que la convertían en la primera potencia europea, y que contrastaba agudamente con las previsiones económico-sociales que se desprendían del marxismo, y Bernstein tuvo el indudable mérito de formularlos.

La argumentación de Bernstein dedicaba mucho espacio al análisis de la teoría marxista del valor, a una cerrada crítica de las previsiones económicas de Marx

sobre la polarización de las dos clases antagónicas en detrimento de las capas medias y del derrumbamiento del capitalismo y, en fin, a una consideración de las implicaciones políticas de sus errores.

El núcleo central de toda la polémica entre revisionistas y ortodoxos versó sobre la relación entre marxismo y determinismo histórico, y más específicamente, sobre el socialismo como necesidad histórica. En general, mientras el revisionismo es una categoría interna al marxismo, el reformismo perteneció al campo más amplio del socialismo: así, el fabianismo y el grueso del socialismo británico pueden considerarse reformistas, pero no revisionistas.

El revisionismo es una categoría de alcance más puramente teórico, diferenciable del reformismo, que es una concepción más directamente política: “revisionismo, una palabra que sólo responde básicamente a cuestiones teóricas, significa traducido a la política, *reformismo*.” A pesar de la parcial afinidad entre revisionismo y reformismo, lo que les divide es la respuesta a la cuestión eminentemente teórica a propósito del determinismo histórico del marxismo.

Las réplicas de Kautsky y del austromarxismo

Kautsky, el teórico más influyente del Partido Socialdemócrata alemán, replicó el mismo año al libro de Bernstein considerándolo un ataque a los fundamentos marxistas del programa socialdemócrata. Para rescatar de tal ataque lo que creía el gran logro de Marx y Engels, la elevación de la historia a ciencia en cuanto “dominio de los hechos necesarios”, insistía en la determinación económica y no ideal o moral de la historia, donde “el interés del proletariado coincide con el de la evolución social” y las tendencias del capitalismo indicadas por Marx resultaban confirmadas por los hechos.

Kautsky defendía la teoría del derrumbamiento del capitalismo como una consecuencia *indirecta* del modo de producción capitalista, cuya evolución acrecienta la fuerza y la conciencia de la clase trabajadora, haciendo inevitable la organización y victoria del partido político, así como del modo de producción socialista. Defendía también las tesis sobre la polarización antagónica de las dos clases, desde la monopolización del capital hasta la del crecimiento de la miseria social (no física). Ambas tesis no han resistido el paso del tiempo. Lo más que Kautsky llegó a admitir, es que “Marx y Engels se equivocaron en un solo punto: previeron la revolución en un futuro demasiado cercano.” Con esa levísima corrección temporal el edificio socialista podía sentirse seguro sobre los solos cimientos marxistas.

En suma, en lo que se refiere al plano estrictamente teórico, el revisionismo bernsteniano sólo triunfaría bien pasada la “edad de oro” de la socialdemocracia marxista.

La teoría política de la socialdemocracia clásica: la polémica reformista

La polémica revisionista fue vívidamente sentida dentro del movimiento socialista europeo. Hasta el período crítico de la 1ª G.M. y de la revolución soviética, sin embargo, esta discusión sólo excepcionalmente – como en el caso del Partido Socialdemócrata Ruso, dividido de hecho entre bolcheviques y mencheviques desde

1903 – se manifestó en escisiones dentro de los partidos de inspiración marxista. No se pueden olvidar además las sólidas tendencias reformistas del proletariado y sus sindicatos en casi todos los países europeos y el fuerte componente también reformista no sólo en la práctica de los partidos socialistas, sino incluso en la doctrina de la ortodoxia socialdemócrata.

La concepción marxista del Estado, y del Estado capitalista en particular, introdujo la novedad de despreciarlo como instrumento de dominación básica de la sociedad civil: “el poder organizado de una clase para oprimir a otra.” (Manifiesto Comunista).

En el “Vulgärmarxismus” de la ortodoxia socialdemócrata el modo socialista de producción había de venir por la maduración, derrumbamiento y derrocamiento del capitalismo, que habría de dar paso a un Estado socialista, controlado por el proletariado. Según Marx, el Estado se organizaría entonces, transitoriamente, como “dictadura revolucionaria del proletariado”. Finalmente, se habría de realizar la sociedad comunista plena, el reino de la igualdad y la libertad.

El Estado capitalista y su forma de superación: reforma o revolución

El debate entre ortodoxos y reformistas acerca de la alternativa reforma o revolución no se refirió a los fines socialistas, sino a los medios para alcanzar esos fines. Que el socialismo tenía como objetivo la “revolución social”, e.d. una transformación profunda y radical de carácter socio-económico y político, era una opinión compartida por Kautsky y Bernstein. La disputa afectaba en lo esencial a los medios para llegar a esa revolución.

Las ideas reformistas de la *sociedad fabiana*, un grupo de intelectuales socialista que surge en Londres en 1884, son el origen doctrinal de la versión británica de la socialdemocracia europea, el laborismo, pero también del reformismo del propio Bernstein. Prácticamente ajenos a cualquier influencia marxista, se bautizaron así en homenaje al general romano Fabio, que en la lucha contra Aníbal siguió la táctica de cansarle pacientemente en pequeñas escaramuzas para golpearle fuerte al final. Los fabianos no defendieron la revolución en ningún momento ni circunstancia, sino la vía de las reformas graduales a través del sufragio universal y de la acción política representativa en el ámbito estatal y municipal.

Para los fabianos, las revoluciones eran un medio de cambio más aparente que profundo. La propuesta era ir consiguiendo el socialismo mediante “la extensión gradual del sufragio y la transferencia de rentas e intereses al Estado, no de golpe, sino poco a poco” (Bernard Shaw 1889).

Bernstein tomó contacto con los fabianos en su exilio londinense y coincidió de lleno con ellos en la defensa del reformismo y en el rechazo de la revolución como medio de conseguir el socialismo. La democracia la veía como una “forma imprescindible de realización del socialismo”, que habría de llegar gradualmente y no como consecuencia o como alternativa de catástrofe económica y política alguna. Propugnaba el *sufragio universal* como el mejor instrumento del partido socialdemócrata frente al *atavismo político* de la defensa doctrinaria de la dictadura del proletariado.

Una visión como ésta sólo podía ser coherente si se dejaba a un lado la visión marxista del Estado como instrumento de dominación de una clase, hasta proponerlo como “legítimo guardián del interés general de la colectividad”. Ante tales desviaciones, la mayoría de los socialistas europeos defendieron lo que consideraban la ortodoxia marxista.

Kautsky recordó a Bernstein que el programa de Erfurt (1891) de la socialdemocracia alemana “no habla una palabra de la forma de *advenimiento* del socialismo, por la sencilla razón de que es imposible decir algo sobre esto, si será un trabajo pacífico o por colisiones violentas o por ambos procedimientos. El partido obrero debe aprovechar todas las situaciones y no atarse jamás las manos”.

Pero dónde Kautsky, y con él también los partidos socialistas, llegaron más lejos que Engels fue en la valoración de las posibilidades, de un lado, de la democracia parlamentaria como “la única forma de gobierno en la que el proletariado puede *conquistar la supremacía*”, y de otro lado, del sufragio universal como *arma revolucionaria*. La evolución en este punto de los partidos socialistas puede sintetizarse en sus políticas de alianzas, desde el paso de un inicial purismo ante el

electorado no proletario, hasta la apertura a partidos burgueses de izquierda y la conjunción parlamentaria con éstos y, ulteriormente, hasta diversas formas de participación en los gobiernos de varios países europeos en la época de entreguerras, tendiendo a confirmar con los hechos una interpretación moderada sobre el modo de conseguir el socialismo que prácticamente convergía con las posiciones reformistas de Bernstein.

El Estado de transición: dictadura del proletariado o democracia

Si el camino al socialismo se veía como un proceso gradual, sin momentos de quiebra y ruptura violenta, las transformaciones socialistas se irían realizando con el afianzamiento y profundización del sufragio y con la extensión de la participación en el poder de los representantes de los movimientos obreros.

Bernstein, al poco de la Revolución rusa, arribó a la tesis de que **el desarrollo político de la democracia representativa constituye la realización de los fines socialistas**: “La clase obrera exige la democratización del Estado y de la Administración Pública, de las empresas, de la enseñanza, de la cultura, del arte, etc.”

Kautsky pretende rebatir en 1899 las posiciones de Bernstein, sin dejar de reconocer ciertas virtudes de la democracia, y propugna de nuevo no atarse las manos ante la cuestión de si la supremacía del proletariado debería tomar o no la forma política de dictadura, dejando la solución del problema al futuro. Sin embargo, en 1911, antes de su célebre alegato antileninista de 1918, ya había despejado la precedente ambigüedad en favor de la forma democrática: “Hoy día ya se comienza a ver claro que un verdadero régimen parlamentario puede ser igualmente un instrumento de la dictadura del proletariado como de la dictadura de la burguesía”. En su lúcida denuncia a la Rusia soviética y a Lenin por la sustitución de la idea de la dictadura del proletariado por la práctica de la dictadura del partido, Kautsky fue clarividente.

La respuesta de Lenin contra el democratismo pequeño-burgués en ‘La revolución proletaria y el renegado Kautsky’ (1918) no hizo sino confirmar la división de dos caminos llamados a no converger nunca.

El fin último del socialismo: extinción del Estado o extensión de la democracia

El tema más específico de la extinción del Estado, al que Marx y Engels no hicieron más que escasas referencias, fue rescatado sobre todo por Lenin. Los escritos políticos de Kautsky, p.e. contienen referencias a la superación de toda distinción de clases como fin del socialismo, pero no hacen mayor hincapié en ello, ni lo desarrollan en su aspecto político.

En cuanto a la forma económica de organización socialista, la idea de la socialización de los medios de producción fue especificada con cierta riqueza de matices de la que es preciso dar mínima cuenta. La identificación entre socialización y nacionalización/estatalización es ajena a las formulaciones de la socialdemocracia clásica. Kautsky negó expresamente la idea de una sociedad socialista bajo un modelo económico rígido y uniforme, admitiendo la coexistencia de formas variadas de propiedad junto a la estatal como la municipal, la cooperativa, la sindical, e incluso ciertas formas de propiedad privada.

La socialización de los medios de producción no aparece sino como un medio corregible y excepcionable en función de la consecución del fin del socialismo, considerado como la superación de toda opresión de clase.

Esta flexibilidad se acentúa particularmente en el socialismo reformista. Bernstein llegó a negar la eficacia milagrosa de la socialización de la propiedad, que no tenía ni por qué afectar a todos los sectores económicos ni recibir la forma jurídica de apropiación pública, pudiendo bastar la mera intervención estatal en las empresas privadas y el control del conjunto de la actividad económica. Esta visión del socialismo, más centrada en el ideal del control y el poder social o popular que en el de la igualdad individual, reclamará la necesidad del Estado como “legítimo guardián del interés general de la colectividad”.

Internacionalismo socialista y nacionalismo

La revolución socialista era comprendida como un fenómeno que, iniciándose en algún país industrializado se había de extender al resto de los países, la superación final del Estado del ideal socialista conllevaba también la vertiente externa de unas relaciones pacíficas entre todos los pueblos.

La doctrina marxista de la socialdemocracia, portadora del realismo político más despiadado en otros aspectos, resultó por completo ingenua en lo que se refiere al internacionalismo proletario y al pacifismo que pretendió secundarle con su famoso “guerra a la guerra”. También es ingenua la afirmación de Bernstein a finales del siglo, que el proletario tiene una patria sin dejar de ser ciudadano del mundo.

Ante el estallido de la guerra, la dura prueba de los hechos exigió a los partidos socialistas europeos elegir entre dos opciones extremas:

- a) el reproche voluntarista de Lenin a la traición socialdemócrata por no haber aprovechado la mecha de la guerra para, al igual que en Rusia, haber encendido la revolución;
- b) la crítica al irrealismo del “fetichismo marxista”, con su “viejo internacionalismo, que niega o reniega de la patria.”

Al fin y al cabo, en los hechos, tanto en Alemania como en la Unión Soviética y como en todas partes, la política de clase terminó siendo la nacional-estatal. El internacionalismo proletario perdía así definitivamente en la socialdemocracia, y no sólo en ella, el protagonismo a que parecía llamado en los primeros textos marxistas.

Socialismo y liberalismo

Los distintos aspectos anteriores de la doctrina del Estado socialdemócrata y sus relaciones con el reformismo de raíz revisionista, pueden ser sintetizados en un punto clave desde un punto de vista filosófico-político: la visión de la relación entre socialismo y liberalismo.

El siglo XX ha barrido las ilusiones del XIX sobre un socialismo no liberal-democrático, hasta haber reconocido la insistencia de los revisionistas, reformistas y fabianos en que “no existe una idea liberal que no pertenezca también al contenido ideal del socialismo.” (Bernstein 1899) Lo que en estos textos se entendía por

liberalismo era la garantía, dentro de un sistema democrático de participación en el poder político, de las libertades individuales básicas, pero no la doctrina económica del “laissez-faire”, que hacía girar los derechos individuales alrededor del derecho de propiedad. La más importante propuesta es la defensa de Heller del Estado como imprescindible garante de la economía socialista y de la supremacía de los intereses comunitarios sobre el egoísmo individual.

De la socialdemocracia clásica al socialismo actual

La 1ª G.M., cuyo estallido hizo saltar por los aires la II Internacional, dio paso a un período en el que fue casi regla general en Europa la participación en un momento u otro, y con más o menos peso, de notables socialistas en el gobierno de sus países. El período de entreguerras, profundamente marcado por la escisión entre socialistas y comunistas, contiene dos aspectos nuevos:

1. La búsqueda que emprenden algunos austromarxistas de una posición intermedia entre el reformismo práctico de la socialdemocracia y el revolucionarismo voluntarista y dictatorial del comunismo soviético (la Internacional Segunda y Media); buscó sin éxito llevar a cabo reformas radicales que a la vez comportaran una revolución compatible con la democracia.
2. El desarrollo hasta sus últimas consecuencias de las tesis del revisionismo reformista, que bajo la premisa teórica de abandonar la inspiración marxista del socialismo, infectada de determinismo histórico, proponían la renuncia política al instrumento revolucionario, la alianza con las clases medias o el reconocimiento del marco nacional para la construcción del socialismo.

La experiencia del fascismo, a cuyo ascenso asistieron impotentes los distintos partidos socialdemócratas europeos, abrió paso, tras la 2ª G.M., a un nuevo período en Europa. Los partidos socialistas irán adquiriendo un peso dominante y significativo en la alternancia de gobierno. El socialismo norte y centroeuropeo se caracterizó por una mucho mayor intervención estatal en los procesos de redistribución que en los de producción, y una política fiscal progresiva, que permitió consolidar eficazmente la red asistencial que configura el Estado de bienestar.

En el plano doctrinal se da una recuperación, y aún un desenvolvimiento liberal, de las tesis del revisionismo reformista. El programa del SPD alemán aprobado en 1959 en el Congreso de Bad Godesberg, comenzaba enraizando el socialismo democrático con la ética cristiana, el humanismo y la filosofía clásica para renunciar expresamente a “proclamar últimas verdades” (e.d. para renunciar a la inspiración marxista que hasta entonces había sido norma programática).

Desde el punto de vista ético-político el programa de Bad Godesberg, establecía una decidida identificación entre socialismo y democracia, la exigencia de “un nuevo orden económico y social” conforme con “los valores fundamentales del pensamiento socialista: la libertad, la justicia, la solidaridad y la mutua obligación derivada de la común solidaridad”. Pero este *nuevo orden* no se condensaba en la fórmula tradicional de la socialización de los medios de producción, sino que se consideraba compatible con la economía de mercado y con la propiedad privada controladas.

En contraste con una formulación como la anterior, a partir de la década de 1960, se produce una difusa, pero insistente teorización de una más bien tajante distinción entre *socialdemocracia* y *socialismo democrático*, identificada aquella con el mero reformismo que acepta la organización capitalista, y éste como una doctrina que

pretende superarla radicalmente, siempre mediante el respeto a las reglas del juego democrático, pero como socialdemocracia radical.

En el plano de la práctica política, el socialismo democrático tendió a presentarse sobre todo como doctrina propia de los partidos del sur de Europa. Aún con matices distintivos, a la misma idea de socialismo democrático diferenciado de la socialdemocracia llegaron también los partidos comunistas, que propiciaron el movimiento del eurocomunismo. En suma, corrientes muy distintas en origen convergen en las propuestas de un socialismo democrático, que se propone como una *tercera vía* entre el comunismo y la socialdemocracia.

Tal ideal de “una democracia más avanzada en todas las esferas de la vida: la política, la social y la económica” es el marco, y a la vez el fin, del socialismo proclamado en la ‘Declaración de Principios de la Internacional Socialista’ (Declaración de Estocolmo, 1989). El viejo ideal internacionalista no deja de aparecer ahora como referente utópico en la propuesta de una *sociedad democrática mundial*.

Pero la socialdemocracia es hoy objeto de un debate más radical: se trata de dilucidar si el modelo socialdemócrata es susceptible de una profunda renovación que le permita encabezar o, al menos, acompañar ulteriores transformaciones sociales o, si bien, se encuentra ya enclaustrado en una posición esencialmente conservadora y quizá condenado a ser superado por un nuevo paradigma que recoja su agotado impulso crítico y progresista.

Tres factores básicos e interrelacionados se han aducido como relevantes para describir este nuevo gozne histórico:

- ☆ la extensión en influencia de movimientos sociales alternativos a los tradicionales como los ecologistas, pacifistas, feministas, etc.;
- ☆ la conciencia de las graves contradicciones e insuficiencias de un modelo económico-social basado en el megaindustrialismo, el productivismo y el consumismo;
- ☆ la creciente insostenibilidad de unas relaciones entre países ricos y pobres que apenas contemplan los menores progresos en la búsqueda de la eliminación del hambre y la miseria, que asolan a la mayor parte del mundo.

El futuro papel del pensamiento y los movimientos socialdemócratas dependerá de sus respectivas respuestas a estos problemas fundamentales.

TEMA 5.- HANNA ARENDT Y LA VUELTA AL PARADIGMA GRIEGO DE LA POLÍTICA

La biografía de Hanna Arendt nos muestra la historia de una generación de intelectuales europeos empujados al exilio por el nazismo. Nació en Hannover en 1906, en el seno de una familia de judíos ilustrados de clase media partidarios de la asimilación y próximos a posiciones socialistas. Su acercamiento a la filosofía se produjo en la Universidad; en Marburgo conocería a su maestro Martin Heidegger.

En Heidelberg conocería a otro maestro influyente: Karl Jaspers, con el que también mantendría una larga amistad documentada en una extensa correspondencia entre ambos.

En 1933, Arendt y su primer marido (Stern, próximo a la Escuela de Frankfurt) deciden exiliarse en París por estar en la lista de la Gestapo. Allí colaboraría activamente con los grupos de ayuda a los refugiados y con algunas organizaciones sionistas, de las que se distanciaría posteriormente al no compartir las tesis nacionalistas sobre la creación de un Estado judío en Palestina. En mayo de 1940 Arendt sería confinada en el campo de Gurs, Pirineos Atlánticos, que pudo escapar aprovechando el caos por la caída de París. En el otoño de 1941, emprendería de nuevo el camino del exilio rumbo a Nueva York.

En Estados Unidos desarrolla sus obras más importantes y significativas: “Los orígenes del totalitarismo” (1951), “La condición humana” (1958), “Between past and future” (1961), “Eichman en Jerusalén” (1963; supuso su ruptura radical con la comunidad judía). A lo largo de su vida mantuvo una intensa actividad pública, tanto por su condición académica como por las polémicas en las que se vieron envueltos algunos de sus libros.

De la misma manera que su biografía está marcada por la condición de apátrida, su pensamiento, debido a su originalidad, carece también de una tierra fácilmente reconocible. A pesar de que en sus obras hay una ausencia de las cuestiones metodológicas, su punto de partida – igual que su propia biografía - es el *fenomenológico*.

De acuerdo con Heidegger, Arendt intenta recobrar el significado original de la actividad humana por excelencia: *la acción política*.

Su proyecto teórico se centra en el análisis de los fenómenos políticos relevantes en nuestro siglo, tales como el totalitarismo, la acción, la revolución o el poder. Siempre establece una genealogía de los fenómenos políticos que nos desvele el sentido original de éstos.

En esa búsqueda de los orígenes no pervertidos, Arendt analiza la relación de la política con la condición humana en el marco de la *polis griega*. Sin embargo, resulta difícil encajar a Arendt en el neoaristotelismo, porque su insistencia en una pluralidad radical como fundamento de toda vida política la aleja notablemente de la idea de un *ethos* compartido, así como por su insistencia en los consejos populares revolucionarios como los espacios idóneos para la participación política en la actualidad.

El hilo conductor presente a lo largo de toda su obra es la recuperación del sentido de la acción política como la más alta actividad humana, y del espacio público en el que ésta se manifiesta. Para Arendt, la tradición política imperante, que incluye a Platón, Hobbes, Hegel y Marx, es una tradición fundamentalmente antipolítica, pues ha sido incapaz de apreciar la dignidad y la autonomía de la política, reduciéndola en el mejor de los casos a mera administración o a pura gestión de la violencia. Por el contrario, Arendt se centra en lo que denomina “la tradición perdida”, identificada con la tradición republicana. Ésta vincula política con discurso y acción, y se encarna no en los grandes filósofos, sino en aquellos que nuestra autora denomina “hombres de acción”, p.e. Maquiavelo, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson o los Enciclopedistas. Si su pensamiento se puede asimilar a alguna corriente sería, en todo caso, al republicanism.

