caminos

Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico

No. 74-75 octubre 2014 / marzo 2015

Director
Raúl Suárez

Editor
Marcel Lueiro

Consejo editorial
Ariel Dacal, Fernando Martínez Heredia, María Isabel Romero, Carlos R. Molina, Alfredo Prieto, José R. Vidal, Izett Samá, Alejandro Dausá, Joel Suárez, Reinaldo Suárez y David Gónzalez

Consejo asesor
Reinerio Arce, Leonardo Boff, Rafael Cepeda†, Frei Betto, Noam Chomsky, Helio Gallardo, Giulio Girardi†, François Houtart, María López Vigil, Miriam Ortega, Pedro Pablo Rodríguez, Loyda Sardiñas y Elsa Támez

Diseño, ilustraciones y realización
Alejandro de la Torre

Administración y distribución
Ricardo Leyva y Gladys Ibarra

Canje y suscripciones
Ileana García

Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico publicada por el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. (CMMLK) Ave. 53 No. 9609 e/ 96 y 98, Marianao, La Habana, Cuba.
Tels: 260-3940 / 260-9731
Fax: (537) 267-2959
Correo electrónico: revistacaminos@cmlk.co.cu
www.revista.ecaminos.cu

Inscrita en el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas con el número 0270, Folio 090, Tomo I. Inscrita en la dirección de correos y telégrafos con el número 930-021-168. ISSN: 1025-7233

Caminos se publica con la colaboración de Ayuda Popular Noruega.

Suscripción anual
En Cuba: 20 pesos
En América del Sur: 25.00 USD
En América del Norte: 30.00 USD
En el resto del mundo: 35.00 USD

Cada trabajo expresa la opinión del autor.
Se permite la reproducción de los materiales publicados siempre que se mencione la fuente. La revista no se responsabiliza con originales no solicitados.

Democracia y Participacion.indd 1 13/07/2015 16:05:35

Democracia y participación

Noticias de la democracia
Este número de Caminos

[ALEXANDER CORREA]

La democracia se ha vuelto hoy el nuevo signo de nuestro tiempo. Si una vez la revolución fue condición de la libertad posible, hoy la democracia parece sustituirla, tomar sus frases, reinventar y crear otras. Es la ropa y los zapatos presentables en el *political party* y el consenso obligatorio bajo amenaza de guerra. ¡Dígase democracia y se dirán todos los nombres!, arenga un asambleísta eufórico agitando un programa que terciariza el 40 % del trabajo formal. ¡La auténtica democracia está en el pueblo!, dice el miembro de cualquier partido nacionalista. Para bien o mal hoy todos somos demócratas o democráticos; y este hecho, como precisa Badiou, se ha convertido en una nueva forma de autoritarismo. El rasgo de esta nueva violencia es, sin embargo, la ambigüedad.

La democracia plantea —quizás siempre lo hizo— más problemas que respuestas. El primero sería el de si podemos ser precisos cuando hablamos de ella. El relativo consenso en torno a la palabra esconde lo desigual de su enunciación. Algo similar, acaso, sucedió con el socialismo tras la revolución cubana del treinta. En aquel momento el socialismo subsumió a la política hasta tal punto que la palabra generó un inaudito consenso entre liberales, republicanos y comunistas. La democracia y el socialismo aparecen entonces en toda bandería política presentando una situación paradojal: se constituyen en la forma de un profundo desacuerdo.

Los griegos de la edad clásica —a diferencia de nuestros contemporáneos— hablaron poco de democracia. La *igualdad* resultaba un concepto mucho más preciso. La democracia radical, instaurada durante el siglo V a.C., es consecuencia de la igualación resultante del reconocimiento de tres derechos fundamentales: la igualdad en la asamblea (*isegoría*), igualdad ante la ley (*isonomía*) y la igualdad de condiciones en el ejercicio de los derechos políticos (*isomoiría*).

En el itinerario de esta particular *isocracía*, la instauración de los regímenes oligárquicos, como los democráticos, quedó subordinada al criterio de la mayoría. Siempre sobre el silencio de una minoría —al menos hasta el 416 a.C., cuando se introduce un mecanismo de impugnación a las decisiones de la asamblea— oligarcas y demócratas accedieron al gobierno de la polis. En esta particular aritmética, una parte, de una parte mayor despojada de todo derecho —mujeres, extranjeros y esclavos—, decidía los destinos de la ciudad.

Para los griegos clásicos la igualdad remitía directamente a un ideal de justicia cuya realización era tarea del Estado. Ahora bien, esta justicia era justa, si era aplicada a sujetos iguales. Aristóteles lo elaboró de esta manera: "...parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales".

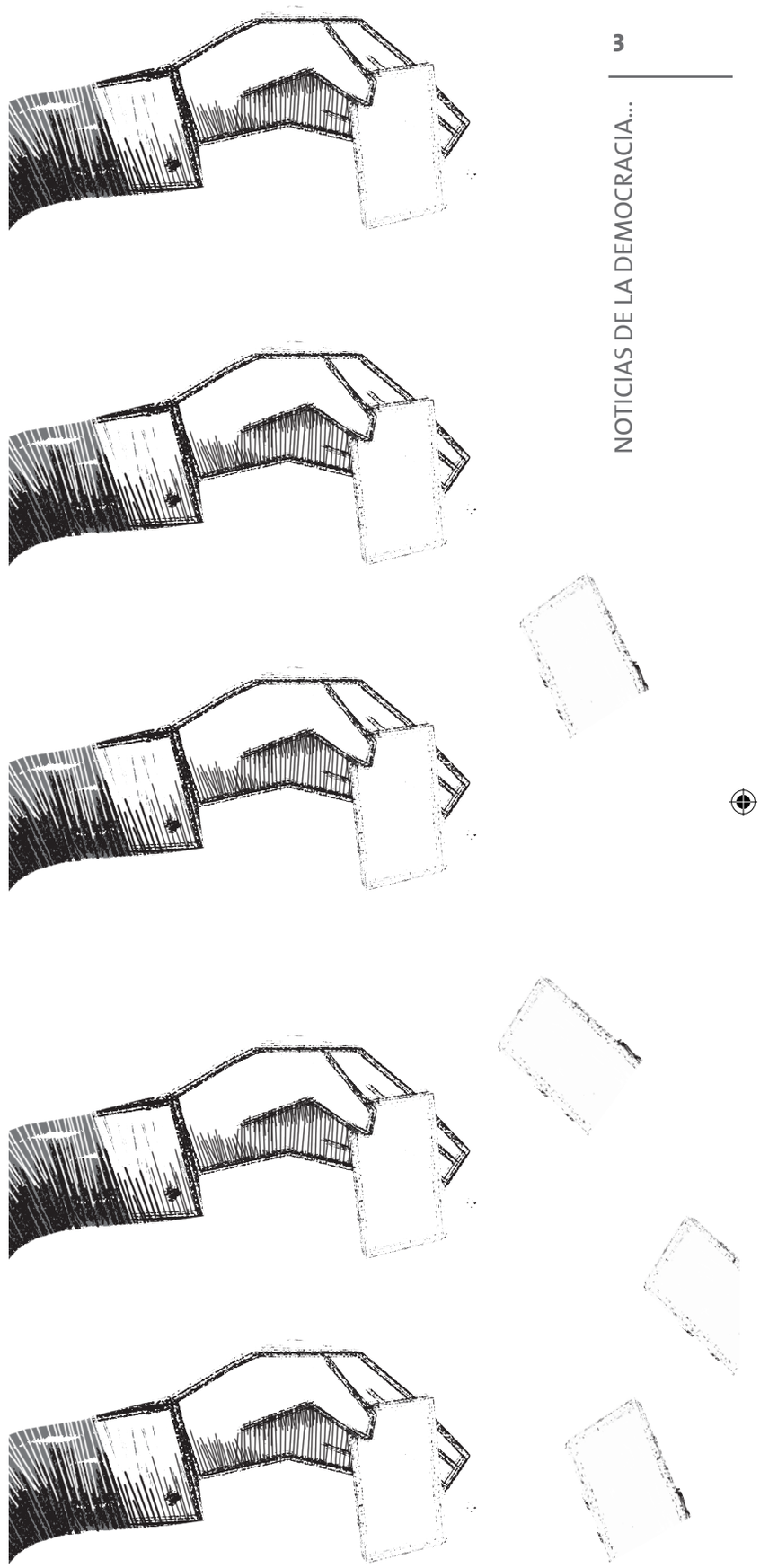
En este pasaje de *La política* —¿acaso Aristóteles significa aquel que busca la diferencia?— la existencia de la justicia está precedida por la condición de igualdad. De esta manera la comunidad política se constituye como condición de la democracia misma y he aquí el problema que ronda nuestro tiempo: visto entonces que la democracia es el poder del *demos*, ¿cómo se constituye este en tanto comunidad política?

Los ensayos reunidos en este dossier indagan en torno a la democracia como categoría dentro de una reflexión más amplia sobre la libertad. Su ámbito de reflexión corresponde, por tanto, al de la filosofía política. No contienen una respuesta acabada a la democracia como problema, mucho menos una mirada uniforme. Antes bien responden, cada uno a su manera, y desde sus respectivos lugares, a las interrogantes que genera el término.

Gerald Allan Cohen, autor bastante menos leído en Cuba que Rawls y Nozick, oponentes de este en la discusión sobre la justicia igualitaria, se presenta firmando un texto producido en el contexto de la liquidación de las ideas socialistas dentro del laborismo inglés durante los años noventa del pasado siglo. Publicado originalmente por *New Left Review* bajo el título *Back to socialist basics,* Cohen responde al eclipse de las ideas igualitarias rescatando la base argumental del socialismo como doctrina política: el derecho de los desiguales fundado no en la consagración de una igualdad abstracta sino en la práctica de una política desigual que permita la igualdad plena.

Alain Badiou y Jacques Rancière proponen aproximaciones de diverso valor heurístico al problema de la democracia. El primero, en *Qué es la política,* indaga la relación posible entre filosofía política y democracia como forma de Estado, intentando delimitar la competencia de la filosofía en tanto reflexión sobre los fines últimos de la política y la especificidad de la democracia en tanto actividad del Estado.

Ranciere, junto al resto del discipulado althuseriano, produjo una breve fascinación en la generación cubana del 68. Su pensamiento actual dista mucho de aquel contenido en *Leer El Capital,* publicado en Cuba en 1966 con solo dos años de diferencia de la edición francesa. Nos presenta aquí



un trabajo de síntesis. *11 tesis sobre la política,* texto hermético y de disputa que tiene como precedente directo a *La Mésentente* (el desacuerdo), obra publicada en 1995.

Cornelius Castoriadis, autor imprescindible del marxismo post 1968, aparece en dossier con un texto ya clásico para la filosofía política: "Democracia como procedimiento y como régimen". Resultado de su participación en el coloquio internacional "La estrategia democrática" que tuvo lugar en Roma en 1994, el autor de *La institución imaginaria de la sociedad* nos advierte aquí contra toda intensión universalista en el manejo del término democracia, develando la historicidad de esta y la especificidad de la filosofía en tanto comprensión de la finalidad política.

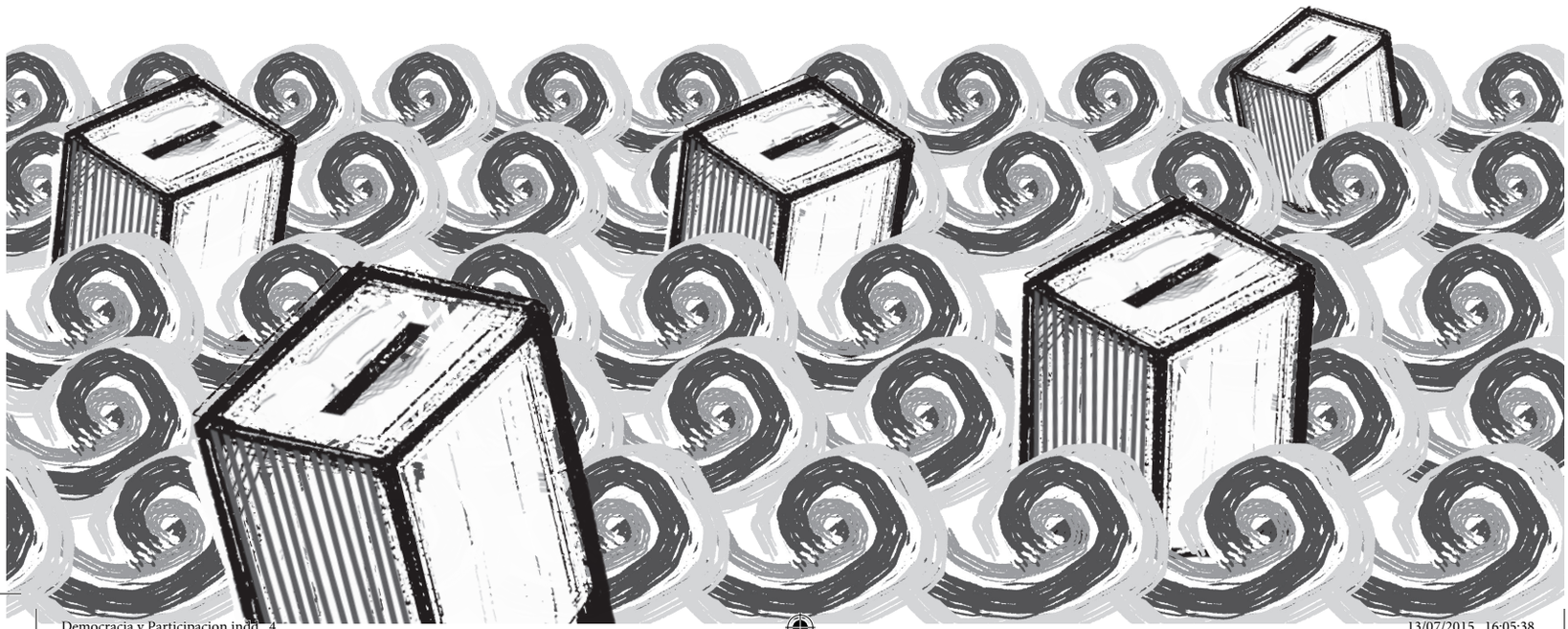
Cierra este compendio Franz Hinkelammert, un autor, por demás, muy presente en los anaqueles cubanos gracias a la Editorial Caminos. Esta vez con un breve y agudo artículo en el que recupera la noción de totalidad como condición de cualquier reflexión sobre la libertad.

Por último, como complemento del dossier, tres autores cubanos hacen sus aportes al debate implícito en este número. Es justo decir que lo hacen desde perspectivas diversas y por esta razón enriquecen sobremanera el conjunto de indagaciones posibles en torno a la democracia. El primero de ellos, Ariel Dacal, presenta en "Revolución y democracia. Experiencias, acumulados y olvidos" un balance de la experiencia socialista centro europea en los inicios del pasado siglo para desde ahí interrogar el fracaso de la revolución soviética de 1917. Apoyado en Paulo Freire, el artículo finaliza reubicando la crítica a las formas tradicionales de hacer política dentro de una comprensión más precisa de las relaciones de dominación.

Con "Democracia de alta intensidad: un debate actual en América Latina", Miriela Fernández nos presenta un breve inventario de las ideas del pensador portugués Boaventura de Sousa y de las experiencias que en Latinoamérica han intentado una forma radicalmente nueva de entender la política y sus obligaciones.

Por último, Amós López aborda la cuestión de la democracia dentro de la doctrina cristiana. Apoyado en la lectura teológica de la Biblia, Amós nos aproxima al problema de la igualdad y la democracia dentro de una comunidad política específica. "Gobierno de Dios y gobierno del Pueblo. Un enfoque bíblico-teológico de la democracia" nos ofrece una lectura —desde el compromiso con la fe— de un problema no resuelto totalmente en la doctrina cristiana.

Con este número, la revista *Caminos* se propone contribuir al debate que sobre la voz democracia se ha venido colocando en la agenda de organizaciones políticas nacionales y foráneas. Es, ante todo, una contribución consciente a un problema irresuelto y, como tal, pretende que se le trate. Dejemos, entonces, que hablen los autores.



¿Qué es la política?*

[ALAIN BADIOU]

Finalmente, entonces, la pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿qué es la política? El siglo XX fue un gran siglo para la política. El escritor francés André Malraux decía que en nuestro siglo la política fue lo que reemplazó al destino. Entonces el destino del siglo es la política, y la tragedia del siglo es la política. Pero se acabó el siglo. Y ahora ya no sabemos lo que es la política. Somos ignorantes y estamos ciegos. Y como somos ignorantes y ciegos, nos vemos librados a las fuerzas materiales más poderosas, entonces hoy somos todos esclavos, esclavos del mercado y de la bolsa. Porque el poder actualmente es el poder de las finanzas y el poder del mercado. Y como no sabemos lo que es la política, somos esclavos del poder. Inclusive los propios gobiernos son esclavos de la bolsa y del mercado. Entonces, cuando votamos sabemos que estamos reemplazando a un esclavo del capital por otro esclavo del capital.

Hace ya 150 años, en 1848, Marx decía lo siguiente: ¿Los gobiernos son los apoderados del capital?, y eso actualmente sigue siendo aun más cierto. A veces se dice que Marx se equivocó, pero en esto les aseguro que no. Aquí, en Argentina, creo, hubo gente que propuso que estuviésemos a 501 kilómetros del lugar de voto. Era una idea buena, muy buena, simbólica, pero si todos nos quedamos a 501 kilómetros del lugar de voto, seguiremos reemplazando a un esclavo del capital por otro esclavo del capital. Porque el voto en sí mismo no es una verdadera opción, no es una verdadera decisión. Entonces, ¿qué es una verdadera opción, y qué es una verdadera decisión? Es un acto libre en su forma y en su contenido. Libre en su forma, en primer lugar,

* Conferencia ofrecida por el autor en Argentina el 24 de abril del 2000. Publicada originalmente en *Revista Acontecimiento*, no. 19-20, 2000 (www.grupoacontecimiento.com.ar).

porque son ustedes los que deciden cuándo y dónde van a pensar y van a actuar. Ustedes deciden, por ejemplo, que van a hacer una manifestación en tal lugar y a tal hora, tal día. Como lo hacen, por ejemplo, las Madres de Plaza de Mayo. El voto, en su forma, no es libre. Incluso tengo entendido que aquí es obligatorio. De todas maneras, es el Estado el que dice que se debe votar tal día y en tal lugar. Y el voto tampoco es libre en cuanto a su contenido. Todos sabemos que las cosas van a seguir siendo lo que son. Entonces, el voto es lo mismo, con otras personas. No hay un solo ejemplo en todo el mundo de verdadero cambio político producido por el voto. Y siempre se reemplaza a un esclavo del capital con otro esclavo del capital. Hoy, el esclavo de la izquierda está algo triste y el de derecha está contento. Esa es la gran diferencia.

El voto, entonces, no es un acto político. Es un acto importante, pero es un acto estatal. Y entonces hay que diferenciar al acto político del acto estatal.

Un acto estatal no es un verdadero momento de libertad. Es una especie de comprobación. En las elecciones lo que se hace es comprobar que las cosas siguen su curso. Y nosotros participamos en esta comprobación. Entonces, hoy y mañana lo que vamos a hacer es preguntarnos qué es un acto político.

Lo que ya sabemos es que es un acto que tiene que ser libre en su forma y en su contenido.

Un acto político es algo que crea tiempo y espacio. Crea tiempo porque dice "voy a hacer esto o lo otro, según un tiempo que yo estoy construyendo y no según el tiempo que domina", que es el tiempo del capital y de las elecciones.

El acto político también crea espacio porque dice: "Voy a transformar a este lugar en un lugar político", es decir, voy a transformar una calle, una fábrica, una universidad. A ese lugar yo lo voy a transformar en un lugar político.

Entonces, un acto político crea tiempo y lugares. Pero el problema es saber si actualmente nosotros queremos y si sabemos crear tiempo y espacios políticos.

¿Es posible no seguir siendo esclavos del capital y del mercado? Esta es una definición posible de la política. Es decir, la posibilidad de no ser esclavos. Si la política existe verdaderamente, entonces la política es la posibilidad de no ser esclavos.

Entonces hay que saber si la práctica de lo posible, de esto que llamamos política, es posible. Entonces, en el fondo, en este fin de siglo, la pregunta es la siguiente: Lo posible, ¿es posible? Porque la ley del capital y del mercado dice que lo posible político es imposible. Lo único que existe es el mercado y el voto. El resto no es más que utopía. Y la utopía es criminal. Eso es lo que nos están enseñando actualmente.

La palabra utopía es una palabra importante. Se dice hoy que la política de emancipación es una política utópica, que el comunismo es una utopía. Que la igualdad es una utopía.

¿Qué quiere decir lo posible es imposible? Lo único que existe es la necesidad. La necesidad de la economía capitalista y las necesidades de la democracia electoral.

Hace 150 años, Marx dijo que si la igualdad es posible, y si la utopía es posible, eso se hace contra la economía, contra la democracia. El gran libro de Marx, *El Capital*, tiene como subtítulo *Crítica de la economía política*. Y el proyecto político de Marx se llamaba Dictadura del proletariado. Crítica entonces de la economía, y crítica de la democracia. Esa es la crítica de Marx. Y para él esas son las condiciones de la igualdad y del comunismo.

Actualmente se nos explica que es imposible criticar la economía, la economía es la realidad, y ustedes no pueden criticar la realidad. Y se nos explica que es criminal criticar a la democracia electoral. La democracia electoral es la moral, y no pueden criticar la moral.

No pueden criticar la economía porque no pueden criticar la realidad, y no pueden criticar la política de la representación porque no pueden criticar al bien y al derecho del hombre. Por lo tanto la igualdad es imposible. Es una utopía.

Lo único que existe son los negocios, el dinero, el trabajo, la familia. Y la política es imposible. Por eso todos somos esclavos. Esto es lo que los esclavos del gobierno les dicen a los esclavos de la sociedad: nosotros, que gobernamos, sabemos que la política de libertad y de igualdad es imposible, y ya que es imposible, vótennos.

Entonces el asunto nuestro es poder decir "no". Tenemos que poder decir "La política es posible", la política existe y existirá. Es débil, es poco frecuente,

pero puede fortalecerse, puede ser algo que abunde, puede haber tiempo político y lugares políticos. Lo cual quiere decir "se puede y se debe criticar la economía, se puede y se debe criticar la política de la representación".

No se puede hacer como Marx hace 150 años. Tenemos que inventar la política, debemos pensar sobre las nuevas condiciones de la política. Entonces, la cuestión en este fin de siglo es qué es la política, después de Marx, después de Lenin, después de Mao, y también después de Saint Just, después de Robespierre, después de Bakunin, Trotski, Castro, y también después de Mayo del 68 en Francia, las Madres de Plaza de Mayo en la Argentina, o el subcomandante Marcos en Chiapas.

Para examinar este tema les propongo que tomemos como base tres términos. Las masas populares y sus movimientos, por un lado; el poder del Estado; y, en tercer lugar, los partidos políticos. Yo querría definir de una manera bastante concreta y clara estos tres términos.

En primer lugar, qué es un movimiento. Un movimiento considerado como condición para toda política. Porque si no hay movimiento, lo único que existe es el orden, y toda política exige que haya movimiento. Entonces, yo voy a llamar movimiento a una acción colectiva que obedece a dos condiciones. En primer lugar no está prevista ni regulada esta acción por la potencia o el poder dominante y sus leyes. Esta acción tiene algo imprevisible. Es decir, es una acción colectiva que rompe con la repetición.

Entonces, vamos a llamar movimiento a algo que rompe la repetición colectiva, social. Es la primera condición.

Y la segunda condición para un movimiento es que proponga hacer un paso más, hacia delante, con respecto a la igualdad. Es decir, si lo decimos en otras palabras, la consigna de un movimiento, lo que dice, lo que está proponiendo, va de una manera muy general en el sentido de una mayor igualdad.

Para que exista un movimiento, entonces, es necesario que se reúnan estas dos condiciones. No vamos a llamar movimiento a aquello que es una simple defensa egoísta de un interés. Para que haya movimiento tiene que haber una idea que nuclee a todos. Y esta idea, forzosamente, es algo que va hacia la igualdad. Entonces un movimiento, grande o pequeño, es algo que interrumpe el curso común de las cosas, y es algo que propone que vayamos hacia la igualdad. Al menos en un punto determinado. Eso es lo que yo voy a llamar movimiento.

En segundo lugar, el poder del Estado. Voy a poner dentro de lo que llamo poder del Estado todos los mecanismos de poder y dominación. Entonces voy a incluir ahí a la propia economía. Esto es importante. Para mí el estado, el estado de la situación, no es solamente el gobierno, no es simplemente la justicia, la policía y los aparatos represivos. También es el poder dominante, el poder de dominación de la economía. Por eso es que lo importante del Estado es su poder. Y este poder es poder omnipresente. No es un poder que esté solamente en el gobierno o solamente en el aparato represivo.

Todos nosotros sufrimos este poder. Es eso el Estado. Es decir, lo que hay que entender es al Estado como el estado de las cosas, o el estado de la situación.

Entonces, eso en cuanto al poder del Estado. Ahora, hablando de los partidos, yo llamo partido a una organización que el Estado reconoce en el sentido siguiente: esta organización tiene derecho de ocupar ciertas funciones dentro del Estado, es decir, representa algo para el Estado y dentro del Estado. La función, por supuesto, puede ser una función gubernamental, como sucede con las elecciones. Pero pueden ser otras funciones también. Funciones de representación, de negociación, funciones de discusión o de consulta. Desde ese punto de vista el sindicalismo, el propio sindicalismo, está vinculado con la idea de partido, en el sentido preciso que yo le doy a la palabra. Es decir, posibilidad reconocida de ocupar funciones estatales.

Entonces, vamos a plantear el tema de la política a partir de estos tres términos: el movimiento, el poder del Estado, los partidos. La idea general, entonces, del pasado siglo, es la que voy a exponer.

El partido es el intermediario entre el movimiento y el Estado. Puede representar al movimiento en dirección al Estado, o dirige al movimiento para apoderarse del Estado. En el primer caso, el partido es representativo. En la segunda concepción el partido es revolucionario. Pero en ambos casos el partido ocupa o funciona como mediación entre el movimiento y el Estado.

Esta fue una idea muy fuerte que dominó la política durante el siglo XX. En el fondo, es una teoría del sujeto político. La idea es que el movimiento en sí mismo no puede ser un sujeto político. El movimiento es el punto de partida de una política, pero es necesario construir un sujeto político particular que represente el poder del movimiento. Y a eso se le llamó partido.

Entonces, mi hipótesis es la que sigue: la crisis de la política en este fin de siglo es, antes que nada, la crisis de la idea de partido.

Y entonces, preguntarnos qué es la política hoy es preguntarse forzosamente qué fue esta crisis de la idea del partido. Entonces, a partir de esto querría cortar mi exposición en dos. Ahora les cuento cuáles van a ser los dos pedazos. Primero, quisiera demostrar que el siglo XX fue el siglo de los partidos. Es decir, el siglo en el que la política y los partidos caminaban juntos, y mostrar que esta idea se terminó. Y que hay que comprender a la política de emancipación de una manera distinta que como una política de partidos. Y que ese es el verdadero balance del siglo.

La segunda parte es plantear lo siguiente, en el fondo: si en nuestros tres términos —movimiento, Estado y partido— el partido no aparece más, entonces ¿en qué se transforma la política? ¿Se puede imaginar una política que implique una relación directa del movimiento con el Estado? ¿No es esta una posición pura y simplemente anarquista? (lo cual no es una injuria). La pregunta es si esto es una posibilidad, o hay un tercer término, una mediación, pero que no tiene la forma de un partido. Y en ese caso, qué es ese tercer término.

Pienso que estos son los puntos centrales de la política actualmente, y creo que no es en absoluto la oposición de la democracia con el totalitarismo. En esto quiero insistir: se trata de plantear otra cuestión, distinta de la que nos están imponiendo. Cuando se nos dice actualmente que la política es imposible, lo que nos están diciendo, en realidad, es que toda política es totalitaria, y que tenemos que aceptar la gestión del Estado. Es decir, como les decía hace un rato, aceptar por un lado la economía y, por el otro, la democracia representativa. Y todo esto se apoya en esta oposición "democracia-totalitarismo", como si esta oposición fuera el balance del siglo XX.

Si queremos ser ofensivos tenemos que rechazar esta cuestión y reemplazarla por otra. El siglo no fue un conflicto entre democracia y totalitarismo. El siglo fue el siglo de la política de los partidos. Y si esta es la crisis tenemos que saber qué es la política de emancipación en la actualidad.

Por eso proponemos un cambio en las preguntas o en los temas que se plantean. Y entonces ustedes pueden ver que la idea es la siguiente: pensar la política no a partir del Estado (Estado representativo por un lado y Estado totalitario por el otro), sino pensar la política, concebirla, a partir del sujeto político. Y la cuestión del sujeto político en el siglo era la cuestión del partido.

Hay que volver entonces a la pregunta fundamental: ¿cuáles son las relaciones entre movimiento y organización, teniendo en cuenta el poder del Estado? Voy a empezar entonces con algunas ideas sobre el partido.