La Condición Humana

Una teoría de la acción

Arendt desarrolla y articula en “**La Condición humana**” los elementos centrales de su teoría, con continuas referencias al mundo clásico que conocía extensamente.

La distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, así como el análisis de las causas que motivaron la pérdida de la antigua estima por la política, constituyen el análisis subyacente a todo el libro.

Las tres actividades centrales de la vida activa, están relacionadas cada una con una condición humana:

1. la de la labor es la vida misma,
2. la del trabajo es la mundanidad y
3. la de la acción es la pluralidad.

Del mismo modo, cada actividad tiene un lugar que le es propio: labor y trabajo se desarrollan en la esfera de la vida privada, y la acción en la esfera pública.

Labor - ocupa la escala más baja, ya que en ella el hombre (*animal laborans*) se encuentra inmerso en la naturaleza. La labor nos produce objetos, su producto sería la vida misma. La ausencia de durabilidad, la consumición inmediata de lo hecho, la inserción en el movimiento cíclico de la naturaleza, así como la combinación de necesidad con futilidad son las características de la labor.

La distinción entre labor, trabajo y acción supone una jerarquía ascendente en un proceso de culturización y de emancipación respecto de la naturaleza. La labor es la más antipolítica de las actividades porque no requiere la presencia de los otros hombres, de la pluralidad.

Trabajo - las actividades que abarca son amplias, e incluyen tanto la fabricación de objetos de uso como la realización de obras de arte. A través del trabajo el hombre (*homo faber*) se distancia de la naturaleza, dominándola. En toda fabricación hay siempre un elemento de violencia. El *homo faber* sólo piensa en medios y fines, estableciendo la utilidad como modelo para la vida humana.

A través del trabajo se construye lo que la autora denomina el "mundo". Este se compone tanto por los objetos contruidos -artefactos y obras de arte-, como por las instituciones políticas creadas a través de la acción y el discurso. El mundo para Arendt va a ser sinónimo de civilización. Su principal característica radica en proporcionar una estabilidad y durabilidad más allá de la vida individual. Encontramos la huella de la experiencia de apátrida y por ello establece la necesidad de tener un mundo estable. Ese mundo estable y sólido que comparten todas las personas es el requisito previo para la existencia de la esfera pública, subrayando con ello la artificialidad como característica de dicha esfera.

Acción - la pluralidad y la libertad como conceptos eminentemente políticos. La *pluralidad* constituye la categoría central de su pensamiento. Es la condición humana sin la cual no sólo no es posible la acción, sino la misma vida política. Supone "estar entre hombres", la exigencia previa de una pluralidad representa una diferencia básica de la acción respecto de la labor y el trabajo: mientras que éstas se pueden ejercer en solitario, la acción requiere la presencia de los otros, de un público en definitiva.

La pluralidad hace referencia tanto a la igualdad como a la distinción. "Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear, ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, no necesitarían el discurso ni la acción para entender. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas."

La preservación permanente del elemento de la distintividad humana en el curso de la acción incide en el rechazo al establecimiento de identidades colectivas, ya estén basadas en la raza, la religión o en las convicciones comunes. Esta resistencia en favor de la pluralidad de los individuos queda patente en su análisis de los métodos empleados por el totalitarismo una vez que ha alcanzado el poder: imponer la más absoluta identidad, reduciendo la singularidad a la mera pertenencia a la especie humana.

Libertad supone la capacidad de comenzar algo nuevo, y la acción es la realización de esa libertad: "Los hombres son libres tan pronto como actúan, ni antes ni después; ser libre y actuar es lo mismo". El único modo de expresión de la libertad es la acción política, sólo a través de la creación de espacios públicos de deliberación se puede ser libre.

La vida que se desarrolla a través de la acción política, la vida del ciudadano es para Arendt la vida verdadera. "Una vida sin acción ni discurso es una vida muerta, porque ya no la viven los hombres".

¿Cuál es el contenido de la acción? Una primera respuesta relaciona acción con discurso. Pero aunque la mayoría de las acciones se manifiestan por medio de las palabras, acción y discurso no son idénticos. El estrecho nexo que establece entre acción y discurso nos conduce a una de las características básicas de la acción, que

es su *carácter revelador del sujeto*. Aparecer en público significa que se es visto y oído por otros, así, por medio de la acción no sólo constituimos nuestra identidad, sino que esa aparición en público es la realidad misma: “Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por completo de la apariencia y por lo tanto de la existencia de una esfera pública.”

Esta es la razón de la antigua estima por la política: sólo a través de ella adquiere realidad la vida humana, y por eso, la vida en la esfera privada aparece relegada a un lugar inferior. En este análisis, las consecuencias políticas aparecen de una manera clara y rotunda: la carencia de una esfera pública priva a las personas de la realidad. Habitar exclusivamente en la esfera privada significa carecer de ese espacio intersubjetivo de reconocimiento de la pluralidad, y este es el sentido originario de la palabra privado: estar privado de la realidad. “El hombre privado no aparece, y por lo tanto, es como si no existiera.” Su experiencia del exilio se revela detrás de esta conclusión.

Así, para Arendt, héroe será toda aquella persona que tenga el valor de abandonar el refugio de lo privado y aparecer en público. Arendt coincide con la tradición republicana, la fama es una virtud pública. El ciudadano es aquel que narra su propia historia ante sus iguales, asimilados ahora en el papel de historiadores, e.d. Aquiles es héroe porque existe Homero.

La estrecha conexión que establece entre la acción y la libertad y la pluralidad por otro lado, hacen que la acción se caracterice por ser *irreversible e impredecible*. El remedio que la tradición política ofrecía contra ambas características de la acción era la eliminación de la misma, debido a su inseguridad. La solución para Arendt depende de dos facultades inherentes a la acción: la facultad de perdonar y la facultad de hacer y mantener las promesas. Mediante el perdón corregimos el pasado; a través de las promesas incidimos en el futuro creando *islas de seguridad*, elementos de estabilidad.

El énfasis de Arendt en la necesidad de establecer una continuidad y estabilidad tiene importantes consecuencias:

- ☞ marca distancias respecto al totalitarismo, ya que éste enfatiza el cambio perpetuo y el movimiento;
- ☞ la importancia de los contratos radica en que suponen un acuerdo mutuo para mantener las instituciones, ya que las personas no comparten entre sí convicciones comunes, sino un mundo que presenta una estabilidad a través de los pactos, y son éstos los que garantizan la pluralidad y la acción.

Lo Público y lo Privado

Arendt distingue entre lo público y lo privado, estableciendo una rígida separación entre ambas esferas, con férreos muros que impiden la relación entre las distintas actividades y los espacios en que estas se manifiestan.

La esfera de lo privado se identifica con el hogar doméstico, con la familia. En ella se desarrolla la labor, ciclo vital regido por la fuerza y la violencia “porque son los únicos medios para dominar la necesidad”. Dentro de esta esfera no podemos hablar ni de libertad ni de igualdad; sólo en el espacio público se pueden mantener relaciones de igualdad, ya que en ella se garantiza la pluralidad.

A pesar de que para Arendt la esfera pública ostenta una primacía existencial, no debemos pensar que la esfera de lo privado es innecesaria o que está proponiendo un modelo de vida dedicada exclusivamente a la acción.

La esfera privada ofrece un lugar seguro y oculto en el mundo común no sólo de todo lo que ocurra en él, sino también de su publicidad. En “La Condición humana” establece la necesidad de mantener el amor en lo privado, pues mostrarlo en público no sólo lo destruye, sino que también erosiona la esfera pública, pues el amor por su propia naturaleza no es mundano.

Arendt describe el espacio público en términos de diferenciación y antagonismo con la esfera privada. Se caracteriza porque es el único espacio en el que se puede desarrollar la libertad, ya que en lo privado impera la necesidad. En el espacio público los ciudadanos se reconocen como iguales frente a la desigualdad reinante en el hogar doméstico. Para Arendt, la naturaleza es desigualdad, mientras que la igualdad es una construcción, un atributo específicamente político, que se aplica a aquellos que comparten los hechos y las palabras en el seno de la esfera pública, esto es, a los ciudadanos. Lo que los une no son vínculos naturales como la raza, sino el tener los mismos derechos.

Allí donde se actúa concertadamente se crea un espacio de aparición en tanto que espacio público: el comedor de una casa en el que se reúnen disidentes políticos sería un espacio público. Por el contrario, la plaza pública o el Parlamento no serán espacios públicos si en ellos no se debate. Lo determinante no es “dónde” se debate o se actúa, sino “qué” se debate y “cuál” es el contenido de la acción.

La Modernidad: los obstáculos a la acción

Jaspers, Horkheimer y la misma Arendt compartirán la crítica a la sociedad de masas, a la dominación tecnológica y a la racionalidad instrumental.

Arendt examina cuáles son las causas del declive de la esfera pública en la modernidad, cuando no su franca desaparición. Estas se corresponden con la irrupción de dos fenómenos nuevos en la escena política:

- a) la esfera de lo social y
- b) la aparición del totalitarismo.

Lo social

En la Edad Moderna, la distinción clásica entre lo público y lo privado se ha oscurecido por la aparición de una esfera híbrida entre estas dos: *la esfera de lo social*. La irrupción de lo social se debe a la extensión de las relaciones de mercado, a la transformación del interés privado por la propiedad en un interés público. Lo social surge desde la esfera privada y como tal se relaciona con lo económico, la producción y la necesidad.

En la esfera pública aparecen ahora los sujetos que integraban el hogar doméstico, así como las actividades que éstos realizaban integrando un conjunto de comunidades políticas a imagen de una familia, “cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigante y de alcance nacional”. La ciencia imperante ahora no es ya la ciencia política, sino la economía social. De la

misma manera, la forma política dominante no es la democracia, sino la burocracia, definida como el “gobierno de nadie”.

El auge de lo social ha traído consigo la victoria del “*animal laborans*” (aislamiento, conformidad, sujeción a la necesidad) y se ha invertido la jerarquía de la vida activa: la labor ocupa ahora el más alto puesto en detrimento de la acción.

La cuestión social y las revoluciones

En “**Sobre la Revolución**” analiza el fracaso de la revolución francesa, contrastándolo con el éxito de la revolución americana. El contraste entre una y otra revolución se sitúa en torno a la conexión entre revolución y violencia.

Para Arendt el proceso revolucionario francés se apartó de su objetivo inicial, la libertad, cuando hizo su aparición la llamada “cuestión social”, e.d. el hecho de la pobreza. El poder del Antiguo Régimen perdió su fuerza, y la nueva república nació sin vida: hubo que sacrificar la libertad a las urgencias del propio proceso vital. Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y llevó a su tumba a la revolución. La existencia de masas empobrecidas condujo a la revolución por los derroteros de la liberación, apartándose de su meta inicial, e.d. de la fundación de un nuevo cuerpo político.

Por el contrario, en la revolución americana no se llegó a producir esa combinación de lo social y lo político que resultó fatal en Francia. Arendt atribuye este hecho a la ausencia de pobreza en el Nuevo Continente. El objetivo que los Padres Fundadores americanos tenían en mente era exclusivamente político: la instauración constitucional de una forma de gobierno que garantizase el ejercicio de la libertad entendida como participación en los asuntos públicos.

La auténtica libertad republicana consiste en la participación ciudadana en la comunidad política.

El libro fue objeto de fuertes críticas por parte de los historiadores. Las objeciones se centraron en la distinción entre lo social y lo político y la insuficiencia de su análisis histórico. La rígida separación que establece entre estas dos esferas trae como consecuencia más importante e inmediata la inadecuación de su teoría a la práctica política actual. La educación, o la misma actividad económica, no podrían ser objeto de debate político, al constituir asuntos sociales y que como tales no pueden ser objeto de una respuesta política, sino administrativa. Falla el etiquetado *a priori* de los problemas como políticos, privados o sociales, sin reconocer que su inclusión o no dentro de la agenda política constituye en sí misma un tema político. Al relegar lo económico a la esfera de lo social no reconoce las actuales mediaciones entre Estado y economía, manteniendo un concepto de la actividad económica anacrónico y preindustrial.

El totalitarismo en el poder

En 1951 publica su monumental obra “**Los orígenes del Totalitarismo**”. Páginas impregnadas del horror ante la experiencia totalitaria. La misma Arendt señalaba la imposibilidad de enfrentarse al totalitarismo “sine ira et studio”. Su interés se

centraba en “encontrar los elementos fundamentales del nazismo, seguirles la huella y descubrir los problemas políticos y reales subyacentes.”

Es importante tener en cuenta el énfasis que Arendt pone a la hora de excluir cualquier tipo de causalidad entre los elementos en los que cristalizó el totalitarismo y una supuesta inevitabilidad de éste. La confluencia de una serie de elementos, que no son en sí mismos totalitarios, pero que fueron usados como base del totalitarismo, es lo que hace posible su emergencia: 1) expansionismo; 2) declive de la Nación-Estado; 3) racismo; 4) alianza entre el capital y el populacho; 5) antisemitismo.

El totalitarismo como forma de gobierno se caracteriza por su radical novedad, diferenciándose de otras formas como la tiranía o la dictadura. A diferencia de las tiranías, que destruyen el espacio público, el totalitarismo acaba también incluso con la esfera privada, aniquilando por completo cualquier posibilidad de movimiento (Nazis: “el único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido”).

La dominación total tiene como objetivo primordial, reducir la pluralidad y diferenciación de los seres humanos a una única identidad, reduciendo toda espontaneidad y demostrando al mundo que todo es posible. Para ello crearon los campos de concentración (que para Arendt son la institución central del totalitarismo). En ellos se eliminaron las diferencias entre la vida y la muerte. Las masas son tratadas como si ya no existieran, pero el auténtico horror radica en que se hallan más aislados del mundo de los vivos que si hubiesen muerto, porque el terror, como esencia de la dominación totalitaria, impone el olvido.

Junto a la imposición del aislamiento más absoluto, los campos llevaron a cabo la idea de la superfluidad de las personas internadas en ellos.

La Rusia estalinista está tratada únicamente en el último apartado, pero Arendt extiende las características del totalitarismo a ambos modelos, si bien es el nazismo el que mejor se acomoda a ellos. A pesar de la descripción del horror, el tono de Arendt no es pesimista. El libro concluye precisamente con la esperanza de la autora en la acción política, ya que constituye la suprema capacidad del hombre, y en ese sentido, con cada acción se abre un nuevo comienzo y nuevas expectativas.

La Modernidad: Las posibilidades de la acción. La República

Para Arendt la acción no es una capacidad agotada, sino que a pesar de su fragilidad aparece a lo largo de toda la historia.

El sistema de los “consejos populares” representa la organización política idónea para satisfacer la participación en los asuntos públicos. Estos espacios de actuación se caracterizan por ser eminentemente políticos: se generan espontáneamente y su objetivo es ejercer y preservar la libertad pública, y en este sentido constituyen “repúblicas elementales” que garantizan el espíritu revolucionario. No están organizados burocráticamente, y una vez constituidos se federan entre ellos creando una amplia red de extensión nacional. Sin embargo, la virtualidad práctica de este modelo es difícil de establecer, como así lo reconoce la propia Arendt. Éstos comparten la misma fragilidad inherente a la acción: no sobreviven a los primeros momentos de las revoluciones, y perecen rápidamente, bien directamente por la

presión de las burocracias de las Naciones-Estados o por la oposición frontal con los partidos.

Las ventajas de este sistema enlazan con su crítica a la democracia representativa y al sistema de partidos, frente a la estima que muestra por la democracia participativa. Rechazo a la democracia representativa no como una crítica a la idea de la democracia misma, sino por el contrario, a las limitaciones del sistema representativo. Representación y acción son términos incompatibles. A través de la representación, son los intereses económicos, y como tales privados, los que constituyen el principal objetivo político. La praxis política ya no va a ser un fin en sí misma, sino que la representación supone un medio para alcanzar un fin que además es privado. La democracia representativa es un sistema en el que las personas otorgan su consentimiento para ser gobernados y que elimina la posibilidad de la acción de los representados. Su crítica a los partidos como estructuras oligárquicas se orienta a extender la posibilidad del actuar político a todos los ciudadanos.

El poder, de acuerdo con su definición, “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar *concertadamente*. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”. El poder, lo mismo que la libertad, el discurso y la acción, es esencialmente intersubjetivo y a través de él se manifiesta la pluralidad.

Si el poder en Arendt supone actuar concertadamente, debemos preguntarnos cómo se alcanza el consenso, si en ese proceso se produce algún tipo de constricción. La cuestión principal es como preservar la pluralidad en la generación del poder y al mismo tiempo lograr un encuentro entre las distintas opiniones. Esto es posible únicamente a través de la *persuasión*; es un modo no demostrativo de discurso, en el que se intenta que el otro acepte mis argumentos, pero en el que no se puede introducir un elemento de constricción con el fin de conseguir un consenso. Lo contrario de la persuasión es la manipulación y la propaganda que imperan en las sociedades totalitarias.

La tradición dominante en la filosofía política, desde Platón, ha sido juzgar la política desde el modelo de la verdad, desprestigiando la *opinión*, que es en realidad la que constituye la verdadera materia de la política. La verdad posee unas características que hacen inadecuada su aplicación a los casos humanos: implica un elemento de coerción que la sitúa por encima del debate y la discusión, que destruye la pluralidad que se refleja en la variedad de opiniones.

La formación de las distintas opiniones se produce a través del “pensamiento representativo”, que a juicio de Arendt constituye el modo de pensamiento político por excelencia. Lo que caracteriza este modo de pensamiento es que requiere la existencia de un público, no es una actividad privada que pueda ejercerse en soledad. Supone hacer presente las opiniones del otro en el seno de una comunidad política.

Política y pensamiento: La vida contemplativa

La estructura de “**La Vida del Espíritu**” es similar a la de sus obras anteriores. En ella analiza las tres actividades básicas de la vida contemplativa: el pensar, la

voluntad y el juicio. La tercera parte del libro quedó inconclusa, pues falleció en 1975.

Arendt afirmaba algo subyacente a toda su obra, y que sólo al final de ésta aparecerá con fuerza: la necesidad de que acción y pensamiento estuviesen vinculados, restableciendo con ello el equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa.

TEMA 6.- HABERMAS Y LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

La reconstrucción del proyecto político democrático

Jürgen Habermas, último gran representante de la Teoría Crítica, trata de retomar el proyecto inicial de dicha teoría. Procurando no encallar en la negatividad, su teoría de la democracia procura aunar “la fundamentación filosófica de un discurso moral derivado de las estructuras racionales de la comunicación con una reconstrucción histórica y sistemática de las formas institucionales sobre las que ha cuajado el proyecto político democrático.”

Si en “**Transformación estructural de la vida pública**” (1962) presenta el núcleo político de la modernidad regido por el ideal de un espacio público de deliberación racional sobre el modelo de la crítica literaria desarrollada en los salones del siglo XVIII, en “Teoría y Praxis” (1963) estudia el significado de las categorías “público-privado” en la sociedad griega, feudal y burguesa. Tras las revoluciones burguesas cobrará vida un modelo de deliberación racional que tiene como misión sancionar leyes generales y abstractas, cuya legitimidad se asienta, en última instancia, en su posibilidad de justificación racional. El sufragio censitario delimitaba el ámbito de los ciudadanos; la burguesía mantuvo una serie de privilegios gracias a sus relaciones con los mecanismos del poder (ejército, burocracia) y la formación de sus miembros.

La ampliación del electorado comportó que la publicidad se convirtiera en un ámbito de confrontación de intereses que ya no podían ser resueltos por medios discursivos. Pese a ello, el modelo liberal no se colapsó hasta el siglo XX. El ascenso del nazismo puso en evidencia sus fisuras y comportó el descrédito del parlamentarismo.

La regeneración del modelo liberal clásico hubo de verse, sobre todo, a través de la intervención reguladora del Estado y la extensión de los derechos sociales, acompañado por un desplazamiento del centro de gravedad del sistema político hacia el ejecutivo y los partidos. La devaluación política del parlamentarismo es concomitante de las transformaciones experimentadas por la prensa y la penetración de intereses privados en la esfera pública liberal, suplantando la discusión política por reclamos propagandísticos, destinados al consumo de un público al que se trata de moldear y del que se esperan más identificaciones que argumentos.

Como resultado se produce el repliegue de los ciudadanos a su esfera privada y una creciente actitud apática hacia la vida política, que sólo se quiebra en la mayor exigencia hacia la Administración del Estado como suministrador de servicios. La política tiende a transformarse en mera técnica. Indiferencia y despolitización que aporta considerables ventajas funcionales al sistema al contribuir a su regulación y estabilidad.

La colonización del mundo – cultura, tradición, etc. - aumenta la presunta competencia del Estado en la resolución de conflictos en diversas áreas (educación, familia, etc.), pero va asimismo acompañada de una mayor exigencia de justificación, que puede acabar induciendo crisis, no tanto económica cuanto de *motivación* (el sistema sociocultural no genera suficiente “sentido” para la acción social), y por ahí, también de *legitimación*, al quebrarse la validez de las pretendidas legitimaciones de la dominación.

Frente a esta situación Habermas quiere recuperar la dimensión práctico-moral de la política y provocar la formación de una opinión pública, en la que la sugestión se vea sustituida por la discusión consciente y racional como elemento de legitimidad.

Su *teoría de la democracia* plantea la unión de dos factores:

1. La unión de un discurso con una cierta racionalidad,
2. con una reconstrucción de las formas institucionales, en que se va asentar el proyecto democrático.