En primer lugar, la idea de partido es una idea del siglo XX. Y es una idea compartida por todos los políticos. Están los partidos del parlamentarismo o

de la democracia representativa; está la idea de Lenin sobre lo que es un partido, expuesta en 1912 en *¿Qué hacer?*, o sea, muy al comienzo del siglo. Está la forma de partido estalinista. Está el partido fascista italiano; está el partido nazi de Hitler. Entonces, todas las políticas fueron políticas de partidos. Las tres grandes políticas del siglo, la parlamentaria, la fascista y la comunista, fueron en cada circunstancia políticas de partido, y definieron modelos de partido.

Podemos sostener entonces que todos esos partidos subordinaron la política al Estado, directamente en el caso del partido-Estado estalinista, directamente también en el caso del partido fascista. Pero incluso los partidos parlamentarios subordinan la política al Estado, porque el objetivo de un partido parlamentario es instalarse en el Estado, y está definido por este objetivo, por esta finalidad.

Podemos decir entonces que en el siglo XX, en primer lugar, la política está representada por los partidos, cualquiera sea la política de la que hablemos. Y en segundo lugar, el partido está subordinando la política al Estado.

Es importante observar que esta situación es una situación del siglo XX. No es, por ejemplo, lo que sucede en el siglo XIX. En el siglo XIX la política se presenta como insurrección o como revolución, por lo menos hasta la comuna de París de 1871. Se puede decir que la política obrera en el siglo XIX es una política de insurrección. Y, cuando hay grupos o partidos, están subordinados a la perspectiva de la revolución, y no subordinan la política al Estado.

Entonces podemos decir que en este aspecto hay una diferencia entre el siglo XIX y el XX. De una manera general, el siglo XIX propone una política revolucionaria obrera, dirigida directamente contra el Estado, mientras que el siglo XX plantea una política de partidos cuyo objetivo es el Estado, y subordinar el movimiento al Estado.

Pienso que es esta subordinación la que originó la crisis de la política. Lo que está en crisis, entonces, es la idea de una subordinación de la política al Estado por medio de los partidos. Y entonces lo que está en crisis es la idea de que un movimiento puede y debe estar del lado del Estado. Y entonces, en este punto la crisis de la política está generalizada. Porque, como les digo, todas las políticas han sido y siguen siendo políticas de partido.

La crisis del partido-Estado estalinista es evidente. Es evidente porque se cayó la URSS. Pero existe también la crisis de los partidos parlamentarios. La subjetividad política parlamentaria está en crisis, y la prueba es que la política está cada vez más estrictamente subordinada a la economía. Es una política que ya no presenta más posibilidades verdaderas. Y entonces el partido, los partidos, son entonces evidentemente organizaciones estatales y no organizaciones políticas. Son organizaciones que se sirven de los movimientos para el Estado, y no para la política o para la igualdad.

Entonces tenemos que considerar dos cosas.

En primer lugar, no es la idea de revolución lo que está en crisis actualmente. La idea de revolución en realidad era una idea del siglo XIX. Lo que está en crisis entonces es la idea de partido. No hay que equivocarse de crisis. El enemigo nos dice que la revolución está en crisis, porque es lo que a él le viene bien. Lo que le interesa y lo que le viene bien es decirnos "no hay ninguna otra política posible", y entonces quiere hacernos creer que la política de emancipación y de igualdad no es posible. Considera importante hacernos creer que es la revolución la que está en crisis.

Pero nosotros podemos y debemos pensar de otro modo. Podemos decir: el siglo XX fue una secuencia política en particular. No fue el siglo de la revolución sino el siglo de los partidos, incluidos los partidos revolucionarios. Pero eran partidos revolucionarios que subordinaban la revolución al partido. Y entonces lo que está en crisis no es la política, no es la idea de una política de emancipación lo que es falso. Lo falso es la idea de que se puede realizar en la forma de un partido. Y entonces tenemos que decir que la crisis general es la crisis de la idea misma de partido. Ese es nuestro balance del siglo XX.

Lo que nosotros planteamos es claro: si esta hipótesis es correcta tenemos que concebir de otra manera a la política de emancipación. No podemos concebirla como en el siglo XIX. Es decir, directamente bajo la forma de la insurrección obrera. Eso también se acabó. Esa fue una idea enorme, una idea muy grande. Dio las grandes insurrecciones de junio del 48, de la Comuna de París, y algunos aspectos de la revolución rusa. Pero es una idea que ya está saturada. Entonces no podemos concebir a

la política sobre el modelo revolucionario del siglo XIX. Pero tampoco podernos concebirla con el modelo del siglo XX, es decir con la idea del partido comunista centralizado, o bajo el modelo del partido-Estado. Esa también fue una gran idea, permitió una gran resistencia popular y obrera, movilizó el entusiasmo de millones de personas, dio triunfos revolucionarios, grandes luchas de liberación nacional y no vamos a dejar que todo eso vaya a parar a la tumba, como quieren hacerlo nuestros enemigos. Pero de todos modos reconocemos que se terminó. Y que no podemos concebir actualmente a la política de emancipación bajo la forma de política de partido.

Entonces, se trata de saber qué es una política sin partidos. No quiere decir política sin organización. La política siempre es una actividad colectiva y siempre es, en algún sentido, una acción organizada. Hasta los anarquistas están organizados.

Al respecto, me acuerdo que en 1978 había una manifestación contra una central atómica. Era una manifestación violenta, hubo un muerto, gente herida. Había anarquistas alemanes. Y les puedo decir que estaban mucho mejor organizados que los marxistas-leninistas franceses. Así que la política se organiza. Sobre todo cuando hay que luchar es preferible estar organizado. Pero hay que diferenciar la organización del partido. Como pueden entenderlo, partido es la idea de una subordinación de la política a la representación dentro del Estado. Incluso los partidos revolucionarios practicaron esa subordinación.

La pregunta es, por tanto, qué es una organización política. Una organización política que no subordina el movimiento al poder y al Estado. Una organización política, entonces, que no tiene al poder como objetivo, pero que es una organización de la voluntad política de la gente.

Y entonces nuestra idea es forzosamente distinta. Tenemos que tener otra idea de lo que es la fuerza, de lo que es una fuerza política. No podemos medir más a esta fuerza con respecto al Estado y sólo con respecto al Estado. Porque esto nos lleva forzosamente al partido y, en última instancia, al partido-Estado. La cuestión es la siguiente: ¿cómo hacemos para que dure una posición de debilidad? ¿Cómo hacemos para aceptar que la política pueda ser más débil que el Estado durante un largo período? ¿Cómo evitamos la tentación del poder? Y es una tentación muy grande, porque es la tentación del poder. La idea del partido era "vamos a darle a la política la fuerza del Estado".

Vamos a darle a la política de la igualdad, a la política comunista, la fuerza del Estado. Pero cuando se le da la fuerza del Estado la política desaparece. Entonces hay que darle otra clase de fuerza. Una fuerza subjetiva que esté distante del Estado. Y la clave de esto es el movimiento. Es la idea de otra relación entre movimiento y política. En la vieja concepción el movimiento era social y el partido era político, y el partido político representaba en la política al movimiento social. Pero, ¿por qué se decía esto que el partido era político y el movimiento era social? Porque el partido estaba del lado del Estado. Entonces, finalmente, se decía que el partido era político porque subordinaba la política al Estado. Y el movimiento era social porque estaba del lado de la vida de la gente, y no del lado del Estado directamente.

Entonces tenemos que cambiar la relación entre movimiento y política. Tenemos que hablar directamente de la capacidad política de la gente, y de cómo se organiza esta capacidad, con una lógica distinta de la lógica del poder. Son los problemas, entonces, de la política sin partido, como política de la organización de la capacidad política de la gente. Y un punto esencial es la construcción del tiempo.

Quisiera decir una pequeña cosa antes de terminar por el día de hoy. El partido político en el siglo fue una idea impaciente. Tomemos el poder tan rápido como sea posible tomarlo, o estemos cerca del poder lo más posible. Como ustedes saben bien, hasta un partido de oposición está cerca del poder. Es una característica de la política parlamentaria que la oposición es parte del poder. Así que tampoco queremos una política de oposición. Lo que pretendemos es que la política pueda pensarse por sí misma. Que se pueda debatir, discutir, y ser puesta en práctica por sí misma. Y que no tenga como objetivo el Estado.

Esto, obviamente, implica un tiempo distinto que el tiempo del Estado. Supone que tiene que haber una paciencia distinta.

Diría que hay que reemplazar la política impaciente de los partidos por la política paciente de los movimientos. Pero para eso, como dije al principio, hay que construir un tiempo y un espacio, que no son ni el tiempo de la economía ni el espacio de la representación. Un tiempo distinto al de la economía, que es el tiempo de la circulación, incluida la circulación de la información. Un tiempo distinto a ese. Y espacios distintos a los oficiales.

Y no estar en el tiempo dominante implica no estar tampoco en el tiempo de la información periodística. El partido era propagandista porque pensaba que lo importante era que se hablara de él. Esa es una idea típica de la representación. La fuerza que ustedes tienen se mide por lo que se dice de ustedes. Si no se habla de ustedes, ustedes no existen. Hay que aprender a existir inclusive en el silencio, porque el tiempo de la información no es el tiempo de la política libre. Lo sabemos, lo sabemos perfectamente. El tiempo de la información es en sí mismo un tiempo comercial. La política de emancipación no puede estar dentro del tiempo comercial. Ni puede estar tampoco en los lugares oficiales esta política de emancipación. Tiene que elegir lugares políticos que le son propios. Esta construcción del tiempo, esta construcción colectiva del tiempo, es una determinación esencial del sujeto político en la actualidad.

Termino entonces con dos consejos: primero, seamos pacientes. Pero hablo de paciencia constructiva, la paciencia que inventa un tiempo. Un poco como lo hacen los artistas, capaces de inventar el tiempo para su obra hasta en la soledad más grande. Y en ese sentido la política es un arte. Quizá tengamos que pensar un poco menos que es una ciencia y un poco más que es un arte. Porque el partido pensó alguna vez que la política era una ciencia. Pero en nuestra paciencia nosotros somos más artistas.

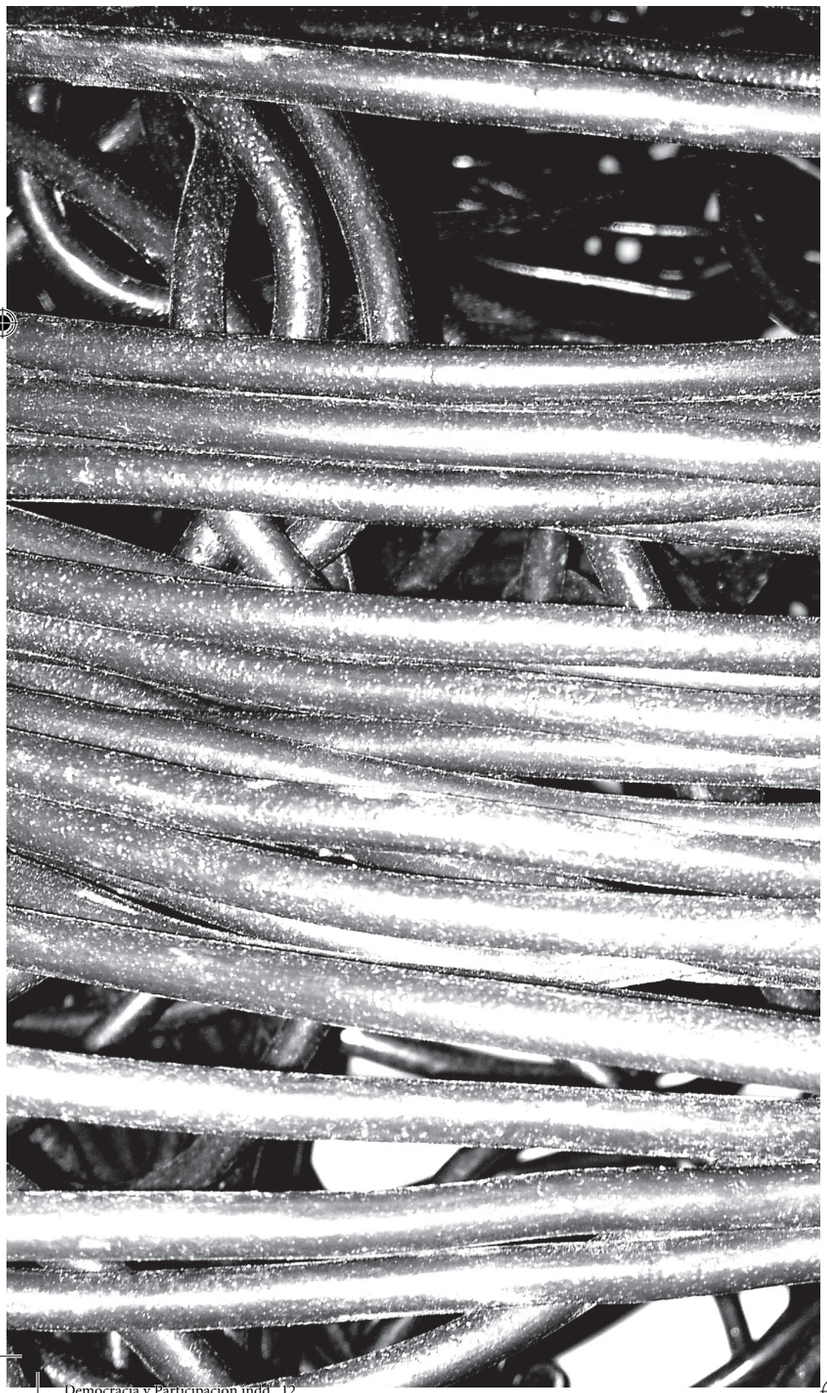
El segundo consejo es: vayamos a un lugar distinto del que estamos. Inventemos caminos. Eso es algo muy importante también. En la experiencia de Mayo del 68 francés, quizás el punto más importante fue que la gente inventó trayectos, caminos que no existían. Por ejemplo el camino que iba de la universidad a la fábrica, o quizás el trayecto que iba del departamento burgués al mercado popular. Inventaron esos trayectos.

Creo que tenemos que recuperar esta idea y amplificarla, tenemos que inventar trayectorias que no son las del mundo en el cual estamos. Tenemos que confiar en que toda decisión colectiva de invención de un trayecto participa de la invención política.

Va a ser larga y difícil esa invención, y eso lo sabemos todos. Pero si somos pacientes y viajeros, podremos hacerlo.

La democracia como procedimiento y como régimen*

[CORNELIUS CASTORIADIS]



El objeto de nuestra discusión traduce y expresa la crisis que actualmente atraviesa el movimiento democrático. La elección de semejante tema [la estrategia democrática] está condicionada, precisamente, por la aparición de una concepción de la "democracia" que la reduce a un simple conjunto de "procedimientos", rompiendo así con todo el pensamiento político precedente, que veía en la democracia un régimen político, indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión sobre el tipo de ser humano que le corresponde. Se ve fácilmente que, independientemente de cuál sea el ropaje filosófico con el que se cubra, una concepción meramente procedimental de la "democracia" tiene su propio origen en la crisis de las significaciones imaginarias que se refieren a las finalidades de la vida colectiva, y pretende ocultar esta crisis disociando la "forma del régimen político" de cualquier discusión relativa a esas finalidades, o incluso llegando a suprimir la idea misma de éstas. El profundo vínculo que une

* Intervención en el encuentro internacional "La estrategia democrática", celebrado en Roma en febrero de 1994. El texto fue recogido originalmente en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Datanews, Roma, 1995, y publicado al español por la revista madrileña *Iniciativa Socialista*, no. 38, febrero de 1996.

esta concepción con lo que se ha llamado, más bien irrisoriamente, el individualismo contemporáneo, es algo manifiesto y volveré sobre ello. Pero conviene comenzar por el principio.

I

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política. Ahora bien, la política no existe siempre y en cualquier lugar; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe en toda sociedad es el político: la dimensión —explícita, implícita o quizá casi imperceptible— que tiene que ver con el poder, esto es, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad, y que, al menos, deben incluir siempre, de forma explícita, lo que denominamos un poder judicial y un poder de gobierno.[1] Pueden existir, ha habido y aquí se augura que habrá de nuevo, sociedades sin Estado, carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y en posición de dominio respecto a ésta. El Estado es una creación histórica fechable y localizable: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, la Centroamérica precolombina. Una sociedad sin tal Estado es posible, concebible, augurable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el que cayeron Marx y los anarquistas.

No hay ser humano extrasocial; no existe ni la realidad ni la ficción coherente de un "individuo" humano como sustancia asocial, extrasocial o presocial. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y no existe lenguaje más que como creación e institución social. Esta creación y esta institución no pueden ser vistas, a menos de caer en el ridículo, como resultado de una cooperación consciente de "individuos", ni tampoco de una suma de redes "intersubjetivas": para que haya intersubjetividad es necesario que haya sujetos humanos y la posibilidad de que se comuniquen. En otras palabras, debe haber seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (uno o muchos: "redes intersubjetivas"), sino que reciben necesariamente de su socialización. La misma consideración puede aplicarse a mil aspectos diversos de eso que se llama individuo.

La "filosofía política" contemporánea —como también el núcleo de lo que pasa por ser ciencia económica— está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales, fuera o frente a toda sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente la idea de la democracia como simple "procedimiento" y el pseudo-"individualismo" contemporáneo. Pero fuera de la sociedad el ser humano no es ni bestia ni Dios (Aristóteles), pues simplemente no es, no puede existir, ni físicamente ni, sobre todo, psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* (monstruo prometedor y terrible) que es el neonato humano, radicalmente inadaptado para la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, trabajo social mediado e instrumentado por el ambiente inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que esas instituciones encarnan y hacen existir en la efectividad social. Estas significaciones son lo que da un sentido —sentido imaginario, en la acepción profunda del término, esto es, creación espontánea e inmotivada de la humanidad— a la vida, a la actividad, a las decisiones, a la muerte de los seres humanos, como también al mundo que crean y en el que los seres humanos deben vivir y morir. La polaridad no está entre individuo y sociedad —pues el individuo es un fragmento de la sociedad y al mismo tiempo una miniatura suya, o, mejor dicho, una especie de holograma del mundo social—, sino entre psique y sociedad. La psique debe ser, mejor o peor, domada, debe aceptar una "realidad" que le es heterogénea y extraña al principio, y, en cierto sentido, también hasta el final. Esta "realidad" y su aceptación son obra de la institución. Esto lo supieron los griegos; los modernos, en gran parte a causa del cristianismo, lo han ocultado.

La institución —y las significaciones imaginarias que ella expresa— no puede existir si no se conserva, si no se adapta para sobrevivir: la tautología darwiniana encuentra aquí un fecundo terreno de aplicación. Asimismo, se conserva gracias al poder, y este poder existe ante todo como infrapoder radical, siempre implícito. Se puede haber nacido en Italia en 1945, en Francia en 1930, en

los Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922. No lo hemos decidido, pero este hecho decide la parte esencial de cada existencia: nuestra propia lengua, nuestra propia religión, el 99% (en el mejor de los casos) del propio pensamiento, aquello por lo que se desea vivir o se acepta (o no se acepta) morir. Esto es mucho más, y cosa muy distinta, que el simple "estar en el mundo" que no se ha elegido (la Geworfenheit de Heidegger). Este mundo no es un mundo o el mundo *tout court* (simplemente), es un mundo histórico social, formado por la institución, que contiene en modo indescriptible innumerables consecuencias de la historia precedente.

Desde su nacimiento, el sujeto humano queda enmarcado en un campo histórico-social, y es colocado simultáneamente bajo la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la que dicha institución es su cumplimiento provisional. La sociedad no puede dejar de producir, en primer lugar, individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez. Incluso si se nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, la puesta en juego y las opciones están predeterminadas; incluso si se va a llegar a ser filósofo, será esta historia de esta filosofía, y no otra, la que constituirá el punto de partida de la reflexión. Esto se encuentra mucho más acá, o más allá, de toda intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase determinadas.

Al lado, o "por encima", de este infra-poder implícito, siempre ha habido y siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, con su funcionamiento definido y con las sanciones legítimas que puede aplicar.[2] La necesidad de existencia de tal poder deriva al menos de cuatro factores:

- El mundo "pre-social", en cuanto amenaza siempre el sentido instaurado de la sociedad.

- La psique de cada ser humano no está ni puede estar nunca completamente socializada ni ser totalmente conforme a lo que las instituciones le exigen.

- La sociedad contiene siempre, en su institución y en sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) preliminar y exhaustiva de las decisiones a tomar.

De ello deriva la necesidad de instancias explícitamente instituidas sobre la base de la posibilidad de tomar decisiones autorizadas sobre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, esto es, sobre la base de la posibilidad de legislar, "llevar a cabo", resolver los litigios y gobernar. Las primeras dos funciones pueden estar ocultas en la estructura consuetudinaria del sistema normativo (y lo han estado, en la mayor parte de las sociedades arcaicas), pero no puede decirse lo mismo de las dos últimas. Por último, y sobre todo, este poder explícito es el garante instituido del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada.

Lo político es todo aquello que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.)

Este tipo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre en las sociedades heterónomas: crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación, imputándola a una fuente extrasocial —los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las leyes del mercado—, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en el cierre del sentido. Todas las preguntas formulables en la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en las significaciones imaginarias, mientras que las que no pueden hacerlo son, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad.

Esta situación, por lo que sabemos, sólo ha sido rota dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en Europa occidental. Y de esa ruptura somos herederos, es ella la que nos permite hablar como hablamos. La ruptura se expresa a través de la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política: puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Filosofía: puesta en cuestión de los *idola tribus*, de las representaciones comúnmente aceptadas.

En estas sociedades, el cierre del sentido se rompe, o por lo menos tiende a romperse. Esa ruptura —y la actividad de interrogación incesante que la acompaña— implica el rechazo de una fuente de sentido diferente a la actividad viva de los seres humanos. Implica, por tanto, la repulsa de toda "autoridad" que no rinda cuenta y razón, y que no justifique la validez del derecho de sus enunciados. De ello se derivan de forma casi inmediata:

- La obligación de todos de dar cuenta y razón (*logon didonai*) de los propios actos y de las propias afirmaciones.

- La repulsa de las "diferencias" o "alteridades" (jerarquía) preliminares en las posiciones respectivas de los individuos y, consiguientemente, la puesta en cuestión de todo poder que dé lugar a ellas.

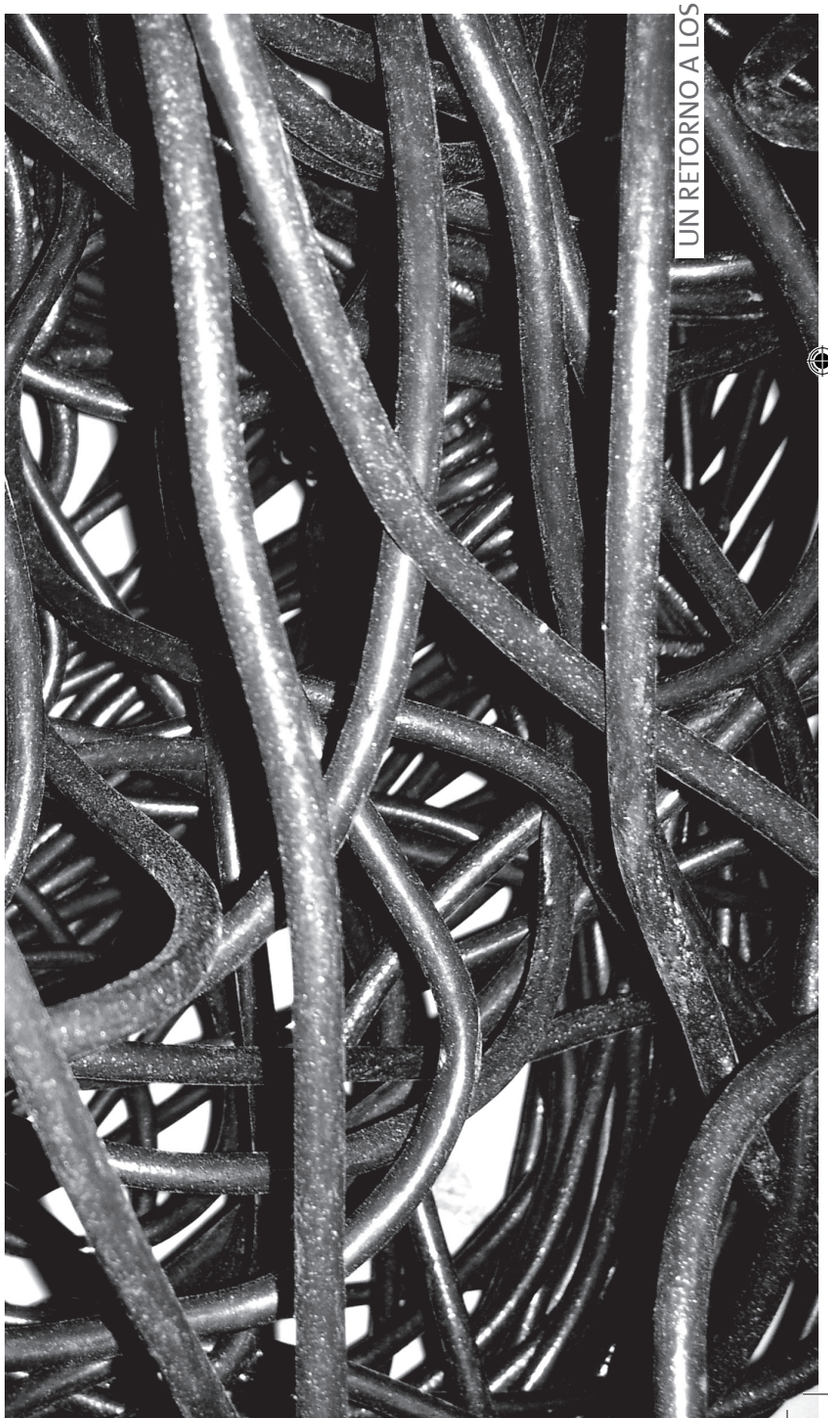
- La apertura de la pregunta sobre las buenas (o mejores) instituciones, en la medida en que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad; y, por tanto, también la apertura de la pregunta sobre la justicia.

Se nota fácilmente que estas consecuencias conducen a considerar la política como una tarea que afecta a todos los miembros de la colectividad respectiva, una tarea que presupone la igualdad de todos y trata de hacerla efectiva. Una tarea, pues, que también es de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos ahora definir la política como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita.

Casi no haría falta añadir que esta autoinstitución es un movimiento incontenible, que no pretende lograr una "sociedad perfecta" (expresión carente de sentido), sino una sociedad libre y justa, en la medida de la posible. A este movimiento le llamamos el proyecto de una sociedad autónoma y, llevado a su cumplimiento, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una pregunta preliminar, ya planteada efectivamente en la historia: ¿por qué se quiere, por qué se debe querer, un régimen democrático? No lo discutiré aquí, limitándome a observar que esa pregunta implica ya que debemos (o deberíamos) vivir en un régimen en el que todas las preguntas pueden ser planteadas, y eso también es el régimen democrático.

Asimismo, es inmediato que semejante institución, en la que todas las preguntas pueden ser planteadas, donde ninguna posición ni status están determinados o garantizados de partida, define la democracia como régimen. Volveré sobre ello.



II

Se ha objetado que esta visión comporta una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos y que, por tanto, desemboca fatalmente en el totalitarismo (posición explícitamente expresada por Isaiah Berlin e implícita en las argumentaciones de Rawls o Habermas).[3]

Pero nada de lo dicho hasta ahora alude a la "felicidad" de los ciudadanos. Se pueden comprender las razones históricas de tales objeciones, desde el famoso "la felicidad es una idea nueva en Europa" de Saint-Just hasta la monstruosa farsa de los regímenes estalinistas, que pretendían trabajar por —y realizar— la felicidad del pueblo ("La vida se ha hecho mejor, compañeros. La vida se ha hecho más feliz", declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y del terror en Rusia). Pero estas motivaciones no bastan para justificar la posición teórica, que parece una reacción casi epidérmica a una situación histórica de colosales dimensiones —la emersión del totalitarismo— que exigía un análisis mucho más profundo de la cuestión política. El objetivo de la política no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva (no me refiero aquí a la libertad "filosófica") es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que no puede realizarse más que a través de la autoinstitución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, que vive y funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, "reales".

Pero lo inverso es igualmente cierto: la autonomía de los individuos es inconcebible sin la autonomía de la colectividad. En realidad, ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo se puede ser libre si se está colocado obligatoriamente bajo la ley social? Existe una primera condición: es necesario que se tenga la posibilidad efectiva de participar en la formación de la ley (de la institución). No se puede ser libre bajo una ley si no se puede decir que esa ley es propia, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución (incluso cuando las preferencias propias no han prevalecido). En vista de que la ley es necesariamente universal en su contenido y, en una democracia, es colectiva en su fuente (punto que, en teoría, no discuten los procedimentalistas), de ahí se deriva que la autonomía (la libertad) efectiva de todos, en una democracia, debe ser una preocupación fundamental de cada uno (el "olvido" de esta evidencia es una de las innumerables estafas del pseudo-"individualismo" contemporáneo), ya que la cualidad de la colectividad que adopta decisiones que nos afectan es algo que nos interesa de manera vital (en otro caso, nuestra propia libertad se convierte en algo políticamente irrelevante, estoica o ascética). Tengo un interés positivo fundamental (y también egoísta) en vivir en una sociedad más cercana a la del Padrino o a la de Dallas. La propia libertad, en su realización efectiva, es función de la libertad efectiva de los otros. Idea ésta que, ciertamente, es incomprensible para un cartesiano o para un kantiano.

No hay ninguna duda de que el despliegue y la realización de esta libertad presupone algunas disposiciones institucionales precisas, incluidas algunas disposiciones "formales" y "procedimentales": los derechos individuales (*Bill of Rights*), las garantías judiciales (*due process of law*; *nullum crimen, nulla poena sine lege*), la separación de poderes, etc. Pero las libertades a las que dan resultado son estrechamente defensivas (negativas). Todas estas disposiciones presuponen —y se trata del postulado tácito casi general en lo que pasa por ser filosofía política moderna— que haya ahí delante un poder extraño a la colectividad, inamovible, inatacable, por esencia hostil y peligroso, cuya potencia se pretende limitar en la medida que sea posible. Reencontramos así la filosofía tácita de los comunes ingleses respecto al monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución americana. El hecho de que algunos siglos más tarde, los "pensadores políticos" de la modernidad se comporten psíquica e intelectualmente como "servidores sumisos y obedientes de vuestra Excelencia" —*Eu. Excellenz untertaenig gehorsamster Diener*—[4] sorprenderá solamente a quienes no hayan reflexionado nunca sobre la extraña relación entre la mayor parte de los intelectuales y los poderes establecidos.[5]

Libertad bajo la ley —autonomía— significa participación en el posicionamiento de la ley. Es una tautología afirmar que esta participación sólo realiza la libertad cuando ella es igualmente posi-

ble para todos, no en la letra de la ley sino en la efectividad social. De eso se deriva inmediatamente lo absurdo de la oposición entre igualdad y libertad, repetida a lo largo de varios decenios. A menos que se las tome en acepciones totalmente engañosas, las dos nociones se implican recíprocamente.[6] La igual posibilidad efectiva de participación comporta el reconocimiento efectivo de las condiciones de todo orden para esta participación. Las implicaciones son manifiestamente inmensas y abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero el punto de apoyo arquimédico es evidentemente la *paideia* (educación) en su sentido más profundo y duradero, sobre el que tornaré.

Por consiguiente, no es posible realizar una "democracia procedimental" que no sea un fraude, si no se interviene profundamente sobre la organización de la vida social.

III

La lengua griega antigua y la práctica política de los atenienses ofrecen una distinción preciosa —y, en mi opinión, de validez universal— entre tres esferas de la actividad humana, que, a su vez, la institución global de la sociedad debe separar y articular: el *oikos*, el *agora* y la *ecclesia*, que, traducidos libremente, serían la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formalmente y en sentido fuerte) pública, que correspondería con lo que más arriba he definido como poder explícito. Capto al paso que esta distinción fundamental se encuentra en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada en tales términos en la época clásica, ni tampoco por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles, excepto parcialmente. Estas esferas no son netamente distintas (y precisamente articuladas) salvo en un régimen democrático. Bajo un régimen totalitario la esfera pública absorbe cualquier cosa, y, al mismo tiempo, en realidad no es pública en absoluto, pues constituye la propiedad del aparato totalitario que detenta y ejercita el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en teoría, la independencia de la esfera privada, del *oikos*, y sólo intervenían moderadamente en la esfera privada/pública, el *agora*. Paradójicamente, las pseudo-"democracias" occidentales contemporáneas, de hecho, han transformado, en gran medida, la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y tras los bastidores (del Gobierno, del Parlamento, de los Aparatos de los partidos). Se puede dar una definición de democracia tan buena como cualquier otra: la democracia es el régimen en el que la esfera pública se hace verdadera y efectivamente pública, pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

El *oikos*, la casa-familia, la esfera privada, es el campo en el que, formalmente y como principio, el poder ni puede y ni debe intervenir, aunque, como es usual en este campo, eso ni puede y ni debe entenderse en sentido absoluto: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad física de los miembros de la propia familia, la enseñanza de los niños se ha hecho obligatoria incluso bajo los gobiernos más conservadores, etc.

El *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el campo en el que los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan recíprocamente, publican y compran libros, etc. Tampoco aquí, formalmente y como principio, puede ni debe intervenir el poder, aunque tampoco puede entenderse eso en sentido absoluto. La ley impone el respeto de los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etc. En realidad, nunca acabaríamos de enumerar los puntos sobre los que el poder, también en los Estados más "liberales" (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en este campo (un ejemplo que se pondrá después: el presupuesto), ni tampoco las disposiciones a través de las que lo hace.

La *ecclesia*, término aquí utilizado metafóricamente,[7] es el lugar del poder, el campo público/público. El poder incluye a los poderes, y éstos, a su vez, deben estar separados y articulados. Me remito a otros textos donde he tratado más ampliamente el tema[8] y me limitaré ahora a algunos puntos relevantes para la presente discusión.

Si se considera concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que no existe un campo en el que se puedan asumir y adoptar decisiones sin tomar en consideración apreciaciones sustanciales. Lo que vale tanto para la legislación como para el gobierno, para el "ejecutivo" como para el judicial.

De hecho, es imposible imaginar una ley —excepción hecha, particularmente, de las leyes de procedimiento— que no decida sobre cuestiones sustantivas. Ni la prohibición de homicidio queda excluida, como testimonian las múltiples restricciones, excepciones y cualificaciones de que está rodeada, siempre y en todas partes. Lo mismo puede decirse sobre la "aplicación" de estas leyes, tanto desde el judicial como desde el "ejecutivo".[9] El juez no puede (y, en todo caso, no debe) ser nunca un *Paragraphen/automat* (autómata de la ley), porque se encuentra siempre con los "vacíos del derecho" (*Rechtslucken*), pero sobre todo porque siempre hay un problema de interpretación de la ley y, más profundamente, un problema de equidad.[10] Tanto la interpretación como la equidad son inconcebibles sin recurrir e invocar al "espíritu del legislador", y lo mismo ocurre con sus "intenciones"[11] y los valores sustantivos hacia los que se supone que este último mira. Las cosas se plantean de la misma forma respecto a la administración, en la medida que ésta última no podría "aplicar" las leyes y los decretos sin interpretarlos. Y lo mismo puede decirse, en el máximo grado posible, sobre el Gobierno. La función de gobierno es "arbitraria". Se desenvuelve en el marco de la ley y está vinculada a la ley (esto se refiere evidentemente a lo que se considera el caso de los regímenes "democráticos" occidentales), pero no aplica ni cumplimenta, por lo común, las leyes. La ley (en general, la Constitución) establece que el gobierno debe presentar cada año un proyecto de presupuestos ante el Parlamento, y que éste (compartiendo en este caso una función de gobierno y no "legislativa") debe expresar su voto, con o sin enmiendas al texto original; lo que la ley no dice, y no podría nunca decir, es qué debe haber dentro de dicho presupuesto. Es totalmente evidente que es imposible imaginar un Presupuesto que no esté imbuido de cabo a rabo, tanto para los ingresos como para los gastos, por decisiones sustantivas inspiradas en ciertos objetivos y en ciertos "valores" hacia cuya realización apunta. Más en general, todas las decisiones no banales de gobierno afectan y vinculan el futuro, en una oscuridad radical y radicalmente inevitable. Tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de ellas, en una dirección que se prefiere a otra. ¿Cómo podrían acometerse tales decisiones sin apelar, aunque sea tácitamente, a opciones sustantivas?

Se puede aducir que podría darse que todas estas decisiones explícitas (particularmente las legislativas y de gobierno) sólo apuntan a la conservación del estado de cosas existente, o a la preservación de la libertad de la sociedad (no "política") para hacer emerger de sí misma y desplegar las "formas de vida sustancial" que le son gratas. Pero este argumento contiene, aunque sea implícitamente, una aserción de valoración positiva de las formas y de los contenidos ya existentes de la vida social, ya sean herencia de tiempos inmemoriales, ya sean producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Para poner un ejemplo familiar al lector de hoy, el "liberalismo" extremo remite a una afirmación de sustancia: aquello que "los mecanismos del mercado" o la "libre iniciativa económica", etc., producen, es "bueno" o "el menor mal posible", o bien dice que no se debe expresar ningún juicio de valor sobre ello (las dos afirmaciones, evidentemente contradictorias, han sido sostenidas simultánea o sucesivamente por F. von Hayek, por ejemplo). Afirmar que ningún juicio de valor puede ser expresado sobre aquello que la sociedad "espontáneamente" produce, impele hacia el nihilismo histórico total y termina afirmando, por ejemplo, que cualquier régimen (estalinista, nazi u otro) equivale a cualquier otro. Considerar que todo aquello que la tradición o, lo que es lo mismo, la sociedad, produce espontáneamente es bueno o el menor mal posible fuerza a tratar de demostrar, en cada caso y en cada ejemplo preciso, porque eso sería así y, por tanto, fuerza a entrar en una discusión sustantiva.

Ya que nadie en posesión de sus facultades mentales podría rechazar estas constataciones, la duplicidad del punto de vista procedimental se hace clara: no se trata de negar que las decisiones que implican cuestiones de sustancia deban ser tomadas, sea cual sea el tipo de régimen considerado, sino de afirmar que, en un régimen "democrático", solamente son relevantes la "forma" o el "procedimiento" para la toma de esas decisiones, es decir, que esta "forma" o este "procedimiento" por sí mismos caracterizan un régimen "democrático".

Con todo, admitamos que las cosas sean así. Pero todo "procedimiento" debe ser aplicado por

seres humanos. Seres humanos que deben poder, deber y estar obligados a aplicar este procedimiento según su "espíritu". ¿Pero quiénes son estos seres humanos, de dónde vienen? Esta pregunta sólo se podría eludir desde la ilusión metafísica del individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para el que su pertenencia a un ambiente histórico-social definido sería accidental, como lo sería el color de los ojos, postulando así la existencia efectiva (que se encuentra en la política efectiva, no en las ficciones "contrafactuales"), la existencia de átomos humanos —ya dotados no sólo de "derechos", etc., sino de una conciencia perfecta de las disposiciones del derecho (sin la que sería necesario legitimar una división del trabajo establecida de una vez por todas entre "simples ciudadanos" y jueces, administradores, legisladores, etc.) —que tenderían por sí mismos, ineludible e independientemente de toda formación, historia personal, etc., a comportarse como átomos jurídico-políticos. Esta ficción del *homo juridicus* es tan ridícula e inconsistente como la del *homo economicus*, y ambas presuponen la misma metafísica antropológica.

Para el punto de vista procedimental, los seres humanos (o una parte suficiente de ellos) deberían ser puros entendimientos jurídicos. Pero los individuos efectivos son cosa muy distinta. Estamos obligados a tomarles como vienen, forjados ya por la sociedad, con su historia, sus pasiones, sus múltiples pertenencias particulares, tal y como han sido construidos en el proceso histórico-social y en la institución dada de la sociedad. Porque seríamos diversos, sería necesario que esta institución, en los aspectos sustanciales y sustantivos, fuese diversa. Incluso si suponemos una democracia caída del cielo, tan completa y perfecta como se quiera, esta democracia no podría durar más que algunos años a menos que produzca los individuos que le corresponden y que son, ante todo y sobre todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.

La concepción procedimental, salvo caer en la incoherencia, está obligada a introducir subrepticiamente —o llevar hasta— al menos dos juicios de sustancia y de hecho:

- Las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad, son, tal y como son, compatibles con el funcionamiento de procedimientos "verdaderamente" democráticos.

- Los individuos, tal como son construidos por esta sociedad, pueden hacer funcionar los procedimientos establecidos en su "espíritu" y defenderlos.

Estos juicios tienen múltiples presuposiciones y comportan numerosas consecuencias. Mencionemos dos. La primera es que nos encontramos nuevamente con la cuestión fundamental de la equidad, no en el sentido sustantivo, sino ante todo en el sentido estrechamente lógico ya establecido por Platón y Aristóteles.[12] Hay siempre inadecuación entre la materia a juzgar y la forma misma de la ley, pues la primera es necesariamente concreta y específica y la segunda es abstracta y universal. Esta inadecuación no puede ser colmada más que con el trabajo creador del juez "que se pone en el puesto del legislador", lo que implica que tome en cuenta

consideraciones sustantivas. Todo esto va mucho más allá del procedimentalismo.

La segunda es que, para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos según su "espíritu", es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones se dirija hacia la producción de individuos que se correspondan con esta definición, esto es, mujeres y hombres democráticos también en el sentido estrechamente procedimental del término. Pero entonces es preciso afrontar el dilema siguiente: o esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma —y la pretensión democrática se convierte en el equivalente político de un ritual religioso—; o bien, los individuos que deben "aplicar el procedimiento" —votar, legislar, seguir las leyes, gobernar— han sido educados de manera crítica. En tal caso, es necesario que este espíritu crítico sea valorizado, en cuanto tal, por la institución de la sociedad, y entonces se abre la caja de Pandora de la puesta en cuestión de las instituciones existentes, y la democracia vuelve a ser movimiento de autoinstitución de la sociedad, esto es, un nuevo tipo de régimen en el sentido pleno del término.

Los periodistas y también algunos filósofos políticos que parecen ignorar totalmente las largas disputas de la "filosofía del derecho" de los dos últimos siglos, hablan constantemente del "Estado de derecho". Pero si el "Estado de derecho" (*Rechtstaat*) es una cosa distinta del "Estado de la ley" (*Gesetzstaat*)[13] no es sino porque aquel va más allá de la simple conformidad con "procedimientos", planteando la cuestión de la justicia e implicando incluso a las reglas jurídicas ya existentes. Pero la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, de cuándo la institución de la sociedad ha dejado de ser sagrada o tradicional. Desde entonces, el "reino de la ley" no puede eludir la pregunta ¿qué ley, por qué esta ley y no otra? Ni siquiera la respuesta "formalmente democrática" —la ley es ley porque representa la decisión de la mayoría (omitimos evidentemente saber si realmente lo es)— impide la pregunta: ¿y por qué debe ser así? Si la justificación de la regla de la mayoría es estrechamente "procedimental" —por ejemplo, porque es necesario que toda discusión tenga término—, entonces cualquier regla podría tener la misma justificación: sortear la decisión, por ejemplo. La regla mayoritaria no puede ser justificada si no se admite el valor igual, en el campo de lo contingente y lo probable, de las *doxai* (opiniones) de individuos libres.[14] Pero si este valor no debe quedarse reducido a un "principio contrafactual", un engaño pseudo-trascendental, entonces es tarea permanente de la institución de la sociedad producir individuos de los que puede postularse razonablemente que sus opiniones tienen el mismo peso en el campo político. Una vez más, la cuestión de la *paideia* se revela ineliminable.

La idea de que el "derecho positivo" y sus procedimientos pueden separarse de los valores sustantivos es un espejismo. También lo es la idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia, *ready-made* (confeccionados), individuos democráticos que le harían funcionar. Tales individuos sólo pueden ser formados dentro, y a través, de una *paideia* democrática, que no brota como una planta sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas.

Los procedimientos democráticos constituyen una parte, ciertamente importante, pero sólo una

parte, de un régimen democrático. Y deben ser verdaderamente democráticos, en su espíritu. En el primer régimen que se puede llamar, a pesar de todo, democrático, el régimen ateniense, fueron instituidos no como simples "medios", sino como momento de encarnación y de la facilitación de los procesos que lo realizaban. La rotación, el sorteo, la decisión tras la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones y los tribunales populares, no se basaban tanto sobre el postulado de la igual capacidad de todos para asumir las cargas públicas, sino más bien constituían las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, que pretendía ejercitar y también desarrollar entre ellos todas las capacidades correspondientes, y, por tanto, hacer el postulado de la igualdad política tanto más posible por estar más próximo a la realidad efectiva.

IV

En verdad, las raíces de estas confusiones no son solamente "ideales", en el sentido de que no deben ser buscadas esencialmente o exclusivamente en "falsas ideas", en la misma medida en que no son solamente "materiales", en el sentido de que no deben entenderse como mera expresión, más o menos consciente, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etc. Se apoyan sobre el imaginario histórico-social de la edad "política" moderna, desde su prehistoria, pero ante todo sobre su carácter antinómico. Ahora no es posible dedicarse a hacer una dilucidación de esto, así que me limitaré al intento de seleccionar algunos puntos relevantes de la constelación de ideas en cuyo interior y a través de las cuales se ha expresado este imaginario en la esfera política. Comenzaré *in media res* (por el centro de la cuestión). Es conocida la crítica habitual que el marxismo dirigía a los derechos y a las libertades "burguesas" (y que se remonta, sea lo que quiera que se diga, a Marx mismo): se tratarían de libertades y derechos simplemente "formales", establecidos más o menos en interés del capitalismo. Crítica incorrecta por muchas razones. Estos derechos y libertades no han nacido con el capitalismo ni han sido reconocidos por él. Reivindicados inicialmente por la protoburguesía de las comunas desde el siglo X, han sido arrancados, conquistados, impuestos a través de luchas seculares del pueblo (en las que no sólo han jugado un papel importante los estratos desfavorecidos, sino también la pequeña burguesía). Allá donde solamente han sido importados, han sido casi siempre débiles y frágiles (consideremos el caso de los países de América Latina o Japón). Además, estos derechos y libertades no se corresponden con el "espíritu" del capitalismo; este último exige más bien el *one best way* de Taylor o la "jaula de hierro" de Max Weber. Igualmente falsa es la idea de que representarían la premisa política de la concurrencia en el mercado económico, pues ésta es solamente un momento, ni espontáneo (Karl Polanyi)[15] ni permanente del capitalismo, cuya tendencia interna conduce al monopolio, al oligopolio o a las coaliciones entre capitalistas. Y tampoco constituyen una precondición para el desarrollo del capitalismo (consideremos de nuevo el ejemplo de Japón). Por fin, y sobre todo, estos derechos y libertades no son en absoluto "formales": por el contrario, corresponden a rasgos de vital necesidad en todo régimen democrático. Sin embargo, son parciales y, como se ha dicho antes, esencialmente defensivos. También la cualificación de "negativos" (Isaiah Berlin)[16] es inadecuada. El derecho a reunirse, a manifestarse, a publicar un periódico o un libro no es "negativo": su ejercicio constituye una componente de la vida social y política y puede tener y tiene necesariamente efectos importantes sobre ella. Otra cosa es que pueda ser obstaculizado por las condiciones efectivas o, como ocurre hoy en los países ricos, que pueda ser reducido a un papel más o menos fútil a causa del marchitamiento político general. Precisamente, una parte principal de la lucha por la democracia apunta hacia la instauración de las condiciones reales que permitan a todos el ejercicio efectivo de estos derechos. Recíprocamente, esta falaz denuncia del carácter "formal" de los derechos y libertades "burguesas" ha tenido resultados catastróficos, sirviendo de trampolín a la instauración del totalitarismo leninista y dando cobertura a su continuación a través del estalinismo.

Estas libertades y derechos no son, por tanto, "formales": son parciales y, en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma

razón, no son "negativos". La expresión de Berlin pertenece al contexto y al patrimonio histórico al que he hecho referencia al principio. Corresponde a la actitud subyacente, cuasipermanente, de las sociedades y poblaciones europeas (no sólo de éstas, pero de ellas estamos hablando aquí) respecto al poder. Precisamente cuando se ha roto, al menos en parte, el imaginario milenario de la realeza del derecho divino (ratificado y reforzado por el cristianismo, "todo poder viene de Dios"), sigue subsistiendo con no menos intensidad la representación del poder como extraño a la sociedad, frente a ella y opuesto a ella. El poder son "ellos" (*us and them*, sigue diciéndose en inglés), nos es hostil como norma y se trata de contenerlo dentro de sus límites y de defendernos ante él. Solamente en las épocas revolucionarias, en la Nueva Inglaterra o en Francia, la frase *we the people* (nosotros, el pueblo) o el término nación, adquieren un sentido político y se declara que la soberanía pertenece a la nación, frase que será rápidamente vaciada de su contenido a través de la "representación". En semejante contexto, se comprende que los derechos y libertades han de considerarse como instrumentos de defensa contra un Estado omnipotente y esencialmente extraño.

Berlin opone a estas libertades "negativas", las únicas aceptables en su opinión, una idea de la libertad "positiva" emparentada con la concepción democrática antigua (griega) según la cual todos los ciudadanos deben tomar parte del poder. Esta idea, según ese autor, sería potencialmente autoritaria pues presupondría la imposición de una concepción positiva, y colectivamente (políticamente) determinada, del bien común o del bien vivir. Muchas son las grietas en ese razonamiento. La libertad efectiva (mejor que "positiva") de todos mediante la participación en el poder no implica una concepción del bien común más de lo que lo haga cualquier decisión legislativa, de gobierno o judicial, tomada por "representantes", ministros o jueces togados. Como ya se ha dicho, nunca puede ejercerse, por ejemplo, un sistema de derecho que sea completamente (o esencialmente) *Wertfrei*, neutro en cuanto a valores. El reconocimiento de una esfera libre de "actividad privada" —cualesquiera que sean sus límites— procede asimismo de la afirmación de un valor sustantivo que pretende tener validez universal: es bueno para todos que los individuos se muevan libremente dentro de la esfera de la actividad privada reconocida y garantizada por la ley. La delimitación de estas esferas, el contenido de las eventuales sanciones en caso de ser transgredidas por otras, debe necesariamente recurrir a algo distinto que una concepción formal de la ley, como sería fácil demostrar a propósito de cualquier sistema de derecho positivo (para poner un ejemplo, es imposible establecer una graduación de la gravedad de los delitos y de las penas sin establecer un "parangón" entre el valor de la vida, de la libertad —la prisión—, el dinero, etc.).

Implícita en la argumentación de Berlin hay otra confusión: entre el bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, que solamente puede ser un asunto privado,[17] es la libertad y la autonomía individual y colectiva. Pero no puede ser solamente la autonomía, porque entonces se recaería de nuevo en el formalismo kantiano y bajo todas las legítimas críticas de las que ha sido objeto desde su origen. Como he dicho en otro lugar,[18] queremos la libertad al mismo tiempo por sí misma y para hacer alguna cosa, para poder hacer cosas. Y bien, una inmensa parte de esas cosas no estamos en condiciones de hacerlas solos, o bien dependen fuertemente de la institución global de la sociedad, y, generalmente, las dos circunstancias se verifican simultáneamente. Eso implica necesariamente una concepción, aunque sea mínima, del bien común.

Es cierto, como he recordado al comienzo del texto, que Berlin no ha creado esta confusión, limitándose a compartirla. Ella proviene de lejos, y es tanto más necesario disiparla. La distinción a restablecer es antigua (y su olvido por los teóricos modernos tiene aún menos excusa). Se trata de la distinción entre la felicidad, hecho estrictamente privado, y el bien común (o la buena vida), impensable sin referirse al campo público y al campo público/público (el poder). Es la misma, en términos diferentes pero que enriquecen la discusión, que la distinción entre *eudaimonia*, la felicidad, que no es *eph'hemin* (no está en nuestro poder), no depende de nosotros, y el *eu zein*, el bien vivir, que, en gran parte, depende de nosotros, individual y colectivamente (ya que depende tanto de

nuestros actos como de los que nos circundan, y, en un nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden casar ambas distinciones, afirmando que la realización del bien común es la condición del buen vivir.

¿Pero qué determina o define el buen vivir? Quizá una las razones principales de la confusión que rodea la pregunta es que la filosofía ha pretendido poder dar esta determinación o definición. Esto ha ocurrido porque el papel de pensadores de la política ha sido jugado principalmente por filósofos, y éstos, por profesión, querrían determinar de una vez por todas una "felicidad" y un "bien común", y, si es posible, hacerles coincidir. En el marco del pensamiento heredado, esta determinación tenía que ser universal, válida para todo tiempo y lugar, y, al mismo tiempo, establecida de algún modo a priori. Esta es la raíz del "error" de la mayor parte de los filósofos que han escrito sobre política, y del error simétrico de aquellos otros que, para evitar lo absurdo de las consecuencias de esta solución —Platón, por ejemplo, que legislaba sobre modos musicales permitidos y prohibidos para toda "buena" sociedad— se han reducido a rechazar la pregunta misma, abandonándola al libre arbitrio de cada uno. No puede haber filosofía que defina para todos qué es la felicidad, y menos aún que la quiera imponer a través de decisiones políticas. La felicidad pertenece a la esfera privada y privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública en cuanto tal. La democracia, como régimen de la libertad, excluye ciertamente que una "felicidad" pueda ser presentada, en sí misma o en sus "medios", como políticamente obligatoria. Se puede añadir: ninguna filosofía en ningún momento puede definir un "bien común" sustantivo, y ninguna política puede esperar para actuar a que la filosofía haya establecido semejante bien común.[19]

Pero las preguntas que se plantean en la esfera pública/pública (a la legislación, al gobierno) no pueden siquiera ser discutidas sin una visión del bien común. El bien común es, al mismo tiempo, una condición de la felicidad individual y también atañe a las obras y trabajos que la sociedad —feliz o no— querría ver realizadas.

Esto no afecta sólo al régimen democrático. El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos segura, de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas sólo son una parte de ellos). Estos valores representan una parte esencial de las significaciones imaginarias sociales establecidas. Definen el empuje de cada sociedad; suministran normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*: lo justo y lo bello); finalmente, sostienen el mandato institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en cuanto a valores (o morales, o éticas). Por ejemplo, el derecho no puede hacer otra cosa que expresar una concepción común (o dominante, bien o mal aceptada) del "mínimo moral" implicado en la vida en sociedad.

Pero estos valores y esta moralidad son creación colectiva anónima y "espontánea". Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción consciente y deliberada, pero es necesario que esta última incida sobre otros estratos del ser histórico-social, no solamente por los afectados por la acción política explícita. En todo caso, la cuestión del bien común pertenece al campo del hacer histórico-social, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común, en cualquier caso, es creación histórico-social, y, evidentemente, se encuentra tras todo derecho y todo procedimiento. Esto no conduce al simple "relativismo", cuando se vive en un régimen democrático en el que la interrogación queda abierta efectivamente y de forma permanente, lo que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Aquí encontramos, al menos, una componente del bien común democrático, sustantivo y no relativo: la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a llegar a ser efectivamente autónomos. Esa es, ante todo, una condición de su existencia en tanto que ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y ciudadano es aquel que es "capaz de gobernar y de ser gobernando" (Aristóteles). Pero es también, como ya he dicho, una condición positiva del bien vivir de cada uno, dependiente de la "cualidad" de los otros. Y la realización de este objetivo —ayudar a los ciudadanos para que lleguen a ser autónomos, la *paideia* en la acepción más fuerte y profunda del término— es imposible sin decisiones

políticas sustantivas, que, por otra parte, no pueden dejar de ser tomadas en cualquier tipo de régimen y en cualquier caso.

La democracia como régimen es, por tanto, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad considerada.

V

El ser humano singular reabsorbido en "su" colectividad, en la que, evidentemente, se encuentra por azar (el azar de su nacimiento en determinado lugar y determinado momento), por un lado, y por otro, este mismo ser separado de toda colectividad, contemplando la sociedad a distancia y procurando ilusoriamente considerarla al mismo tiempo como un artefacto y como un mal necesario, son dos consecuencias del mismo desconocimiento, que se pone de manifiesto en dos niveles:

- como desconocimiento de lo que son el ser humano y la sociedad, de lo mostrado por el análisis de la humanización del ser humano como socialización y la "encarnación"-materialización de lo social en el individuo;

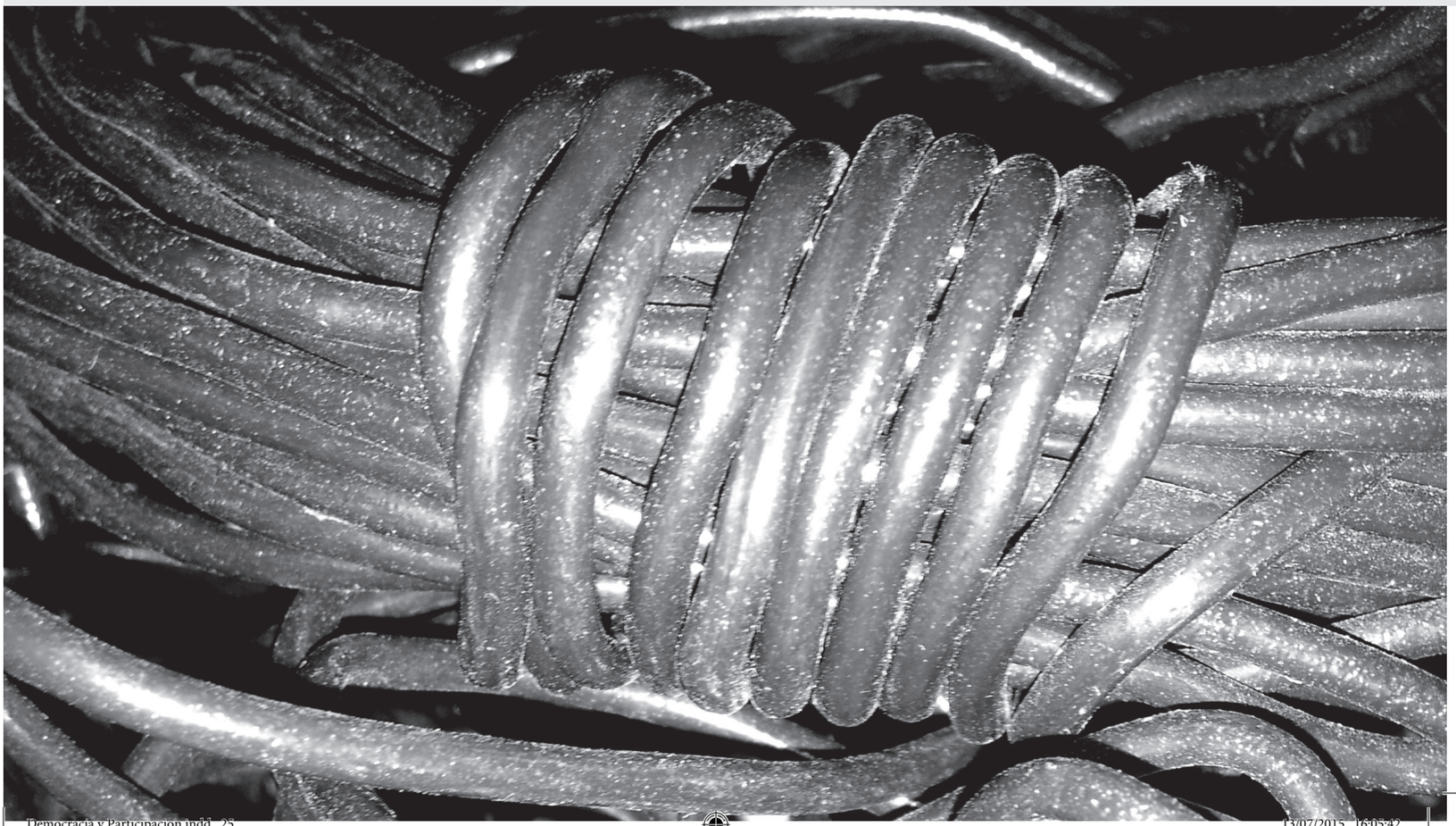
- como desconocimiento de lo que es la política en tanto creación ontológica en general —creación de un tipo de ser que se da explícitamente, aunque solo en parte, las leyes de su propia existencia— y, al mismo tiempo, en tanto proyecto de autonomía individual y colectiva.