Proceso de racionalización y desencantamiento

Tanto Habermas como los primeros frankfurtianos operan sobre la base del análisis weberiano del proceso de racionalización, sólo que la valoración y conclusiones que sacan de él son distintas. En "Economía y Sociedad", Max Weber distinguió cuatro tipos posibles de racionalidad:

1. La racionalidad teleológica (o científico-técnica), que se preocupa por escoger los medios idóneos para alcanzar un fin previamente estipulado, sin pronunciarse sobre el valor de tal fin.
2. La racionalidad valorativa (o de los fines), que habría de dilucidar el valor de los mismos, y que es la que fundamentalmente interesa a la ética y la política. Se plantea cuáles son deseables o debidos.
3. La racionalidad afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales.
4. La racionalidad tradicional, determinada por una costumbre arraigada.

Para Habermas la racionalidad que ha presidido el desarrollo occidental ha sido la teleológica, científico-técnica, mientras que la cuestión de los valores se remite a la esfera puramente subjetiva. Situación que, en las democracias liberales, se trata de complementar entregando la vida pública a manos de los expertos, inmunizados así frente a la crítica moral, que se reserva para las decisiones privadas. Con lo que el progresivo proceso de racionalización ha acabado provocando que, por lo que a asuntos morales se refiere, cada cual se entregue, como decía Weber "a su dios o a su demonio", al encorsetar al hombre en la "jaula de hierro" de la dominadora racionalidad tecnológica.

Proceso de racionalización que se ve doblado de un paralelo proceso de desencantamiento del mundo, pues

- ☞ parece imposible encontrar criterios universales de justificación moral, a la vista de las carencias de la racionalidad occidental y de la pluralidad de formas de vida en que hoy nos hallamos insertos,
- ☞ pero, la humanidad ha de hacer frente a problemas comunes (bélicos, ecológicos, alimentarios, etc.) para los que habría de arbitrar precisamente criterios que fueran capaces a la vez de regir universalmente y respetar la pluralidad de formas de vida.

Será a esta situación a la que Habermas trate de responder.

Los intereses del conocimiento y la racionalidad comunicativa

Habermas reconoce la validez del análisis de Weber, pero trata de incluirlo en una noción más amplia de racionalidad, que permita la realización sin restricciones del programa ilustrado.

Aunque reconoce cierta funcionalidad ideológica de la ciencia y de la técnica, no trata de proponer alternativas a esa racionalidad instrumental o científico-técnica, por cuanto responde a un interés legítimo del ser humano por el control del mundo. Sólo que junto a ese interés “técnico” que se canaliza en las ciencias naturales, en la técnica y en el trabajo, es preciso reconocer un interés “práctico” que se expresa en las tradiciones culturales y en las ciencias de la cultura, una esfera de interacción comunicativa, *que no se rige tanto por la acción orientada al éxito cuanto por la comprensión intersubjetiva.*

Ambos intereses han de verse dirigidos por el interés *emancipativo*, reflexión que tiende a la liberación del individuo de las trabas de una comunicación distorsionada, fomenta la crítica y se muestra en la autorreflexión de las ciencias sociales, sobre el modelo de la crítica de las ideologías y del psicoanálisis.

En “La reconstrucción del materialismo histórico”, Habermas procede a una revisión o reconstrucción de Marx, en la que reprocha a éste haberse centrado privilegiadamente en la categoría “trabajo”, en detrimento de los aspectos de “interacción” de la práctica humana. En éste punto Freud tiene la primacía sobre Marx.

La “Teoría de la acción comunicativa” (1981) culmina sus esfuerzos por construir una teoría de la sociedad con intención práctica, seguida en 1983, por “Conciencia moral y acción comunicativa”, que interesa especialmente desde el punto de vista ético.

En cualquier sociedad puede haber conflictos acerca de la *verdad* de nuestras creencias, pero no tiene porqué haber enfrentamiento, manipulación. Él va a defender que a través del discurso no se llegue a esos enfrentamientos. Va a haber consenso, a través de una racionalidad comunicativa, que se traslade de la acción al discurso, dónde las pretensiones de validez sobre la verdad pueden ser sometidas a argumentación. Para Habermas, la discusión puede llegar a conseguir el consenso, siempre que los actores se sitúen en una determinada situación ideal de habla.

El enfrentamiento puede ser resuelto discursivamente, en la medida en que la racionalidad comunicativa se traslade de la acción al discurso y siempre que todos puedan defender sus principios desde una posición similar. Esa discusión puede desembocar en un consenso acerca de los puntos en litigio, siempre que los que participan en la misma se ajusten a las condiciones de la “situación ideal de habla”, en la que todos los afectados gozasen de una posición simétrica para defender argumentativamente sus puntos de vista e intereses, de forma que el consenso resultante no se debiera a ningún tipo de coacción o control sino sólo a la fuerza del mejor argumento. El proceso de la comunicación opera sobre el presupuesto de la posibilidad de entender al otro.

A Habermas le interesan especialmente las características pragmático-universales de la comunicación, por lo que procede a la trasposición dialógica del imperativo categórico, según la cual “más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal (Kant), tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal”.

Ética “procedimental” que nos proporciona una estructura para la instauración de una normativa común colegislada por todos los implicados a través de una discusión que buscase la generabilidad de sus intereses. Normatividad universal que no tendría por qué impedir un pluralismo de formas de vida.

Algunos debates

Por poderosa que sea la construcción habermasiana no ha dejado de encontrar críticas, incluso de pensadores más o menos cercanos. Se le ha acusado de los mismos defectos que ya señalara Hegel en la moral kantiana, particularmente los de formalismo y universalismo abstracto. A las críticas de los neoaristotélicos y neohegelianos se han agregado las del pragmatismo contextualista de Rorty, etc. Habermas ha tratado de responder a sus críticos.

La atención al contexto rechaza la acusación de universalismo *abstracto*, pero el mantenimiento de un mínimo normativo de universalidad es, a su vez, el único lugar desde el que se puede reclamar respeto por las diferencias, sin verse anegado o aprisionado en los barrotes de la propia sociedad.

Prefiere interpretar los acuerdos discursivos como *concordia discors*, de forma que el diálogo permitiera, si no siempre llegar a un consenso, sí al menos a un compromiso -no necesariamente engañoso- entre las partes. El diálogo canalizaría así cualquier disenso, al resistirse a abandonar los conflictos a la pura acción estratégica, aunque la violencia resulte a veces inevitable.

Habermas se ha mostrado remiso a una traducción política concreta: la aplicación del principio de la ética del discurso al ámbito político sólo puede ser indirecta. Intentar moralizar directamente los sistemas jurídico, político y económico supondría un retraso en el proceso de diferenciación de la Modernidad. Más bien habría de lograrse a través de la formación de la voluntad, en una publicidad abierta y

autónoma con respecto al sistema político, en procesos informales de opinión no institucionalizada, que pueden tener una influencia indirecta en las instituciones.

TEMA 7.- RICHARD RORTY Y LA POLITICA DEL NUEVO PRAGMATISMO.

El pragmatismo clásico, el nuevo pragmatismo y la política

El pragmatismo fue la filosofía dominante en los EE.UU. durante el primer tercio de este siglo. Su órbita de influencia se extendía al derecho, la educación, el arte, la religión, la teoría social y la política. Era a todos los efectos la filosofía pública por antonomasia de los EE.UU., expresión de la creatividad americana, de la practicidad y del ingenio de la joven república mercantil. Bajo la denominación de “pragmatismo” se agrupaban pensadores de múltiples disciplinas y orientaciones política y filosóficas. El término pragmatismo no denota una doctrina rígida atada a una determinada concepción del mundo, ni una escuela de pensamiento con unos axiomas definidos. El pragmatismo era, en suma, un rótulo abierto y general que hacía referencia, de manera elástica a una actitud intelectual frente al problema del significado y del conocimiento, y que, al hacer esto, ponía de relieve un cierto talante que podía tener consecuencias políticas.

Los teóricos del pragmatismo clásico serán William James (1842-1910), psicólogo, el primero en dar publicidad a esta denominación; Charles S. Peirce (1839-1914), lógico, el inventor de la denominación; y John Dewey (1859-1952), filósofo social y pedagogo, que se veía a sí mismo como un “experimentalista”.

Richard Posner ha sintetizado los tres rasgos fundamentales de la filosofía pragmatista:

1. la desconfianza ante las entidades metafísicas (realidad, verdad, naturaleza, etc.) consideradas como garantes de certidumbre tanto en epistemología, en ética o en política;
2. insistencia en que las proposiciones han de ser evaluadas por las consecuencias, por las diferencias a las que dan lugar, y si no dan lugar a ninguna, desecharlas;
3. insistencia en juzgar nuestros proyectos, sean científicos, éticos, políticos o jurídicos, por su conformidad con las necesidades sociales u otro tipo de necesidades humanas, en lugar de por criterios “objetivos” o “impersonales”.

El pragmatismo era una actitud liberal de desapego, de desprendimiento frente a las propias creencias, de tolerancia hacia las ajenas y de una actitud progresista, secularista y que apelaba al sentido común. Sin embargo, en los años 30-40, el pragmatismo perdió su preeminencia en la vida americana: su despreocupada articulación teórica, su nula obsesión metodológica, su apertura disciplinar y conversacional, su desinterés por teorizar la práctica científica, hicieron de él un débil rival frente al agresivo ataque del positivismo, fue desprestigiado, y poco más tarde era empujado hasta la marginalidad tanto en la esfera pública como en la vida académica.

Lo que aconteció con el pragmatismo a mediados de siglo fue un cambio revolucionario de paradigma. El nuevo paradigma que sustituyó al viejo fue la *concepción analítica de la filosofía*, pero ahora articulado sobre un núcleo teórico mucho más duro, más abstracto y desligado de esa práctica creativa que enfatizaba el pragmatismo.

Todo lo que no se amoldara al método de las ciencias naturales fue calificado de mera especulación; pero fue precisamente la incapacidad de este pensamiento analítico, positivista, de cumplir su propio programa, lo que condujo a su ocaso y, en palabras del propio Richard Rorty, a su lento suicidio, dando pie a un renacimiento del pragmatismo.

Este *nuevo pragmatismo* ha aprendido algunas lecciones de la filosofía analítica:

- a) que los nuevos pragmatistas hablan de lenguaje en lugar de experiencia, mente o consciencia => asunción del giro lingüístico;
- b) que todos se han vuelto suspicaces respecto al término “método científico” => desintegración del mito positivista de la ciencia;
- c) también hay un sesgo político mucho más marcado.

El pragmatismo no tuvo, como tal movimiento, una política determinada. Podría afirmarse de él un talante liberal susceptible de tener un cierto tipo de articulación política. Fuera de los EE.UU. tuvo escaso éxito, pero sin embargo, y para horror de los propios pragmatistas, no pasó inadvertido a muchos teóricos del autoritarismo como los nacionalsocialistas alemanes y el propio Mussolini. La indefinición política del pragmatismo no deja de traslucir un enorme potencial político en sus propuestas. Aunque erradas, las lecturas políticas que se hicieron de este pensamiento muestran que había una disposición inmediata a ligar esta forma de pensamiento con consecuencias políticas esenciales.

Lo anterior refleja que, frente a los que pudiera parecer a primera vista, las relaciones entre pragmatismo y liberalismo son problemáticas. Parte de esa problematicidad procede de la ambigüedad propia de los dos. Prácticamente cualquier orientación política, aceptado un consenso constitucional básico, cabe dentro del paraguas del liberalismo: estado mínimo o estado social, keynesianismo o mercado sin limitaciones.

Además, hay un punto de verdadera fricción entre el pragmatismo y el liberalismo: ambos serían las cristalizaciones contemporáneas de las dos corrientes rivales que conforman la tradición política norteamericana.

- El *pragmatismo* representaría la concepción flexible del derecho, de la política y del Estado que habría animado el reformismo político de este siglo y que tendría su plasmación ejemplar en el “New Deal”. Los valores que encarna son los derivados de la naturaleza cooperativa, social, de los empeños humanos.
- El *liberalismo clásico*, tendría como referentes políticos la defensa del libre mercado capitalista y del Estado mínimo, así como una interpretación inflexible del derecho; sus valores serían los del individualismo radical.

Pero en suma, liberalismo y pragmatismo, más allá de su aparente contradicción, realizarían funciones distintas, pero complementarias, dentro de una tradición, de una práctica política liberal más amplia: lo que los nuevos pragmatistas gustan en llamar el experimento democrático americano. Lo que hace necesario al pragmatismo es su capacidad para enfrentarse a los problemas de la razón práctica.

Richard Rorty ha sido el reactivador del pragmatismo, y nos interesa sobre todo, por el carácter eminentemente *político* que ha dado a tal recuperación. Rorty ha intentado ligar pragmatismo y liberalismo, y no ha dudado en hacerlo en términos

provocadores y polémicos, defendiendo un llamado “liberalismo burgués postmoderno”. Lo que se trasluce en esta recuperación del pragmatismo es el temor de Rorty a que la crítica postmoderna no sólo arrumbe los metadisursos de la modernidad, sino las mismas instituciones liberales de los países democráticos.

No busca complementar dos formas distintas, y en cierto modo contradictorias de pensamiento que operan a niveles distintos: una justificando principios y proporcionando un marco institucional y la otra resolviendo los problemas prácticos de la interpretación de esos principios. Lo importante es que se ha percatado de lo esencial del programa de justificación para el propio liberalismo, y adivina en ese exceso de pretensión racionalista un terrible talón de Aquiles. El estímulo primero de la teoría política de Rorty es romper la ecuación que equipara la fundamentación filosófica de las instituciones liberales con su única defensa posible. Para ello, lo que hará Rorty será llamar al pragmatismo en defensa de la democracia liberal. Y esto es lo esencialmente importante en la reflexión de este pensador norteamericano: salvaguardar los logros políticos de la modernidad tras el final de la filosofía, y argumentar en favor de la democracia liberal, pero ya no con la pretensión de estar proporcionando un fundamento racional, universal, inapelable o último. La filosofía para Rorty es un “término demasiado amorfo y vagaroso como para soportar el peso de predicados como *principio* y *fin*”. Podemos hacerlo extramuros de la filosofía, por recurso a la historia y a la sociología, e incluso podemos intentar transformarla utilizando el potencial “profético” de la literatura.

Supone la renuncia a fundamentar en términos universalistas el modelo liberal de Estado, por reconocimiento de lo imposible de la tarea, pero también de lo perjudicial del empeño.

En la pretensión teórica de Rorty hay una paradoja aceptada:

1. el nuevo pragmatismo ha sustituido la pretensión fundamentadora del liberalismo clásico (la fundamentación epistemológica) por un tipo de fundamentación social que apela a *nuestra* intuición de lo que es una sociedad justa. La neutralidad y universalismo de la argumentación liberal son sustituidos por el etnocentrismo y la contingencia;
2. esta operación teórica está destinada a defender el liberalismo.

El pensamiento político de Rorty resulta de difícil clasificación; aunque indudablemente forma parte de la tradición liberal.

Filosofía y política. El nuevo pragmatismo de Rorty

En la política del nuevo pragmatismo debemos distinguir dos niveles que cumplen funciones distintas:

- 1°. Atañe a la discusión filosófica acerca de la fundamentación de las instituciones políticas liberales. Es un nivel "filosófico", y en él sería donde entroncarían pragmatismo y política en el pensamiento de Rorty, caracterizado por su desconfianza en la metafísica, por la apelación a una contextualidad consciente (*situada, etnocéntrica*), y por remitir al sentido común como criterio de justificación a la hora de reflexionar sobre la política. Este nuevo pragmatismo reemplaza el problema de la fundamentación filosófica del liberalismo sustituyéndolo por una justificación contextual, contingente, etnocéntrica.
- 2°. Hace referencia a las particulares posiciones políticas defendidas por este autor. Esto es, a aquello que va más allá de la argumentación en favor del Estado liberal y que remite a medidas políticas concretas; e.d. lo que en términos europeos denominaríamos socialdemocracia.

Aunque hemos señalado la ruptura filosófica de este nuevo pragmatismo con la tradición liberal, resulta indudable el aire de familia que hay entre ambos. Contemplados desde la perspectiva de la tradición política norteamericana constituyen pensamientos diferenciados, pero que presuponen y comparten una coincidencia incuestionable respecto al entramado constitucional: están contruidos sobre la presuposición de un consenso acerca de las instituciones políticas de una sociedad justa.

En Rorty la proximidad con el liberalismo clásico es grande. Incluso en este nivel filosófico pragmatista, que supone una ruptura con la tradición liberal de la fundamentación, se adivinan motivos y preocupaciones liberales. Sólo desde esta perspectiva se nos harán relevantes las preocupaciones centrales que desencadenan toda la articulación de una estructura política en torno a la protección de los derechos de los individuos, frente a ellos mismos y frente a quienes les guardan.

El temor del nuevo pragmatismo estriba en la constatación de que el argumento filosófico que engarzaba la concepción liberal del individuo, de la naturaleza humana y de la autonomía, con el moderno Estado constitucional ha quebrado. El sueño ilustrado de una razón capaz de dar cuenta de sí misma, de cimentar, construir y evaluar, se ha desvanecido. Y lo que atemoriza doblemente a Rorty es que la crisis

de racionalidad que afecta a la filosofía, al discurso fundante de la razón, arrastre consigo a las mismas instituciones liberales democráticas a las que quería servir.

Y atemoriza doblemente, porque

- ☞ le preocupa que el nexo causal fuerte que vinculaba el discurso filosófico con la defensa de la democracia, al quedar desacreditado el primero arrastre con fuerza el descrédito de la segunda;
- ☞ que la desaparición del objetivismo de la razón que hacía de apoyatura de la democracia abandone a ésta en el limbo del relativismo.

En resumen, el discurso político del nuevo pragmatismo es, en primer lugar, una respuesta a la crisis de fundamentos de la democracia liberal, al temor a que la encarnadura institucional del liberalismo siga la suerte de la filosofía que le acompañaba.

Y las respuestas a ese problema es lo que hace “pragmatista” a este nuevo pragmatismo. Su pensamiento sostiene que se puede argumentar a favor de la democracia liberal, desde concepciones de la razón distintas a la cartesiana, con el reconocimiento postmoderno de la contingencia de nuestras instituciones y nuestros vocabularios.

Si el intento de desvincular verdad y política en el pragmatismo clásico fue ligado, erróneamente, al autoritarismo, en la crítica al neopragmatismo lo es, también erróneamente, a la consagración del “status quo” (en sus tintes más siniestros: capitalismo sin freno, imperialismo, explotación, degradación, nacionalismo y discriminación). Ante esta crítica, capitaneada por pensadores como Richard Bernstein o Thomas McCarthy, la respuesta de Rorty ha sido la perplejidad, el anonadamiento y, finalmente, la articulación en términos más concretos, para evitar equívocos, de su pensamiento político.

¿Liberalismo o socialdemocracia? La política del nuevo pragmatismo de Rorty

La teoría política esbozada por Rorty en “The Priority of Democracy to Philosophy” hacía referencia al debate acerca de la fundamentación de la democracia liberal. Es en este esfuerzo teórico de preocupación por la justificación de las instituciones liberales donde ha de situarse el interés por el “pragmatismo” de la teoría política de Richard Rorty.

Lo relevante del asunto, y que justifica la separación señalada en la teoría política de Rorty entre una vertiente dedicada a la cuestión más filosófica de la justificación (la pragmatista) y otra más política (la liberal), es que los artículos primeros de Rorty dedicados a los límites de la tarea fundadora de la filosofía, dieron lugar a una reacción prácticamente unánime de crítica hacia las posiciones de Rorty.

Esta crítica, no se centró en el papel en el que quedaba confinada la filosofía en la concepción de Rorty, sino sobre todo en las políticas concretas que los comentaristas adivinaban tras las, en apariencia inocentes, disquisiciones acerca de la mejor forma de argumentar a favor de la democracia liberal.

En síntesis, identificaron la limitación política de la filosofía que aparece en la reflexión de Rorty con el ejercicio abusivo del poder por parte del gobierno de los

EE.UU. en su política exterior y con las relaciones de dominación prevalecientes en la propia Norteamérica. Y, sin embargo, pasaron por alto lo que es central en la teorización política de Rorty: la defensa de unas instituciones políticas que no sólo permiten la articulación de bienes privados en una sociedad pluralista, sino también el juicio de la opinión pública acerca de todos esos males de la vida americana.

Rorty se duele de que sus compañeros socialdemócratas le hubieran tratado de modo tan injusto y que pensaran que se había pasado a los neoconservadores. Como contestación a sus críticos, Rorty contestará con lo que denominó su “credo” político:

1. El sistema económico que mejor combina la decencia con la eficacia es el capitalismo limitado por el Estado, e.d. el Estado de bienestar.
2. El mundo se divide de la siguiente manera: un primer mundo rico, relativamente libre, razonablemente democrático y notablemente avaro, egoísta y corto de miras; un segundo mundo dominado por oligarquías despiadadas y cínicas, y un tercer mundo muerto de hambre y desesperado.
3. En el primer mundo, el progreso socialdemócrata hacia una situación más igualitaria se ha visto frenado durante décadas porque la derecha política ha distraído la atención del público, el dinero y las energías en combatir el imperialismo soviético.
4. A pesar de que el intervencionismo norteamericano en el tercer mundo ha estado destinado en multitud de ocasiones a proteger intereses económicos, el imperialismo soviético constituye una amenaza real. Esta amenaza se encarna en la instalación de oligarquías despiadadas como las de Rumania o Vietnam.
5. Puesto que el primer mundo no apoya revoluciones socialdemócratas que contrarresten a los estudiantes de la Universidad Patricio Lumunba, el tercer mundo está condenado a ser absorbido por el segundo.
6. Los socialdemócratas tenemos que luchar en dos frentes: en casa y en el tercer mundo a favor de la gente de los “ghettos” y de las barriadas de chabolas. Y contra el imperialismo soviético en el interés de la humanidad.
7. Los millonarios que manipulan a Reagan desde la sombra, la “nomenklatura” en Moscú, los ayatolas de Irán y la Broederbond en Sudáfrica son bandas de ladrones. Son bandas preocupadas por mantener su poder y su riqueza, y que utilizan a las otras bandas para reforzar su poder. Desgraciadamente, casi todo lo que dicen unas bandas de otras es verdad.
8. Pero esto no significa que “no haya diferencias significativas” entre el primer mundo y el segundo. Nosotros tenemos esperanza, y ellos no (a menos que Gorbachov nos sorprenda), y esta esperanza proviene de que tenemos instituciones liberales.

Parece claro que Rorty no pertenece al tipo de liberal que la crítica izquierdista retrata bajo el muy usado epíteto de “neoliberal”. A pesar de sus intentos de colocarse bajo el marchamo socialdemócrata, sus coordenadas nos remiten a la cultura política de los EE.UU. Una cultura completamente ajena al trasfondo ideológico que pesa sobre nuestros socialdemócratas, por más que unos y otros, más por mor de la experiencia que de la ideología, lleguen a recetas y juicios políticos parecidos.

Ante la pregunta de si aparte de la rortiana esperanza en un poco más de democracia social, puede esperarse razonablemente algo, la respuesta de Rorty sería que probablemente no. La

experiencia nos ha mostrado que los intentos de ir más allá de la democracia han acabado con ésta, que como nos muestra el mundo nada garantiza la supervivencia de las instituciones liberales y que “nada es más importante que la preservación de estas instituciones liberales”.

TEMA 8: POLÍTICA Y POSMODERNIDAD - MICHEL FOUCAULT

1. Introducción al pensamiento filosófico de Foucault

Michel Foucault nace en Poitiers en 1926. En 1970 ya es profesor del Collège de France. Considerado como uno de los principales representantes del estructuralismo francés, Foucault coincide con éstos en su rechazo a detenerse en los fenómenos superficiales de los que se ocupan habitualmente los historiadores y los cultivadores de las ciencias sociales y humanas. Los trabajos de Foucault sobre lo que él denomina "arqueología" de las ciencias humanas, del "saber" y del "orden del discurso" proporcionan la base filosófica de lo que se ha llamado "su" estructuralismo: un estructuralismo sin estructuras. Las ideas fundamentales que Foucault va a desarrollar a lo largo de su obra son las de "arqueología", "discurso", "enunciado", "epísteme" y "simpatía", en las que no vamos a entrar, pero sobre las que construye su filosofía.

Aunque Foucault se apoye en datos históricos para expresar sus ideas, simultáneamente, niega que estas ideas sean función de la Historia; ni tan siquiera acepta que el ser humano sea el sujeto de la Historia. En base a esta premisa, Foucault se opone a lo que él llama el narcisismo de las ciencias humanas que hacen del hombre el problema constante del saber humano; el hombre, según Foucault, es una invención, cuya reciente fecha de aparición es fácilmente mostrada por la arqueología de nuestro pensamiento. Ese pensamiento de Foucault, como el de otros estructuralistas, tenderá a buscar campos dentro de los cuales alojar los pensamientos y comportamientos humanos de acuerdo con reglas que no están hecha por los propios hombres, o que no lo están a un nivel consciente.

2. Una moral del inconformismo: Mayo del 68 y el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP).

En el ambiente cultural francés que se inicia con la década de los cincuenta, escasas líneas de acuerdo son reseñables en el movimiento artístico, el pensamiento filosófico y la actividad científica. En la política tampoco existe una identidad clara. El Mayo francés del 68 fue la ilusión de un acontecimiento que no llegó a encarnar socialmente, y sólo puso de manifiesto la crisis social francesa. Sin embargo, la fugacidad de sus efectos sociales contrasta con su impacto cultural. Una inversión teórica se produce en los presupuestos de la política, hasta entonces dominada por la hegemonía del marxismo. Cuestiones que antes no habían sido prioritarias: mujeres, relaciones sexuales, medicina, enfermedad mental, medio ambiente, minorías, delincuencia, aparecen entonces.

Foucault no va a participar en aquella revuelta de Mayo de 1968. Sin embargo, no sólo suscribió su campo de intereses políticos, sino que es plenamente representativo del movimiento cultural que antecede a aquellos

sucesos, caracterizado por el rechazo del humanismo cultural dominante, la crítica del modelo de ciencia imperante y la aparición de una "cultura estructural" tan persistente como vaga en sus perfiles. De esta convulsión en el contexto social de las ideas pueden señalarse algunos síntomas relevantes: la polémica política en el interior del marxismo francés encabezada por Sartre y Althusser, la crítica de la escuela fenomenológica, la superioridad del sistema sobre el individuo, el relieve del estructuralismo y la destrucción del "yo" en el arte.

Con el inicio de los 60, aparecen textos abiertamente críticos con el estalinismo, tanto de Sartre, como de Lefebvre, Axelos, Goldman... Son obras atravesadas por una larga serie de acontecimientos históricos. La toma del poder por la derecha en 1958 provoca el recambio de la desfalleciente ideología de combate por un firme cientifismo, decididamente acusado en las ciencias humanas. Desde la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, se emprende una crítica de las nociones de "sujeto" y de "progreso", en beneficio del énfasis en la pregunta por la "naturaleza" del "lenguaje". La confrontación de tan variadas como coincidentes vías de investigación daría lugar a una pseudodoctrina que atravesó al "estructuralismo" y se manifestó en dos expresiones diversas: el pensamiento de Althusser y la reflexión de Foucault. El primero revoca al marxismo dotándole de un aparente cientifismo; el segundo saca conclusiones de la irreparable caída del marxismo y procura una profunda renovación de la historia de las ideas, favoreciendo la crítica de las instituciones.

Foucault no va a guardar estrecha relación con el antimarxismo de la "nueva filosofía" francesa. Su crítica del "Gulag" puso de relieve las relaciones de dominación en los países del Este, y aunque su discurso perdurará como discurso de izquierdas, sin embargo, la denuncia de los campos de encierro no le llevará al antimarxismo, al neopopulismo o al liberalismo, sino a la pregunta por las condiciones del irreductible deseo de libertad de la plebe dominada en las condiciones de extrema dureza del "Gulag". Afirmar la irreductible voluntad de ser diferente, incluso en un espacio de máxima homogeneización, difiere de la autoculpabilización ideológica generalizada en la Francia de hoy. Sin embargo, la discrepancia crítica de Foucault respecto de todo autoritarismo ha sido extrapolada en el pensamiento anglosajón contemporáneo hacia una interpretación demasiado sociológica: Para A. Giddens, los nuevos filósofos son los desilusionados supervivientes de los acontecimientos de Mayo del 68, que se deslizan de Marx a Nietzsche. De forma equívoca, no se apreció que la recepción francesa de Nietzsche es anterior a estos acontecimientos sociales. Dos aspectos resultan prioritarios en la valoración de la distancia del análisis genealógico respecto del marxismo: la diversa importancia concedida por uno y otro método a la ideología como factor de mantenimiento de las relaciones de producción, y, de otra parte, la diversa autonomía otorgada a la tecnología disciplinaria respecto de las relaciones de producción, por una y otra perspectiva de análisis.

Foucault no obvia la importancia del nivel económico en la normalización de los individuos: Su "Historia de la locura en la época clásica" (1961), se desarrolla en clave materialista. Al concebir el poder como realidad

productiva, Foucault prolonga unos análisis que Marx y Nietzsche, de alguna manera, iniciaron. En su "La genealogía de la moral", Nietzsche desentraña la inexistencia de una "finalidad" para la pena, saliendo al paso de cualquier ingenuidad idealista; pena como intimidación, como neutralización de la peligrosidad, pago al dañado, pero también pena como aislamiento, inspiración de temor o compensación. Foucault, en cierta forma, prolonga esta crítica del finalismo en la interpretación del poder, pues de sus escritos se desprende como la dinámica del poder es ciega. Las discrepancias de Foucault con las disposiciones teóricas del marxismo residen en su negativa a aceptar cualquier "determinación" o "autonomía relativa".

El otro aspecto que distancia a Foucault del marxismo es la noción de ideología. Foucault descarta la distinción entre ciencia, teoría e ideología, aceptada en el análisis althusseriano. La ideología expresa la negación de una verdad ausente, oculta tras errores, ilusiones o representaciones-pantalla, y también manifiesta la relación del pensamiento de los individuos con el lugar que ocupan en el sistema de relaciones de producción. La perspectiva de Foucault acerca del conocimiento es más nietzscheana que marxista. Su materialismo le conduce a no aceptar la posibilidad de un conocimiento objetivo y desinteresado. No cabe otro conocimiento objetivo que aquel que históricamente se objetiva a partir de prácticas sociales en pugna. Para Foucault la "verdad" es de este mundo. Ni se reprime ni se incauta, se produce. La "verdad" es una producción social.

Desenmascarar la supuesta verdad de las ciencias humanas, devolverlas a su origen político, subrayar los mecanismos que atienden a su producción y establecer el estatuto material de los rituales a través de los cuales ciertos saberes dominantes -el discurso psiquiátrico, médico, carcelario, pedagógico- se imponen a determinados saberes sometidos, son algunas de las tareas críticas que aparecen en los escritos de Foucault bajo la perspectiva de una "historia política de la verdad". Verdad que es el resultado de un combate cuyo eje fundamental son las relaciones de poder, de cuyos efectos no hay individuo o singularidad que escape.

A la visión clásica del "intelectual universal" del siglo XIX y principios del XX, representante y conciencia universal, sujeto libre y paladín de los derechos y libertades públicas, Foucault opone la eficacia actual del "intelectual específico" que surge de la II Guerra Mundial, no personalizado ya en el sabio, el jurista notable o el escritor, sino en el prioritario papel adquirido por el científico tras la revolución contemporánea de las estructuras técnico-científicas. Pese a los obstáculos obvios con que cuenta su intervención política, sin perspectiva global, se han producido, según Foucault, considerables acciones o luchas locales en la psiquiatría, la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad y las relaciones familiares o sexuales, promovidas por individuos, trabajadores sociales generales, a partir de su específica situación institucional y no por cualidad universal alguna. En estas luchas institucionales, el objeto de discusión o elemento político no son los derechos, sino las condiciones sociales de resistencia, vida o muerte. La desigual posición de los individuos en el circuito de información, propio del régimen de producción de la verdad, no conduce a ningún género de

"representación", en la acción política. Entre trabajadores e intelectuales no cabe representación sino transmisión de saber.

En la formulación de Foucault, una intervención crítica en el dispositivo de poder viene regida por una "morale antiestratégique": una especie de coraje político dispuesto a fortalecer cualquier levantamiento de una singularidad ante los desmanes del poder y la historia. Cada una de estas intervenciones públicas o acciones política locales denuncian el régimen dominante de producción de la verdad, las relaciones del saber y la verdad con el cuerpo. Pensar las condiciones históricas de la existencia moderna, dirigir el pensamiento a pensar de otra forma y reflexionar su propia historia en otro sentido, ha sido la constante fundamental de los análisis de Michel Foucault. Mediante continuos desplazamientos metodológicos y modificaciones de perspectiva que se han visto reflejados en sus análisis locales, Foucault ha desvelado las raíces de nuestra identidad y la procedencia de nuestra voluntad moral, política y de saber, sin reducirla a un "origen" o "verdad originaria" oculta, y a la cual respondiese nuestra naturaleza, nuestro inconsciente o nuestro cuerpo. Esta problematización ontológica del comportamiento no encaja en una determinada forma de partido, sino en un tipo de compromiso político que, para Foucault, constituía una "vida filosófica". Frente a la línea cálida y humanista del existencialismo, encarnada fundamentalmente en Jean-Paul Sartre, para Foucault, Mayo del 68 supuso una quiebra en la hasta entonces incuestionada función de perpetuación de las elites sociales, que había cumplido la universidad francesa, y un cambio de rumbo en los análisis de la joven izquierda filosófica en Francia.

Mayo del 68 le consolida a Foucault en una línea de trabajo ya emprendida desde la escritura de "Historia de la locura en la época clásica". Entre la aparición en la escena política de esta obra (1961) y la escritura de "Vigilar y castigar" (1975), Foucault conoce y vive el impacto de otro concepto de la actividad política. A las oportunidades de intervención política que le ofrece la publicación de "Historia de la locura", Foucault responde con una reticencia que contrasta con la actividad política múltiple que anticipa la escritura de "Vigilar y castigar". A pesar de su apoyo al movimiento de crítica de la psiquiatría positiva, su implicación será mucho menor que la desarrollada en la denuncia del sistema carcelario, a partir de su fundación del GIP (Groupe d'Information sur les Prisons) en febrero de 1971, y hasta su desaparición en 1973.

La creación del GIP es un episodio bisagra con el postmayo francés. El interés de la actividad política desarrollada en el GIP, para Foucault, residía sin duda en la crítica de la representación y del reformismo políticos. La intención política de Foucault al promover el GIP era romper con la militancia tradicional para posibilitar la proliferación de la palabra de los propios reclusos.

La experiencia de contestación carcelaria desarrollada por el GIP sería efímera, pero algunas de sus aportaciones fueron recogidas en los sucesivos escritos e intervenciones públicas de Foucault. En primer lugar, el GIP modifica la estrategia política leninista al rechazar como poco operativa la táctica de la unidad de las resistencias populares frente a la organización

capitalista del trabajo. Además hace valer los derechos políticos de los reclusos en una institución caracterizada por su suspensión. En segundo lugar, rechaza la tesis anarquista que propugna la delincuencia como acto político. Muy al contrario, centra su debate político en el aparato judicial, subrayando el papel de la prisión como instrumento privilegiado de una justicia desigual, inserta en una estructura de poder donde los controles sociales son selectivos. En tercer lugar, en la producción penal de la delincuencia se revela un circuito de funcionamiento del poder (aparato policial-justicia-prisión) caracterizado por su ejercicio rentable. La prisión es la expresión más manifiesta de su concepto del poder: la prisión no cumple una función estrictamente negativa, sino una función compleja de eliminación circular (mediante exclusión-liberación-exclusión-liberación), que asegura un papel positivo en el proceso económico, el poder político y el estado de la lucha de clases en la sociedad capitalista. En la elaboración de una "genealogía del poder", la prisión como mecánica institucional, en lo sucesivo, le ofrece a Foucault un modelo privilegiado de como opera el poder en la sociedad moderna, por ser una materialización perfecta de las tecnologías de poder disciplinario.

3. La ontología del presente: la política como experiencia de los límites.

La reflexión sobre la política seguida por Foucault posee una trayectoria compleja. Desarrolla una metodología llamada "arqueología", desenvuelta en torno a la "autonomía del discurso", y desarrollada a partir de sus análisis acerca del "saber" y del "lenguaje". Más adelante, proseguirá una indagación "genealógica", en la que el "poder" y la "subjetividad" serán los núcleos prioritarios de estudio.

Sus dos primeros libros, "Historia de la locura en la época clásica" y "Las palabras y las cosas", establecen ya los fundamentos de su filosofía política. Foucault pretende realizar una "ontología del presente" que ponga de manifiesto cómo "nuestra" experiencia, nuestra propia constitución como sujetos, proviene de un acto de fuerza que se materializa en una doble operación de integración y exclusión en torno a tres elementos fundamentales, "saber", "poder" y "subjetividad". Nuestras grandes evidencias y verdades, nuestra propia voluntad moral, política y de saber, provienen de este acto constitutivo, una violentación profunda, que es histórica.

Foucault pertenece a una generación de pensadores muy conscientes de que la filosofía no goza de un estatuto neutral. Existe una estrecha relación entre filosofía y política, porque las relaciones de dominación atraviesan el conjunto del tejido social y se constituyen en dato previo a la reflexión. Esta ineludible presencia de la política recorre su pensamiento. En definitiva, el elemento irreductible de sus análisis son las "fuerzas", cuya encarnación histórica en manifestaciones de poder es diversa. Su principio general es que toda forma es una composición de relaciones de fuerza. Este énfasis en la función constituyente de las "fuerzas" en la producción de las formas, de la realidad, es profundamente nietzscheano. Sus análisis, sirviéndose de una perspectiva histórica, ahondan en la configuración de nuestra experiencia, la experiencia

del "hombre moderno", del "sujeto".

Foucault rebasa toda suerte de idealización o naturalismo, ya que de sus escritos puede desprenderse el rechazo de cualquier dato previo a la historia y al trabajo del resentimiento y la cultura, en la producción de la realidad y del mundo objetivo. Foucault subraya la existencia de tres dominios genealógicos. En primer lugar, una ontología de nuestra constitución como sujetos de conocimiento, que toma en consideración la relación que establecemos con la verdad (método arqueológico). Seguidamente, una ontología histórica de nuestra constitución como sujetos dominados a partir de nuestras relaciones con un campo de poder (genealogía del poder). Finalmente, una ontología histórica de nuestra constitución como sujetos éticos, según las relaciones que establecemos con diversas prescripciones morales (genealogía del sujeto).

Tras los cursos de 1976 y 1978 en el Collège de France, Foucault reconsidera la dominación política del Estado sobre la población y la regulación de las sociedades. Es el momento en que introduce la problemática del "gobierno" y toma en consideración el peso político de las macroestructuras en el gobierno político. Foucault pone en relación al liberalismo con el gobierno racionalizado del poder. El liberalismo es una práctica, principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno. Foucault pretende estudiar el "liberalismo" en cuanto "razón gubernamental", es decir, como un tipo de racionalidad, entre otros, dirigido a regular la conducta de los hombres. Al liberalismo le corresponde un desentendimiento del intervencionismo. De aquí que, para Foucault, el liberalismo surja como perspectiva política opuesta a la "razón de Estado": el liberalismo, a diferencia de la "razón estatal", no supone una optimización del persistente intervencionismo, sino que mantiene una crítica jurídica y económica de la anterior gubernamentalidad.

La principal pretensión del análisis de Foucault ha sido desligarse de una concepción jurídica del poder. Entre las diversas funciones que cumplió la teoría de la "soberanía" en la legitimación del poder político, Foucault destaca fundamentalmente su operatividad en la sociedad moderna. El derecho, para Foucault, tiene por tarea la producción de aquellas "ficciones" que requiere el poder para operar efectivamente. En los siglos XVIII y XIX, la permanencia de la teoría de la soberanía jugó un doble papel: de una parte, sirvió como ideología frente a las monarquías absolutas del pasado; de otra parte, la codificación del siglo XIX, fundamentada en la noción de soberanía, sirvió -en opinión de Foucault- de cobertura a la formación de las disciplinas, al ocultar, bajo las garantías de las libertades públicas, un estado de dominación y desigualdad atribuible a los mecanismos disciplinarios. De esta forma, en la sociedad moderna, una mecánica de poder fundamentada en el pacto social y la soberanía popular, encubre un ejercicio sutil del poder basado en la cohesión social y la inscripción disciplinaria en el cuerpo de los individuos, a través del trabajo, el empleo del tiempo, la cuadrícula total del espacio social y la vigilancia incesante. De acuerdo con la perspectiva genealógica, tras el período histórico de la gran administración monárquica se requirió de un poder menos patente y más universal, que redistribuyese su absoluto ejercicio en el cuerpo social. Michel Foucault señala así cómo, a finales del

siglo XVIII, en el umbral de nuestra modernidad, la organización política se desdobra en el funcionamiento jurídico formal de nuestras instituciones y la dominación disciplinaria efectiva en la que se desenvuelve, desde entonces, el orden burgués.

Para superar el planteamiento del poder en términos jurídicos -basado en la noción de "soberanía"- y aportar un análisis que considere la dominación ejercida por las relaciones de poder, Foucault sugiere cinco precauciones de método. En primer lugar, no analizar el poder como un eje central del que irradian diversos efectos de poder, constantes, regulados y legitimados, sino analizar, más bien, al poder en su capilaridad, en sus localizaciones externas, regionales, donde trasciende las reglas del derecho. En segundo lugar, no preguntarse por la intención del poder sino analizarlo en la materialidad propia de sus prácticas reales y efectivas. En tercer lugar, no analizar el poder en términos de apropiación y de sujeto, sino establecer, más bien, una visión circular del poder que haga de su detentación una situación provisional; el poder no es propiedad de los individuos sino el elemento irreductible que atraviesa sus cuerpos. En cuarto lugar, Foucault sugiere hacer un estudio ascendente del poder, no descendente. En quinto lugar, Foucault propone considerar que el poder, no se acompaña de producciones ideológicas, sino de procedimientos de producción y catalogación del "saber". El poder no recurre a la ideología propia del poder monárquico, a la ideología de la educación, sino a los instrumentos de poder-saber, tales como técnicas de registro, procedimientos de indagación, o aparatos de verificación.

"Vigilar y castigar" replantea la relación entre el poder y el derecho. La concepción jurídica del poder subraya la obligatoriedad de la ley, pero, en opinión de Foucault, ésta no regula la organización social. En la vinculatoriedad de las normas jurídicas sólo se da el resultado más minúsculo del gobierno político. La estrategia del poder es más insidiosa que la puramente jurídica: atraviesa el cuerpo social y lo produce, no tanto a través de la ley como de las disciplinas, no tanto a través de la prohibición como de la incitación, la seducción y la producción de saber. "Vigilar y castigar" observa en el castigo una función social compleja. Los métodos punitivos no son el efecto material de las reglas de derecho o de las estructuras sociales sino técnicas más complejas de poder. La citada obra analiza el castigo como táctica política, y convierte al derecho penal no en mero aparato supraestructural sino en modelo de dominación política moderno.