La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en la idea, pueden suprimir aquello que, desde el punto de vista del ser humano singular y de la humanidad en general, aparece como el azar radical (que Heidegger veía en parte, pero restringía extrañamente al ser humano singular, bajo el título de *Geworfenheit*, abandono o "estar-arrojado"), haciendo así que haya un forma de ser, que esto se manifieste como mundo, que dentro de este mundo haya una forma de vida, y en esta vida haya una especie humana, en esta especie una cierta formación histórico-social y en esta formación, en tal lugar y momento, florezca en un vientre entre millones, aparezca este pedazo de carne que berrea, y no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, praxis y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida a través de la libre acción. Sería ilusorio afirmar que ellas ayudan a "asumir libremente" las circunstancias que no hemos escogido y que no podremos nunca escoger. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (independientemente de toda consideración sustantiva sobre el sentido de esa frase) está condicionado por una miríada no numerable de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la mezcolanza infinita de contingencia y necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad en último análisis contingente— que condiciona lo que somos, lo que hacemos, lo que pensamos, está bien alejada de ser libertad. Pero es condición de esta libertad, condición requerida para emprender lúcidamente las acciones que pueden conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano político.

NOTAS

1. Ver mi texto "Pouvoir, politique, autonomie" (1988), reeditado en *Le monde morcelé-Les Carrefours du labyrinthe III*, Le Seuil, París, 1990, pp.117-124.
2. Sanciones legítimas respecto al derecho positivo, no en absoluto.
3. Para Habermas, ver "Three Models of Democracy", en *Costellations*, Vol. I, nº1, abril 1994, pp.1-10.
4. Términos de la dedicatoria de la *Crítica de la razón pura*, Koenigsberg, 29 marzo de 1781, al Freiherr Van zedlitz, ministro de estado del rey de Prusia.
5. Ver mi "Les intellectuels et l'histoire" (1987), reeditado en *Le Monde morcelé...*, op.cit., pp.103-111.
6. Ver mi texto (1981), reeditado en *Domaines de l'homme-Les Carrefours du labyrinthe, Le Seuil*, París, 1986, pp.307-324.

7. Términos que empleo simbólicamente (y por abuso del lenguaje). La Asamblea ateniense no ejercitaba el poder judicial y no hacía más que supervisar al "ejecutivo" en el sentido que se da a tal término (administración).
8. Ver mi "Fait et á faire", en *Autonomie et auto-trasformation de la societé, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Ginebra-París, 1989, en particular pp.500-513.
9. Aquello que en el lenguaje filosófico y constitucionalista moderno se denomina "ejecutivo", se escinde en dos: poder (o funciones) de gobierno y poder (o funciones) administrativo. El "gobierno", en cuanto gobierno, no "ejecuta" las leyes, esencialmente actúa (gobierna) en el cuadro de las leyes. La administración, en la medida en que no puede ser "mecanizada" enteramente, no pude tampoco escapar a las cuestiones de interpretación, como las evocadas en el texto.
10. Ver mi análisis de las ideas de Aristóteles sobre ese tema, en "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote et d'Aristote á nous" (1975), reeditado en *Les Carrefours du labyrinthe*, Le Seuil, París, 1978, especialmente pp. 274-306.
11. No se trata evidentemente de las intenciones "históricamente establecidas", sino de la inserción necesaria —y problemática— de toda cláusula particular en el sistema jurídico en su conjunto, que evoluciona continuamente.
12. Ver mi texto citado en la nota 10.
13. Desde muchos siglos antes de la Revolución francesa, la Monarquía, absoluta o "ilustrada", realizaba en la mayor parte de los países de Europa Occidental un "Estado de ley". "Aquí hay jueces en Postdam", replicaba el molinero prusiano a Federico el Grande.
14. Poco más o menos así lo justificaba Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*, XLI.
15. K. Polanyi: *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México DF., 2003. (Nota del E).
16. I. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, 2005. (Nota del E).
17. Ver "Racines subjetivas du projet révolutionnaire" en la primera parte (1964-65) de mi libro *L'Institution imaginaire de la Societé*, Le Seuil, París, 1975, pp.126-127.
18. Ver mi texto "La polis grecque et la création de la démocratie" (1982), reeditado en *Domaines de l'homme*, op.cit., en particular pp.287-296.
19. Ciertamente, sería difícil para un filósofo sostener que una sociedad en la que la filosofía es imposible valga, a sus ojos, tanto como otra en la que es practicada. Pero, a falta de una aclaración suplementaria (y larga) del contenido del término filosofía, esto no define políticamente un tipo de sociedad. Ha habido una, o, al menos, una cierta filosofía en la India y en China (por no hablar del Islam y de la Europa medieval). Pero de ahí no se deriva que una sociedad de castas o con un mandarinato equivalga políticamente a una sociedad democrática.



Un retorno a los fundamentos del socialismo*

[GERALD A. COHEN]

El 24 de noviembre de 1993 se celebró en Londres una reunión de intelectuales de izquierda, a instancias del Instituto para la Investigación de Políticas Públicas (conocido por sus iniciales en inglés, IPPR), un *think tank* de tendencia laborista. Con anterioridad al encuentro, se hizo circular un breve documento para aclarar su propósito. Entre otras cosas, el texto sostenía que la misión del IPPR era:

> Hacer lo que la derecha hizo en los años setenta; es decir, derrumbar los parámetros que dominan el debate en la actualidad y ofrecer una nueva perspectiva acerca de la política británica.

El documento también advertía: "No nos preocupa enzarzarnos en un debate filosófico acerca de los fundamentos del socialismo".

Si esto quería decir que esos principios no eran específicamente materia de discusión del encuentro del 24 de noviembre, tal vez hubiese sido cierto: no es necesario discutir todo en cada reunión.

Ahora bien, si lo que se quería decir fue que hoy en día la izquierda no necesita un debate acerca de sus bases filosóficas, debo expresar mi desacuerdo, y si realmente ese era el sentido, no deja de resultarme curioso que se invoque el avance de la derecha como un logro que la izquierda deba emular. Porque si la izquierda tiene algo que aprender del avance de la derecha durante los años setenta, es que necesita reapropiarse de sus principios tradicionales, bajo amenaza de continuar en su actual rumbo político débil y reactivo. Si la izquierda da la espalda a sus principios, será incapaz de elaborar sus propias posiciones.

TEORÍA, CONVICCIÓN Y PRÁCTICA

Un componente fundamental del avance de la derecha durante los años setenta fue la autoconfianza intelectual respaldada por el trabajo teórico de académicos como Milton Friedman, Friedrich Hayek y Robert Nozick. En un sentido instructivo, estos autores no propusieron ideas nuevas. Por el contrario, analizaron, desarrollaron y reafirmaron de manera franca y directa los principios tradicionales de la derecha. Si bien dichos principios no son tan tradicionales para la derecha política británica como lo son para la estadounidense, debemos considerarlos tradicionales en el sentido decisivo de que poseen una profundidad histórica asociada a la profundidad moral y conceptual en la que se sitúan.

Lo que la derecha haya hecho no constituye una prueba de lo que la izquierda debe hacer. Sin em-

* Intervención en el encuentro internacional "La estrategia democrática", celebrado en Roma en febrero de 1994. El texto fue recogido originalmente en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Datanews, Roma, 1995, y publicado al español por la revista madrileña *Iniciativa Socialista*, no. 38, febrero de 1996.

bargo, no deja de resultar extremadamente sugestivo. Nos señala que no hace falta salir a buscar "una nueva gran idea". En cualquiera de los casos, esto resulta un emprendimiento vano, ya que nadie llega a una nueva idea como resultado de buscarla en el ancho mar de posibilidades intelectuales.

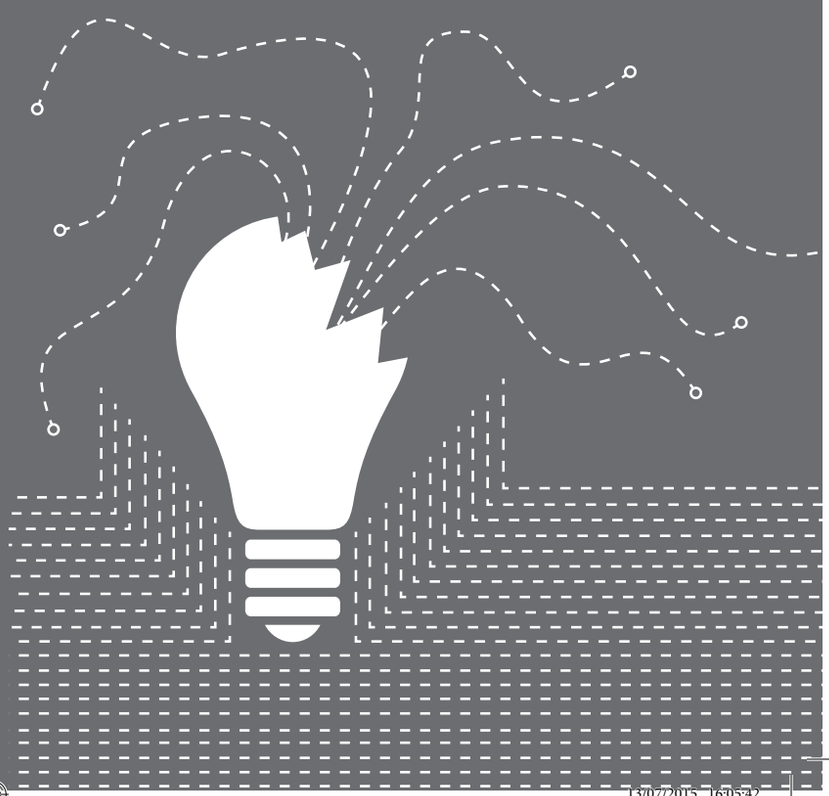
Por lo general, las nuevas ideas surgen del intento de resolver problemas para los cuales las viejas ideas no ofrecen respuesta. A veces, la nueva idea resulta una gran idea, pero sería ridículo buscar una nueva gran idea como tal por el mero hecho de que sería impactante contar con una.

El éxito de la derecha sugiere que si la retórica socialista heredada ya no atrae a la población en general —tal como señala el documento del IPPR, y en esto estoy de acuerdo con ellos—, el remedio no consiste en buscar una retórica distinta o una frase pegadiza sin prestar atención a su relación con los principios tradicionales del socialismo, sino en restablecer nuestra conexión con esos mismos principios. Sólo de este ejercicio podrá surgir una nueva retórica. Si hoy en día la vieja retórica nos suena "anticuada", no se debe a que todo el mundo conozca su contenido, sino en parte a que dicho contenido ha sido olvidado. La izquierda no logrará su recuperación ideológica sin abordar esos contenidos fundacionales.

La relación entre la teoría y la práctica política es más compleja de lo que parecen suponer hoy en día algunos amigos del Partido Laborista. El propósito de la teoría no es producir un diseño social general para que el político luego intente implementarlo. Las cosas no funcionan así, porque la implementación de un diseño demanda comenzar desde cero, y nada en la política contemporánea se hace desde cero. La política es una batalla sin fin, y la teoría sirve como un arma para esa lucha, en tanto ofrece una caracterización de su dirección y de sus objetivos.

Consideradas en términos de propuestas prácticas, las teorías de Friedman, Hayek y Nozick resultan descabelladas, y lo son en el sentido estricto de que hay que estar loco para pensar que es posible implementar propuestas semejantes (por ejemplo, la abolición de *todo tipo* de regulación de los estándares profesionales y de seguridad en el trabajo, la abolición del dinero del Estado, la abolición de *todas* las medidas de bienestar) en el corto, mediano o largo plazo.[1] Y esas teorías son descabelladas en este sentido precisamente porque responden a formulaciones de principios libres de cualquier compromiso: no fueron diseñadas con un ojo atento a las probabilidades electorales. Justamente por eso son tan útiles en la disputa electoral y otras confrontaciones políticas. Los políticos y los militantes pueden impulsar con plena convicción propuestas de derecha no tan descabelladas porque la fuerza de su convicción se funda sobre una convicción profunda, y esa profundidad estriba en una teoría que es demasiado fundamentalista para ser llevada a la práctica de manera directa.

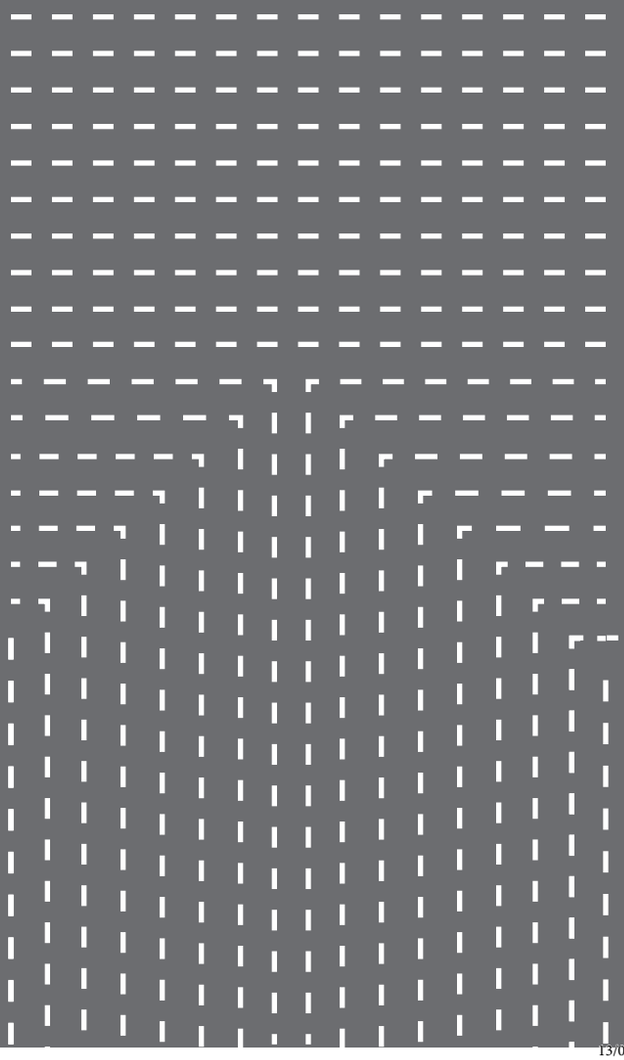
Dije recién que los políticos nunca comienzan desde cero. Cualquier cambio en las condiciones modernas de diferenciación social e integración internacional se produce forzosamente de manera porcentual: un 2% aquí, un 5% allá, que al cabo de unos quince años —para decir un número— se acumulan hasta convertirse en una revolución. Los grandes valores fundamentales ayudan a fortalecer (o debilitar) los pequeños cambios, nutriendo la retórica de fundamentación necesaria para impulsar (o resistir) el cambio. Necesitamos de los valores socialistas fundamentales que apuntan a determinada forma de sociedad, a miles de kilómetros del horizonte de las posibilidades actuales, para defender cada kilómetro de terreno ganado y ponernos en campaña para intentar recuperar cada porción de lo perdido.



Tomemos en consideración la respuesta que dio Gordon Brown al presupuesto presentado por Kenneth Clarke en noviembre de 1993. Sus temas centrales fueron dos: que los *tories* (conservadores) habían roto su promesa de no subir los impuestos y que habían sido ellos los responsables del caos social que los obligaba en ese entonces a romper dicha promesa. Esta doble acusación, más allá de lo fundamental que resulta y lo importante que era plantearla en ese momento, no necesita del respaldo de ningún valor socialista, de ningún valor no *tory*. Prestemos atención ahora a la diestra maniobra de Michael Portillo para eludir la acusación de Brown. No se vio obligado a enfrentar la acusación en sus propios términos, ya que podía decirle a Brown, con toda convicción, que él no estaba aportando ninguna solución al déficit de cincuenta mil millones de libras esterlinas que enfrentaba el gobierno (para lo cual, a decir verdad, la acusación de traición e incompetencia formulada por Brown no ofrecía solución alguna; tampoco era de ayuda la propuesta de realizar inversiones mayores a largo plazo). Brown dirigió sus ataques contra los delitos menores de la incorrecta administración económica y la traición de las promesas políticas, en vez de hacerlo contra los crímenes que suponen deteriorar las condiciones de vida de los pobres y no incrementar la carga social de los más favorecidos, incluyendo no únicamente a los extremadamente favorecidos. No quiero decir con esto que Brown no mencionara el carácter abiertamente desigual del presupuesto, pero no planteó de manera convincente, ni podía hacerlo, esta cuestión como el problema central de la discusión, en tanto su mente estaba absorta en quién vota por qué y había olvidado los valores fundacionales.

En parte, la respuesta de Brown resultó relativamente inconducente porque, para tener efecto, presuponía que las personas eran más tontas que lo que realmente eran. Si bien resultaba útil recordárselo, la población ya sabía que los *tories* eran los responsables del caos, pero nadie es tan tonto para creer que de esa responsabilidad *tory* se sigue necesariamente que los laboristas serán algo mejor para sacar adelante al país. La única forma de que el Partido Laborista gane en la política de la competencia es que el pueblo confíe en las capacidades del partido. Para eso, es necesario que el propio laborismo confíe en la superioridad de su competencia, y esto a su vez requiere que sea capaz de confiar en sí mismo, *tout court*, cosa que sólo puede ocurrir si supera la actual relación furtiva que sostiene con sus valores tradicionales. El éxito electoral es, en gran medida, subproducto de un compromiso con algo más que el éxito electoral.

Por otra parte, el éxito en determinada votación puede compararse con un tropezón ideológico de efectos perjudiciales a largo plazo. Una cosa es señalar que los *tories* han fracasado según sus propios estándares. Otra bastante distinta es que, al señalarlo, se termine sosteniendo esos mismos estándares. Actualmente el laborismo se muestra tan seducido ante la posibilidad de exponer a los *tories* como subidores de impuestos que comienzan a tratar a la política misma de restricción de los impuestos no como un objetivo *tory*, sino como un desiderátum en sí mismo. Así, pone en serio peligro sus planteos tradicionales respecto de la necesidad de fortalecer y profundizar las medidas tendientes a consolidar el bienestar general.[2]



PRINCIPIOS Y POLÍTICA

> Durante la etapa ideológica de autoconfianza, en que la relación con sus propios valores era directa y no furtiva, el Partido Laborista sostenía los principios de comunidad e igualdad ("comunidad" e "igualdad" pueden ser definidos de distintas formas, por lo que en las siguientes secciones especificaré cuál es para mí su significado en tanto nombres de los valores tradicionales del laborismo). Los dos principios tenían autoridad por derecho propio, pero también se justificaban mutuamente. Un valor sostenía al otro y a su vez se veía fortalecido por el apoyo del otro. Y estos valores no sólo eran centrales para el Partido Laborista y el movimiento general de los trabajadores. Eran también los valores que distinguían al laborismo de los demás partidos presentes en el Palacio de Westminster. Eran, de hecho, los únicos valores que la izquierda afirmaba como cuestión de principios y que el centro y la derecha rechazaban como cuestión de principios.[3]

Los valores de comunidad e igualdad se articularon en libros y panfletos. Pero también constituían el credo y la expresión de sentimientos de un movimiento mayor que ya no existe y nunca será posible recrear, porque el cambio tecnológico supuso la extinción definitiva de la base de clase de ese movimiento. Los valores socialistas perdieron su punto de apoyo en la estructura social capitalista. Debido a ello, en parte, y también al éxito ideológico de la derecha, las nociones de comunidad e igualdad perdieron la extensa hegemonía ideológica que alguna vez disfrutaron. Si tuviera que aventurar una historia causal, diría que los valores de derecha llenaron el espacio que dejaron vacante los valores de izquierda al quedar cesantes debido a la erosión de su base de clase. Dado que a mi juicio esta historia causal resulta bastante probable, no se me puede acusar de estar imputando a los líderes laboristas una traición gratuita al abandonar los valores tradicionales. La palabra "traición" resulta errónea a la hora de definir un abandono al cual subyacen causas sociales contundentes. Pero la contundencia de la causa no significa la inexistencia de una alternativa a permitir el total abandono de los valores como efecto.

La lucha por la comunidad y la igualdad se vuelve necesariamente más ardua en un contexto en que la aritmética de los intereses de clase reduce la cantidad de personas a las que potencialmente beneficiarían, en un sentido inmediato de la palabra "beneficiar". Pero subsisten dos motivos válidos para hacer hincapié en su autoridad. El primero, decisivo en sí mismo, radica en una razón moral e intelectual autosuficiente. El segundo, más contingente y sujeto a debate, está relacionado con la identidad y supervivencia del Partido Laborista, y resulta contingente, en parte porque no es necesariamente válido que el Partido Laborista deba continuar existiendo.

La razón decisiva para no dejar atrás los valores de comunidad e igualdad es que su fuerza moral jamás dependió de la fuerza social que los sustentaba y que actualmente está desapareciendo. De nadie que haya creído en estos valores podría decirse que creía en ellos *porque* expresaban los sentimientos de un movimiento social. Todos cuantos creyeron en ellos lo hicieron porque consideraron que estos tenían una autoridad inherente, y el avasallamiento de la fuerza social que los respaldaba no puede justificar que se deje de creer en su autoridad. Y el segundo motivo para no abandonar estos valores es que, una vez que se los deja de lado, no hay ninguna razón de principios (en tanto fuerza distinta de una razón histórica) para que el laborismo no se fusione con los demócratas liberales. El laborismo no puede regodearse en su independencia como partido, sostener una política de principios y, al mismo tiempo, limitarse a afirmar los "cuatro principios de la justicia social" planteados por IPPR en *The Justice Gap* y *Social Justice in a Changing World* en 1993.[4] A ningún demócrata liberal o *tory* progresista se le ocurriría negar dichos principios.[5]

Una respuesta distinta al dilema que se nos presenta consiste en creer que es posible renovar los valores a partir de un espíritu de lealtad hacia ellos, un espíritu interesado en buscar el modo de sostener este compromiso en un momento inhóspito y en encontrar nuevos modos de proponer estos valores en la esfera pública. Pero esta tarea en parte práctica demanda un tipo de reflexión acerca de los fundamentos que el IPPR (véase el comienzo de este artículo) tal vez nos haya invitado a evitar.

Uno puede preguntarse cuáles son sus principios, es decir, en qué cree con pasión, y también

puede preguntarse cuál es la mejor manera de ganar las próximas elecciones. Pero no es posible preguntarse qué principios debe tener uno, en qué debe creer con pasión, *para* ganar las próximas elecciones.[6] La respuesta a esta pregunta no serán principios en los cuales verdaderamente se pueda creer, y por ende ni siquiera serán de ayuda en términos electorales, ya que los votantes no son tan poco perceptivos como para dar por sentado que no notarán que uno está fingiendo.

Los documentos producidos por el IPPR se doblegan ante el éxito de la ideología pro mercado y antigualitaria que contribuyó a precipitar la actual crisis ideológica del laborismo. Ya lo dije antes: en sus cuatro "ideas fundamentales" (véase la nota 5) no hay nada que un demócrata liberal o un *tory* de izquierda se vea obligado a rechazar. Desde luego, en el caso específico de los *tories*, es posible que en la práctica no muestren el mismo respeto por estas ideas fundamentales que el que podría observar un gobierno laborista, pero esto no justifica agitar valores tan insulsos a la hora de definir la nueva dirección que deberá seguir el laborismo.

Luego de cada uno de los cuatro fracasos electorales del partido, la derecha laborista dijo "no ganamos porque parecimos demasiado socialistas", y los laboristas de izquierda, a su vez, dijeron "no ganamos porque no parecimos lo suficientemente socialistas". No creo que ninguno de estos dos bandos sepa si en realidad es cierto aquello que sostienen y, si alguno de los dos está en lo correcto, yo no tengo idea de cuál de ellos pueda ser.[7] Ciertamente existe un abierto rechazo al aumento de los impuestos y, aunque esto se deba en parte a que no se plantea con suficiente seguridad ninguna defensa de principios de una mayor redistribución del ingreso, no sé hasta qué punto la explicación de la falta de popularidad del aumento de los impuestos está asociada al fracaso a la hora de justificar su aplicación. Por tanto, no sostengo aquí que una defensa fundada sobre los principios de comunidad e igualdad constituya una vía segura para el triunfo electoral en 1996 o 1997.

Pero el hecho de que no sea posible concitar la aceptación de los principios de comunidad e igualdad[8] no es motivo para dejar de *creer* en ellos, aunque sí sea una razón, dada por la naturaleza de la política para no mostrarlos abiertamente en público.[9] Por otra parte, relajar las convicciones personales en pro de un triunfo electoral puede resultar contraproducente en términos electorales. Tal vez no sea conveniente abandonar los principios sólo por conveniencia, en la medida en que resulta difícil ocultar que ese abandono se debe a tales motivos; y así todos, incluido Neil Kinnock, supieron que los *tories* habían dado en la tecla cuando, con gran efecto electoral, acusaron a Kinnock de este tipo de abandono carente de principios.

Por tanto, el Comité por la Justicia Social no debería fingir que lleva adelante un proceso de evaluación de principios cuando el interés real de dicho proceso no son precisamente los principios sino el éxito electoral; en caso de hacerlo, estaría traicionando los principios y muy probablemente contribuiría a un nuevo fracaso electoral.

COMUNIDAD VERSUS MERCADO

Por "comunidad" me refiero, en el presente contexto, al principio antimercado según el cual una persona sirve a otra no en función de lo que podría obtener por el hecho de hacerlo, sino debido a que esa otra persona necesita de su servicio.[10] Esto resulta antimercado porque el mercado estimula la contribución productiva, no en función del compromiso con los demás y el deseo de servirles y de ser servido *por* ellos a la vez, sino en función de una recompensa monetaria impersonal. En una sociedad de mercado, el motivo inmediato de la actividad productiva se funda, por lo general,[11] sobre una mezcla de codicia y miedo en proporciones que varían, según sean la posición que una persona ocupa en el mercado y su temperamento. Desde la codicia, los demás son vistos como posibles fuentes de enriquecimiento; desde el miedo, como amenazas. Sin importar cuán acostumbrados y habituados a ellas estamos, como resultado de siglos de desarrollo capitalista,[12] no dejan de ser formas horribles de ver a los demás.

Sostuve que, bajo la motivación comunitaria, una persona produce por su compromiso con los demás y el deseo de servirles y de que los demás le sirvan a su vez.[13] En esa motivación, hay de hecho una expectativa de reciprocidad, pero aun así

esta difiere radicalmente de la motivación de mercado. El agente del mercado está dispuesto a servir, pero sólo para ser servido. No desea la conjunción (servir y ser servido) como tal, ya que no prestaría el servicio si al hacerlo él no fuera servido a cambio. La diferencia se expresa en la falta de sintonía fina que se ocupa de la motivación de no mercado. Compárese la costumbre de adoptar turnos informales respecto de quién paga las bebidas con llevar un registro estricto de quién las pagó; lo primero obra conforme a la comunidad; lo segundo, conforme al mercado.