Dentro de la concepción represiva del poder, Michel Foucault comprende tanto a la concepción jurídico-liberal como a la teoría marxista. Una y otra coinciden en el economicismo de la teoría del poder. En uno y otro caso la actuación del poder se supone que tiende a la represión de aquellas conductas que menos colaboran con la función económica. Para la concepción jurídico liberal del siglo XVIII, la finalidad de los mecanismos de poder era garantizar el funcionamiento del modelo económico formal y asegurar, en este sentido, la circulación de bienes en el mercado. Para la concepción marxista, la estrategia del poder consiste en la perpetuación de la explotación y el dominio de clase. Ambas teorías políticas participan así de una visión privatista del poder. Foucault subraya la existencia de tres

obstáculos para analizar las relaciones de poder en la sociedad moderna: la reducción del poder al marco de las instituciones representativas; la supeditación de la política a lo económico; y la asimilación del poder a los aparatos del Estado. Reduccionismos en los que incurren Althusser o Poulantzas, y a los que escapan otros autores marxistas como Claus Offe. Para Foucault, la política no se fundamenta ni en individualidades, ni en clases, ni en estrategias económicas: es más bien una estrategia global, recorrida por la omnipresencia de relaciones de fuerza que no responden a fundamento alguno.

4. De la soberanía política al discurso de la guerra: las fuerzas como elemento irreductible de la política.

En el modelo jurídico basado en la soberanía, Foucault situaba la explicación de la génesis ideal del Estado (soberanía de la ley como encarnación del poder, y propuesta de entender al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos), suscribiendo un modelo relacional de poder, donde la ley no es su manifestación principal, y el sujeto es una fabricación de sus relaciones de sujeción, y sustituyendo el discurso filosófico-jurídico por un análisis histórico-político que observa en la guerra el elemento irreductible de la política y convierte todo saber crítico en un arma de ataque: "Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política" (Vigilar y castigar). El compromiso con la comprensión histórica-política del poder le conduce a asumir una serie de postulados metodológicos. En primer lugar, señala las relaciones entre la sociedad y la guerra, y hace de la guerra el fondo permanente de las instituciones de poder. En segundo lugar, el sujeto que habla en el discurso de la guerra no puede ocupar la posición del jurista o del filósofo sino la del guerrero. En tercer lugar, el discurso de la guerra no ve en cualquier verdad universal o derecho general más que ilusiones o trampas. En cuarto lugar, se trata de un discurso que invierte los valores tradicionales de la inteligibilidad, ya que no propone como principios de desciframiento los elementos más simples, elementales y claros, sino los aspectos más confusos, oscuros, violentos, pequeños y apasionados. En quinto lugar, el discurso de la guerra posee como campo de referencia el movimiento indefinido de la historia y no el enjuiciamiento de los acontecimientos.

Del materialismo político de esta opción de análisis, Foucault desprende tres hipótesis metodológicas: 1) La paz civil, instaurada por el poder político en la sociedad, no supone la suspensión de la guerra. La guerra en la sociedad civil es permanente. 2) Cuando se pretende realizar la historia de la paz y de sus instituciones, en realidad, no se hace sino la historia de esta guerra permanente, pues la "paz civil" no es sino un estado histórico dentro del dinamismo permanente de las relaciones de fuerza. 3) El fin de la política no vendrá sino de la mano de las propias armas políticas, de la decisión final de la última batalla que acabe con un estado de guerra permanente.

La verdad se construye a partir de una relación de fuerza y de su mismo desarrollo. La confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las

cóleras, es principio del desciframiento de la sociedad. El cuerpo social aparece dividido en razas y naciones, cuyas diferencias étnicas y de lengua, vigor y energía se saldan en el enfrentamiento. El origen del discurso de la guerra le conduce a Foucault a la reflexión sobre la "guerra de razas". Surgida durante el siglo XVIII, adopta, desde el siglo XIX, la forma de racismo de Estado. El poder interviene en la administración de la vida y se produce una estatalización de lo biológico. El viejo "derecho de vida y muerte" perdura en manifestaciones como el riesgo de guerra atómica o la pena de muerte. Esta metamorfosis del poder moderno como "poder sobre la vida" posee, para Foucault, una doble faz: disciplinaria, en la que se concibe el cuerpo como máquina, y biopolítica, en la que las poblaciones son reguladas biológicamente. La primera de ambas direcciones fue analizada en "Vigilar y castigar", la segunda en "La voluntad de saber". Hasta finales del siglo XVIII, la distribución del espacio social es binaria: la identidad social se define por exclusión de los tipos sociales alternos. Se trata de un ejercicio represivo del poder sin paliativos, donde la vida se encierra, ejecuta o perdona. A este funcionamiento del poder, Foucault le denomina "modelo de la lepra". Con la racionalización del espacio social -"poder sobre la vida"- propia de la sociedad moderna, en torno a la disposición de las atenciones sociales, se instituye la manifestación del "modelo de la peste". El tratamiento del espacio social como espacio apestado provoca la prevención del contagio entre individuos o grupos y el tratamiento racional de las proximidades peligrosas: intensificación de la vigilancia, la pormenorización del registro, la cuadrícula del espacio donde el individuo es sometido a un ritmo calculado de trabajo.

A partir del siglo XIX, aparece un fenómeno social nuevo, las poblaciones, al cual vienen asociadas nuevas necesidades económicas y sociales de las que se ocupa el gobierno político. Una estrategia de poder inusitada -"bio-poder"- se ocupa de aspectos sociales como la natalidad, longevidad, salud pública, vivienda y emigración. Irreductible al poder económico, la biopolítica de las poblaciones aseguró, no obstante, la racionalización económica del crecimiento del cuerpo social a las necesidades del capital. Un conjunto muy diverso de instituciones -la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina, o la administración de colectividades- confluyeron en la regulación de todas las variables económicas y sociales de la población a las necesidades y urgencias del capital.

La reivindicación de la ejecución de la muerte en el seno de un poder normalizador, tendente a la optimización de las poblaciones, se ejerce a través del racismo. En primer lugar, con la distinción y jerarquización de las razas, se produce un desequilibrio biológico entre los grupos que componen la población. En segundo lugar, se establece una relación bélica que supone el exterminio del otro como condición de la propia existencia. En tercer lugar, la muerte no se ejerce sobre adversarios políticos, sino sobre los peligros que otra raza supone para la población. Para los filósofos del siglo XVIII el poder es un derecho originario que se cede, a través del contrato, y constituye la soberanía. Para Foucault, la base de las relaciones de poder es el enfrentamiento bélico de las fuerzas.

A partir de esta elección metodológica emprende la crítica del concepto de

"soberanía", en cuanto pieza clave de la concepción jurídico liberal de la política. Giacomo Marramao ha señalado la precariedad del diagrama foucaultiano si se le confronta con los actuales análisis políticos. Anthony Giddens ha señalado que Foucault no toma en consideración los logros políticos que supusieron las libertades burguesas para el movimiento obrero, como superación del despotismo, el absolutismo y el totalitarismo. Para Giddens, Foucault convierte el castigo, la disciplina y el poder en agentes de la historia y fundamento último de las cosas, incurriendo, así, en un reduccionismo similar al del análisis económico y jurídico.

5. La propia vida como obra de arte.

A un poder difuso que atraviesa el cuerpo social, Foucault oponía múltiples focos de resistencia, irreductibles a una estrategia común. En "La voluntad del saber. Historia de la sexualidad (I)", Foucault analiza las estrategias de resistencia en el conjunto de las relaciones de poder. De la misma forma que no existe un centro de poder, tampoco existe un lugar del gran rechazo. Más allá de la ideología de la liberación, puede darse una estrategia de contestación basada en múltiples luchas puntuales, pues las contestaciones están presentes en la totalidad de la red de poder. Para Foucault, el poder es ciego y presupone siempre relaciones de resistencia. En el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos siempre hay algo que escapa a las relaciones de poder: la "plebe". Pura fuerza centrífuga y singularidad inversa, la "plebe" es el límite irreductible de las relaciones de poder. Ahora bien no se encarna ni en el proletariado, ni en la burguesía, ni en categoría sociológica alguna. Tampoco posee estrategia global de lucha.

Los últimos escritos de Foucault -"El uso de los placeres" y "La inquietud de sí. Historia de la sexualidad (II y III)"- muestran una preocupación práctica decidida: desprenderse de las formas de subjetividad que el Estado y las instituciones impusieron a los individuos, durante siglos, ha pasado a ser un cometido ético y teórico de primer orden. Tal propuesta práctica no supone un proyecto moral universal sino una sugerencia de concepción estética de vida. Esta reflexión moral, de inspiración griega y grecorromana, le sitúa a Foucault en el contexto de la filosofía de la diferencia.

La escritura de estos dos textos finales parece que le ha proporcionado, no tanto una moral cívica como una ética individual que permitiese concebir la vida como una obra de arte. Los últimos escritos de Foucault operan como un ejercicio estoico de fortalecimiento de la propia individualidad. El agotamiento físico producido por la enfermedad y la proximidad de una muerte anunciada -acaecida, finalmente, en 1984- le afianzaron en la resistencia a los límites del cuerpo, mediante la serenidad, la sobriedad y la tenacidad de reventar una subjetividad artística que fuese ejemplo vivo. El sujeto no sólo no es una entidad presocial, sino que es, muy al contrario, un producto de las relaciones de poder, saber, y moralidad.

Remontándose a la Antigüedad, la genealogía de la moral, emprendida por Foucault, destruye la evidencia de una moral universal. Pese a la estabilidad histórica de las prescripciones morales, la relación que establecen los

individuos con las prohibiciones ha sido diversa. La moral antigua, para Foucault, no posee un contenido moralizante, tal como ocurre en la moral cristiana, sino estético: a través de una elección personal, los individuos libres eligen un determinado comportamiento que pueda ofrecerles a algunos el recuerdo de una vida bella.

El análisis de la subjetividad desarrollado por Foucault, en sus últimos escritos, no comparte la existencia de un sujeto trascendental o autolegisador universal. El elemento constitutivo de la subjetividad no es el individuo sino un campo de saber y una estructura de poder. Para Séneca, Plutarco y Epicteto, señala Foucault, el cuidado o gobierno de sí implica un recogimiento sobre sí mismo, una forma de habitar en uno y establecer con uno mismo ciertas relaciones. Tales relaciones estoicas son concebidas según un modelo jurídico-político: quien se gobierna es soberano de sí mismo, es plenamente independiente, y ejerce una dirección perfecta sobre sí. Este género de relaciones encarna el modelo de la alegría posesiva: gozar de los placeres de la propia individualidad y encontrar en ella toda su voluptuosidad. Esta práctica de la subjetividad reunía tres funciones retomadas por Foucault: una función "crítica" por la que el sujeto desaprende todas las malas costumbres y las falsas opiniones procedentes del entorno; una función de "lucha" que inculca a este cultivo de uno mismo el valor necesario para concebir la vida como un combate permanente con aquella parte de la exterioridad que le es adversa; una función "curativa y terapéutica" dirigida a sanar las enfermedades del alma.

Las prácticas o técnicas que componen la "estética de la existencia" no desaparecieron, pero se vieron históricamente postergadas por otras prácticas. El gobierno de sí quedó subsumido en el poder pastoral cristiano desde el siglo IV y V. La competencia de la institución pastoral en todo lo relativo a la salud del individuo y el cuidado de las almas, produjo la autonomía de la cultura de sí antigua. La austeridad deja de ser una técnica dirigida al logro del gobierno de sí, para convertirse en un fin en sí mismo, incompatible con el placer y la pureza de los deseos. Pese a esta decaída de la ética antigua y de su reformulación grecorromana, para Foucault se sucedieron diversas manifestaciones históricas, irreductibles, de esta "estética de la existencia": en la visión de la individualidad del héroe renacentista, el estilo artístico del revolucionario ilustrado o la vida del artista vestigio de la "estética de la existencia" o "cultura de sí".

La ascesis filosófica, retomada por Foucault en "El uso de los placeres" y "La inquietud de sí", ha sido entendida como un acto transgresor de las manifestaciones dominantes de constitución de la subjetividad, que conduce a una subjetividad liberada. Toda revolución de la subjetividad comprende un rechazo de la violencia económica e ideológica del Estado y de todas sus formas de inquisición científica y administrativa. Para Foucault, la tarea del intelectual consiste, precisamente, en prepararse para encarnar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, el trabajo crítico del intelectual comprende una continua reproblematicación de las técnicas del yo, campos de saber y estrategias de poder, que producen la identidad. A la introspección del "conócete a ti mismo", Foucault, opone el coraje de "desprenderse de sí

mismo".

Foucault no pretende una vuelta a los griegos. La infinita reproblematición de nuestras prácticas no admite descanso: la Antigüedad, por ello, en nuestros días, tampoco representa una Edad de Oro a la que puedan apuntar futuras formas de vida. La propuesta ética de Foucault pretende, más bien, señalar el olvido de la memoria de los modos antiguos de subjetivación. Foucault encontró en los últimos años el coraje de su voluntad política en las formas de subjetividad antiguas. El legado de los griegos consiste en una propuesta de irreductibilidad de la subjetividad al poder y al saber. Los griegos, con su pasado, nos proporcionan la posibilidad de pensar el pasado, resistir al presente y vislumbrar un tiempo por venir.

En "The Subject and Power", Foucault se ha referido al cometido último de sus análisis: el objetivo de esos análisis no fue el poder, sino la subjetividad. La década de los sesenta supuso, en el balance de la aportación del pensamiento de izquierdas, la incapacidad del socialismo real para reflexionar el problema de la subjetividad. También el orden liberal en que se asentaron las democracias occidentales desconsideró las raíces históricas en que se produjo el "hombre moderno", y la virtualidad de otra individualidad liberada de las grandes transformaciones del mercado moderno. De ahí que la propuesta moral de Foucault de promover nuevas formas de subjetividad, diversas de las que se nos impusieron plurisecularmente, permanezca como uno de los debates críticos más sugestivos con el pensamiento liberal.

TEMA 9: LA TEORÍA ECONÓMICA DE LA DEMOCRACIA

El método llamado de "análisis económico" o de "elección racional" ha sido la principal línea de desarrollo de los estudios políticos en la segunda mitad del siglo XX. Más de 1/3 de los Premios Nobel de Economía concedidos durante los años 70 han ido a parar a autores situados a caballo entre la economía y la política.

La interacción entre método de análisis económico y objeto político ha producido varias escuelas: "teoría de la elección social", "teoría de juegos", "teoría de la elección pública", "teoría política positiva" y "nueva economía política".

1. Una teoría analítica

A diferencia de la orientación empírica, inductiva y generalizadora del enfoque sociológico, el enfoque económico tiende a privilegiar la formulación de hipótesis abstractas, inferencias por vía deductiva, el análisis y la interpretación, por lo que se sitúa más claramente en el terreno de la producción teórica.

La tradición inicial de los estudios políticos como disciplina científica desde su inicio a finales del siglo XIX hasta la II Guerra Mundial, ha estado dominada por la influencia jurídica y centrada en el estudio normativo de las instituciones. La inmediata postguerra orientó la atención hacia los comportamientos *reales*, individuales y de grupo, perspectiva de origen sociológico e importando conceptos de la psicología. El enfoque *económico* se desarrolló inicialmente en el campo de los comportamientos, para acabar devolviendo la importancia a las instituciones.

En toda disciplina la teoría no es más que un nivel de abstracción e interpretación distinto de la descripción factual, habiendo así, p.e. una Teoría de las instituciones, Teoría de los comportamientos, Teoría de la administración pública, Teoría de las relaciones internacionales, etc., del mismo modo que hay una necesidad de información e investigación empírica en cada uno de estos campos.

Contemplada a este nivel interpretativo, cabe distinguir dos tipos de teoría en la ciencia política:

- ☞ la discursiva, sociológica, organicista y literaria;
- ☞ la axiomática, mecanicista y matemática. Esta última es la que aquí seguiremos.

Esta conexión del tipo de teoría con el enfoque analítico permite asentar mejor la distinción entre:

- ☆ *Teoría normativa*: se basa en opciones de valores sobre los fines últimos de los humanos y trata de las relaciones de la política con la

moral. Sus postulados no son contrastables empíricamente, sino que pretenden ser legitimadores, bien del orden político existente, bien de una alternativa al mismo.

- ☆ *Teoría positiva*: pretende en cambio dar explicaciones de la política realmente existente, sin implicar una valoración. Surge de la reacción científicista del siglo XIX al pensamiento fetichista de tipo teológico o metafísico. Considera que los regímenes y experimentos políticos inspirados por aquellos dogmas habían cometido el error de no tener en cuenta adecuadamente la naturaleza de las personas y las sociedades y de basarse en imágenes fantasiosas de las mismas. Contribuyó con ello al desarrollo de las ciencias sociales, porque su campo específico de análisis fue la búsqueda de explicaciones bien fundamentadas más que de nuevas normas directamente aplicables.

2. El método "económico"

La *teoría económica de la política* se basa en unos supuestos metodológicos básicos:

1. El **individualismo metodológico**, alternativo al colectivismo u holismo sociológico: se pretende explicar los hechos colectivos a partir de las acciones individuales, en vez de hacerlo a la inversa. Se realza la capacidad humana de tomar decisiones voluntarias, en el marco siempre limitado de las estructuras políticas (p.e. las instituciones) y en interacción con los comportamientos de los demás. Los sujetos de la acción no son, pues, las naciones, las clases, las razas o los géneros, sino los individuos, que eligen líneas de conducta de un modo coherente con los fines que cada uno aspira conseguir.
2. La consideración de los seres humanos como dotados de una **racionalidad instrumental** o deliberativa: Toda filosofía de la historia que implique una idea de un destino fatal, voluntad nacional, conciencia de clase o misión de la sociedad, es descartada como punto de partida. La teoría económica de la política atribuye a los individuos una motivación básica de consecución del propio interés. El supuesto de un genérico egoísmo humano es más realista que suponer que las conductas políticas están guiadas por motivaciones altruistas o de servicio público.

La teoría económica de la política supone, pues, que los ciudadanos participan en política para *satisfacer sus preferencias*, p.e. provisión de bienes públicos, tales como leyes, decisiones administrativas, equipamientos y servicios sociales que les favorezcan. Supone también que los militantes y activistas de partidos que prestan su contribución organizativa o financiera al mismo sin pretensión de seguir una carrera política, esperan a cambio de su contribución otro tipo de recompensas, que en gran parte son de tipo político-ideológico; que los altos burócratas aspiran a disponer del mayor volumen posible de recursos administrativos, bien para su propia satisfacción personal,

bien para conseguir una mayor intervención pública en el campo de actividad que les corresponde cubrir.

Con el supuesto de **racionalidad instrumental** se atribuye a cada individuo una capacidad intelectual de deliberación y coherencia para elegir entre las alternativas disponibles. La importancia de la teoría económica de la política se sitúa en el análisis de las consecuencias previsibles de las decisiones humanas (las sociedades y los grupos no piensan). Una mayor claridad analítica puede reducir el ámbito de desacuerdo normativo, ya que el análisis proporciona una mayor conciencia de las implicaciones prácticas de las distintas opciones de valores.

Aún después de llegar a un acuerdo sobre los resultados de cada opción, puede seguir habiendo personas que den prioridad, p.e. a la libertad, igualdad, bienestar o seguridad, o incluso que apliquen diferentes criterios para evaluar la realización de esos valores.

El análisis económico de la política parte del supuesto de una pluralidad de fines perseguidos por los individuos que viven en sociedad, y atribuye únicamente una condición racional a la decisión de elegir los medios que cada uno considera más adecuados a la consecución de sus fines específicos.

Como en el supuesto de persecución del propio interés, tampoco en el supuesto de racionalidad instrumental son totalmente de fiar las confesiones ante encuestas sobre las motivaciones de la acción individual. La gente enuncia de un modo confuso o con una fuerte carga de emotividad el fundamento de sus decisiones. Aún así, parece suficientemente verosímil en un número relativamente grande de observaciones como para que su adopción como hipótesis teórica general sea fecunda, e.d. permita dar cuenta de las acciones de los individuos que se comportan como lo harían si usaran aquella capacidad calculadora. Esta perspectiva descarta toda idea de misión o sentido histórico de la humanidad.

3. Una amplia aplicación de la idea clásica de las **consecuencias no intencionadas** de las acciones humanas: si en la teoría económica el análisis de las consecuencias externas negativas ha sido un elemento clave para el progreso intelectual en el estudio de las relaciones de mercado, también lo es en la teoría política, donde las mediaciones y desviaciones de los resultados alcanzados en el proceso institucional con respecto a las intenciones y deseos de los ciudadanos suelen ser aún de mayor magnitud.

El enfoque económico del comportamiento humano supone que las personas son capaces de tener opiniones y preferencias sobre las alternativas que se les ofrecen, que actúan como si jerarquizaran sus preferencias y que usan sus facultades de raciocinio y voluntad para tomar decisiones. Estas decisiones pueden ser del tipo de comprar naranjas, irse a vivir a otra ciudad,

intercambiar renta por ocio, e.d. privadas o económicas; o pueden requerir el concurso de otras personas o afectar a la disponibilidad de alternativas de los demás, p.e. tener seguridad, respirar aire limpio o disponer de carreteras.

Las decisiones en estos últimos casos forman parte de un proceso colectivo, e.d. político, por el cual se seleccionan las preferencias de algunas personas, se imponen éstas como decisión de la sociedad y se adoptan los medios para conseguir la satisfacción de aquellas preferencias, p.e. para respirar aire limpio hay que reducir la libertad de contaminar mediante impuestos, multas o la venta de derechos a expeler humos.

Hay siempre, pues, en la política, ambos elementos:

- ☞ *Consenso*: formación de la opinión, aprobación de constituciones, negociaciones en los parlamentos, selección de los gobernantes, ejecución de una política y asignación imperativa de recursos.
- ☞ *Coerción*: conflicto entre grupos de personas con distintas preferencias, manipulación de la decisión, regulación, intervención estatal y tentativas de los que se sienten derrotados de alterar la decisión anterior.

Contemplada desde este enfoque, la política es un proceso de agregación de preferencias que siempre puede ser analizado como la imposición de unos sobre los demás.

3. La política como intercambio y coerción

Kenneth J. Arrow y Duncan Black fundan la **teoría de la elección social**. Con su famoso teorema de la *imposibilidad*, ARROW demostró que no existe ninguna regla de decisión colectiva (sea ésta la unanimidad, la mayoría absoluta, la mayoría relativa o cualquier otra) que sea coherente con las preferencias individuales y que no sea una dictadura; e.d. la dificultad de definir una política que responda a una *voluntad general* de la sociedad.

Un aspecto de la revelación de preferencias hacia el que la teoría de la elección social ha llamado la atención como factor de las paradojas aludidas – inestabilidad de los resultados colectivos obtenidos a partir de preferencias individuales estables, ausencia de resultados, victoria de la minoría - son los llamados *comportamientos estratégicos*: aquellos en que los actores no eligen o votan de acuerdo con sus preferencias sinceras, sino de acuerdo con sus cálculos acerca de los efectos que su decisión tendrá en su interacción con las decisiones de otros individuos.

Para el estudio de estos comportamientos ha sido particularmente fecunda la **teoría de juegos**, fundada como una teoría matemática con aplicaciones a la economía por JOHN VON NEUMANN y OSKAR MORGENSTERN. Sus aplicaciones a los problemas de las votaciones, la acción colectiva en la que se supone que un individuo decide o no cooperar según sus expectativas acerca de la cooperación de los demás, las negociaciones parlamentarias para la formación de coaliciones entre partidos, y las relaciones internacionales entre gobiernos, se encuentran entre las más fructíferas de su desarrollo posterior.

En una línea más directamente emparentada con la **economía neoclásica**, cabe mencionar a GARY BECKER y RONALD COASE, entre los exponentes de la llamada Escuela de Chicago, así como a JAMES BUCHANAN y GORDON TULLOCK, de la Escuela de Virginia o de la elección pública.

Éstos autores tienen en común prestar una atención preferente a los equilibrios de preferencias individuales que se alcanzan en los mercados de competencia perfecta como base de referencia para el juicio normativo de las decisiones políticas. Desconfiando de las paradojas/ineficiencias de las decisiones políticas, subrayan las ventajas de los acuerdos en mutuo beneficio entre partes con intereses parcialmente coincidentes, aunque dejan en segundo plano la evaluación de las consecuencias perversas que tales acuerdos pueden tener sobre terceros.

RONALD COASE clarificó las condiciones en las que los actores privados pueden asumir los costes sociales de su actividad mediante negociaciones, e.d. sin intervención directa de los poderes públicos. Pero resulta que algunas de estas condiciones son esencialmente políticas: se requiere que alguien obligue a las partes a negociar, establezca arbitrajes o una justicia independiente, vigile la ejecución del acuerdo, etc. La negociación privada

sólo es rentable en comparación con la decisión pública imperativa si no existen "costes de transacción". Si la negociación requiere un gran esfuerzo, como suele ocurrir en la realidad, es entonces racional considerar la cesión del problema a la decisión de los poderes públicos.

JAMES BUCHANAN desarrolló un análisis *coste-beneficio* de las diversas reglas de decisión y sus costes relativos. Buchanan y Tullock establecen unos fundamentos para la elaboración de las Constituciones:

- subrayan la conveniencia de que cuenten con un amplio consenso,
- señalan las ventajas de las reglas de decisión inclusivas (las que requieren amplias mayorías) para aquellos temas en los que los valores individuales en juego sean considerados básicos, como la vida, la libertad y la propiedad,
- limitan las virtudes de otras reglas más exclusivas (como la mayoría relativa o la nueva delegación de la decisión a la burocracia) a aquellas cuestiones en las que los perdedores obtengan menos perjuicios.

La teoría de la elección social, la teoría de juegos y la aplicación de los principios de la microeconomía neoclásica a las cuestiones políticas, se encuentran entre las principales influencias de las contribuciones más específicamente politológicas a la teoría "económica" de la política.

Entre los autores más importantes en este campo hay que citar a ANTHONY DOWNS. Entre las varias paradojas de la democracia señaladas por Downs se encuentra la del cálculo de votar, ya que, según una evaluación coste-beneficio del acto de votar y su previsible influencia en el resultado colectivo, sería razonable que muchos ciudadanos se abstuvieran.

Concentrando su análisis en sistemas de dos partidos, Downs subrayó la tendencia a aproximarse en sus posiciones político-ideológicas como resultado de la competición electoral en un espacio político-ideológico simple como el definido por la dimensión izquierda-derecha. Sin embargo, en una sociedad compleja, el conjunto de las preferencias de los ciudadanos en los diversos temas – socio-económicos, moral-religiosos, de libertades, étnico-lingüísticos, de relaciones exteriores, ecológicos - suelen configurar un espacio multidimensional. Aplicada al supuesto de competencia entre partidos que se disputan los votos de los ciudadanos demostró que, si no hay restricciones en el número de dimensiones ni para la entrada y la movilidad de las alternativas ofrecidas, apenas nunca existen posiciones ganadoras estables o de *equilibrio*; e.d. cualquier posición político-ideológica puede ser derrotada por otra.

MARCUS OLSON generalizó la paradoja del abstencionista electoral a otros tipos de acción colectiva. Llegó a la conclusión de que los grupos pequeños - como confederaciones empresariales, organizaciones de agricultores y corporaciones profesionales -, en los que un individuo puede esperar tener mayor influencia y que ofrecen mayores incentivos para la cooperación de sus

miembros, estarán más organizados y serán más influyentes en las organizaciones colectivas que los grupos grandes, tales como los sindicatos de asalariados y las organizaciones de consumidores.

La paradoja del *free-rider* o gorrón - el abstencionista que espera disfrutar de la contribución de los demás y provoca un fracaso de la acción colectiva - ha sido también formalizada con instrumental de la teoría de juegos como un caso del "Dilema del prisionero", e.d. una situación de decisión estratégica en la que el cálculo individual autointeresado produce resultados colectivos no deseados por ninguno de los actores.

WILLIAM H. RIKER fue el líder intelectual de la Escuela de Rochester o de la *teoría política positiva*, la más politológica de las que aquí se citan. Al subrayar la importancia de las paradojas de las decisiones políticas que habían sido descubiertas por la teoría de la elección social (ciclos o inestabilidad de las decisiones tomadas, victoria o influencia desproporcionada de ciertas minorías, etc.) Riker llamó la atención sobre el papel de las instituciones en la producción de *regularidades en la decisión*. Así pues, el papel de las instituciones consiste en seleccionar las alternativas entre las que hay que elegir (partidos o candidaturas, temas de campaña), crear incentivos y restricciones e inducir así resultados estables. Estos resultados inducidos por las instituciones incumplen a menudo requisitos normativos básicos, pero las instituciones mismas tienden a autorreforzarse y autorreproducirse.

Por último, Riker desarrolló el estudio de los comportamientos estratégicos como un arte -herestética-, con la que se refiere al voto estratégico, la manipulación de las dimensiones con las que los temas se someten a decisión colectiva, y el control de la agenda, e.d. la selección de los temas a considerar.

El énfasis en el papel de las instituciones en las decisiones colectivas coincide con el punto de vista de DOUGLAS C. NORTH (*neoinstitucionalismo*). Como historiador de la economía, North ha subrayado que las diferencias entre países ricos y países pobres no se deben tanto a las desigualdades de recursos naturales ni siquiera de innovaciones técnicas, sino, sobre todo, a sus diferencias en la regulación de los derechos de propiedad, los contratos, las garantías legales, las reglas políticas de decisión y las normas de conducta. Si el marco en el que los individuos y las organizaciones persiguen su propia prosperidad es suficientemente flexible y estable, son incentivadas las actividades productivas que repercuten en una prosperidad general, sino cabe prever decadencia y miseria.

El llamado *neoinstitucionalismo* de North se aleja de la búsqueda de un equilibrio general o resultado colectivo estable, y se sitúa entre los **teóricos de los costes de transacción**. Su propósito es el de especificar las

condiciones institucionales en las que los costes de transacción pueden ser eliminados para conseguir lo que él mismo llama "el ideal Coasiano" de negociación y acuerdos eficientes. Las instituciones constituyen un mecanismo clave para superar las dificultades de la cooperación: son, por un lado, reglas formales, y por otro, costumbres informales que proveen un conjunto de incentivos y desincentivos a los individuos y las organizaciones y les proporcionan un marco en el que aquellos depositan su confianza para la producción de resultados colectivos.

Al subrayar el papel de coordinación que desempeñan las instituciones políticas, el enfoque de North se aleja de los análisis de los seguidores de Buchanan en la Escuela de la elección pública, que suelen subrayar la actividad de extorsión del Estado. En principio, comparte la visión convencional de los *fallos del mercado*, según la cual el Estado debería intervenir en la redistribución y para la provisión de bienes públicos en aquellas actividades en las que hay altos costes de información y en las que, por tanto, los mercados son imperfectos. En sus obras más recientes North ha tendido a matizar más y a subrayar los factores que hacen las intervenciones políticas particularmente ineficientes. Hay instituciones democráticas que, por encima de cualquier autoritarismo, facilitan la expresión de las preferencias sinceras de los ciudadanos, proveen seguridad jurídica y una justicia independiente. Pero también las carencias de información, los comportamientos estratégicos, el clientelismo y las consecuencias imprevistas y no-intencionadas de las decisiones humanas, abundan en la política democrática. El grado de mayor o menor eficiencia de la intervención estatal viene, pues, determinado por la concreta estructura institucional mediante la que se realiza.

El problema de la ineficiencia institucional ha conducido así a plantear el de la elección y el cambio de las instituciones. Independientemente de su mayor o menor eficiencia y del juicio moral que merezca, un esquema institucional puede permanecer estable o consolidarse si el poder de negociación de los actores desincentiva toda tentativa de reestructuración. Además de una cierta selección natural de las instituciones eficientes a lo largo de la historia y de los cambios de valores, existe una inercia social, apoyada en la tradición intencionalmente transmitida. Un equilibrio institucional, una situación estable, no implica necesariamente la conformidad de los actores con las reglas y los contratos vigentes, sino sólo que los costes y beneficios relativos de alterar el juego entre las partes contratantes no aconsejan hacerlo.

Una configuración institucional concreta depende, pues, del proceso que la ha creado; proceso que no está predeterminado, dónde cabe que circunstancias más o menos azarosas produzcan unos u otros resultados. Pero las instituciones tienen mecanismos de autorreforzamiento, como

- ◆ la inversión en aprender cómo hay que actuar en su seno y el deseo de los actores de amortizar esa inversión,
- ◆ la adopción de políticas públicas acordes con ellas, y
- ◆ las expectativas adaptativas provocadas en los individuos por la

reducción de la incertidumbre sobre los resultados que cabe esperar en ese marco.

No hay, pues, ninguna inevitabilidad en el hecho de que una sociedad adopte unos ciertos esquemas institucionales y, con ellos, incentive ciertas decisiones y ciertos resultados colectivos. Cuando estos esquemas están históricamente establecidos, existen grandes dificultades para salir de ellos. Las instituciones ineficientes tienden a persistir y a resistir los deseos de cambio, p.e. los privilegios concedidos a los gremios, los sistemas electorales, las burocracias parasitarias, la corrupción, sobreviven por el aprendizaje heredado de su uso, la adaptación del público a sus regularidades y los costes de su sustitución.

A lo largo de varias décadas de producción intelectual los modelos económicos neoclásicos (basados en los intercambios entre actores con diversas capacidades de compra o negociación), han quedado integrados en el análisis típicamente político del modo en que las instituciones modifican y reducen el conjunto de elecciones disponibles e inducen resultados colectivos distintos de los que obtendrían con la directa interacción de individuos.

TEMA 10: LA NUEVA TEORÍA DE SISTEMAS - NIKLAS LUHMANN

Entre los grandes teóricos de la teoría social contemporánea, Luhmann es probablemente el menos conocido en nuestro país, teniendo una casi entusiasta acogida en países como Alemania e Italia. Puede que ello se deba

- al escaso eco que aquí tuviera la teoría de sistemas;
- a la relativa escasez de traducciones de sus obras fundamentales, particularmente, "Soziale Systeme" (1984);
- a la escasa repercusión en nuestro ámbito intelectual de la teoría social y política no normativa o de aquellos enfoques que no se apoyen explícita o implícitamente en una teoría de la acción social.

La teoría de sistemas se separa además de cualquier versión del behaviorismo, que han favorecido tanto el florecimiento de los estudios empíricos en las ciencias sociales, por no hablar de la teoría política normativa cualquiera que fuera su origen (filosofía analítica, marxismo, teoría crítica, etc.).

La teoría de Luhmann posee una extensión, complejidad y grado de abstracción tal, que fácilmente lleva al desánimo a quien se aproxima a ella desde otras tradiciones de pensamiento. La teoría luhmanniana, como la teoría social clásica, aspira a ofrecer una teoría general de la sociedad.

1. Teoría y circularidad

Su teoría es como una puerta giratoria que permite el acceso a la misma a partir de cualquiera de sus haces, pero gracias al movimiento - y la colaboración - de todos y cada uno de ellos, y siempre con la intención de desvelar los límites epistemológicos de una teoría de la sociedad incapaz de gozar de un centro de observación a partir del cual describir una realidad en proceso de diferenciación constante.

Penetrar en la teoría luhmanniana exige el esfuerzo de congelar toda pretensión de erigirnos en observadores externos, como pretendía la lógica clásica. Observador y observado forman parte del mismo objeto descrito, y lo quiera o no, el observador "re-entra" en la observación de lo que observa. Todo postulado científico-social se somete a la **circularidad** de su propia lógica, ya que la ciencia es en sí misma un sistema social más, con sus propias diferenciaciones y sus propios límites en su capacidad de observación. Existe una implicación mutua entre quien conoce y lo que es conocido; se da la ausencia de un *punto de referencia* en clara oposición a la tradición científica clásica del objetivismo.

2. Diferenciación social y sistemas sociales

Luhmann describe la evolución social como un **proceso de diferenciación**, de selectividad social constante a través de la articulación de un complejo entramado de roles, normas, instituciones, etc. Distingue así entre tres tipos

distintos de diferenciación social

- ♣ segmentario,
- ♣ estratificadorio,
- ♣ funcional.

Éstos tipos pueden estar presentes en cualquier tipo de sociedad, independientemente de su nivel de complejidad, en términos generales se corresponden a distintas fases de la evolución de las sociedades históricas. El tránsito entre sociedad tradicional y sociedad moderna se va a buscar, por tanto, a partir del principio de diferenciación que predomina en cada una de ellas.

En la *sociedad tradicional* éste sería un principio estratificadorio, caracterizado por la existencia de importantes diferencias de riquezas y poder en distintos estratos sociales. Impera una diferenciación jerárquica apoyada en pautas de desigualdad social, donde cada estrato se convierte en una especie de universo "comunicativo" separado de los demás.

En la *sociedad moderna* predominaría un principio de diferenciación social funcional: los diferentes ámbitos sociales -ya sistemas propiamente dichos- se van organizando a partir de la atribución de distintas funciones a cada uno de ellos, p.e. a la *economía*, la función de conseguir satisfacer las necesidades presentes y futuras; a la *política*, el proporcionar decisiones vinculantes colectivamente, etc. Lo característico de la diferenciación funcional es que cualquiera de estas funciones es absolutamente vital para el funcionamiento de la sociedad como un todo, y ninguna de ellas puede pretender atribuirse una superioridad jerárquica.

Sólo a partir de su definición como sistema funcionalmente diferenciado, integrado por distintos subsistemas (política, derecho, educación, religión, familia, etc.) puede sacarse a la luz toda su multiplicidad. Cada sistema sirve para instituir una "reducción de la complejidad" en su ámbito funcional, e.d. los sistemas son el resultado de un procesamiento selectivo de la multiplicidad de posibilidades, hechos y circunstancias que se presentan en la realidad.

El concepto de "complejidad", en combinación con el de "contingencia", es fundamental para la teoría de Luhmann, ya que ambos sirven para expresar en último término el *por qué* una sociedad está configurada de una determinada manera y no de otra:

- ☞ *Complejidad*: es la existencia de un conjunto de posibilidades superior a las que de hecho pueden ser realizadas y exigen algún tipo de selección entre ellas; "imperativo de selección" entre el cúmulo de opciones que se abren a la acción.
- ☞ *Contingencia*: hace referencia precisamente a la existencia de esas *otras posibilidades*, a la presencia de alternativas o formas *funcionalmente equivalentes* de lidiar con una realidad compleja. Esto explica por qué unas sociedades resuelven determinados problemas de modo distinto a otras.

Así vemos cómo una determinada estrategia de reducción de la complejidad puede servir al mismo tiempo para *constituir complejidad*; e.d. el aumento de las posibilidades de introducir variaciones en la elección. Éste es el gran logro que Luhmann cree descubrir en la constitución de los sistemas diferenciados que surgen con la modernidad: que su particular estrategia para combatir la complejidad, su selectividad, permite no sólo *acotar* y reducir la realidad, sino también, paradójicamente ampliar y facilitar el acceso a un mayor número de posibilidades de actuación social, p.e. la institucionalización de la precariedad insita en el funcionamiento de la democracia liberal, con su ágil interacción entre gobierno-oposición, va a facilitar una apertura de las posibilidades de acción política infinitamente superior a la que fuera admisible desde un principio de legitimidad dinástica tradicional.

3. Autorreferencia y autopoiesis

Esta *superioridad evolutiva* de los sistemas funcionales se debe fundamentalmente a su naturaleza **autorreferente**, a la capacidad que desarrollan para tomar consciencia de sí y delimitarse respecto de un *entorno* o ambiente, introduciendo una distinción entre un *dentro* y un *afuera*. Así acceden a una autoobservación para asegurar su selectividad y reproducir sus elementos.

Los sistemas establecen un orden en el caos de los acontecimientos contingentes y relaciones selectivas entre las partes. Para ello precisan cerrarse sobre sí mismos y buscar en sí la producción de sus propios elementos. La clausura de los sistemas no significa que no puedan establecer *contactos* con el entorno, sino sólo, que es a él mismo a quien compete regular la lógica de sus dependencias o independencias.

Esta idea de "autoproducción" y "autoorganización" la va a desarrollar Luhmann a partir del concepto de **autopoiesis**. Los sistemas sociales, en tanto que capaces de generar todos los componentes que precisan para sus operaciones, seguirían en esto la misma lógica que seres vivos. La idea de autopoiesis alude a esa capacidad de los sistemas para constituir por sí mismos sus propias identidades y diferencias, para procesar sus propias

informaciones y las conexiones que establecen con el entorno.

Luhmann renuncia a todo presupuesto ontológico/metafísico capaz de asegurar un acceso directo a los objetos del conocimiento; rechaza que existe una capacidad racional susceptible de representarnos el ser del mundo, que lo que *está ahí* coincida con lo que yo reconozco o sea capaz de reconocer. Rompe con este concepto de racionalidad tradicional que había vinculado al observador del mundo con el mundo.

Sí se muestra de acuerdo con una perspectiva cognitiva ajena a toda pretensión objetivista, que hace depender el conocimiento de la realidad de los medios de su observación. Observar equivale a discriminar. Y la diferencia fundamental de la que parte es la que se establece entre sistema y entorno. En cada caso estamos obligados a determinar cuál es la referencia sistémica de la que partimos y cuál es su entorno. La relación sistema/entorno se convierte en el paradigma central de la nueva teoría de sistemas.

Toda vivencia, toda observación o acción social está necesariamente mediada por los sistemas sociales. Lo que cuenta no es el hombre que piensa como individuo capaz de captar la globalidad, sino los contextos en los que tiene lugar el observar y actuar. La sociedad que Luhmann nos presenta es una verdadera *sociedad sin hombres*: “No son los individuos los que constituyen la sociedad al decidirse a entrar en la vida en común, sino que es la sociedad la que constituye a los individuos en tanto que les permite tratarse mutuamente como individuos, cerrar acuerdos, o unirse libremente de modo mutuo, hacerse responsables, sancionarse.”

Esta *sociedad sin hombres* sería una sociedad de comunicaciones, en la que cada sistema diseña sus propios medios de comunicación y observación (entre los medios de comunicación simbólicamente generalizados están: el dinero y el poder, pero también las creencias religiosas, el arte, etc.) y su propia creación del "sentido". A partir de ahí se somete a la observación recursiva de los otros sistemas.