Ahora bien, la historia del siglo XX alienta la idea de que el modo más sencillo de estimular la productividad de una sociedad moderna es incentivar las motivaciones de codicia y miedo, en una jerarquía de ingreso desigual. Esto no hace que dichas motivaciones sean atractivas. ¿Quién estaría dispuesto a postular de manera explícita una organización de la sociedad en torno a estos principios, promoviendo por ende la psicología a la que pertenecen, si no se supiera de su efectividad, si carecieran de su valor instrumental, que es el único valor que tienen? En el célebre pasaje en que Adam Smith justifica las relaciones de mercado, señala que no depositamos nuestra fe en la benevolencia del carnicero, sino en sus miras por su propio interés, en la medida en que hemos decidido confiar en él para que nos aprovisione. Así, Smith propone una justificación totalmente extrínseca de la motivación de mercado, frente a lo que reconoce como su carácter intrínsecamente no atractivo. Los socialistas tradicionales a menudo pasaron por alto el planteo de Smith, lo que generó una condena moral de la motivación de mercado que no logra erosionar su justificación extrínseca. Por el contrario, algunos socialistas de mercado contemporáneos —demasiado entusiastas, cegados por su descubrimiento tardío de este valor extrínseco— tienden a olvidar que el mercado es intrínsecamente repugnante. La genialidad del mercado consiste en poner motivos mezquinos al servicio de fines deseables y, desde una perspectiva equilibrada, no hay que perder de vista ninguna de estas dos partes de la proposición.

La generosidad *y* el interés personal coexisten en todos los seres humanos. Sabemos cómo hacer funcionar un sistema económico basado sobre el interés personal. No sabemos cómo hacerlo funcionar sobre la base de la generosidad. Sin embargo, esto no significa que debamos renunciar por completo a la generosidad; todavía debemos reducir la influencia del interés personal a su mínima expresión posible. Lo hacemos, por ejemplo, gravando impositivamente, de manera redistributiva, los desiguales resultados de la actividad del mercado. El grado en que podemos hacer esto sin fracasar en nuestro objetivo (favorecer a los más perjudicados) varía de manera inversamente proporcional al grado en que se haya permitido al interés personal triunfar sobre la conciencia pública y privada.[14] (Si triunfa el interés personal, los esquemas impositivos fuertemente progresivos tienden a incentivar a quienes disfrutan de altas ganancias a mudarse de país, reducir su productividad o adoptar una actitud morosa que dificulta o imposibilita sostener el nivel de productividad previo a los impuestos.)

El mercado, cualquier tipo de mercado, contradice el principio que no sólo Marx sino también sus predecesores socialistas formularon para la sociedad ideal expresado en el lema “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades”. Uno podría preguntarse qué significa “de cada cual, según sus capacidades”, o qué significa “a cada cual, según sus necesidades”. Pero en este contexto, el mensaje nada ambiguo de dicha consigna es que aquello que uno recibe *no* está determinado por aquello que da, que la contribución y el beneficio obtenido son cuestiones distintas. En este caso, la relación entre las personas no es instrumental —recibo porque doy—, sino totalmente no instrumental —doy porque necesitas—. No se recibe más por producir más, ni se recibe menos porque no se pueda producir. Por ende, el ideal de esta consigna del socialismo primitivo supone un completo rechazo de la lógica del mercado.

El socialismo procuró extender el principio de comunidad a la totalidad de la vida económica. Actualmente ya sabemos que no sabemos cómo hacerlo, e incluso algunos creen que ya sabemos que es imposible hacerlo. Sin embargo, en épocas pasadas las conquistas comunitarias alcanzadas en ciertos ámbitos, como en el caso de la educación y el cuidado de la salud, supieron sostener formas viables de producción y distribución, de modo que

resulta lamentable que los documentos del IPPR no invoquen a la comunidad como un valor fundamental, en especial al ser un valor sometido en la actualidad a severas amenazas por parte del principio de mercado, en un momento en que la reafirmación de la comunidad en los ámbitos particulares antes mencionados ofrece incluso un rédito político inmediato.

JUSTICIA E IGUALDAD

El principio de igualdad sostiene que en términos generales la cantidad de cargas y beneficios que tiene una persona en su vida debería ser comparable a la de cualquier otra. Ninguno de los documentos del IPPR menciona este principio; o, para ser más precisos, sólo se lo menciona de forma paródica, al afirmar que "pocas personas creen en una igualdad aritmética".[15] Tal vez nadie crea en el alcance ilimitado del principio de igualdad según la definición que acabo de esbozar,[16] esto es, la idea de balance general en la distribución de cargas y de beneficios. Por mi parte, al igual que muchos otros, creo en este principio y considero que expresa un valor que ponderar con otros. Este valor, como tal, es rechazado en los documentos emitidos por el Comité. En su lugar, encontramos una proposición increíblemente débil —de un modo extraño tildada de "radical"—[17] en la cuarta "idea fundamental" de la noción de justicia social, en estos términos: "Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es preciso reducir y en lo posible eliminar aquellas que lo sean".[18] Quienes deseen expresar su apoyo a las desigualdades injustas se opondrán a esta cuarta idea fundamental.

La tercera proposición acerca de la justicia social[19] sostiene, en parte, lo siguiente:

> La redistribución del ingreso es un medio para la justicia social, y no un fin en sí mismo; la justicia social requiere que todos tengan ingresos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas y ampliar sus oportunidades, pero hay límites de principio, y también prácticos, que restringen los niveles impositivos.

Sostener que una redistribución (igualadora) del ingreso no es un fin en sí mismo sino sólo un medio de satisfacer necesidades básicas y ampliar el horizonte de oportunidades supone, una vez más, un abandono de la igualdad como principio.[21]

La cuarta idea central y la tercera proposición acerca de la justicia social nos plantean dos preguntas. Primero, ¿cuál es la diferencia entre una desigualdad justa y otra injusta? Y segundo, ¿cuáles son los "límites de principio" que pesan sobre los impuestos, más allá de los cuales la carga impositiva se vuelve "punitiva"?[22]

Una respuesta a la primera pregunta se encuentra en la página 43 de *The Justice Gap*. Las desigualdades que "de hecho resultan justificadas"[23] son, según dice allí, aquellas justificadas en virtud de la "necesidad, mérito o recompensa".[24] Me parece curiosa esta enumeración y me gustaría analizarla en detalle.

Nadie se opuso jamás a las "desigualdades" justificadas en términos de necesidad, ni siquiera los igualitarios más radicales. *The Justice Gap* no explica qué necesidades quedan contempladas aquí, pero hay sólo dos tipos que parecen relevantes. En primer lugar, algunas personas necesitan disponer de mayores recursos para alcanzar el mismo nivel de bienestar que otras. Pero redistribuir de manera desigual los recursos en función de consideraciones por el estilo constituye una práctica totalmente consistente con el igualitarismo más radical. En segundo lugar, algunas personas necesitan disponer de más medios de producción que otras para poder desempeñar su función social. Pero las necesidades derivadas del acto de producción están fuera de lugar en una lista de desigualdades justificadas elaborada con el propósito de confrontar un igualitarismo inflexible. Ningún igualitario considera que deba negarse a los neurocirujanos el acceso a equipamiento costoso.

Las otras dos vías de justificación posible de la desigualdad son en virtud del mérito o de la recompensa. Con todo, la frase "desigualdad justificada en virtud de la recompensa" no transmite significados claros, en especial si se la contrasta, como aquí, con la expresión "desigualdad justificada en virtud del mérito". Supongo que la frase fue fruto de un descuido inocente, pero aun así resulta sintomática de un tratamiento tan ligero de la idea de igualdad que debería haber llamado la atención de quienes lo

elaboraron. Supongo que podemos dar por sentado que el sentido intencional de "desigualdad justificada en virtud de una recompensa" es el de una desigualdad justificada en virtud de una recompensa recibida en función del mérito y/o el esfuerzo. Permítanme, por tanto, abordar el mérito y el esfuerzo como fundamentales para la desigualdad.

Si una persona logra producir más que otras, esto se debe a que es más talentosa, hizo un mayor esfuerzo o tuvo suerte en las circunstancias de producción, lo que equivale a decir que tuvo suerte respecto de aquellos y aquello *con* que produce. Esta última razón para una mayor productividad, la concurrencia de circunstancias afortunadas, resulta moralmente (y no económicamente) ininteligible como motivo para alzarse con una recompensa mayor. Y si bien recompensar una productividad ligada a un mayor despliegue de talento resulta de hecho moralmente inteligible desde cierta perspectiva ética, aun así implica una idea profundamente antisocialista, condenada con razón por J. S. Mill como una instancia de "dar a los que ya tienen",[25] en la medida en que un talento mayor es en sí mismo una fortuna que no exige mayor recompensa.

La cuestión del esfuerzo tal vez plantee un problema diferente. Digo "tal vez" porque es posible argumentar que un esfuerzo inusual refleja (en buena medida) una capacidad inusual de esfuerzo, que no es sino una forma de talento, y por tanto queda sujeta al mismo escepticismo que el propio talento respecto de la relevancia de recompensarlo. Pero permitámonos pensar, contra este escepticismo, que el esfuerzo se ve *pertinentemente*[26] sujeto a voluntad. Una vez aceptado esto, preguntémonos por qué el sujeto esforzado, que supuestamente debe ser recompensado con generosidad, empleó tal grado de esfuerzo. ¿Lo hizo para enriquecerse? De ser así, ¿por qué su esfuerzo debería suponer una recompensa más alta? ¿O trabajó duro para beneficiar a los demás? En este último caso, resulta contrario a su propio objetivo recompensarla con una cantidad mayor de recursos que —en caso contrario— recibirían los demás en lugar de hacerlo con un saludo, un apretón de manos y la gratitud de sus semejantes.[27] Desde luego, estas observaciones son sólo el comienzo de una discusión más extensa, pero el hecho de que estas consideraciones queden fuera del horizonte de los panfletos del IPPR resulta por demás indicativo del carácter abiertamente convencional que adquiere en ellos la denigración de la igualdad.[28]

Vuelvo ahora a la cuestión planteada por la tercera proposición sobre la justicia social (véanse la tercera proposición y la nota 16) a propósito de los "límites de principio" que pesan sobre los impuestos.

Ahora bien, aunque ninguno de estos dos documentos defina o explique dichos "límites de principio", conjeturo que parte[29] de la explicación no explícita de esta observación es la que aparece en el trabajo inédito "Ideas de justicia social" preparado por Bernard Williams para el Comité. Haciéndose eco de un postulado fundamental de Robert Nozick, Williams sostiene allí que "propiciar una distribución igualitaria del dinero supondría continuas incursiones sobre la libertad".

Esta breve observación pasa por alto la verdad conceptual de que tener dinero *es* (*pro tanto*) tener libertad. Cuanto más rica es una persona, más líneas de acción se abren ante ella, lo que equivale a decir que es más libre de lo que sería sin el dinero. Por tanto, todo aquel que reciba dinero como resultado de la redistribución goza necesariamente de una ampliación de su libertad,[30] aunque a expensas de la libertad de la persona de quien se toma ese

mismo dinero, pero con un resultado neto que en términos de libertad como tal resulta por completo insignificante. Los impuestos no restringen, como se sugiere engañosamente en este texto, la libertad como tal, sino los derechos de los que se disfruta sobre la propiedad privada, tanto de cosas como de la propia fuerza de trabajo. Más allá del fundamento que pueda tener o no el derecho a la propiedad privada, identificarlo con la libertad como tal es un juego ideológico y constituye una creencia totalmente ajena a la tradición socialista.

La vigorosa oposición a la igualdad y la redistribución como cuestiones de principios resulta elocuente en el siguiente rechazo del dogma *tory*:

> Contra lo que afirma la "*trickle-down theory*"[31] de los años ochenta, hacer que los ricos sean más ricos no hace que los pobres también sean más ricos. De hecho, dado que la gran mayoría paga los costos del desempleo, el crimen y la mala salud, hacer que los pobres sean más pobres hace que todos seamos más pobres. El interés común exige la cohesión, antes que la polarización social.[32]

Este argumento evade el asunto políticamente espinoso de la redistribución. Según estándares absolutos plausibles, en el pasado la gran mayoría de las personas era pobre, de lo que se seguía que el blanco de la redistribución pudiera ser una minoría rica. Hoy en día, según los mismos estándares absolutos —a la luz de los cuales resulta pertinente señalar que el 62% de los hogares británicos tiene aparatos de video—, sólo una minoría es pobre. Esta apelación al interés personal de la mayoría (disfrazado de un interés que comparten con los pobres) como motivo central para aliviar la pobreza de esa minoría tal vez funcione en términos electorales; dependerá del modo en que la mayoría electoral haga los cálculos que este llamamiento les propone. Es decir, dependerá de que adviertan que un mayor nivel de impuestos es un precio pequeño que pagar por su propia salud y seguridad, menor que el que pagan en concepto de seguros médicos privados, sistemas de vigilancia y alarmas, una casa en los suburbios y demás. Pero sin importar cómo se representen estas sumas, invitarlos a considerar la cuestión desde este punto de vista,[34] pretendiendo buscar el interés, equivale a una renuncia en el nivel de los principios.

APÉNDICE. SOBRE EL DINERO Y LA LIBERTAD

Un debate político habitual adopta la siguiente forma. La derecha ensalza la libertad de la que se disfruta en una sociedad liberal capitalista. La izquierda plantea que la libertad en cuestión resulta insuficiente para los pobres. La derecha replica que la izquierda confunde "libertad" con "recursos". "Uno es libre de hacer todo aquello que ninguna otra persona le impida", dice la derecha. Si alguien no puede hacer algo, esto no supone que otro esté impidiéndole hacerlo, sino sólo que esa persona carece de los medios o de la capacidad necesarios para hacerlo. El problema que enfrentan los pobres es su falta de capacidad, no su falta de libertad. La izquierda puede entonces decir que la capacidad debería ser tan importante como la libertad. A lo que la derecha puede responder, con significativo efecto político: "Tal vez así le parezca a *usted*, pero nuestra prioridad es la libertad".

A mi entender, la posición de derecha esbozada se asienta en una visión cosificada del dinero. El dinero no es similar a la inteligencia ni a la fuerza física, cuya dotación escasa no perjudica la libertad, si entendemos la libertad como la ausencia de interferencia. La diferencia entre el dinero y estas dotaciones implica, sostendré, que la falta de dinero *es* (una forma de) falta de libertad, en el sentido que ellos mismos proponen de libertad, como ausencia de interferencia.[35]

Para advertirlo, comencemos por imaginar una sociedad sin dinero, en que la ley plantea las líneas de acción posibles para las personas, líneas que estas pueden seguir sin encontrar interferencia alguna. La ley establece todo lo que cada tipo de persona, o incluso cada persona en especial, puede hacer sin obstáculos. Y supongamos que cada persona dispone de un conjunto de boletos que detallan lo que tiene permitido hacer. Pongamos por ejemplo que dispongo de un boleto según el cual soy libre de arar esta tierra, otro que me permite ir a la ópera o caminar por tal o cual campo; el resto de los individuos dispone de boletos distintos, con libertades distintas.

Imaginemos, ahora, que la estructura de las posibilidades escritas en los boletos es más compleja. Cada boleto plantea una disyunción entre dos líneas de acción posibles. Puedo hacer A, B, C y D, o B, C, D y E, o E, F, G y A. Si intento hacer algo que no está permitido por los boletos que tengo, esto motivaría el uso de la fuerza del Estado.

Según nuestra hipótesis, esos boletos pondrían de manifiesto las libertades de que dispongo (y, por consiguiente, las libertades de que *no* dispongo). Y bien, una suma de dinero no es más que una forma altamente abstracta de este tipo de boleto. Una suma de dinero es un permiso para realizar una disyunción entre distintas posibilidades de acción (por ejemplo, visitar a mi hermana en Bristol o llevarme a casa y usar el suéter que estaba exhibido en Selfridge's).[36]

Supongamos que alguien es demasiado pobre para visitar a su hermana en Bristol. No puede ahorrar de una semana a la otra el dinero suficiente para viajar allí. Debemos aceptar, entonces, en cuanto concierne a su libertad, que esa es una situación equivalente a que alguien no dispone del boleto "viaje a Bristol" en la imaginaria economía no monetaria. La persona que acabo de describir tiene la capacidad de ir a Bristol. Es perfectamente capaz de subir al subterráneo y luego cruzar la barrera que le permite llegar al tren que va a Bristol. Pero se le impedirá físicamente que la atraviese, se la echará físicamente del tren; en el caso del otro ejemplo, se la detendrá físicamente fuera de la tienda y se le quitará el suéter. El único modo de que no se le impida hacer estas cosas es que disponga de dinero.

Tener dinero *es* tener libertad, y la asimilación del dinero a los recursos mentales y físicos constituye una forma de fetichismo irreflexivo, en el buen y viejo sentido marxista de la palabra, es decir, en tanto supone una falsa representación de *relaciones sociales de limitación* como *cosas* de las cuales las personas carecen. En resumen: el dinero no es ningún objeto.[37]

NOTAS

1. A pesar de lo profundamente transformadora que fue la revolución de Thatcher, continúa siendo enorme la distancia entre la sociedad británica actual y los estándares planteados por la teoría de derecha.
2. Véase el excelente artículo de David McKie publicado en la p. 18 de *The Guardian* el 31 de enero de 1994. En uno de los párrafos puede leerse lo siguiente: "A menos que se la maneje con extrema habilidad, la actual campaña laborista corre el riesgo de apoyar la clásica imagen thatcherista de los impuestos como algo intrínsecamente indeseable, incluso retorcido; algo que restringe las oportunidades en vez de, como alguna vez enseñó el laborismo, expandirlas al desarrollar los servicios públicos de los cuales la gran mayoría de los votantes y sus familias siempre dependerá: la salvaguarda de *su* salud, *su* bienestar y la educación de *sus* hijos".
3. "X rechaza V como cuestión de principios" significa, en este contexto: "X rechaza V cuando se la plantea como una cuestión de principios" y *no* "*X* rechaza *V* por cuestiones de principios". Alguien podría estar en su desacuerdo con la afirmación aquí realizada acerca de la izquierda, el centro y la derecha en dos sentidos posibles. En principio, podría pensarse que uno o los dos valores identificados no se adecuan a esta frase, o bien que algún valor que no señalé aquí debería ser incluido en esta frase. Lo que más me sorprendería es que alguien lograra expresar su disenso en este segundo sentido; es decir, no poniendo en entredicho el papel distintivo de los valores que he identificado, sino afirmando que un valor no identificado aquí también fungió dicho papel. (Tal vez un tercer valor semejante, según me sugirió Danny Goldstick, podría ser la igualdad de poder, en un sentido político, a diferencia de la igualdad en el sentido económico distributivo de la cual me ocupo aquí. Este valor de hecho era afirmado por la izquierda, pero dudo que haya sido rechazado por la derecha *y* el centro.)
4. Esos dos documentos emanaron del Comité por la Justicia Social. El presente ensayo fue motivado por la consternación y, en ocasiones, el *shock* que sentí al leerlos. A partir de ahora los distinguiremos en el texto como 1993a y 1993b, respectivamente.
5. Los cuatro "principios" (IPPR, 1993a: i, 16) o "ideas clave" (IPPR, 1993b: i) o "ideas fundamentales" (IPPR, 1993b: 4) son los siguientes: "1) La institución de una sociedad libre reviste el mismo valor para todos los ciudadanos. 2) Todos los ciudadanos, en función de sus derechos como tales, deberían poder cubrir sus necesidades básicas de ingreso, vivienda, educación, nutrición y cuidado de la salud.

Democracia y Participacion.indd 35 13/07/2015 16:05:43

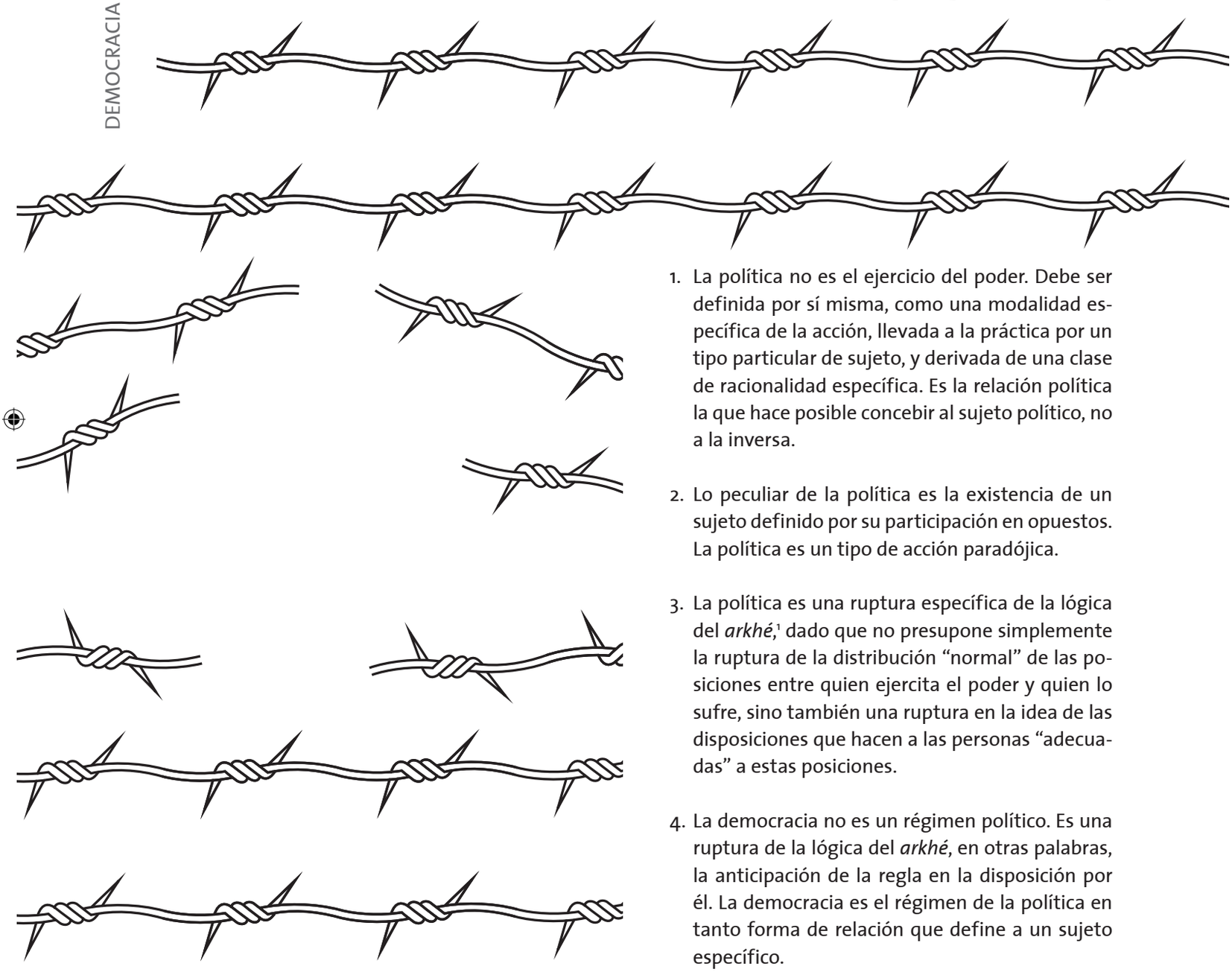
3) El respeto y la autonomía personal dependen de la mayor difusión posible de oportunidades y opciones de vida. 4) Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es necesario reducir y, de ser posible, eliminar aquellas que carezcan de justificación" (IPPR, 1993b: 4). En una formulación ligeramente distinta del principio 4, en IPPR (1993a: i), puede leerse: "4) Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es preciso reducir y en lo posible eliminar aquellas que lo sean".

6. Mi argumento de que la reafirmación de los valores tradicionales tendría cierta fuerza electoral no se ofrece como respuesta a esta falsa pregunta. Mi idea de que los viejos principios pueden ser efectivos en términos electorales no supone la (incoherente) recomendación de que debamos creer en ellos *porque* puedan ser efectivos, aunque sí supone el rechazo de un argumento que proponga abandonarlos con el único propósito de ganar las elecciones.
7. ¿Hubo acaso una encuesta posteslectoral entre los potenciales votantes del laborismo que no lo votaron para determinar cuántos de ellos optaron por otro partido, o se abstuvieron, en función de una u otra de las razones planteadas? (Esto no significa que lo que dicen las personas en esta encuesta sea concluyente respecto de lo que podrían responder en relación con otra campaña.)
8. Y alguien podría agregar: en especial cuando a esta "no aceptación" no la sigue ningún intento por defenderlos.
9. Una vez más, dada la naturaleza de la política, suele resultar inevitable que haya *una* brecha entre las convicciones y el discurso público. Pero el tamaño de esa brecha tiene un límite, más allá del cual se ponen en riesgo tanto los principios como la efectividad política. A medida que nos acercamos a ese límite, los principios nos impiden alterar nuestras convicciones, pero no nuestro discurso público.
10. De ninguna manera es este el único sentido posible de "comunidad". Tampoco considero que sea un sustantivo particularmente adecuado para el uso que le doy aquí: simplemente no fui capaz de encontrar uno mejor.
11. Las personas pueden trabajar en función de una idea de servicio aun dentro de una sociedad de mercado pero, en la medida en que así lo hagan, lo que hace funcionar el mercado no es lo que los hace funcionar a ellos. Su disciplina no es una disciplina de mercado. (Algunos creen que el éxito mismo del mercado depende de que en su interior esté presente el factor atemperante de motivaciones no capitalistas. A los propósitos de la presente discusión, no es necesario abrir juicio acerca de esta compleja hipótesis.)
12. Desde luego, el capitalismo no es responsable de la invención de la codicia y del miedo, arraigados en la naturaleza humana, a partir de su relación con estructuras infantiles elementales. Pero sin duda alguna el capitalismo concedió a la codicia un papel bastante más significativo en la vida cotidiana y —a diferencia de su antecesor, la civilización feudal, que tenía la gracia (cristiana) de condenarla— la celebra.
13. Bajo su definición más abstracta, este tipo de motivación no necesariamente se contradice con la existencia de jerarquías: el lema del príncipe Carlos es *Ich dien* [Yo sirvo], y los siervos y señores que compran la totalidad de la ideología feudal pueden describirse a sí mismos como seres motivados de este modo. Si la motivación comunitaria de hecho no se contradice con la jerarquía, el principio de igualdad muestra el principio de comunidad en su forma socialista.
14. Mi opinión al respecto se acerca a la de John Stuart Mill, para quien "cada cual tiene intereses egoístas e intereses no egoístas; y un hombre egoísta cultiva el hábito de cuidar de los primeros y de desatender los otros" (Mill, 1861: 444). Y si algo contribuye a la dirección en que se desarrollan los hábitos de una persona, es el *ethos* de su medio social, que se ve influido por la posición de los líderes políticos. (Mill, 1861. Un comentario erudito de este y otros tramos relevantes de la obra de Mill consta en Ashcraft, 1989: 117-118.)
15. IPPR, 1993: ii.
16. Una definición más precisa de este principio figura en Cohen (1989).
17. IPPR, 1993a: i.
18. IPPR, 1993a: i.
19. No se trata de uno de los "cuatro principios de la justicia social" enumerados en la nota 5, sino de una de las "diez proposiciones sobre justicia social", que son más específicas y detalladas que esos cuatro principios.
20. IPPR, 1993b: 24; véase IPPR, 1993a: 13.
21. Adviértase que sostener que la redistribución igualadora del ingreso *es* un fin en sí mismo no es lo mismo que decir que la igualdad por alcanzar de esta forma sea una igualdad de ingresos, ya que puede ser también, por ejemplo, aquello que Amartya Sen llama "capacidades".
22. IPPR, 1993b: 25.
23. Y, por tanto, justas, en la medida en que —véase el fin de la nota 5— los documentos del IPPR hacen un uso indistinto de los términos "justo" y "justificado", que en realidad *pueden* transmitir ideas muy diferentes.
24. Véase también IPPR, 1993b: 14.
25. Ver nota 14. J.S. Mill: 1848, p.210.

26. Hago hincapié en la pertinencia porque, entre quienes sostienen que el esfuerzo está sujeto a la voluntad, algunos (los "deterministas duros") niegan que plantee un desafío a las concepciones igualitarias de la justicia distributiva, mientras que otros (por ejemplo, Rawls) están de acuerdo con ellos, en cuanto al fundamento no determinista de que resulta difícil determinar hasta qué punto el esfuerzo de una persona no se debe a una suerte distinta. (Para una discusión crítica de las observaciones de Rawls sobre el esfuerzo, véase la sección II de Cohen, 1989.)
27. O, de hecho, con determinada suma de dinero concebida como un regalo que expresa gratitud, antes que como una recompensa motivadora *ex ante*.
28. Los dos libros de filosofía política anglosajona más influyentes en los últimos años son *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), un liberal de izquierda, y *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick (1974), de la derecha de extremo libremercado. De la lectura de los documentos del IPPR se desprende que deberían citar a Rawls de manera crítica y a Nozick de manera positiva en lo que concierne a sus enseñanzas acerca de la igualdad. El descubrimiento de Nozick de que uno no necesariamente debe merecer su propio talento para merecer los frutos de su puesta en práctica es sentidamente elogiado (IPPR, 1993a: 13), mientras que se desprecia el recordatorio igualitario de Rawls de que el talento no es más que otra forma de la suerte, y además se lo presenta mal, como una premisa de la conclusión absolutamente falsa, que Rawls no sostiene, de que "en última instancia todo lo que representa el trabajo de cualquier persona es un lugar donde la sociedad ha logrado algo" (IPPR, 1993a: 13). Esta única exposición moderadamente extensa de la filosofía política académica dentro de estos documentos les permite sostener un argumento antigualitario de manera chapucera.
29. Cabe suponer que otra parte vendría dada por la idea de que impuestos demasiado altos se contraponen a las consideraciones de "necesidad, mérito y recompensa". Véase más abajo.
30. Para un mayor desarrollo de la relación existente entre el dinero y la libertad, véase el apéndice de este artículo.
31. Los conceptos "*trickle down theory*" y "*trickle down economics*" se hicieron populares en los Estados Unidos durante la Gran Depresión para aludir a la idea de que beneficiar a los mejor posicionados –por ejemplo, con rebajas fiscales– sirve de impulso a la economía y permite mejorar así la situación de los más desaventajados. Esta idea fue defendida más recientemente por presidentes republicanos como Ronald Reagan y George Bush. [N del E.]
32. La frase es parte de la elaboración de la primera "proposición sobre justicia social", que sostiene lo siguiente: "La justicia social no sólo se preocupa por la pobreza, se preocupa por todos. El mejor modo de ayudar a la minoría pobre es fomentar un avance de la justicia social para todos". Ver IPPR, 1993b: 22.
33. IPPR, 1993a: 19.
34. Como ocurre a raíz de la amalgama resultante de la primera proposición sobre la justicia social (véase nota 25) y su completa elaboración.
35. Por consiguiente, la pobreza no debería formar parte de la misma categoría que la enfermedad y la falta de educación, tratadas como factores que restringen "aquello que la gente puede hacer con su libertad" (IPPR, 1993a: 8). La pobreza restringe la propia libertad y, al emitir declaraciones como la que acabamos de citar, la izquierda innecesariamente adopta las falsas representaciones de la derecha acerca de la relación entre la pobreza y la libertad. Véase Rawls (1971: 204): "En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, no sostendré esa posición, sino que antes bien prefiero pensar que estas cosas afectan el valor de la libertad...".
36. Selfridge's es la segunda cadena de grandes tiendas del Reino Unido después de Harrods. [N. de E.]
37. Agradezco a Arnold Zuboff por su extensa y paciente revisión de un borrador anterior de esta comunicación. También estoy en deuda con Norman Geras, Keith Graham, John McMurtry, John Roemer, Amélie Rorty, Hillel Steiner y Bernard Williams por sus comentarios escritos.

11 tesis sobre la política*

[JACQUES RANCIÈRE]



1. La política no es el ejercicio del poder. Debe ser definida por sí misma, como una modalidad específica de la acción, llevada a la práctica por un tipo particular de sujeto, y derivada de una clase de racionalidad específica. Es la relación política la que hace posible concebir al sujeto político, no a la inversa.

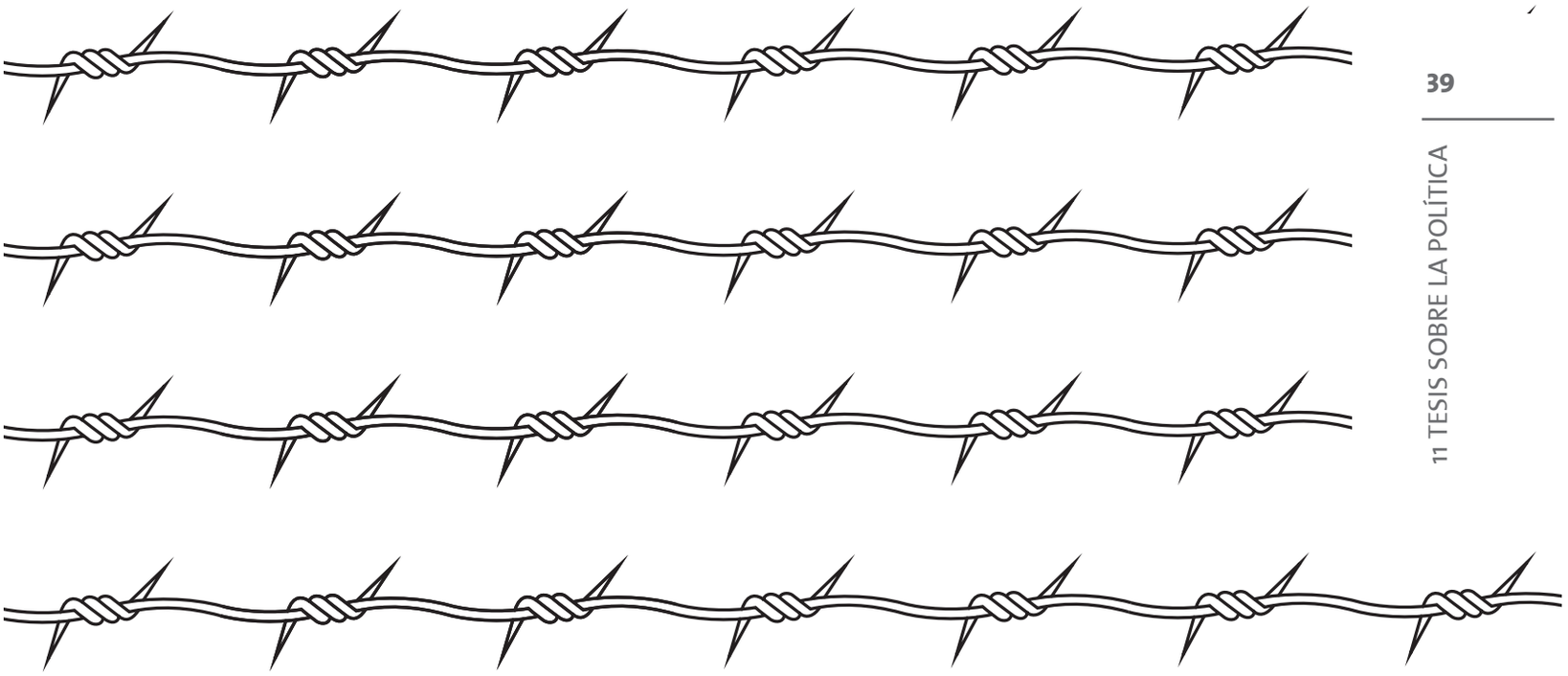
2. Lo peculiar de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en opuestos. La política es un tipo de acción paradójica.

3. La política es una ruptura específica de la lógica del *arkhé*,[1] dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución "normal" de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre, sino también una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas "adecuadas" a estas posiciones.

4. La democracia no es un régimen político. Es una ruptura de la lógica del *arkhé*, en otras palabras, la anticipación de la regla en la disposición por él. La democracia es el régimen de la política en tanto forma de relación que define a un sujeto específico.

5. El pueblo, que es el sujeto de la democracia, y por lo tanto el sujeto matricial de la política, no es

* Tomado de www.aleph-arts.org/pens/11tesis.html



el conjunto de los miembros de la comunidad o la clase obrera o la población. Es la parte suplementaria en relación a cualquiera de las partes contables de la población que hace posible identificar la cuenta de los incontados con la totalidad de la comunidad.

6. La esencia de la política es la acción de sujetos suplementarios inscriptos como un plusvalor en relación a cualquier cuenta de las partes de una sociedad.

7. Si la política es el trazado de una diferencia evanescente en la distribución de las partes sociales, entonces su existencia no es de ninguna manera necesaria. Por el contrario, la política sucede siempre como un accidente recurrente en la historia de las formas de la dominación. El objeto esencial del litigio político es la existencia misma de la política.

8. La política es específicamente antagónica a lo policial. Lo policial es una distribución de lo visible cuyo principio es la ausencia del vacío y el suplemento.

9. La tarea esencial de la política es la configuración de su propio espacio, lograr que el mundo de sus sujetos y sus operaciones resulten visibles. La esencia de la política es la manifestación del disenso, en tanto presencia de dos mundos en uno.

10. La característica fundamental de la filosofía política consiste tanto en anclar la acción política en una modalidad específica del ser como en ocultar el litigio que es constitutivo de la política. Es en la descripción misma del mundo de la política que la filosofía produce este ocultamiento. Por otra parte, la efectividad de esta operación es perpetuada en las descripciones no filosóficas o anti-filosóficas de este mundo.

11. El "fin de la política" y el "retorno de la política" son dos maneras complementarias de cancelar la política a través de una relación simple entre el estado de lo social y el estado de los aparatos estatales. "Consenso" es el nombre vulgar de esta cancelación.

NOTAS

1. El vocablo *arkhé* proviene del griego; significa fuente, principio, origen. En este caso se refiere a la lógica del poder en tanto distribución jerarquizada de los atributos políticos (Nota del E.).

La vida es más que el capital

La democracia de ciudadanos y el proyecto de sociedad en el que quepan todos los seres humanos*

[FRANZ J. HINKELAMMERT]

Quiero empezar con una cita de Marx. Se trata de una cita que aparece en un lugar clave de *El Capital*. Se encuentra al final de sus análisis de la plusvalía relativa:

> Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.[1]

Esta cita describe lo que es nuestra percepción del mundo hoy y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierda o derecha, más allá de las clases sociales. Pero resume a la vez lo que es la suma de la crítica del capitalismo en Marx.

Más allá de las fraseologías de los valores eternos, derivados de alguna esencia humana nunca

* Discurso pronunciado durante la ceremonia de recibimiento del título de *Doctor Honoris Causa* en Economía por UNIBRASIL (Faculdades Integradas do Brasil, Curitiba), celebrada el 14 de octubre de 2006.

encontrada, nos presenta lo que son los valores, que Marx propicia, sobre todo su concepto de justicia. Creo que incluso hoy no tenemos un concepto de justicia más allá de eso.

Ciertamente, la cita nos presenta este concepto de justicia a partir de su concepto de injusticia. Se puede derivar fácilmente del texto: injusticia es producir la riqueza "socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Trabajador no se refiere a la clase trabajadora únicamente, sino al ser humano en cuanto trabajador.

Podemos derivar lo que es justicia: producir la riqueza conservando las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza y el ser humano trabajador. En otros términos podemos decir que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y, por tanto, de cada uno.

Efectivamente, luchar hoy por la justicia es luchar por este bien común. De modo que la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, sino embarca a toda la vida humana.

La tesis es: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando las fuentes de la producción de la riqueza. No hay que tomar eso en términos demasiado estrechos. En buena medida, las sociedades del socialismo histórico han tenido un efecto análogo. Tomándolo en cuenta, sin duda, vivimos hoy de nuevo la sociedad capitalista como el centro de este tipo de destrucción.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la caracteriza en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un criterio de discernimiento que se refiere a la sociedad entera. Es un criterio que rige sobre la economía también, si se entiende economía como usualmente se le entiende hoy, es decir, como el ámbito de la alocación de los recursos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen todo un circuito: el circuito natural de la vida humana. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración en este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originales de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

LA INCAPACITACIÓN DEL CIUDADANO

El capitalismo actual impone su estrategia como un proyecto político nacido de las burocracias privadas de las empresas transnacionales. No lo puede imponer sino socavando no solamente las fuentes originales de la producción de todas las riquezas, sino de la democracia también. Se ha ido de la democracia del ciudadano a la democracia de los clientes.

Predeterminado el proyecto político por la estrategia de estas burocracias privadas, las mismas elecciones pierden su contenido. Lo que está por elegir, es la persona más adecuada (el más atractivo, el más simpático, el más telegénico) para implementar un proyecto político predeterminado por la estrategia de estas burocracias.

Esta predeterminación del proyecto político se hace en nombre de la técnica. Y la técnica es presentada como técnica del mercado.

Por eso aparecen los equipos económicos que pretenden transmitir esta técnica, que predetermina el proyecto político. De hecho, con eso la política en sentido tradicional desaparece. El político tiene la función de imponer en contra de las resistencias muchas veces populares el proyecto pronunciado en nombre de la técnica del mercado por estos equipos económicos. Son consejos de sabios con pretensión de tener saberes absolutos. Estos equipos no reconocen límites. Tienen la función de imponer el proyecto técnico predeterminado en contra de vientos y mareas. Se transforman en aplanadoras. Para ellos no hay ni democracia ni valores. Con democracia o sin democracia, con valores o sin ellos, se trata de imponer el proyecto. Diseñan el proyecto, pero lo diseñan sobre bases en las que ni ellos mismos pueden influir. Tienen que diseñarlo de manera tal que los políticos puedan imponerlo a los que pudieran resistirse. Diseñan engaños, fraudes, razones falsas. Todo es lícito para lograr imponer este proyecto.

El político es una especie de marioneta, presentada para darle el apoyo a este mismo proyecto predeterminado. No lo dirige y no lo debe dirigir. Lo representa en el plano del Estado. No representa a

sus electores, sino representa este proyecto frente a los electores. Por eso, su función es la imposición de un proyecto, en cuya elaboración la política no tiene injerencia. Cuando trata de ejercer influencia en el proyecto, es marginado.

Con esta transformación del político en representante de un proyecto predeterminado por sabios con saber absoluto, el propio ciudadano es incapacitado. Se le niega la mayoría de edad. Es un ser que tiene que ser tutelado. Su tutor es el equipo económico, que sabe.

¡No hay alternativas! Eso es la incapacitación del ciudadano y la renuncia forzada a la democracia. Es además el resultado de la transformación de la política en aplicación de una técnica. Las instituciones democráticas se vacían. Pueden sobrevivir en el grado en el cual prometen restringirse a la implementación de esta técnica con su única alternativa.

Es como en la antigua Roma, tan admirada por estos técnicos del poder. Cuando Augusto se erigió como emperador, no abolió la república. Sus principales instituciones sobrevivieron. Pero fueron vaciadas. Dejaron ser instancias políticas con capacidad de definir políticas y se transformaron en órganos del poder absoluto del emperador. Una vez aceptada esta posición, podían seguir existiendo.

Cuando hoy Estados Unidos pretende ser la nueva Roma, busca hacer lo mismo con sus instituciones democráticas. Pero ya no existe la figura del emperador. Lo que surgió en su lugar es este proyecto predeterminado por medio de los sabios de saber absoluto, frente al cual todo el mundo tiene que arrodillarse.

Pero estos sabios de nuestros equipos económicos no hacen por sí mismos el proyecto. No tienen alternativa tampoco. Si hicieran otra cosa, serían despedidos y castigados. No tienen alternativa, y para mantenerse en sus puestos, forzosamente tienen que repetir todo el tiempo lo mismo, aunque no se lo crean. Al final estas repeticiones terminan por atontarlos, y vuelven a creer que son los sabios del saber absoluto.

Pero si estos sabios de los equipos económicos no hacen el proyecto, que es infalible y sin alternativa, ¿de dónde les viene? ¿Quién es el emperador Augusto de esta nueva Roma que Estados Unidos pretende ser?

No hay detrás una persona como el emperador Augusto, pero algo hay detrás que determina y toma el lugar del emperador. Ciertamente no es el presidente de Estados Unidos. Lo revela la manera de hablar sobre este proyecto predeterminado. Se habla de la estrategia de globalización. De hecho, el proyecto que en la actualidad predetermina la política es la proyección de esta estrategia de la acumulación de capital a nivel mundial y en todos los niveles de la sociedad.

Que hoy el mundo es un mundo global, evidentemente no es resultado de esta estrategia de globalización. Es el resultado de una larga historia anterior. No es resultado de la estrategia de globalización, sino su supuesto y precondición. Siendo global nuestro mundo, se pueden desarrollar e instalar las grandes burocracias privadas de las empresas transnacionales para aprovecharse de esta globalidad. De su acción, guiada por el criterio de la maximización de las ganancias, resulta la estrategia de globalización.

Estas burocracias privadas luchan entre sí, pero en sus luchas tienen una estrategia común. Es la estrategia de imponer mundialmente las condiciones de sus luchas tanto a los Estados como a las poblaciones. En común defienden esta estrategia, para atacarse mutuamente en el marco de las condiciones promovidas por ellas mismas.

Son condiciones de homogenización y McDonaldización del mundo. En América Latina se hicieron presentes con los ajustes estructurales desde los años ochenta del siglo XX. Expresan con mucha coherencia las condiciones del funcionamiento global de las burocracias privadas, y eliminan o socavan tanto la democracia como los derechos humanos. Son imposiciones de esta estrategia, impuesta como proyecto político sin alternativa.

En el campo de la democracia implican la incapacitación del ciudadano. Se le quitan los derechos de hacer política, sustituyendo la política por la implementación sin apelación de la estrategia de globalización de las burocracias privadas.

Al actuar globalmente, las burocracias privadas adquieren un poder de presión suficientemente grande para condicionar a los propios Estados, de manera tal que no puedan oponerse. Se trata, en verdad, de un poder de chantaje. La amenaza

de retirarse o de retirar los capitales es suficiente para volver inoperantes a los Estados si decidieran ejecutar acciones contrarias a esta estrategia. Las burocracias privadas pueden producir crisis económicas a su antojo, cuyas consecuencias harían caer los gobiernos en el caso de que no cedieran. Cuanto más avanzan los ajustes estructurales, más avanza este poder de presión.

Entonces resulta que estas burocracias privadas son la instancia que amarra la política y arrolla con la democracia y los derechos humanos. Hablan de derechos humanos solamente, cuando promueven la guerra en contra de otro país. No son más que justificaciones de nuevas guerras. Sin embargo, tampoco son el emperador de este sistema. Los ejecutivos de las burocracias privadas no proponen alternativa tampoco. Ninguno de ellos podría realizar acciones alternativas. Al hacerlo, también ellos pierden su puesto. Tienen que implementar esta estrategia, y en la implementación les queda muy poco espacio para divergir. En este sentido, se encuentran en una situación análoga a la situación de los políticos. No dominan, sino que están sometidos a una estrategia que tienen que implementar.

El emperador resulta ser un engranaje anónimo, un gran remolino, una especie de hoyo negro que devora a todos.

La revista alemana *Der Spiegel* muestra el callejón sin salida resultante, al hablar de las manifestaciones contra la estrategia de globalización de las burocracias privadas:

> (...) también muchos de aquellos que para los manifestantes parecen ser los conductores de la globalización, están confusos. Inclusive los jefes omnipotentes de los conglomerados se quejan de que los críticos les exigen más de lo que pueden dar. Donde antes la gente esperaba la solución de problemas políticos o ecológicos del gobierno, se exige ahora a los empresarios asumir directamente este papel", observaba el presidente del gigante de petróleo Dutch/Shell, Cornelius Herkströter. Pero "nosotros no tenemos la competencia de asumir esta tarea" (...), "nosotros no tenemos este mandato".[2]

La revista añade que sin embargo, aquellos políticos que tendrían el mandato, refieren que lo mejor es someterse, porque en caso contrario son castigados por la fuga de capital y el corte de las inversiones.

Los manifestantes se dirigen a las burocracias privadas para que respondan a sus exigencias. Estos, con razón, les contestan que su mandato no les permite tomar tales decisiones. Su mandato es maximizar ganancias. Sostienen que hay otras instancias como los gobiernos. Sin embargo, si los gobiernos intentan reaccionar, las mismas burocracias privadas tienen no solo el poder de impedírselo sino el mandato de hacerlo. Los mandan a los gobiernos, pero impiden que los gobiernos reaccionen.

Eso es la trampa moral, el gato que se muerde la cola. La estrategia de globalización entra en un callejón sin salida. Es la "trampa 22".[3]

El capitalismo produce riqueza socavando las fuentes de la producción de toda riqueza: la tierra y el ser humano en tanto trabajador. Desata un proceso autodestructivo que cubre la sociedad entera. Se nota en las crisis de exclusión de la población, en la crisis de las propias relaciones humanas y en la crisis del medio ambiente.

Pero no hay alternativa. Efectivamente, no cabe alternativa en este sistema. La propia sociedad burguesa sospechaba desde sus inicios de esta transformación. Hobbes hablaba del sistema como Leviatán, John Locke como el "Gran Leviatán". Al inicio del siglo XX, Max Weber dio a este engranaje un nombre más secular que expresa lo mismo. Hablaba de la transformación del capitalismo en una "jaula de acero". Sobre el hecho de que no hay responsables de las acciones que se llevan a cabo en este proceso autodestructivo, Weber habló de la "esclavitud sin amo". Todos se transforman en esclavos sin amo, confinados en esta jaula de acero, aunque unos tienen más comodidad que otros. Pero no hay señores, solamente hay sometidos sin alternativa.

El emperador de esta nueva Roma se ha transformado en una cárcel que los presos han construido para sí mismos. Uno controla al otro para que no salga. Lo que surgió es el "Dios mortal" de Hobbes.

¿Dónde está la razón? Viene desde la reducción de la persona humana al individuo burgués. Como individuo calculador de sus utilidades, no puede sino construir el sistema que desemboca en esta jaula de acero. Su construcción ocurre paso a paso por la reducción de las relaciones sociales a relaciones entre individuos y la transformación del mercado en principal relación social, que se somete a todas las otras con la tendencia de destruirlas. Siguiendo cada uno el cálculo de sus utilidades, el camino a la jaula de acero es un camino obligado. Resulta por fuerzas compulsivas de los hechos. Estas mismas fuerzas defienden, una vez constituida la jaula, su auto-reproducción. Siguiendo la lógica de este individuo, no hay salida, no hay alternativa. Todo resulta imposible.

Adentro de la jaula todos experimentamos el hecho de que no hay alternativa. Cada paso que podemos dar, parece un paso en vano. No hay perspectiva y no hay esperanza. El árbol, que no cortamos, no significa nada en relación a la tala de bosques impulsada por las fuerzas compulsivas de los hechos a nivel de las burocracias privadas, pero también por seres humanos hambrientos, que necesitan calentar su comida. Las fuerzas compulsivas de los hechos los llevan. Esto se repite en cada uno de los campos posibles de la acción humana. Tenemos que contentarnos con pasos irrelevantes que no afectan el proceso autodestructivo del socavamiento de las fuentes de toda riqueza: la tierra y el ser humano trabajador.

Sobre estas experiencias de cada uno se levantan las ideologías de la destrucción. Las propias burocracias privadas las dirigen y lo pueden hacer por el hecho de que son estas burocracias privadas las dueñas y directoras de los principales medios de comunicación.

En el interior de esta gigantesca jaula de acero rige el principio según el cual no se puede vivir sino derrotado al otro, que también quiere vivir. El asesinato del hermano se transforma en uno de los motores de la dinámica del sistema. Todo es lucha. No se puede ganar en esta lucha sino haciendo perder al otro, aunque la ideología del mercado, vociferada por los medios de comunicación de las burocracias privadas, va a sostener que por una mano invisible todos ganarán. Pero la exclusión de partes cada vez mayores de la población y la destrucción del medio ambiente atestiguan que esta competencia es, efectivamente, un "competencia asesina" llevada a cabo por burocracias con "instinto asesino".[4]

Libertad resulta ser libertad para asesinar. Libertad, como es entendida en la actualidad: libertad del más fuerte para someter al otro. En función de esta libertad aparece el imperio actual, que reivindica abiertamente su derecho a hacerle la guerra a cualquier país que le convenga. En ese sentido, Bush afirma:

> Somos una fuerza militar sin paralelo, tenemos el derecho de actuar en todo el mundo para imponer la economía de mercado y garantizar la seguridad energética y podemos atacar a quien consideremos una amenaza o a cualquier país que pueda convertirse en una competencia militar.[5]

Es la libertad que constituye esta jaula de acero y que rige en su interior.

¿Hay salida de esta jaula de acero? Ciertamente, cuanto más el ser humano es reducido a ser individuo, menos posibilidad tiene para salir. Pero el ser humano difícilmente se reduce a ser individuo. Siempre tiene alguna pata fuera de la jaula. Además,

si no fuera así, no se podría ni experimentar ni saber de qué se vive en esta jaula.

LA RECUPERACIÓN DEL CIUDADANO A PARTIR DEL RETORNO DEL SUJETO

Al reducir la persona humana al individuo propietario y calculador de sus utilidades, se suprime su otro polo, que es el sujeto. No desaparece, pero es reprimido. En tanto sujeto, el ser humano sabe: no puedo vivir yo si no puede vivir el otro. Interpela el individuo conquistador y posesivo, que quiere vivir por la derrota y, por fin, por la muerte del otro. Este sujeto humano es la instancia desde la cual se puede presionar sobre la jaula de acero cerrada y levantada en nombre del individuo. El sistema se levanta sobre el crimen del asesinato del hermano —perpetrado por hijos de Caín— y el sujeto interpela en nombre del hecho de que solamente se puede vivir si también puede vivir el otro. Frente al sistema, sostiene que asesinato es suicidio.

Este sujeto es la única instancia desde la cual se puede enfrentar el sistema, que se cierra sobre sí mismo para convertirse en jaula de acero.

Es a partir de este sujeto que hace falta recuperar la democracia del ciudadano y su mayoría de edad, negada por el sistema. Solo como ciudadano el ser humano puede introducir esta posición del sujeto en la política. Pero es el ciudadano que exige que el sistema no sea fundado sobre el asesinato del hermano, que asegure la vida de todos, para que cada uno pueda vivir. Es el ciudadano que reivindica la sociedad para que en ella puedan vivir todos los seres humanos y la naturaleza exterior también. Esa es la sociedad justa en función del bien común. En términos de proceso, es la sociedad que produce las riquezas conservando las fuentes de toda la producción de la riqueza: la tierra y el ser humano trabajador.

El ser humano como ciudadano es la única instancia que puede desde el sujeto obligar al sistema a abrir su jaula de acero, para que sea la casa de todos. Pero no puede hacerlo sino recuperando el derecho político de la intervención en los mercados y, por tanto, en el poder de las burocracias privadas. La misma economía tiene que ser democratizada. Sin embargo, esta democratización tiene su pilar principal en el derecho del ciudadano de asegurar una política de la intervención en los mercados y, por consiguiente, en el poder de las burocracias privadas.

No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados. Es base de toda democracia factible y, sin ella, las instituciones democráticas son transformadas en pantalla de un poder absoluto fuera de todo control democrático.

Sin embargo, esta democracia de ciudadanos necesita recuperar igualmente una libertad de opinión sofocada precisamente en nombre de la libertad de prensa, que ha permitido el control casi ilimitado sobre los medios de comunicación por parte de las burocracias privadas. Una libertad de prensa abusada de esta forma ha llevado a una amplia supresión de la libertad de opinión. Por eso hace falta recuperar la libertad de prensa de manera tal que sea un vehículo de la libertad de opinión de parte de la ciudadanía.

Algo parecido tiene que ocurrir con la libertad de elecciones. La democracia de ciudadanos tiene que recuperar que la ciudadanía sea capaz de elegir sus representantes a partir de las opiniones formadas en un ambiente de garantía de la libertad de opinión. Esta recuperación de elecciones libres de parte de ciudadanos libres no se puede hacer sin quitar a las burocracias privadas el derecho a financiar a los candidatos a elegir.

Solamente en estos términos puede volver la república libre, hoy socavada por el dominio de las burocracias privadas. Tiene un proyecto, que es una sociedad en la que quepan todos los seres humanos, que produce la riqueza sin socavar sus fuentes originales de producción. Es un proyecto democrático, porque no le corresponde una estrategia única sin alternativas, sino estrategias múltiples.

Marx lo resume en estos términos: "Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: 'Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano' (Horacio)".[6]

Lo que dice Marx sobre el imperio británico ("vieja reina del mar") lo dice igualmente sobre Roma. Por eso cita a Horacio, el poeta romano del I siglo

a.C., y su juicio sobre Roma, que para Marx es igualmente el juicio sobre el imperio británico de su tiempo. Hoy sería el juicio sobre la nueva, vieja reina del mar, que resulta ser Estados Unidos.

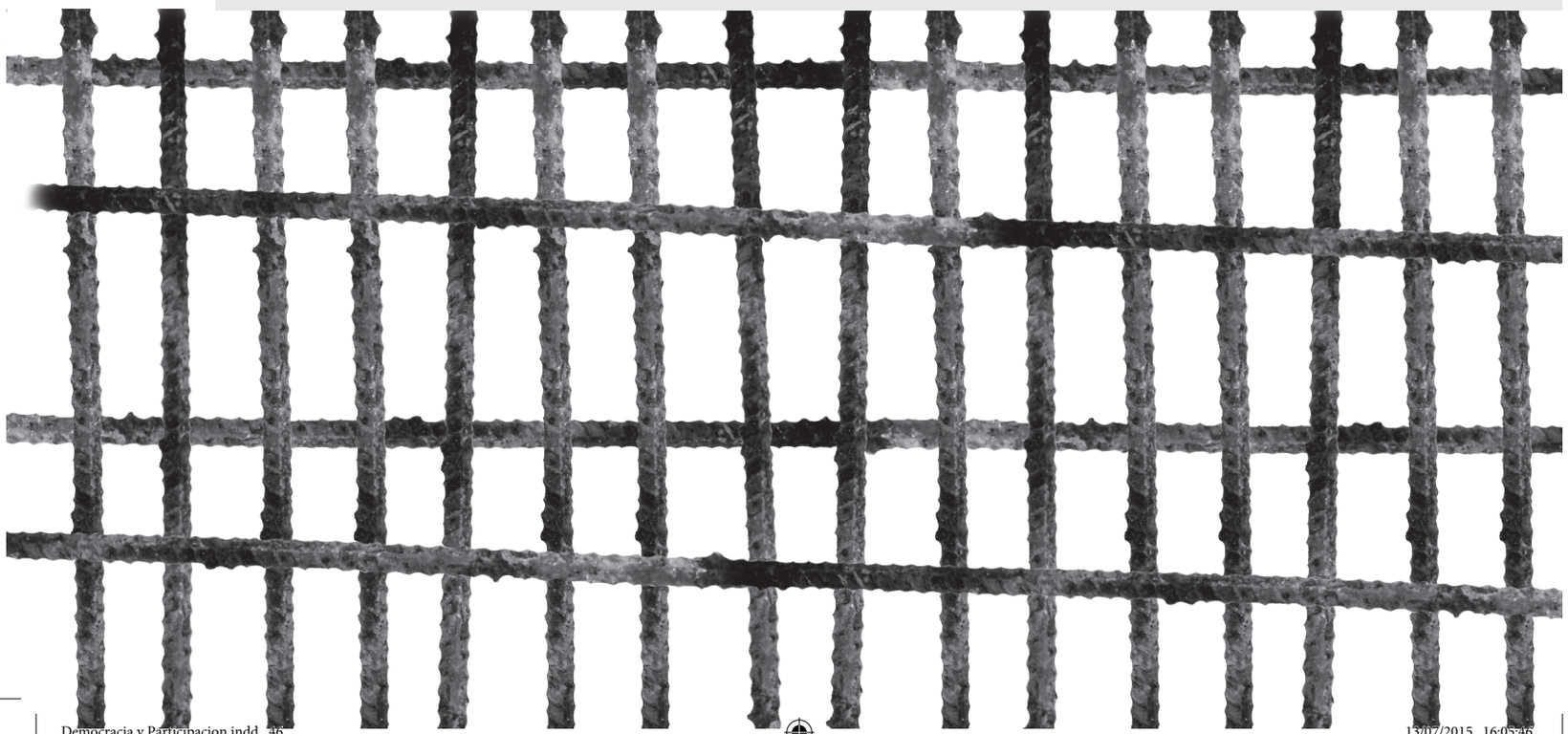
Este juicio es un juicio condenatorio. La vieja reina del mar está condenada por sí misma. Es condenada a un duro destino por la maldición que lleva encima, producto del asesinato del hermano, sobre el cual descansa su poder. Eso hace aparecer otras connotaciones: es Leviatán, un monstruo que surge del mar.