En sus últimos escritos Luhmann ha subrayado cómo los sistemas funcionales estructuran su comunicación valiéndose de un código binario, que sirve para acrecentar la identidad de las operaciones propias del sistema. Sólo los sistemas más desarrollados y abstractos pueden acceder a estos códigos:

- ☆ El sistema económico, que funcionaría con la dualidad resultante de la posesión/no posesión de propiedad y/o dinero.
- ☆ El sistema jurídico, que funciona con el código legal/ilegal.
- ☆ El sistema de la religión, con el dualismo trascendencia/intrascendencia.
- ☆ El sistema de la ciencia, con el de verdadero/falso.
- ☆ El sistema político, que funcionaría con el código gobierno/oposición, útil sobre todo para ilustrar la política democrática, pero que puede operar también con otros códigos binarios, como progresista/conservador, o desde una visión expansiva/restrictiva de la política.

Los códigos binarios no son atributos de la realidad, sino meros recursos de técnicas comunicativas.

4. Sistema político y Estado de bienestar

Su obra "Teoría política en el Estado de bienestar" (1981) está claramente influenciada por el contexto de la reflexión teórica en el que vio la luz: el debate en torno a la crisis del Estado de bienestar. Luhmann busca acotar su propio terreno y mantiene las distancias de todos los contendientes teóricos, ya que a la postre hace a todos la misma imputación: el mantenimiento de una visión pretérita ya superada de la política.

Para nuestro autor, "una sociedad que está escindida en sistemas funcionales no dispone de *ningún órgano central*. Es una sociedad sin vértice ni centro". En contra de lo que sostenía la teoría política tradicional, para la cual el Estado y la política eran los centros de poder de la sociedad, "su cima no se puede centrar sobre la política". Pero en los momentos actuales se sigue insistiendo en la idea de atribuir a la política una responsabilidad global sobre la sociedad, lo que desemboca en una "competencia universal del Estado, al menos desde la perspectiva de aquellos que elevan sus pretensiones". Paralelamente, las posibilidades de acción política se ven limitadas, "no sólo por incapacidad, sino también por los fluctuantes fundamentos del Estado constitucional y la libertad burguesa". Este hecho obedece a la lógica intrínseca - de continua expansión - del Estado de bienestar, caracterizado por él en una frase feliz como "el desbordamiento del Estado por la política". Hoy el sistema político, en mayor medida aún que otros subsistemas, es incapaz de ofrecer una explicación de sí mismo, de los otros sistemas o del entorno general.

Luhmann trata de buscar una teoría política que permita esa fijación de sus límites que él ve tan necesaria, y sin que por ello se vea afectada la comunicación sistémica. El motivo de la crisis es la falta de reflexión de la política sobre sus propios límites. Una vez puesta en marcha esta teorización, la crisis no se manifiesta - al modo *neomarxista* - como un problema de

legitimación, ni como contradicción dialéctica entre capital y trabajo o entre los imperativos de la democracia liberal y las necesidades de acumulación de la economía capitalista, ni tampoco - al modo *neoconservador* - como la falta de ajuste entre las demandas sociales y la capacidad del sistema para satisfacerlas. Se trata, fundamentalmente, de un problema de adaptación entre sistema y entorno, de incapacidad del sistema político para establecer la suficiente transparencia propia y a partir de ahí su relación comunicativa con otros subsistemas, que continuamente se enfrentan en un proceso de retroalimentación dinámica y circular, a un mundo en constante movimiento de diferenciación sistémica. Para la teoría de sistemas la relación sistema/entorno es siempre crítica, ya que siempre ha de afrontarse la reducción de la complejidad, y esto crea sin cesar nuevas mutaciones en la estructura interior y exterior de los sistemas.

La peculiaridad del Estado social reside en su "siempre continua inclusión de temas e intereses como propios de la política", es cada vez mayor el cúmulo de cuestiones que suscitan una respuesta política. La política debe asumir entonces la responsabilidad sobre cantidad de aspectos de la realidad que escapan a su control directo: "El Estado democrático se orienta hacia las necesidades de la población y busca, en especial a través de la competencia institucionalizada por el acceso al poder, mejorar la satisfacción de necesidades. Como consecuencia de esto aumentan las necesidades mismas, suben los niveles de exigencia y se acaba esperando del Estado resultados que, técnicamente, con los medios de la política, con decisiones vinculantes colectivamente, no pueden ser conseguidos".

El problema al que se ve sujeto el Estado de bienestar estriba en que, manteniendo intactos sus mecanismos jurídico-constitucionales, no puede disponer de ellos para moderar su crecimiento. Luhmann sostiene que ante esta situación no sirven categorías conceptuales tales como izquierda/derecha, liberalismo/socialismo; lo que está en juego es el *alcance de que queremos dotar al concepto de la política*. La alternativa está entonces entre un concepto "restrictivo" y otro "expansivo" de la política. Este último es el que corresponde a la práctica dominante del Estado de bienestar, y sigue la tradición de asignar a la política el papel rector de la sociedad y de imputarle la responsabilidad global por todo lo que acaece en cualquiera de sus ámbitos. La política sería el destinatario último de todos los problemas que permanecen sin solución, sería la última instancia.

En contra de esta concepción propugna el concepto *restrictivo*: la política como función específica entre otras muchas, que es consciente de sus límites y se guía prioritariamente por criterios de eficiencia. La visión restrictiva sugiere un examen de los medios político-administrativos de la resolución de problemas, y valora la efectiva disposición de los medios de poder y dinero antes de embarcarse en políticas expansivas de dudosa efectividad.

Las razones por las cuales Luhmann favorece este concepto restrictivo de la política parecen evidentes: aquellos problemas que la política no sea capaz

de resolver por sus propios medios deben ser resueltos dentro de otros subsistemas que posean más recursos para afrontarlos. Piénsese que la capacidad de cada subsistema para enfrentar los problemas de su ambiente respectivo es muy superior a la de los otros, centrados en campos funcionales distintos.

Sólo si el sistema político es capaz de desprenderse y descentralizar problemas que pueden ser resueltos más eficazmente por otros subsistemas, y sólo si entra en una comunicación más intensa consigo mismo, podrá empezar a solventar los problemas propios de su ámbito. Para ello debe dejar de operar como subsistema que actúa para resolver los propios de "toda" la sociedad y "restringirse" a lo que constituye su objeto funcional.

5. La política democrática

En sus artículos posteriores un tema recurrente es su crítica a la concepción normativa de la democracia. Para Luhmann no hay lugar, no ya sólo para una visión de la democracia como valor moral sustantivo, sino para cualquier otro concepto normativo, como justicia, libertad, igualdad, etc. Una teoría que renuncia a explicar la realidad social a partir de sujetos humanos no tiene cabida para la ética, ni por tanto, para una concepción democrática normativa (basada en un conjunto de normas).

Frente al postulado normativo, Luhmann propone otro *funcional*. Dentro del sistema político la democracia cobra sentido como principio regulador del movimiento y la comunicación "circular" entre sus tres subsistemas: política, público y Administración. "El público influye a la política a través de las elecciones. La política establece límites y prioridades a las decisiones de la Administración... La Administración se vincula a sí misma y al público por sus decisiones, y este último, a su vez, puede reaccionar frente a las decisiones a través de las elecciones políticas o mediante otras expresiones de opinión apoyadas en éstas".

Hay otro aspecto que Luhmann se esfuerza por acentuar: el peligro que la excesiva "moralización" de la política puede suponer para el funcionamiento de su código y, por tanto, también su capacidad para mantener la *circulación dinámica* entre los distintos sistemas. Su tesis - "que la acción política en la democracia debe desenvolverse al nivel de una mayor amoralidad" - es ciertamente provocadora, pero refleja bien a las claras el concepto de democracia de que parte, marcado por la diferencia entre gobierno/oposición como código binario fundamental de la política democrática, y su absoluto desdén por las cuestiones de tipo normativo.

TEMA 11: COMUNITARISMO Y LIBERALISMO

La democracia liberal ha triunfado: no existe régimen político alguno en el mundo cuya legitimidad pueda comparársele. Pero, tanto para Platón como para Aristóteles la "demokratia" era una forma corrupta de gobierno; era el gobierno de la peor clase, la de los pobres e iletrados. Habrá que esperar a la mitad del siglo XIX para que las referencias a la democracia adopten tonos positivos en medio de las luchas democratizantes de la clase obrera.

La democracia existente hoy no es el objeto, sino el resultado de las luchas en busca de una mayor igualdad, de un mayor control sobre los procesos políticos, de un mayor espacio para la autonomía. Es lo que se contruye tras y en la lucha, no su *a priori*.

Hacia 1860 sólo 3 regímenes podían considerarse más o menos democráticos (con sufragio restringido). Hacia los años 30 de este siglo ya eran 22. Tras la II G.M. se produce una nueva expansión de la democracia que alcanza a los vencidos y al 3er mundo. Los años 70 y 80 contemplaban una nueva era democratizadora. En 1985 el 30% de los regímenes políticos ya eran democráticos. En 1989 cae el muro de Berlín.

Estamos tratando con posiciones políticas ambiguas (el liberal y el demócrata). Hay conceptos, como el de autonomía o el de libertad, que ocupan a ambos; y también hay problemas, como el de la formación de decisiones colectivas, que les son comunes.

Aunque en el mundo político real ambos pensamientos se mezclan, existen *puntos de no retorno* irreconciliables, p.e. la concepción de la política como control y representación de intereses frente a la concepción de la política como participación y acuerdo.

EL PENSAMIENTO LIBERAL

1. El mito de origen

Los hombres vivían aislados, resistiendo peligros de la naturaleza o la agresividad de otros hombres. Según Hobbes esa situación era muy cruel y peligrosa, que todos eran como lobos, y les inundaba el miedo. Para Locke o Rousseau esto es exagerado, puesto que en aquel entonces los hombres daban lo mejor de sí mismos, vivían en paz, ayuda mutua y armonía. Tras deliberar sobre sus intereses individuales (no había otros) decidieron pactar y crear la sociedad civil y el Estado, que les protegerían y garantizarían unos derechos que de todos modos ellos ya tenían.

2. Individuo, autonomía, intereses y razón

El individuo liberal será, pues, un individuo aislado, autónomo y autosuficiente respecto del mundo natural y de otros individuos. Sujeto de derechos y

obligaciones en tanto que individuo, no en tanto que miembro de una comunidad, la autonomía de su juicio y de su voluntad preceden a todo lo demás.

Racionalismo y empirismo se aliaron en esta peculiar tarea de afirmación del individualismo solitario. La idea de "autoposesión" de los individuos, su consideración como señores y propietarios de sí mismos (Locke, J.S.Mill) completan el cuadro de referencias argumentativas a las que el pensamiento liberal hecha mano para definir al mundo y a sí mismo.

La política y la colectividad serán desde entonces explicadas en términos individualistas. El Estado, la sociedad civil y la política surgen para llenar un hueco dejado por el estado de naturaleza: la garantía de los derechos naturales. No es otro su origen ni su objetivo. Toda comunidad surge como consecuencia de pactos decididos por los sujetos aislados para mejor promover sus intereses individuales.

Hume y el utilitarismo de Bentham o James Mill refinan esta visión liberal individualista: los seres humanos tienen un motor impulsor "interno" bastante claro: sus deseos y apetitos (huir del dolor y perseguir el placer). La satisfacción de esos intereses se constituye en el centro político del mundo liberal. Y para que pueda realizar sus intereses cuenta con una ayuda extremadamente útil: la razón, que se constituye como el cálculo de medios y la estrategia de utilidades necesaria para servir a nuestros deseos. La razón no selecciona fines, les sirve.

En este sentido, no cabe augurar desigualdad alguna entre los seres humanos: todos son homogéneos y esencialmente iguales. Pero esa igualdad no funciona solidariamente. No es contrario a la razón, diría Hume, preferir la destrucción del mundo a recibir un arañazo en mi dedo.

Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses. Si no fuera así, cualquier minoría que pretendiera saber mejor que los hombres concretos lo que estos quieren, podría justificar su dominación. Pero, ¿es posible que alguien en el libre ejercicio de su autonomía decida convertirse en un esclavo? ¿Podría ponerse en cuestión esa decisión? Puesto que "X" se eligió sin coacción física externa, tal elección (fuera cual fuese su contenido específico) refleja la esencial autonomía del sujeto y no puede ser criticada.

3. Mercado y gobierno limitado

Los problemas surgen con la vida en común. Dado que todos los individuos son esencialmente autónomos e iguales, y que todos tienen la racionalidad suficiente para apreciar sus deseos y resolver cual es la vía más adecuada para su satisfacción (siempre a costa de la satisfacción de los deseos de los demás), y debido al medio de escasez en el que inevitablemente viven, terminan necesariamente por entrar en conflicto con otros; e.d. para cada uno,

el resto de sus conciudadanos son básicamente competidores y depredadores agresivos.

Pero el liberalismo idea un mecanismo para convertir en presentables a ese conjunto de depredadores. Para Adam Smith ese mecanismo se llama *mercado capitalista*. En él los egoístas se ordenan y persiguiendo sus propios y mezquinos intereses acaban colaborando a algo así como el bien colectivo. La *mano invisible*, inopinadamente, produce un bien general allí donde sería de esperar más bien un daño general.

La vinculación entre capitalismo y liberalismo encuentra en el mercado su lugar adecuado. Dos clases sociales bien diferentes surgen aquí: la de los propietarios y la de los no propietarios. La dependencia de estos últimos respecto de los primeros justifica la ausencia de juicio político, que permite su exclusión de los derechos políticos. *Parece como si aquel que no tiene la propiedad sobre las cosas perdiera por ello la propiedad de su propia persona (Macpherson)*.

Para Hayek es necesario dejar la esfera económica fuera del control del *demos*. El orden espontáneo del mercado resulta justo y deseable, y cualquier orden político debe limitar la acción gubernamental. No hay justicia alguna en los mecanismos redistribuidores del Estado social, que tratan de confiscar la riqueza de los que han triunfado y mantener la dependencia de los necesitados a través del reforzamiento de las organizaciones corporativas de intereses, aplastando la libertad e iniciativa individuales. Ningún criterio redistribuidor puede mantenerse sin una continua interferencia en la vida de la gente.

El liberal no simpatiza con la idea de colectividad o de voluntad colectiva en ninguna de sus versiones. La tarea política del liberal es la de construir un sistema político en que al tiempo se proteja la individualidad autónoma, plural y adquisitiva, y pueda convivirse pacíficamente con los demás. El liberalismo, pues, tiene que acudir necesariamente al Estado como instrumento disciplinador y enmarcador de conductas.

El único criterio de bien común defendible en su concepto utilitarista es el de "la mayor felicidad para el mayor número". Pero es necesario someter al poder político a un control que impida los excesos gubernamentales. Aunque una distribución igualitaria del poder político sería aconsejable si (y sólo si) produce una maximización de los intereses individuales y/o colectivos, en caso de que exista otro medio para esa maximización (p.e. un gobierno representativo con voto restringido) ésta última debe ser la solución recomendada. El que el principio de igualdad no tenga un peso independiente del de la maximización de intereses individuales, hace defendible la tesis que señala a los *expertos* como a los que mejor *representan* y gestionan los intereses de la población en general.

La idea que preside es la desconfianza: el Estado es visto como un artefacto destinado a crear y recrear utilidad social a través de su funcionamiento, pero al tiempo, debe tener una actividad restringida y mantenida dentro de ciertos límites para no convertirse en un depredador agresivo. Protección es su lema: de unos individuos frente a otros, del individuo frente al colectivo, de todos y de cada uno frente al más poderoso depredador: el Estado mismo. Protección que no tiene otra finalidad que la de proteger la pluralidad y autonomía del individuo aislado.

Esta tradición dedica su esfuerzo a diseñar instituciones que:

1. permitan perseguir intereses y concepciones de la felicidad divergentes y,
2. eviten el riesgo de un gobierno omnipotente que intente imponer algo así como el *bien colectivo*.

Control, desconfianza y limitación del poder constituyen la *tríada liberal* en este punto y resultan denominador común de *toda* variante liberal al acercarse a la política. Una concepción que sigue manteniendo un atractivo indudable en la actualidad.

4. Pluralismo, tolerancia y diferencia

Diferencia y pluralidad son para el liberal la base de la libertad, el avance y el progreso. Tolerancia entendida como un dejar hacer y no interferir.

Las estrategias liberales para tratar con el problema de la pluralidad son variadas:

- I. La neutralidad institucional respecto de las diferencias => el poder político debe permanecer neutral frente a los diferentes intereses y las distintas concepciones. El Estado no debe tratar de crear buenos ciudadanos, sino establecer un campo de juego en el que los individuos puedan satisfacer sus deseos y aspiraciones.
- II. La idea de equilibrio entre intereses que sea capaz de acomodarlos dentro del marco de las reglas del juego institucional => esta posición rechaza cualquier mecanismo unificador, y lo sustituye por las ideas de compromiso, regateo y negociación, que sirven a una política de agregación de intereses dispersos en la sociedad civil. Lipjhardt pretende que una democracia basada en el compromiso y el regateo, no en el consenso o el acuerdo, cumple más eficazmente sus funciones que otra basada en la regla de la mayoría.

Se supone que alguien que cree en la *verdad*, la *razón*, lo *bueno*, se inclina hacia la intolerancia, mientras que los que defienden el relativismo de esos conceptos simpatizan más con la idea de tolerancia. Pero una actitud tolerante depende, sencillamente, de que uno crea que el valor de sus verdades *no* es superior al de los demás.

No hay simpatía hacia la diferencia que se *soporta*, sino algo así como el reconocimiento de un mal menor. La tolerancia se convierte en indiferencia y

ausencia de solidaridad, que genera y apoya el individualismo solitario, la imperturbabilidad respecto de los problemas y sufrimientos de los demás.

La diferencia es digerible para el liberal siempre y cuando no tenga consecuencias políticas desestabilizadoras, e.d. cuando no se produzca el paso de la opinión a la acción. Tal diseño requiere de una base moral común a los ciudadanos, cuyo fundamento no puede buscarse en el autointerés del individuo aislado. De modo que el liberalismo, pese a sus pretensiones, constituye también un tipo de disciplina social que educa a los ciudadanos y no sólo recoge a éstos como portadores de intereses prepolíticos.

TEMA 12: TEORÍA DE LA DEMOCRACIA: INDIVIDUALISMO, ESFERA PRIVADA Y REPRESENTACIÓN

1. Esfera privada y libertad

Todo el esfuerzo argumentativo del liberal está dirigido a promover la autonomía individual. La política es la esfera del conflicto de intereses y del poder. Pero la autonomía también se refiere a autodesarrollo y florecimiento personal, y en esa faceta el liberal necesita un refugio: la esfera privada. La retirada a lo privado y su disfrute están llenas de significado cuando se aprecian las cualidades degradantes de la política. Es cierto que modernamente se han subvertido los límites de la esfera de lo privado. Los temas más controvertidos de la política actual son, en casi todos los casos, un problema de límites entre lo privado y lo público: aborto, homosexualidad, drogadicción, etc.

La teoría de la libertad, pese a ser en buena parte hegemónica en nuestra cultura, tiene aún bastantes puntos debatibles. La idea-eje es que libertad significa ausencia de oposición o constricciones a la acción. Soy libre "de" algo o "de" alguien. La libertad es libertad "de", libertad "respecto de".

Aquí es ineludible la teoría de Berlin: soy libre en la medida en que nadie interfiere mi actividad, e.d. si existe un área de no "interferencia" en la cual el ser humano puede actuar sin la obstrucción de otros. Si tal área crece lo hace igualmente mi libertad.

De acuerdo con un primer principio, estas libertades básicas deben ser igualitariamente repartidas entre toda la población. Un segundo principio parece abrir la puerta a la intervención igualadora del Estado (por la presencia de desigualdades sociales y económicas); pero en caso de colisión, el primer principio debe primar sobre el segundo.

2. Consentimiento y representación

La base de un gobierno legítimo para el liberal no es sólo la limitación del poder; es el consentimiento de los gobernados lo que se constituye en su principio rector.

La profunda desconfianza del liberal hacia la *formación colectiva de la voluntad* señala límites, impone restricciones, establece defensas ante excesos democráticos; la idea de participación es releída por el liberal en términos antiparticipativos. No es únicamente que la **representación** sea un mal menor, es que es una alternativa preferible a la idea de participación.

El representante *sabe* mejor que sus representados cuáles son sus intereses. El liberalismo del XIX hablaba de los intereses de la nación, mientras que a la vez excluía a la inmensa mayoría de la población de la participación. Tras la extensión del sufragio universal, esta idea se ha transformado y se presenta

hoy asociada con la necesidad de representantes "expertos" para tratar los complejos problemas políticos (Sartori) o con la desinformación y falta de interés de la ciudadanía en general (Schumpeter), que aconsejan dejar a los representantes al cargo de las tareas de interpretación de lo políticamente preferible.

El liberal repite la esencial superioridad de la representación:

- permite aparecer a la pluralidad sin ahogarla en voluntad común unificadora;
- es capaz de racionalizar las decisiones, elaborar agendas con prioridades claras, etc., e.d. ser más eficaz;
- los ciudadanos tendrían más tiempo para dedicarse al cultivo de otras actividades no políticas, que son además el lugar de autorrealización de los individuos.

EL DEMÓCRATA

1. El mito de origen

Grupos de hombres que convivían en comunidades, pues solos eran débiles y frágiles. Nacían en el seno del grupo, en él crecían y se educaban. En él aprendían a usar su razón y obtenían el sentido de sus vidas de la interacción con otros. Creían como Aristóteles, que aquel que vivía fuera de toda comunidad sólo podía ser un *dios* o un *animal*.