Marx ve levantándose frente a este poder asesino del hermano la "joven república gigantesca". Es la república que nace de la sociedad civil desde abajo, cuando logra hacerse democracia vigente.

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la democracia, recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano de controlar las burocracias privadas de las empresas transnacionales para poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la realización del bien común.

NOTAS

1. K. Marx: *El Capital*, I., FCE, pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.
2. *Spiegel*, no. 30,2001, p. 34.
3. "Trampa 22" es una regla según la cual, elijas la alternativa que elijas ante una situación comprometida, terminarás siendo afectado. El término tiene su origen en la novela del mismo nombre, publicada por Joseph Heller en 1961 y editada en Cuba por la Editorial Arte y Literatura en 1989. (Nota del E.).
4. Maucher, el presidente de la multinacional Suiza Nestlé, declaró en 1991 que quiere ejecutivos con "instinto asesino" (*Killerinstinkt*) y "voluntad de lucha" (ver la revista alemana *Arbeitgeber*, no. 1,1991). Maucher se considera a sí mismo un hombre con "instinto asesino", lo cual es un honor para él. El concepto del "instinto asesino" pasó al lenguaje que utilizan los ejecutivos para sí mismos. El autor de bestsellers Jack Trout lo amplió y creó el concepto de "competencia asesina" (*Killer-Wettbewerb*) (diario suizo *Tagesanzeiger* del 10-9-01). Esta cita y la anterior, según W. Spieler: "Liberale Wirtschaftsordnung-Freiheit für die Starken?", en *Neue Wege*, Zürich, septiembre de 2002). Según Trout, la competencia logra su ideal cuando llega a ser "competencia asesina".
5. Documento "Estrategia de Seguridad de Estados Unidos, 2002", firmado por el propio George W. Bush. Citado por R. Kollmann: "Irak termina en la Triple Frontera", en www.pagina12.com.ar.
6. *Acerba fata Romanos agunt Scelusque fraternae necis*. K. Marx: op. cit., p.606.



Revolución y democracia
Experiencias, acumulados y olvidos

[ARIEL DACAL]

Ser radical es atacar el problema por la raíz.
Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo.
Carlos Marx

I

Rosa Luxemburgo colocó tempranamente las discusiones sobre la Revolución rusa en el ámbito de la democracia como centralidad determinante. La intelectual polaca abría con su agudeza crítica un eje de discusión que, evadido o vedado por fuerzas políticas diversas durante mucho tiempo, es una constante en la elaboración de paradigmas que superen los órdenes sociales opresivos. "La misión histórica de los trabajadores, una vez llegado al poder, es crear, en lugar de una democracia burguesa, una democracia socialista y no abolir toda democracia". Este es el gran principio olvidado de las revoluciones socialistas. Toda la praxis radicalmente emancipadora lo es, como meta y método, si parte de ese principio.

Desde su análisis marxista, Rosa contextualizó su crítica al curso de la Revolución en Rusia pues, en condiciones tan fatales como las que padecía el país, hasta el idealismo más gigantesco y la energía revolucionaria más inquebrantable, no habría esta-

do en condiciones de realizar la democracia ni el socialismo, sino tan solo los primeros rudimentos impotentes y deformados de ambos.

El levantamiento de los obreros, campesinos y soldados rusos constituyó un avance sin precedentes de los mecanismos organizativos para la democracia. Los órganos de lucha dieron paso, en los albores de la Revolución, a un Estado que de inmediato se vio abocado a su autodefensa, acto en el cual la democracia fue la víctima principal.

Para Rosa el remedio inventado por Lenin y Trotski, la supresión de la democracia en general, resultaba peor que el mal que se quería evitar: el desorden de las fuerzas revolucionarias y el avance de la contrarrevolución. Si bien la espina dorsal del poder revolucionario en Rusia estaba en los soviets, también lo eran, como un instrumento serio de la dictadura del proletariado, la Constituyente y el sufragio universal. La integralidad de la democracia requerida por el socialismo, como las garantías democráticas más importantes para una vida pública sana y para la actividad política de las masas trabajadoras no pueden desatender la libertad de prensa, de agitación y de reunión. "Sin una ilimitada libertad de prensa, sin una vida libre de asociación y de reunión, es totalmente imposible concebir el dominio de las grandes masas populares."

La libertad reservada solo a los partidarios del gobierno, solo a los miembros del partido no es libertad. "La libertad es siempre y únicamente libertad para quien piensa de modo distinto". Todo lo que puede haber de instructivo, saludable y purificador de la libertad política depende de ella, y pierde toda eficacia cuando la "libertad" se vuelve un privilegio.

Las condiciones históricas rusas ponían límites a la democracia, pero no le podían variar sus basamentos. Se es o no democrático. Para el socialismo es condición impostergable. El socialismo es democrático o no es socialismo.

En su análisis crítico, la luchadora revolucionaria valoró justamente que los bolcheviques mostraron capacidad para hacer lo que un partido verdaderamente revolucionario está en condiciones de hacer en los límites de las posibilidades históricas. Tales límites también fueron desafiados desde la comprensión de que las medidas antidemocráticas fueron asumidas como necesidad y no como principio. Es por eso que los años comprendidos entre 1921 y 1923 fueron para Lenin de lucha frontal y agónica contra las "severas deformaciones burocráticas" del régimen soviético. Sus propuestas de entonces intentaron detener ese proceso. Su estrategia fundamental en esa, su última lucha, fue impulsar el control social, político y económico de los trabajadores.

Para armar a los trabajadores frente al desafío de "la opresión", "la arbitrariedad" y "la corrupción" burocráticas, Lenin propugnó cuatro medidas; a saber: las elecciones libres con revocabilidad de todos los funcionarios; que ningún funcionario pudiera recibir un salario más alto que un obrero cualificado; ningún ejército sería permanente, sino el pueblo armado; y gradualmente, todas las tareas de administración del Estado se harían por todo el mundo de manera rotativa, para que todos fueran burócratas por un tiempo y nadie fuera un burócrata.

Tales medidas atendían al punto neurálgico del socialismo que pretendió el poder bolchevique: un fuerte basamento democrático, entendido como control popular en la administración productiva y en el gobierno público. Este tipo de gobierno de los trabajadores fue la conclusión más destacable que hizo Marx de la Comuna de París y estaba presente en la más importante reflexión de Lenin sobre la democracia, su texto *El Estado y la Revolución,* en el que recreó la tradición del socialismo democrático.

Tras la muerte del líder bolchevique se sucedió una lucha de poder que, en esencia, se libraba entre dos concepciones, métodos y tácticas diferentes para la creación de la sociedad socialista en las condiciones soviéticas. Una tendía a dotar a Rusia de un Estado que defendiera el interés de los trabajadores, bajo el control de estos, al menos de su vanguardia. La otra tendía a un Estado como fin en sí mismo, independiente del control directo de la clase trabajadora, desde el cual se realizara la revolución *para* los trabajadores, no *con* los trabajadores. La tendencia de Lenin, esgrimida después de su muerte por la Oposición de Izquierda, se inscribe en la primera opción. Por el contrario, la praxis encabezada por Stalin, supuestamente derivada del leninismo, impuso en la escena la segunda, lo que a fin de cuentas condensó la renuncia a los objetivos primeros de la Revolución: la revolución internacional y la autoemancipación de los trabajadores.

El desenlace de esta lucha por el poder fue el advenimiento de un régimen burocrático fuertemente centralizado con severos límites al control democrático de la sociedad por parte de los trabajadores, cuyo sustento estructural fue un modelo administrativo desde arriba, marcado por la totalidad absolutista de las directrices. Los límites democráticos con que se encauzó el proceso soviético pasaron de ser una necesidad dictada por las circunstancias a una virtud en la configuración de las razones estructurales del régimen. En las prácticas históricas las fronteras entre la necesidad y la virtud son difusas y contradictorias. La experiencia soviética es ejemplo claro de esto.

Al analizar ese punto definitorio en la historia soviética en particular, y del socialismo en general, Georg Lukács develó el dilema de la Revolución rusa después de la guerra civil, donde las exigencias del contexto imponían como alternativa los términos siguientes: adelantar en el período de creación material de las condiciones socialistas los procedimientos de la democracia socialista, o en su defecto, en nombre del mero progreso económico, relegar a un segundo plano dichos procedimientos, e incluso que fueran completamente descuidados.

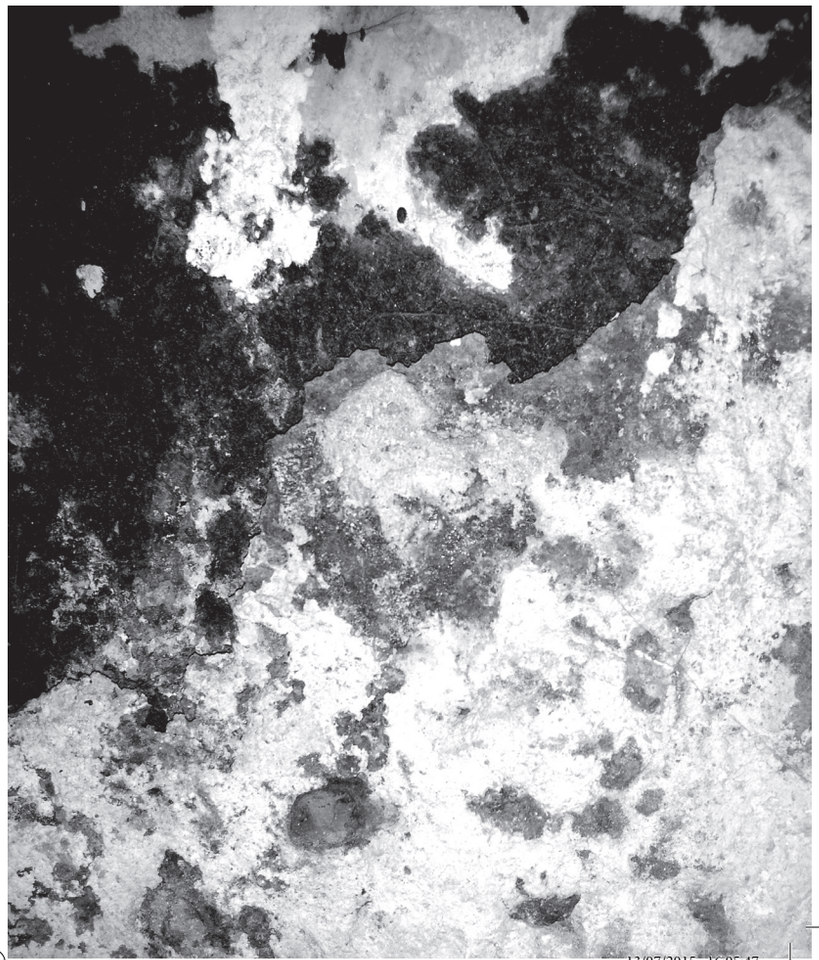
Destacar este asunto lanza, de inicio, un problema esencial para la creación de la sociedad emancipadora: ¿los mecanismos democráticos liberadores deben ser el punto de partida para alcanzar las condiciones materiales requeridas por la nueva sociedad o deben ser pospuestos en espera de aquellas condiciones? Este asunto será eje de análisis a lo largo del texto.

Desde su proceso de configuración, el régimen consagrado por la burocracia soviética suscitó oposición y resistencia de carácter socialista democrático. Una constante en las propuestas alternativas al régimen burocrático eran los avances de la Revolución de Octubre en materia democrática, que fueron velados por los usurpadores. El estallido revolucionario de 1917 mostró en sus albores, como práctica histórica concreta, que era posible intentar un tipo de ordenamiento político donde de manera cotidiana las masas, los trabajadores, los oprimidos, se dieran un órgano de gobierno propio de abajo hacia arriba.

Aún cuando las condiciones de la guerra civil pusieron límites a esas prácticas, para la reconfiguración del gobierno revolucionario se intentó retomar los principios de participación de los trabajadores en la gestión económica, política y social, como afirmaban las propuestas de Lenin.

Varios de los viejos bolcheviques denunciaban la regresión sufrida por el gobierno revolucionario a manos de la burocracia, su distancia de las ideas y alcances de los primeros años del poder de los trabajadores. Entre ellos se destacó León Trotski, quien realizó una exhaustiva sistematización de las condiciones y resultados del "bonapartismo" soviético.

El dilema que se presentaba ante la URSS, es decir, los grandes ámbitos históricos que se le abrían como tendencias, fueron vistos por Trotski en 1936 del siguiente modo: "La caída de la dictadura burocrática actual, sin que fuera reemplazada por un nuevo poder socialista, anunciaría, también, el regreso al sistema capitalista con una baja catastrófica de la economía y de la cultura". Se abre así un ámbito de discusión teórico política fundamental: ¿desde qué horizonte corregir los regímenes políticos nominalmente socialistas, el capitalista o el socialista de contenido democratizador?



El poder de la burocracia, sobre las simientes de la Revolución, no era para ese tiempo un proceso calmo ni concluso. Si bien es cierto que en proyecciones históricas generales la disputa seguía siendo entre el capitalismo y el socialismo, Trotski concretaba el dilema político en el país de los soviets en los términos siguientes: "¿el funcionario concluirá por devorar a la clase obrera o la clase obrera lo hará impotente para perjudicar?"

Esta lucha se dirimía en varios ámbitos de la sociedad, destacándose entre ellos el productivo. La democratización de los mecanismos de relacionamiento para la producción de bienes y servicios es consustancial al socialismo, este empieza a realizarse en la gestión colectiva y libre para la generación de riquezas (producción, distribución y consumo). En la experiencia soviética se verificaba, entre la economía nacionalizada y el problema de la calidad, el mandato burocrático. La "calidad" escapa a la burocracia "como una sombra", por lo que un entorno de libre discusión de los problemas económicos disminuiría los gastos generales impuestos por la burocracia.

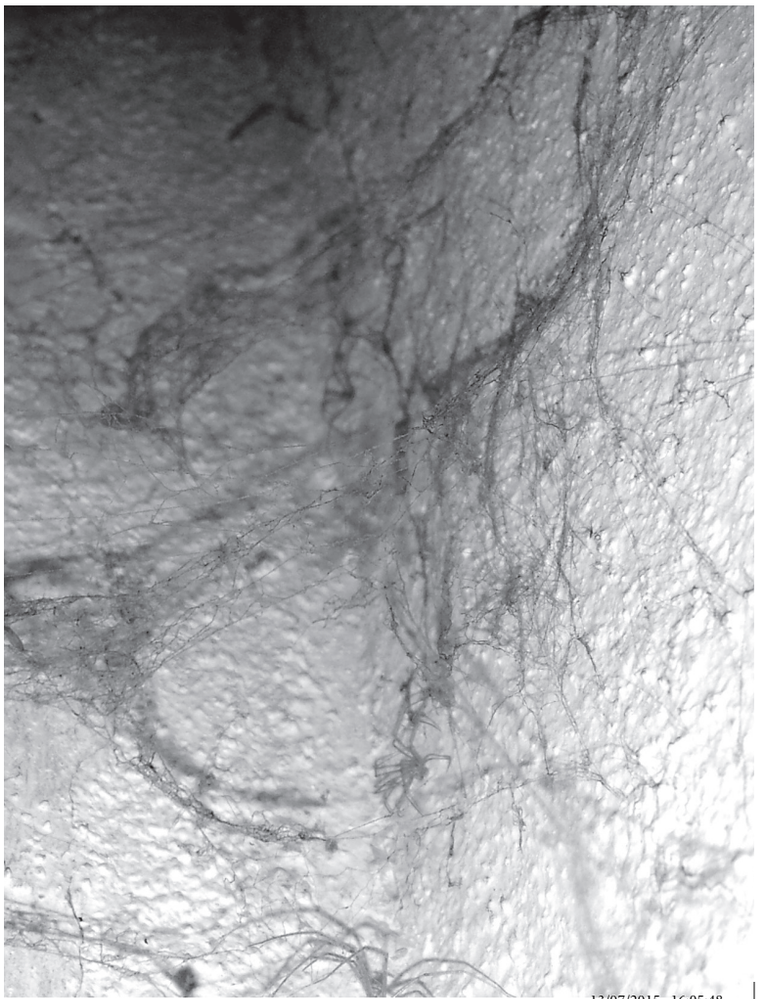
Trotski vuelve a tomar la democracia como brújula al ver que en la economía nacionalizada, la calidad supone la democracia de los productores y de los consumidores, la libertad de crítica y de iniciativa, contrario a la coerción burocrática. Idea congruente con la proyección leninista de que "el hábito de observar las reglas de la comunidad es susceptible de alejar toda necesidad de coerción".

El hecho de que la burocracia erigió su poder sobre los resultados revolucionarios de 1917 imponía condiciones diferentes a la lucha política de los trabajadores en la preparación de su conflicto con los dirigentes, tanto en el ámbito de la economía como en el de la gestión pública.

Para Trotski, sea como sea, la burocracia solo podría ser suprimida revolucionariamente. Pero aclaraba que la revolución no sería social como la de Octubre de 1917, pues no trataría de cambiar las bases sociales de la sociedad ni reemplazar una forma de propiedad por otra. Sería una "revolución política" que, sin tocar los fundamentos económicos de la sociedad derribaría las viejas formas dirigentes. La subversión de los trabajadores contra la casta burocrática tendría naturalmente profundas consecuencias sociales, pero no saldría de los ámbitos de una transformación política. La democracia socialista se transformó en la centralidad del programa político de tal revolución.

La manera en que se sucedió la lucha política por restaurar el carácter democrático iniciado en 1917 tuvo, en su comienzo, dos etapas. Durante los diez primeros años la oposición de izquierda trató de conquistar ideológicamente al partido sin lanzarse contra él a la conquista del poder. La palabra de orden era reforma y no revolución. Cuando en 1927 el conflicto alcanzó ribetes de guerra civil, el camino de la reforma se transformó, visto por Trotski, en el de la revolución.

En el sentido de la reactualización de la condición revolucionaria, no se trata de reemplazar un grupo dirigente por otro sino de cambiar los métodos mismos de la dirección económica y cultural. La arbitrariedad burocrática debería ceder el lugar a la democracia: restablecimiento del derecho a la crítica y a una libertad electoral auténtica, restablecimiento de la libertad de los partidos soviéticos y el renacimiento de los sindicatos, la revisión radical de los planes en beneficio de los trabajadores.



En una postura más radical, defendida y divulgada por Trotski el propio año de su muerte, parecía necesario, en las condiciones de la lucha por restablecer el carácter democrático popular de la revolución, una organización revolucionaria que agrupara a todos los trabajadores en torno a las banderas de Marx y Lenin, es decir, una organización basada en la tradición democrática del socialismo.

La revolución política presentada por Trotski como programa reveló sus formas embrionarias —visto así por Daniel Bensaid— a través de los levantamientos de Berlín Este en 1953, de Polonia y Hungría en 1956, de Checoslovaquia en 1968, y Polonia en 1969 y 1975. En cada una de esas experiencias de movilización de los trabajadores contra un aumento de precios o contra la arbitrariedad burocrática, se puso a la orden del día las mismas exigencias: supresión de la policía política, libertad de reunión y de asociación, separación de los sindicatos y del Estado, libertad sindical y pluripartidismo, restablecimiento de los consejos. Por el contrario, nunca se pidió la restauración de la propiedad privada de los medios de producción como una reivindicación de masas.

Las causas de la derrota de la alternativa democrática al régimen estalinista son conocidas. No obstante, el cuestionamiento al orden totalitario y antidemocrático continuó en la mira del análisis crítico del marxismo revolucionario. El principio político y doctrinal que sustentaba tal crítica era el rescate de la democracia para la clase trabajadora. Este planteo fue evolucionando, enriqueciéndose en su alcance específico y en los conceptos y métodos para su práctica política, de lo que se intenta dar cuenta a lo largo del presente texto.

II

Uno de los exponentes más sólidos de esta crítica en su contenido teórico fue Georg Lukács, quien en 1968 escribía un ensayo sobre la democracia burguesa, el cual fue ampliado a la democracia socialista como una exigencia ética tras los sucesos de Checoslovaquia, acontecidos en agosto de ese año, los que desataron una crisis de legitimidad del mundo socialista en general y de su epicentro en particular, la URSS, cuyo proceso se inició con el XX Congreso del PCUS y tuvo un repunte con la invasión de las tropas soviéticas a Hungría en 1956.

El grueso de los debates en torno a las condiciones y soluciones del socialismo se colocaba en dos extremos, a saber, la implementación de la democracia occidental (burguesa), es decir, la restauración del capitalismo, de un lado, y del otro, la posibilidad de hacer eficiente la dirección política y económica consagrada por el *estatus quo* burocrático. Lukács desestima la democracia burguesa como alternativa al socialismo existente, lo hace por consideraciones político-prácticas ampliamente argüidas, al tiempo que está convencido de que es imposible presentar al socialismo existente, sin ningún reparo, como el otro término de la alternativa.

En este punto converge con la posición representada por Trotski y reitera como problema histórico la pregunta ¿la superación de los términos opresivos de la sociedad solo tiene ante si como alternativa contraria el capitalismo y el socialismo existente? Para Lukács esta constituía una "falsa alternativa" y colocó entonces, desde la explicación de la democracia como asunto que atraviesa su argumentación, la alternativa en el ámbito de lo que llamó "la democratización del socialismo", es decir, su renovación.

El intelectual húngaro asume el esfuerzo por comprender en términos históricos sociales el modo real de ser del socialismo existente, "su actual ser-en-sí-mismo" para, a partir de ahí, formular los problemas de la democratización. Ese ser en sí mismo develaba en su esencia que la actividad práctica de las masas desapareció casi por completo no solo de la considerada gran política, sino también de la regulación en su vida cotidiana.

En las razones contenidas en la visión de Lukács, subyacen tres coincidencias con Trotski. Primero, la alternativa al régimenexistente es socialismo democrático. Segundo, el proceso implica una recuperación actualizada de los valores perdidos de una historia de creación política de los movimientos de masas que sustentan la posibilidad de otro ordenamiento, es decir, la recuperación del papel activamente participativo de las masas. Tercero, se clarifica el dilema ante la crisis en los términos

de que solo se sale o por el camino de la renovación o por el camino de la restauración.

Lukács le otorgó contenido histórico y de transición a la democracia, pues apuntaba que con frecuencia se habla de la democracia como de un estado y se olvida examinar las direcciones del desarrollo real de tal estado, cuando solo por esta vía será posible tener un cuadro adecuado de sus características. Para subrayar esto es que prefirió el término "democratización" al de "democracia". La alternativa socialista al régimen autoritario burocrático no es un estado que se otorga o decreta sino un acumulado, un proceso de imprescindible matriz democratizadora. Aprender y aprehender culturalmente, desde la práctica, la democracia.

La democratización socialista, entendida como el programa histórico a largo plazo, es el camino de la práctica social para la realización del ser humano político. Democratización no es un medio para evitar las crisis, es un proceso de socialización en el que es posible terminar con la herencia de la sociedad burguesa, es decir, la división de la vida humana en las esferas públicas y privadas.

Desde la reflexión ofrecida por Lukács, la democratización se relaciona con la tarea histórica fundamental del socialismo, tiene validez como medio social y político, como práctica de la liberación contra la enajenación. Para que esta democratización se constituya en proceso histórico es necesario rescatar las formas esenciales que se han dado en su movimiento espontáneo las experiencias de revoluciones socialistas (Comuna de París, 1871; Revolución Rusa,1905; Revolución Rusa,1917; Revolución Húngara,1919) cuyas formas organizativas fueron la Comuna y el Consejo: la unión política, directa de las masas, la eliminación revolucionaria de la mediación escalonada, la alternativa socializadora del poder.

La espontaneidad de las masas que generaron esos procesos se explica en el hecho de que los hombres y mujeres asumen la transformación en su vida cotidiana, en sus puestos de trabajo, en sus viviendas, etc. El estallido de masas los organiza para la actividad inmediata, para de allí elevarlos a la práctica revolucionaria en todas las cuestiones decisivas de la sociedad.

Y es que la democratización, como proceso en la totalidad social, alcanza el conjunto de la vida: la vida cotidiana y la actividad económica, las instituciones y el mecanismo político para las decisiones. El énfasis no está puesto en "mejorar" la esfera política o el sistema de instituciones, debe democratizarse el conjunto de la vida. Se trata de democratizar la cotidianidad, es crear un sentido común democrático. Democratización como práctica social que se realiza en todas partes. Es esta la condición socialista para la democracia.

Es sabido que en los períodos de crisis del socialismo real se ejerce una presión sobre los gobernantes para el ajuste socioeconómico del diseño del sistema. En tales períodos entra a escena la pugna de alternativa que, por lo general, han tendido, de un lado, a retoques muy parciales, conservando el control burocrático, de otro, a la introducción de las nociones liberal burguesa sobre la democracia y la libertad.

El marxista húngaro alcanzó a analizar algunos de estos procesos sucedidos en los países del llamado campo socialista, de lo que concluyó que en cualquier caso se parte de que, como condición objetiva, "la burocracia que planifica centralmente no desea renunciar a su rol de dirigente absoluta", por lo que no es de asombrar que las modernizaciones formales dejen intactas las viejas esencias de control político. Los cambios tecnológicos y la informatización pretenden optimizar los cálculos y la ejecutoria de los planes, pero dejan intacto el viejo método de administración absoluta de la sociedad desde arriba, administración *para* y no administración *con*.

Los cambios impelidos por las crisis del modelo se presentan en un primer momento como una reforma económica con el objetivo de acrecentar cuantitativamente, y de mejorar cualitativamente, el aparato productivo y distributivo.

Lukács, al igual que Trotski, aborda el asunto de la economía como el terreno en el que, de manera práctica, se sucede la discusión entre el socialismo existente y el capitalismo y donde, con más claridad, se presentan como la alternativa. Desde esta perspectiva destaca que la economía socialista, si bien su relación elástica con el consumo se convierte para ella en un problema vital, no está en condiciones de resolverse con una simple introducción del modelo capitalista. Lo que en el capitalismo el mercado era capaz de realizar espontáneamente, aquí debe ser integrado por una multidimensional

y variada democratización del proceso productivo; desde el plan hasta la realización práctica. Es decir, reencontrar la economía y la política como pares vinculantes en la práctica social.

A este nivel de análisis se presenta la gran urgencia de actualizar la discusión sobre los sindicatos acontecida en los primeros años de la Revolución rusa, cuya alternativa se discutió en los términos siguientes: a) los sindicatos con una posición independiente, como instrumento contractual de los trabajadores, para negociar colectivamente con la administración de la industria socializada; b) los sindicatos insertados en la maquinaria estatal debido al carácter de defensor de los derechos de los trabajadores que adquiría el Estado, lo que suponía la ausencia de contradicciones esenciales.

Uno de los límites de la experiencia socialista del siglo XX estuvo en separar la economía de la política, o en otros términos, estuvo en no comprender que la superación de la economía capitalista solo será posible con la democratización de las relaciones productivas.

El problema del socialismo no es económico en primera instancia sino político. Entonces, ¿cómo lograr la renovación política del socialismo? A este problema le dio respuesta Lukács en términos diferentes a los planteados por Trotski. Tal diferencia se debe a que el primero analizó un cúmulo mayor de práctica histórica, que incluye la maduración del régimen burocrático y sus resultados en la subjetividad de las masas. El segundo basó su análisis en una etapa muy reciente, históricamente hablando, de la experiencia revolucionaria rusa donde las generaciones activas habían sido protagonistas del proceso y la evocación de las condiciones revolucionarias de Octubre se relacionaba a experiencias de vida. Por otra parte, es presumible que Lukács sustentara sus criterios desde la política real, es decir, desde las condiciones de posibilidad que brindaba el régimen existente, y no en una comprensión teórico general de las vías para lograr la democracia como fundamento de la renovación socialista.