Estas distintas comunidades humanas desarrollaron a través del tiempo ciertos hábitos, ciertas instituciones, ciertas reglas del juego, se dotaron de ciertos derechos, reconocieron ciertas cosas como justas. Normalmente, equivocándose e innovando, probando y volviendo a probar, acabaron dándose a sí mismos una tradición, un sistema político y una identidad tanto personal como colectiva.

2. Comunidad y autonomía

La prioridad, de haber alguna, es la prioridad de la comunidad respecto del individuo. "El hombre no es autosuficiente, sólo se convierte en quien es a través y en la polis." (Aristóteles)

La individualidad - aislada y autosuficiente - celebrada por el liberalismo, es una auténtica amenaza para la salud mental. No es que, primero, los individuos posean racionalidad, analicen su situación, se den cuenta de su esencial igualdad y decidan pactar para crear la *polis*. El proceso es exactamente el inverso: los hombres son desiguales por naturaleza, sólo la polis los iguala, les dota de derechos, de autonomía, de libertad.

El problema del liberal era hacer surgir al "nosotros" a partir del "yo"; el del demócrata es el inverso, hacer surgir al individuo autónomo de la comunidad.

La autonomía para el demócrata se refiere sobre todo a la formación de ciudadanos con disposición crítica: actuar por rutina siguiendo a cualquier autoridad o dejarse arrastrar por la inclinación inmediata dictada por nuestras pasiones no es autonomía. Nuestros fines e intereses son el resultado de nuestras inclinaciones y de la educación; la autonomía es algo que se aprende ejerciéndola interactivamente. Uno se inscribe en prácticas comunitarias deliberativas y en su seno aprende a usar su juicio, es la participación en lo colectivo lo que crea la autonomía y no viceversa.

La democracia no se justifica sólo porque permita la maximización de preferencias prepolíticas individuales, sino porque maximiza las oportunidades de autodesarrollo y autogobierno. La democracia no tiene un valor instrumental, sino un valor intrínseco. La autonomía no es la condición de la democracia, la democracia es la condición de la autonomía: constituye a los individuos a través de la participación democrática, que educa a los individuos, al forzarles a expresar en términos públicos sus preferencias privadas.

Democracia no es aquí un juego de instituciones políticas diseñadas como mecanismos de equilibrio y control, la democracia es una forma de vida, una forma de vivir en común (Tocqueville, Dewey, Arendt, Habermas).

TEMA 13: TEORÍA DE LA DEMOCRACIA: DELIBERACIÓN, ESFERA PÚBLICA Y PARTICIPACIÓN

1. Voluntad general y diferencia

Si el individuo aislado es, a la vez, el presupuesto y el riesgo del liberal, las ideas de pueblo y voluntad general constituyen, entonces, los presupuestos y el riesgo del demócrata.

El pueblo ocupa el punto de referencia colectivo en el argumento demócrata. Son sus intereses, su destino, su voluntad o sus fines, los que definen auténticamente lo común. Existe una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, dado que la primera es la mera suma de intereses particulares y no mira a otra cosa que al interés privado. El *pacto social* da al colectivo poder absoluto sobre todos los individuos y quién rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo social, e.d. se le forzará a ser libre.

De esta primera lectura de Rousseau parece inferirse claramente, que el pueblo-príncipe se define por su esencial unidad y por el acuerdo unánime. Al igual que al individuo liberal se le suponía concededor de sus intereses antes de iniciar cualquier interacción, al colectivo pueblo se le atribuye una voluntad previa y unitaria que se trataría de *recuperar* y hacer efectiva en la interacción política.

Del mismo modo que el pueblo reemplazó a Dios como origen de todo orden legítimo, la promesa de justicia divina se vio sustituida por la idea de transformación revolucionaria, mediante la determinación a través de la razón de lo que debe ser querido por todos. La aspiración a crear ciudadanos virtuosos capaces de comprometerse completamente con la razón y el bien común, no es compatible con una autoridad fuerte capaz de obligar a los ciudadanos a inclinarse por la virtud.

La tradición emancipadora obrera recoge estos temas y los rehace en contextos reflexivos diferentes. Crítica a la unidad del pueblo de Rousseau: según Marx, el pueblo está escindido en clases sociales con intereses objetivos e incompatibles entre sí. Tales intereses deben recomponerse y volver a unirse a través de la revolución proletaria. El partido obrero, compuesto por “la vanguardia del proletariado” dirige el proceso sabiendo que la voluntad empírica del pueblo debe ser constantemente educada y guiada (Lenin). El proletariado representa al pueblo, el partido representa al proletariado, finalmente un sólo hombre representará al partido.

El demócrata trata de crear mediante la participación un objeto de mi voluntad que no sea particularista, sino común. Así, la voluntad general será la expresión de lo que hay de común en mí (al igual que en todos los demás).

Igualdad no significa anulación de todas las diferencias. El demócrata no cree que todas las diferencias sean "iguales" o que merezcan el mismo respeto y tolerancia; piensa que existen diferencias opresivas intolerables que impiden la adecuada ordenación de la comunidad y la libertad real de sus miembros. Tales diferencias son incompatibles con la democracia y deben ser transformadas o eliminadas, mientras que el liberal desde el neutralismo o el equilibrio aconseja dejar las cosas como están. Esa transformación

1. debe ser "democrática", e.d. que se haga uso de participación, deliberación en común, justificación pública y principio de la mayoría; y
2. que la mayoría así obtenida debe limitarse todavía a través de los derechos de las minorías, e.d. hay que huir de cualquier variante de despotismo ilustrado y evitar la tiranía de la mayoría (Tocqueville).

Chantal Mouffe escribe que el reconocimiento del pluralismo es constitutivo de la democracia moderna y que las ideas de voluntad general unificada, de armonía del cuerpo social, de consenso perfecto y sustantivo, de homogeneidad, etc., deben abandonarse y sustituirse por la aceptación de los conflictos y antagonismos permanentes. La tarea del demócrata es la creación de un "nosotros", no su fundamentación en un grupo de valores morales comunitarios. Es cierto que la participación puede promover la reorientación de lo particular hacia lo común y generar mecanismos de solidaridad y reciprocidad, pero su otra cara es la constante generación de discrepancia, desacuerdo y pluralidad.

Mientras que para algún pragmático la democracia existente, con su tendencia a la apatía, sirve bien a los objetivos de apertura constante a la redescritión de lo diferente, y las instituciones democráticas existentes son suficientes garantías, el demócrata participativo busca la solución a los problemas apuntados en más democracia y más participación.

2. Libertad y esfera pública

Para el liberal el autodesarrollo y la autonomía individual se produce tanto en la esfera privada como en la social-económica: es un bien que debe protegerse de la interferencia de lo estatal, lo político y lo público. Para el demócrata sólo se adquieren mediante la discusión, el diálogo y la acción concertada dentro de una esfera pública abierta, participativa e igualitaria.

Para el demócrata la libertad es la participación de los iguales en el contexto de lo público. La libertad necesita de la igualdad y viceversa. Lejos de contemplar el problema en términos de antagonismo entre ambos conceptos, el demócrata los ve como mutuamente necesarios.

La protección de las instituciones de una sociedad libre es el mejor modo de preservar la libertad individual y no caer en la servidumbre. A menos que pongamos nuestros deberes (de participación) por delante de nuestros derechos (a la no interferencia y la apatía), podríamos encontrarnos con que esos derechos han sido socavados o destruidos.

El demócrata busca una comprensión distinta de la liberal en el asunto del poder, para quién siempre es un mal, necesario, pero un mal al fin. Sin embargo, el demócrata reivindica el poder como un mecanismo de creación comunal de *sentido* compartido y de acción concertada. Para Arendt el poder es la capacidad humana de actuar *concertadamente*.

En suma, el demócrata ve en la esfera pública posibilidades de autodesarrollo personal. Cree que la formación pública y participativa de la *voluntad común* ofrece una solución abierta, flexible y legítima para abordar la solución de los problemas políticos. Una solución que evitaría los riesgos de tiranía de ciertas lecturas democrático-jacobinas y permitiría oponerse a las *ingenuas* ideas del liberal acerca de la primacía del mercado armónico sobre la acción política concertada.

3. Igualdad y participación

Para el demócrata la igualdad fue siempre un tema prioritario, y luchó codo con codo con el liberal para emancipar a las sociedades del principio de adscripción que en el Antiguo Régimen ligaba las oportunidades sociales al rango, la sangre y el nacimiento. Defendió la idea de la *igualdad de oportunidades*.

Pero el liberalismo pronto ligó su concepción de igualdad de oportunidades a la idea de los derechos básicos a la vida, la libertad y la propiedad, todo para perseguir la felicidad personal. Pero la igualdad de oportunidades no sólo requiere el reconocimiento de ciertos derechos básicos, sino que se debe procurar al conjunto de la población con ciertos mínimos de igualdad económica y social que hagan factible tanto la persecución equitativa del propio interés y desarrollo, como el ejercicio de los derechos políticos.

La tradición obrera socialista, anarquista y comunista, fue el nutriente de la argumentación del demócrata en este aspecto durante muchos años. Una distribución igualitaria de posición y privilegios era la condición *sine qua non* de la igualdad de oportunidades real.

La alternativa igualadora de la propiedad y de la producción hace tiempo que perdió atractivo para el demócrata; tras la caída del Muro de Berlín parece hoy más vacía que nunca. El demócrata se vuelve hacia el bienestarismo: únicamente si se produce una reasignación de recursos y distintivos fundamentales se podrán ejercer verdaderamente derechos políticos democráticos. Sólo si se eliminan desigualdades y diferencias que discriminan y humillan, que imposibilitan de hecho la participación igualitaria en la esfera de la política, sólo en ese caso es posible hablar de justicia o de democracia. El principio de ciudadanía se liga así al principio de solidaridad y redistribución.

El Estado, lejos de enmarcar y regular externamente un mercado armónico como quiere el liberal, debe intervenir activamente como centro redistribuidor y atender a la provisión de:

- 1) mínimos igualadores sistemáticos que transformen la situación miserable de colectivos enteros;
- 2) igualdad social a través de una intervención sistemática y estructural;
- 3) creación de una comunidad igualitaria y solidaria.

El demócrata se une a los partidarios del Estado social:

- ☞ El Estado de bienestar se define por su funcionamiento en el seno de una sociedad de libre mercado.
- ☞ Su función característica es limitar los dominios de la desigualdad, y no eliminarla.
- ☞ Este Estado debe proveer ciertas necesidades básicas y responder a la cambiante configuración de esas necesidades.

Estas tareas no son realizadas esporádica o caritativamente; son el resultado de una intervención sistemática, regulada, planificada y racionalizada por parte del Estado mismo. Se trata de intervenir para corregir el mercado, de la discriminación positiva que iguala a los corredores en la línea de salida, de dotar a las libertades formales de base real, de limitar (no abolir) la propiedad a través de su función social o del interés general.

El bienestarismo mismo ha entrado en crisis, lo que preocupa al demócrata:

- ◆ *Críticas liberales*: sobrecarga de demandas, ingobernabilidad, creación de ciudadanos pasivos y dependientes, exceso de expectativas, crisis fiscal, etc. Bell, Hayek, Nozick y otros están vinculados a estas críticas.
- ◆ *Críticas de izquierdas*: liga los defectos del Estado social a sus déficits democráticos. Claus Offe, Alain Touraine o Habermas son relevantes aquí.

El incremento de la intervención estatal igualadora ha puesto en marcha procesos indeseables para el demócrata:

- desarrollo del modelo tecnocrático,
- dependencia de la política respecto de la eficacia,
- conversión de los problemas políticos en problemas técnicos,
- burocratización del poder,
- eliminación de la discusión pública,
- rutinización de la opinión pública y su utilización por los medios de comunicación de masas, etc.

Las soluciones que ofrece el Estado social se vinculan cada vez menos a la búsqueda de la justicia, la igualdad o la participación y se escoran fuertemente hacia la eficacia y la estabilidad. El sistema así generado debe conjugar la *lógica del capitalismo y el mercado* con la *lógica de la redistribución y la participación democrática*. El Estado social se ha revelado incapaz de servir al mismo tiempo a las dos lógicas.

Los movimientos sociales aparecen con fuerza, como resistencias surgidas ante el incontenible avance de la racionalidad técnica a más y más esferas de la vida. Los nuevos problemas políticos cambian su sentido: se trata ahora de la calidad de vida, de la igualdad efectiva de derechos, de la autorrealización individual, etc.

El demócrata pretende incrementar la participación, extendiéndola a toda la pluralidad de esferas públicas en las que están en juego decisiones que tienen un impacto colectivo. La participación en asociaciones culturales, recreativas, sociales, religiosas o de cualquier otro tipo debe ser incrementada porque, como ya vio Tocqueville:

- ♣ Crea hábitos muy importantes para el desarrollo de individuos autónomos y demócratas.
- ♣ La gente se hará cargo, democrática y colectivamente de esferas de actividad que es importante para ellos controlar.
- ♣ Creará una sociedad civil con fuertes y arraigados lazos participativos y comunales.

La extensión de la participación al trabajo y a la vida local es un segundo escalón esencial al demócrata:

- ☆ **Las demandas de descentralización de las decisiones políticas afectan a la *vida política local*. Se pretende aumentar el control de la**

gente sobre las decisiones que afectan directamente a la comunidad y a lo cotidiano.

- ☆ **Las demandas de mayor participación en el *lugar de trabajo* suponen una fórmula para hacerse con el autogobierno en esferas vitales de importancia y una medida que haría descender la sensación de alienación y falta de satisfacción en el trabajo.**

El punto clave es la descentralización de las decisiones. Aunque ya no se aspire a sustituir la democracia representativa por la directa, sí se pretende *complementar* aquélla con ésta, desarrollar mecanismos tales como las listas abiertas, la iniciativa legislativa popular, el referéndum, etc.

Un conocido reproche liberal es la falta de cualificación y de juicio político de la ciudadanía en general para tomar decisiones políticas centrales. Pero la democracia no puede ser simplemente un mecanismo para la selección de las élites, sino que es una forma de vida que aspira a impactar positivamente en la ciudadanía.

Según Lord Acton “la falta de poder corrompe y la falta absoluta de poder corrompe absolutamente”. Los colectivos sistemáticamente alejados de todo poder e influencia sólo se alimentan de desesperación y se vuelven marginales, anticívicos y anticomunitarios. Sólo la politización y la participación, la práctica efectiva de la autonomía y del juicio político en contextos de interacción, componen ciudadanos autónomos y con capacidad de razonamiento práctico.

La deliberación intersubjetiva crea así un doble efecto:

- 1) Crea *comunidad* a través de su creación de acuerdos y de consensos públicos, que fuerzan a los individuos a retraducir sus concepciones privadas y particulares en términos públicamente argumentables.
- 2) *Educará* a la ciudadanía en la autorrestricción, el respeto a la diferencia, la tolerancia con lo extraño y permitirá apreciar lo provechoso de una apertura cosmopolita a otras formas de enfocar los problemas.

Sólo la participación democrática genera el respeto real por las diferencias y una ciudadanía capaz para la toma de decisiones.

TEMA 14: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA

El liberal cree encontrar pruebas de la esencial soledad del individuo, pues el nacimiento y la muerte nos acontecen solos. Ahí encuentra el demócrata pruebas de lo contrario: el nacimiento nos arroja a la dependencia, sólo la comunidad nos rescata y nos construye autónomos. La muerte únicamente puede ser superada por la memoria colectiva que mantiene vivas nuestras acciones y palabras.

Este ejemplo pone al descubierto el desacuerdo entre ambos personajes, pero descubre igualmente un terreno común a ese desacuerdo: la libertad, la igualdad, la autonomía, la tolerancia, la autorrealización o la justicia, como el nacimiento o la muerte, les pertenecen por igual a ambos. Pero los enfrentan e interpretan de manera drásticamente diferente.

El liberal reprocha al demócrata un concepto demasiado fuerte de voluntad general que puede generar el aplastamiento de la diferencia y el establecimiento de una tiranía uniformizadora; cree que el gigantismo de las organizaciones políticas acabará por ahogar irremediabilmente la iniciativa y autonomía individuales. Señala la ingenuidad del demócrata: los consensos básicos, el bien común, lo compartido, son sin duda importantes, pero tienden a dañar la pluralidad y con ella la variedad y la diferencia.

Los reproches liberales afectan al demócrata, y se defiende con la práctica que siempre le ha resultado fundamental: la participación. A través de ella aspira a resolver los problemas de la individualidad, la diferencia o la pluralidad, al tiempo que sigue hablando en términos colectivos ligados a la solidaridad y a la denuncia de la opresión.

El demócrata le señala al liberal cómo sus vínculos con el capitalismo, su idea de mercado autorregulado e individualismo egoísta inciden negativamente en el establecimiento de una sociedad justa. Los mecanismos igualadores (en lo económico y lo social) son requisitos indispensables para un funcionamiento correcto del principio de ciudadanía en una sociedad, en la que las decisiones económicas más cruciales son tomadas por instituciones privadas no responsables en ningún momento ante el público. Reprocha al liberal su excesivo hincapié en la representación y como ésta ha sido utilizada para desincentivar la participación, promover la apatía y profesionalizar la política, lo que afecta muy negativamente a las libertades individuales. El liberal se defiende con su argumento: la autonomía individual.

Éstos reproches les conducen a la admisión de las deudas e interdependencias que cada uno tiene con el otro:

☞ El *demócrata* sabe que debe hacerse cargo de ideas e instituciones del liberal tales como derechos individuales, división de poderes, principio de representación, Estado limitado, respeto, tolerancia.

☞ El *liberal* sabe que necesita el apoyo de elementos del universo democrático para mantener su posición: soberanía popular como vía de consentimiento, participación capaz de ofrecer legitimidad y canales de control efectivo sobre los representantes, reciprocidad e igualdad como principios asentadores de la autonomía individual, etc.

La descripción de nuestras sociedades como sociedades democráticas con controles liberales es incorrecta, aunque muy usual. Más bien vivimos en sociedades profundamente liberales a las que se interponen controles democráticos.

Se supone que la participación crea ciudadanos autónomos, activos y virtuosos, pero en los contextos reales en los que se produce (partidos, sindicatos, asociaciones profesionales, movimientos sociales, etc.) genera ciudadanos estratégicos y particularistas más que comunicativos y solidarios. El liberal recuerda lo pesado que es el demócrata pidiendo cada vez más participación cuando la gente desea que se le deje en paz.

Los supuestos efectos positivos de la participación pueden ponerse en duda, porque en sociedades tan complejas como las nuestras la incentivación de estructuras participativas puede generar ineficiencia y caos, mecanismos de oligarquización de las decisiones, surgimiento de representantes más o menos profesionales y apatía generalizada. Además, no está nada claro, quién debe participar en la toma de decisiones (ej.: en la construcción de un aeropuerto, los vecinos, ecologistas, trabajadores?).

Para la protección de la autonomía individual, al liberal le molesta tener que conceder unos mínimos correctores que, a la postre, son necesarios, no sólo por humanitarismo, sino para el mantenimiento de las relaciones de mercado mismas. Mercados imperfectos que según el demócrata no son más que construcciones ideales en el mundo de las multinacionales, las corporaciones y la tecnocracia.

El liberal debe hacerse cargo de la crisis de representación que inunda nuestros sistemas políticos, la irrupción de *outsiders*, sus vínculos empresariales (Berlusconi), la corrupción de los políticos profesionales.

Sin embargo, hay una *tarea* que une a liberal y demócrata: ambos tratan de civilizar, ambos intentan disciplinar a los violentos, evitar a tiranos y oligarcas, aunque, a veces, crean que no hay más remedio que convivir con algunos de ellos. Y en esa tarea, acaso, se necesiten mutuamente casi tanto como se irritan el uno al otro.

El carácter bifronte de la democracia moderna: el centauro transmoderno

Los centauros llevaban en la Grecia antigua una vida bastante salvaje. En la metáfora de mitad bestia, mitad ser humano, primaba, al parecer, la primera

parte de su naturaleza: borrachos, lujuriosos y violentos. Sin embargo, existió entre ellos al menos un sabio del que tenemos cumplida noticia: Quirón, el diligente, justo, apacible y venerado educador.

Tanto el liberal como el demócrata son centauros en sí mismos. Su unión sería la de dos seres ya por sí ambiguos:

- ♣ El *liberal* es aquel tolerante personaje preocupado por la autonomía, pero también es el oligarca egoísta y déspota.
- ♣ El *demócrata* es el solidario luchador por el autogobierno, pero también el tirano dogmático y despiadado.

El centauro transmoderno es el resultado de la unión de dos personajes que han realizado en nuestro mundo un matrimonio de conveniencia, al que han precedido otras aventuras amorosas. El liberal ha coqueteado con el empirismo, el racionalismo, el elitismo, la oligarquía, el capitalismo, el libertarismo; del demócrata son conocidos sus vínculos pasionales con el socialismo, el republicanismo, el comunitarismo, las dictaduras populares, el Estado social intervencionista y algunos anarcosindicalistas.

Ahora las circunstancias les arrojan a uno en brazos del otro y parecen exigirles la unión en una persona única y estable. No es fácil; se aman sólo a ratos; se necesitan, pero con recelos y reservas. En nada contribuye el que ambos desciendan de la modernidad; el aire de familia sólo les ayudará a focalizar sus diferencias. Este centauro transmoderno está lleno de duplicidades, pliegues y escisiones. Para cada problema que les enfrenta parecen surgir *al menos* dos cursos de acción alternativos, no compatibles.

Si aspira, como Quirón, a erigirse en educador de los tiranos y violentos, debería asumir, antes de nada, la esencial duplicidad de todo, incluyendo su propia personalidad.