Desde esos términos, Lukács veía como parte del proceso de democratización socialista la creación de nuevas formas de relación entre el "abajo" y el "arriba", lo que a su vez implica la condición de desarrollar la democracia interna partidista, habida cuenta de que para él el partido debía dirigir el multifacético proceso de democratización. En cambio, Trotski, después de haber defendido la función central del partido en el proceso soviético durante varios años, como había hecho con la relación de subordinación de los sindicatos al Estado que después reconsideró, llegó a la conclusión de que el mismo se había convertido en un instrumento de control de la sociedad en manos de la burocracia, es decir, se había convertido en el partido de la burocracia, de lo que derivaba la necesidad de la formación de una organización obrera fuera del Partido.

Lukács colocaba como base de su argumento que las masas deben concebir la realidad del cambio como ruptura práctica con las tradiciones estalinistas, día tras día, mediante su propia experiencia. Si no se promueven las coaliciones entre los trabajadores no será posible una movilización de estos para mejorar activamente su vida cotidiana. Sin embargo, acotaba que "un movimiento para la democratización en sentido socialista no puede introducirse en la conciencia espontánea sino solo guiado desde fuera". Para Lukács, dado el tamaño de esta tarea, no podía ser conducida por otra fuerza que no fuera el Partido Comunista, cuya exigencia primera es la democratización del partido mismo.

Si bien las condiciones esbozadas por Trotski no fructificaron históricamente, la historia se encargó de demostrar que los procesos desatados por los partidos comunistas del campo socialista no atendieron al proceso de democratización como asunto determinante en la renovación socialista. ¿Cómo podría el partido, siendo el instrumento político de control de una burocracia que "no desea renunciar a su rol de dirigente absoluta", conducir un proceso de democratización que comenzaría por cuestionar sus privilegios y la centralización del poder en sus manos?

De cualquier manera, queda esbozado el problema de cómo estimular el activismo políticamente creador de las masas dentro del entramado tejido por la dominación burocrática. Llevaba razón Lukács al decir que la cuestión no se reduce a revivir toda la experiencia práctica y teórica del movimiento de los trabajadores pues esta no es una garantía de su efectividad para la acción de las masas en el retorno al camino truncado por el stalinis-

mo. En primer lugar, porque "el largo período del sistema estalinista provocó necesariamente profundos efectos en la calidad de las personas, sobre todo en su relación con su actitud hacia las posibilidades de una propia práctica social. Este hecho desborda el componente represivo y se sitúa en complejo ámbito del hábito. La gente se habituó. Las personas que están afectadas como objeto pasivo terminan por habituarse a esta forma en su propia manera de vivir".

III

En el largo camino acumulado de praxis emancipadora encontramos, en la vida de Paulo Freire, una aguda comprensión sobre las condiciones de la opresión que se afianza en los hábitos de las personas que viven como objetos pasivos. Esta visión explaya la lucha por la democracia en su terreno más complejo y determinante: la subjetividad.

Este punto de partida no es nuevo. En el pensamiento marxista revolucionario la subjetividad se asume como ineludible condición de toda acción transformadora de la sociedad; idea retomada por Lukács y reforzada por Marcuse, para quienes el desarrollo de la conciencia es de hecho una de las tareas capitales del materialismo revolucionario.

Desde su indagación, Freire cuestiona las prácticas revolucionarias que en su prédica y realización no desatan las amarras para una educación liberadora y que mantienen al pueblo, en nombre de la libertad, alejado de la posibilidad de constituirse en sujeto pensante crítico y creador de su propio saber político y de su propia realidad para transformarla revolucionariamente.

No es entonces casual que la autoemancipación y el autogobierno del sujeto popular, como condición para su libertad, sean principios retomados y asumidos por Freire como centralidad de su propuesta pedagógica liberadora. Centralidad, también otorgada por Marx, que ha sido resguardada del alcance de algunas ideologías revolucionarias. En su obra despliega ampliamente los contenidos humanos, políticos, críticos, dialógicos y liberadores de la democracia.

"La deshumanización (...) es distorsión posible de la historia pero no es vocación histórica". Esta certeza alienta la búsqueda de relaciones sociales justas, solidarias, cooperativas y libres que es la sociedad humanizadora. Tal certeza es la condición de posibilidad histórica de la que parte Paulo Freire para optar, desde una propuesta pedagógica, política y revolucionaria, por la autoliberación del sujeto popular. Un sujeto libre y crítico que se humaniza.

El contenido analítico y propositivo de Freire tributa a la concientización del individuo para, desde la apropiación crítica de la historia y de las condiciones que en ella generan la opresión, forjarse en sujeto histórico de su propia libertad. De ahí que la exigencia radical sea la transformación de la situación concreta que genera la opresión desde una comprensión subjetiva/consciente de esta.

Esta visión hace parte del sentido de la crítica asumida por Marx como un medio para el cambio. "La crítica —dice este— no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías, ni consuelo, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas". Es la crítica que desengaña al ser humano para que piense y moldee su realidad como ser humano desengañado, para que "gire en torno a sí mismo".

En la superación de las contradicciones opresores/oprimidos, que solo puede ser intentada y realizada por los oprimidos, está implícita la desaparición de los primeros. Freire es enfático al destacar que la superación auténtica de tal contradicción no está en el mero cambio de lugares, no radica en el hecho de que los oprimidos de hoy, en nombre de la liberación, pasen a ser los nuevos opresores.

No es cambiar un grupo de dirigente por otro grupo de dirigente, no es cambiar los hombres por las mujeres, una raza por otra, una religión por otra, un saber científico por un saber común, no es poner a las personas por encima de la naturaleza. Es cambiar la cultura política excluyente y opresiva que divide artificiosamente a los seres humanos en todos los espacios de la vida social y que separa a la sociedad de la naturaleza. Es generar una cultura política incluyente, desde la diversidad, cuya centralidad sea la condición humana, en relación armónica con la naturaleza, creadora y libre. Cultura política liberadora es subversión de la cultura política de la opresión en cualquiera de las formas que esta se manifieste.

Con Freire se reencauza la relación del revolucionario y del liderazgo en la visión ética de reconocer al primero más por su creencia en el pueblo que lo compromete que por mil acciones llevadas a cabo sin él. Creer en el pueblo y hacer con él: un hilo del pensamiento revolucionario atado con fragilidad a la práctica histórica.

"Decirse comprometido con la liberación y no ser capaz de comulgar con el pueblo (...) es un doloroso equívoco." La acción política junto a los oprimidos debe ser una acción cultural *para* la libertad, y por ello mismo, una acción *con* ellos.

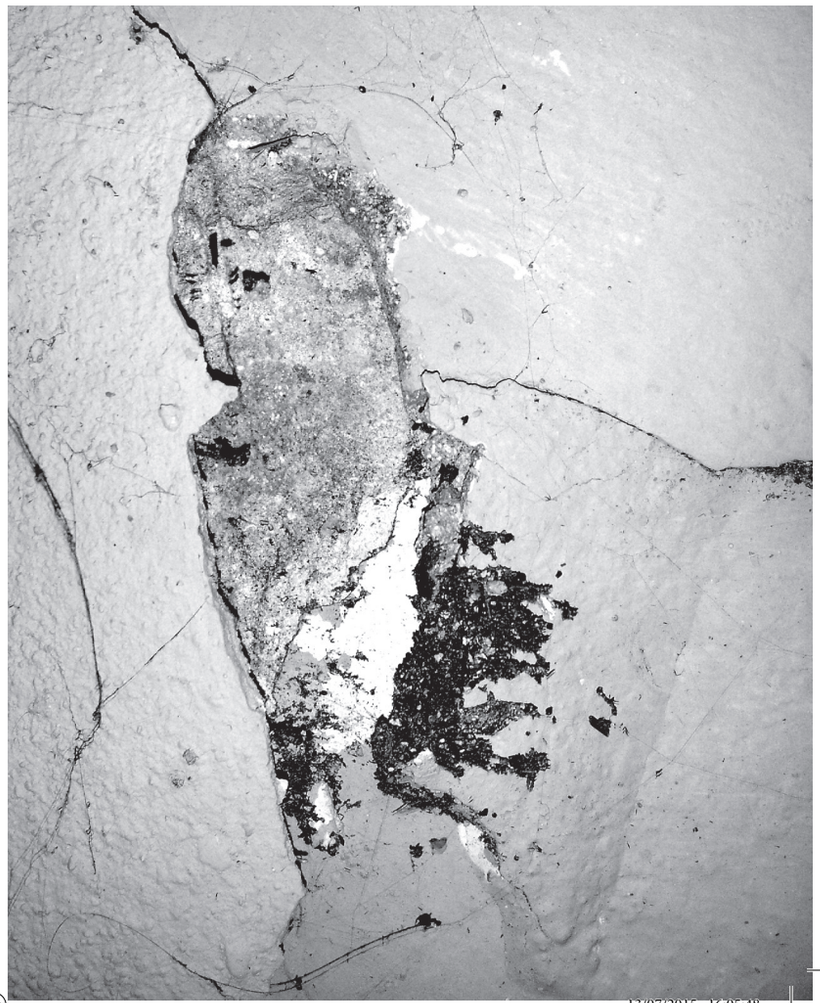
Esta concepción es una alerta a los verdaderos humanistas respecto al hecho de que no es coherente, en la búsqueda de la liberación, utilizar la concepción "bancaria" de los opresores, lo que implica que las masas son tratadas como objetos, como un recipiente vacío al que se debe llenar con informaciones, datos, conocimientos, programas, un receptor pasivo al que se le trasmite decisiones y saberes. "La sociedad revolucionaria que mantenga la práctica "bancaria", se equivocó o se dejó tocar por la desconfianza y por la falta de fe en las personas. La historia ha dado cuenta de que la sociedad revolucionaria que cometa este equívoco, "estará amenazada por el espectro de la reacción".

El desafío emancipador es esencialmente cultural. Superar la cultura de la dominación, tanto en los dominados como en los dominadores, es el cauce que la práctica socialista exige. Para Rosa Luxemburgo, una completa transformación espiritual en las masas degradadas por siglos de dominación burguesa implica favorecer instintos sociales en lugar de instintos egoístas, iniciativa de las masas en lugar de inercias, idealismo capaz de pasar por encima de cualquier sufrimiento.

Ser revolucionario es creer en el pueblo, en su capacidad creadora. Esta es la base ética y conceptual que actualiza Freire para analizar la relación del liderazgo con las masas. El contenido ético está en que sus ideas cuestionan la esencia excluyente, opresora, elitista, desconfiada en relación con el poder creador del pueblo, que pervivieron en la experiencia socialista del siglo XX. En la comprensión de este asunto se encamina un análisis más completo de los límites democráticos, es decir, liberadores, de aquel socialismo.

Para el proceso de liberación es imprescindible el diálogo, el diálogo que parte de la confianza, de las palabras diversa con sentidos comunes. Pero solo será diálogo verdadero cuando exista un sujeto de pensar crítico que accione desde este. Desatender en la práctica revolucionaria esta necesidad le pone límites a su contenido revolucionario. Freire destaca que "si las masas son adscritas al proceso como seres ambiguos tendrán, simplemente, la impresión de que accedieron al poder". Entonces la acción revolucionaria aspiraría a ser un simple medio de dominación y no un camino de liberación. "El diálogo con las masas populares es una exigencia radical de toda revolución auténtica. Ella es revolución por esto".

El liderazgo revolucionario tendrá dificultades al intentar llevar a cabo una revolución para las masas oprimidas, por más bien intencionada que ésta fuera, si es una revolución en la cual el *con* las masas es sustituido por el *sin ellas* ya que son incorporadas al proceso a través de los mismos métodos y procedimientos utilizados para oprimirlas. Tal práctica conduce fácilmente a la constitución de burocracias que corrompen la revolución.



Como antípoda de esta tendencia, entonces, la lucha democrática se convierte en la lucha por la democratización de las funciones de coordinación. Es decir, en la superación de términos (relaciones) como dirección y liderazgo (individual).

Un sujeto popular que piensa críticamente la realidad opresora para transformarla en realidad liberadora, donde el diálogo de saberes es la concepción que describe el camino de su autoliberación, hace que el liderazgo adquiera otra condición en un proceso de transmutación de su rol, que va de *para* el pueblo, a *con* el pueblo hasta llegar a *desde* el pueblo. Esta evolución es un reto para cualquier liderazgo revolucionario pues, de negarle a las masas el diálogo desde el pensamiento crítico, se restringe a sí mismo en su pensamiento. "Así, el liderazgo no puede pensar sin las masas, ni para ellas, sino con ellas". No es una cuestión de preposiciones, de ajustes del lenguaje, sino de asumir en la conducta, que es la voz verdadera de la visión del mundo que se porta, una acción emancipadora.

A lo largo del texto hemos develado que un problema básico (y postergado) de la praxis revolucionaria está en si los mecanismos democráticos liberadores deben ser el punto de partida para alcanzar las condiciones materiales requeridas por la nueva sociedad, o deben ser pospuestos en espera de aquellas condiciones. También Freire hace parte de este debate cuando asevera que evitar el diálogo con el pueblo en nombre de la necesidad de "organizarlo", de fortalecer el poder revolucionario, de asegurar un frente cohesionado es, en el fondo, temer a la libertad, temer al propio pueblo o no confiar en él.

De lo que se trata es de concientizar sobre la sociedad emancipadora con métodos emancipadores. No se puede esperar a que las condiciones sean material o políticamente "óptimas" para desarrollar una praxis liberadora, esta tiene que ser la condición de la lucha, desde la que se crea y demuestra la viabilidad del proyecto que supera la sociedad opresiva.

La idea anterior guarda estrecha relación con el lugar del individuo en el proceso de creación de relaciones sociales no opresivas. La sociedad emancipadora no se reduce a un proyecto social, sino que demanda ser un proyecto que parta, obligatoriamente, de lo individual y llegue a lo social como única posibilidad plena de realizar aquel. Generar la individualidad emancipadora nos coloca en un nivel superior al individualismo burgués y no ahoga la riqueza de la individualidad humana, por el contrario, le permite explayar todas sus potencialidades.

Las interpretaciones sesgadas desde el individuo han sido fuente de distorsión en las prácticas revolucionarias. No serían pocos los ejemplos de programas de naturaleza política que fallaron porque sus realizadores partieron de su visión personal de la realidad. Porque no tomaron en cuenta, en ningún instante, a los hombres y mujeres a quienes dirigían su programa, a no ser como meras incidencias de su acción y no como partícipes del mismo. En estas prácticas perviven rasgos de la dominación pues "quien actúa sobre los hombres (y las mujeres) para, adoctrinándolos, adaptarlos cada vez más a la realidad que debe permanecer intocada, son los dominadores".

Sobre este asunto Freire se apoya en Mao Tse Tung y coloca el tema de la necesidad de las masas como insumo imprescindible para alcanzar un programa revolucionario. "En ese sentido —decía Mao— tenemos dos principios: primero, lo que las masas necesitan en realidad, y no lo que nosotros imaginamos que necesitan; y segundo, lo que las masas están dispuestas y decididas a hacer, y no lo que nosotros estamos dispuestos a hacer en beneficio de ellas".

No es dable esperar resultados positivos de un programa de acción política que no respete la visión particular del mundo que tenga o esté teniendo el pueblo. "Sin ésta el programa se constituye

en una especie de invasión cultural, realizada quizá con la mejor de las intenciones, pero invasión cultural al fin".

Este presupuesto hace parte de la dialéctica que demanda la praxis (teoría y acción) revolucionaria, prevista por Marx en la hipótesis de que "la teoría (programa) solo se realiza en un pueblo en la medida en que es la realización de las necesidades de ese pueblo" (...) Solo una revolución de necesidades radicales puede ser una revolución radical".

La respuesta metodológica de Freire radica en plantear al pueblo, a través de ciertas contradicciones básicas, su situación existencial, concreta, presente, como problema que, a su vez, lo desafía, y haciéndolo, le exige una respuesta, no a nivel intelectual, sino al nivel de la acción. De lo que se trata, entonces, es de dialogar desde la visión del liderazgo con la visión del pueblo. No se trata de que el liderazgo asuma de manera inalterable la visión del pueblo, sino que dialogue con ella, que se cree con ella, que se crea en ella, como principio, sí entonces, inalterable de la democracia.

La cuestión es que el contenido programático para la acción política no puede ser de exclusiva elección del liderazgo, sino de éste con el pueblo. Es aquí una determinación para la democratización como política que pretenda actualizar la creación de la sociedad emancipadora, socialista.

IV

La primera condición de la revolución es su carácter permanente. Al tiempo que su contenido esencial es eliminar las relaciones opresivas sobre las que se afirma la sociedad de hombres y mujeres deshumanizada. La meta de la revolución es, entonces, crear un orden social de relaciones humanas en constante proceso de liberación.

Existen principios esenciales que tejen la contundencia del pensamiento revolucionario emancipador y que han sido, en el mejor de los casos, dispersados en prácticas políticas diferentes, restándoles fuerza y alcance. En el peor de los casos, han sido celosamente guardados en los anaqueles inaccesibles del dogma.

Autoemancipación, autogobierno, libertad, pensamiento crítico, liderazgo *con* el pueblo no *para* él, consciencia como fragua de la necesidad, creencia en la capacidad creadora del sujeto popular, democratizar democráticamente, humanización, armonía con la naturaleza (más reciente)... son principios actualizados y colocados de modo orgánico en la praxis como enfrentamiento a la totalidad opresiva y a sus contenidos vivos y actuantes dentro de las revoluciones.

Es un hecho no muy asumido que las deformaciones en los proyectos revolucionarios no nacen después, nacen antes de la toma del poder, en los métodos para alcanzar su realización. Para lograr una sociedad democrática hay que organizar la lucha democráticamente. El problema del poder que entraña este asunto no puede quedarse para después. El horizonte utópico implícito en la superación de la opresión social será alcanzable en la medida en que el proyecto de organización social no deje para el futuro la realización de los aspectos solidarios, cooperativos, no jerárquicos, donde se distribuyan los recursos del poder, donde la conducta democratizadora sea un sentido común en cada individuo. Tal postura dinamita la idea de que el fin justifica los medios. Si el fin es democrático y humanista, los medios para alcanzarlos tienen que ser democráticos y humanistas.

Ahora bien, la participación social, la administración colectiva de la libertad que entraña la democracia socialista, no se decreta, se aprende a participar participando en la definición de sentidos comunes, valores, proyecciones, necesidades. La herencia cultural en el ámbito de la participación política del sujeto popular tiene, esencialmente, rasgos pasivos y reproductivos. De lo que se trata, como modificación activa de la participación para la autogestión y el autogobierno, es de implicar a las personas, en cada ámbito de la vida, a que asuman responsabilidad social mediante la actividad colectiva y creadora, a que incidan en el curso de los acontecimientos privados y públicos, en los ámbitos de la economía y la política.

Para la transformación humana han existido dos visiones. De un lado están quienes apuestan a transformar primero a las personas para que estas, transformadas, cambien la sociedad. De otro están quienes precisan de cambiar primero el mundo para que las personas no actúen desde el mal. En realidad las personas cambian en la medida en que

transforman el mundo. Betto plantea como aforismo de esta visión que cuanto más justa es una sociedad, más seres humanos inclinados al bien produce, al tiempo que las personas de bien se empeñan en construir mejor convivencia social.

La revolución liberadora no vive fuera de las personas, de la subjetividad. Es un aprendizaje social. Su contenido humanista, anti opresivo, incluyente y colectivo, en tanto sentimientos y actitudes, deben emanar de las conductas individuales y sociales. Tales sentimientos no florecerán de declaraciones, sino de prácticas concretas que den testimonio de que se puede vivir de otra manera. Superior. Humana.

Desde el testimonio como validación, la revolución implica tejer un tipo de relacionamiento cotidiano; en la casa, en la comunidad, en el trabajo, con los amigos y amigas, en los espacios públicos y en el Estado con base en la comunicación de quien acepta que el otro y la otra tienen algo que decir, tienen un saber que compartir; comunicación horizontal como base de la creación colectiva de sueños y las concreciones cotidianas de estos. Revolución es producir y apropiarse socialmente de la libertad colectiva desde las libertades individuales. Esto solo será realizable desde una subjetividad que se funda en prácticas democratizadoras de la cotidianidad.

La democracia es un proyecto político sustentado en la práctica participativa del sujeto popular en todos los ámbitos; lo que implica que democratizar una parte no tiene sentido de no democratizarse la totalidad. Democratizar el Estado y democratizar la sociedad como procesos concomitantes concreta el entendido de que el socialismo, como "continente de la libertad", es democracia sin límites.

En el capitalismo, partir de la libertad individual es su propio límite pues esta niega la libertad colectiva o la reduce a un contrato o pacto entre libertades claramente excluyentes. Dicho en su práctica más radical, la libertad se asocia al derecho de unos pocos de apropiarse de la libertad de muchos. Es la libertad de oponerse a otras libertades, establecido como contrato del derecho civil individualistas. Sin embargo, en las sociedades anticapitalistas surgidas en el siglo XX, en compromiso con la libertad colectiva de los individuos, se desatendió la función de la libertad individual como creadora, desde la conciencia y la crítica, de la libertad colectiva.

Subvertir las sociedades de contenido opresor lleva como condición liberar a los individuos de los límites individuales de su libertad, sin negarla. Al tiempo que se potencie una conciencia de la libertad que implique al otro y la otra donde, por ejemplo, como destaca Boanaventura de Sousa, la disminución de la ansiedad y la inseguridad de unos (los incluidos) sea imposible sin la reducción de la ansiedad e inseguridad de los otros (los excluidos). O dicho a la manera freiriana, nadie es si prohíbe que los otros sean. Esta diferencia implica apuntar hacia un contrato social como agregación colectiva de intereses sociales diferentes. Dicho de otro modo, ser libres individualmente está condicionado por la libertad de los otros y las otras, al tiempo que es condición para ser, además y esencialmente, humano y colectivo.

Para Rosa Luxemburgo, aferrarse a la libertad como inmanencia democratizadora no viene de ningún concepto fanático de la "justicia", sino de que todo lo que es instructivo, totalizador y purificante en la libertad política depende de su carácter democrático. Al postergarse la democracia, se cierran las fuentes vivas de toda riqueza y progreso espirituales.

El carácter político de la emancipación está en que todo el pueblo participe en una completa transformación espiritual de sí mismo, degradado por siglos de opresión; transformación que de paso a los instintos sociales en lugar de los egoístas, a la iniciativa popular en lugar de la inercia, a la cooperación en lugar de la competencia.Transformaciones contenidas en la revolución humana que parte de comprender, como invita Marx, que el ser humano es la esencia suprema de sí mismo, y por consiguiente, resulta un imperativo categórico que eche por tierra todas las relaciones en la que sea una "esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable", para que sea humano en su relación con el mundo y solo pueda "cambiar amor por amor y confianza por confianza".

La democracia liberadora, incluyente y humana, es una trinchera inexpugnable que la opresión no está preparada para vencer, sobre todo porque la opresión es, por su esencia, antidemocrática. La democracia liberadora es el camino de la revolución humana.

Democracia de alta intensidad: un debate actual en América Latina

[MIRIELA FERNÁNDEZ]

Colombia Informa es una agencia de noticias en el centro de Bogotá. Compartí unos días la calidez de su redacción, que resulta muy sui géneris, como muchos de los proyectos comunicativos de movimientos sociales. Lo primero que atrae es la selección de clásicos de la literatura y el cine latinoamericanos, una exhaustiva biblioteca acomodada en la sala, donde suelen ajustarse enfoques, pautas, ediciones venideras. Esas discusiones se tornan a veces más formales y emigran a la mesa central. Cuando sucede, casi siempre se encuentran lideresas, líderes, integrantes de movimientos de cualquier región de país. Por eso, varias entrevistas e informaciones se escriben en la memoria, mientras se aprovecha este tránsito presuroso y, claro, el tiempo para tomar el *tintico* (café) que nadie va a rechazar.

Fue en la dinámica de la agencia que supe más del Congreso de los Pueblos, una de las mayores plataformas de movimientos sociales del país. Entonces ya había leído al sociólogo luso Boaventura de Sousa —con cuyos textos me gusta dialogar para desandar el contexto latinoamericano actual—, y algunas líneas sobre lo que ha llamado democracia de alta intensidad. El Congreso de los Pueblos es una evidencia de una innovadora organización desde abajo que está transformando las concepciones tradicionales en torno a la democracia, y que, por ello, guarda relación con las apreciaciones de Sousa.

Al dedicar la revista *Caminos* este número al tema de la democracia, me animé a revisar las inquietudes que me despertaron aquellos días de encuentro con el Congreso. Me parece necesario que desde nuestras vivencias entremos en las reflexiones sobre lo que sucede hoy en América Latina, y visualizar, con las herramientas que tengamos, las contribuciones de esos territorios donde se ponen en práctica otras formas de gobernar y, al mismo tiempo, de incidir y marcar presencia en la política tradicional, como estrategia de lucha popular.

I RECORTES A LA DEMOCRACIA LATINOAMERICANA

Desde los años noventa la recomposición de los movimientos sociales y otras condiciones del contexto, como ha sido el fracaso del neoliberalismo, han impulsado diferentes procesos de transformación en el área. Esto ha traído, aún en medio de muchas contradicciones que tienen en su centro el modelo económico dominante, la apertura del debate sobre la democracia, y hay apuestas concretas desde nuevos gobiernos, y en el campo de las luchas sociales de abajo en casi todos los países de la región.

El debate vuelve a girar en torno a la relación modelo capitalista-democracia. Los reduccionismos democráticos, acumulados en la teoría y la práctica han dado lugar al rescate, análisis, sistematización de las alternativas emergentes con un horizonte emancipador y una propuesta holística de la democracia.

Boaventura de Sousa, desde un espectro global, afirma que de un primordial deseo de democracia tras la primera guerra mundial se transitó a una democracia con recortes de participación y soberanía, instalada tras la segunda guerra mundial, que quedó reducida al marco de la institucionalidad y la representatividad para conformar gobierno. En los ochenta se lograron colar los principios de justicia y equidad propugnados por las luchas populares, aún en los marcos de la democracia clásica, pero esto no fue sinónimo de inclusión, producto de las distorsiones históricas en que se ha venido abordando y construyendo la democracia representativa, o sea, a partir de "prácticas autoritarias y clasistas".

Enfocado en la región, en su trabajo Estado, democracia y movimientos sociales, el sociólogo y marxista argentino Atilio Borón, al recorrer la situación de América Latina en los ochenta, en la llamada vuelta a la democracia, subraya que "si bien significó una recuperación de la política... los avances políticos fueron acompañados por un marcado empeoramiento de las grandes mayorías nacionales".[1]

Son esos resultados de las políticas de entonces los que dictan para hoy un aprendizaje fundamental en los debates sobre democracia. Como el autor afirma, no es posible concebir la refundación democrática únicamente a partir de la reestructuración del régimen político, sino que es imprescindible atravesar la relación economía, política y sociedad.

Las consecuencias de obviar los vínculos entre esa tríada se vivieron con más fuerza en los noventa, cuando los ensayos de ajuste estructural de algunos años anteriores se consolidaron, el Estado perdió poder ante las transnacionales y medidas como la privatización, y quedaron las puertas abiertas al libre mercado. Este contexto reafirmó que dentro del modelo capitalista no es posible arribar a la democracia por vía de la redistribución o reformas.

En su texto Atilio Borón destaca: "Si bien las burguesías introdujeron cambios en el sistema político desde el Estado keynesiano hasta hoy, el capital se mantuvo incólume. El paso de una sociedad capitalista a una socialista es impensable sin pasar por una revolución".[2]

Aunque la intención de este trabajo es el acercamiento a la experiencia del Congreso de los Pueblos y a los presupuestos de democracia de alta intensidad de Boaventura de Sousa, para continuar analizando y aportando desde nuestros espacios a la construcción de la democracia en la región, Borón nos conduce inexorablemente, al menos, a asomarnos al debate revolución-reforma, que entronca con el de capitalismo-democracia.

Son varios los análisis que, por un lado, destacan los cambios impulsados en países latinoamericanos considerados en revolución. En Venezuela, Bolivia, Ecuador se refieren las respuestas desde el Estado a determinadas demandas sociales; la incorporación en políticas públicas de principios como la igualdad, la equidad, la pluriculturalidad; los cambios constitucionales y de otros marcos legales, y la promoción de la participación ciudadana y de los movimientos sociales como sector organizado en transformaciones nacionales y comunitarias, entre otros elementos.

Sin embargo, autores como Beatriz Stolowicz expresa que hemos transitado solo a "reformas posliberales". En su ensayo "El debate actual: posliberalismo o anticapitalismo", tras desmenuzar el modelo neodesarrollista en América Latina y valorar algunos procesos en marcha en la región, señala: "(...) es visible que la base material de ese

socialismo realista está pensada desde el neodesarrollismo. En ese movimiento, que lo es todo, el incremento democrático liberal-republicano no parece encontrar ningún límite en la reacción del capital para preservar su poder, es una acumulación democrática sin sobresaltos".[3]

En ese mismo texto apunta luego: "Pese a las críticas morales que estos socialismos posliberales le hacen al capitalismo opresivo, por generar cultura individualista y enajenación, sus propuestas de reformas realistas no están en la dirección de superar el capitalismo, sino de administrarlo".[4]

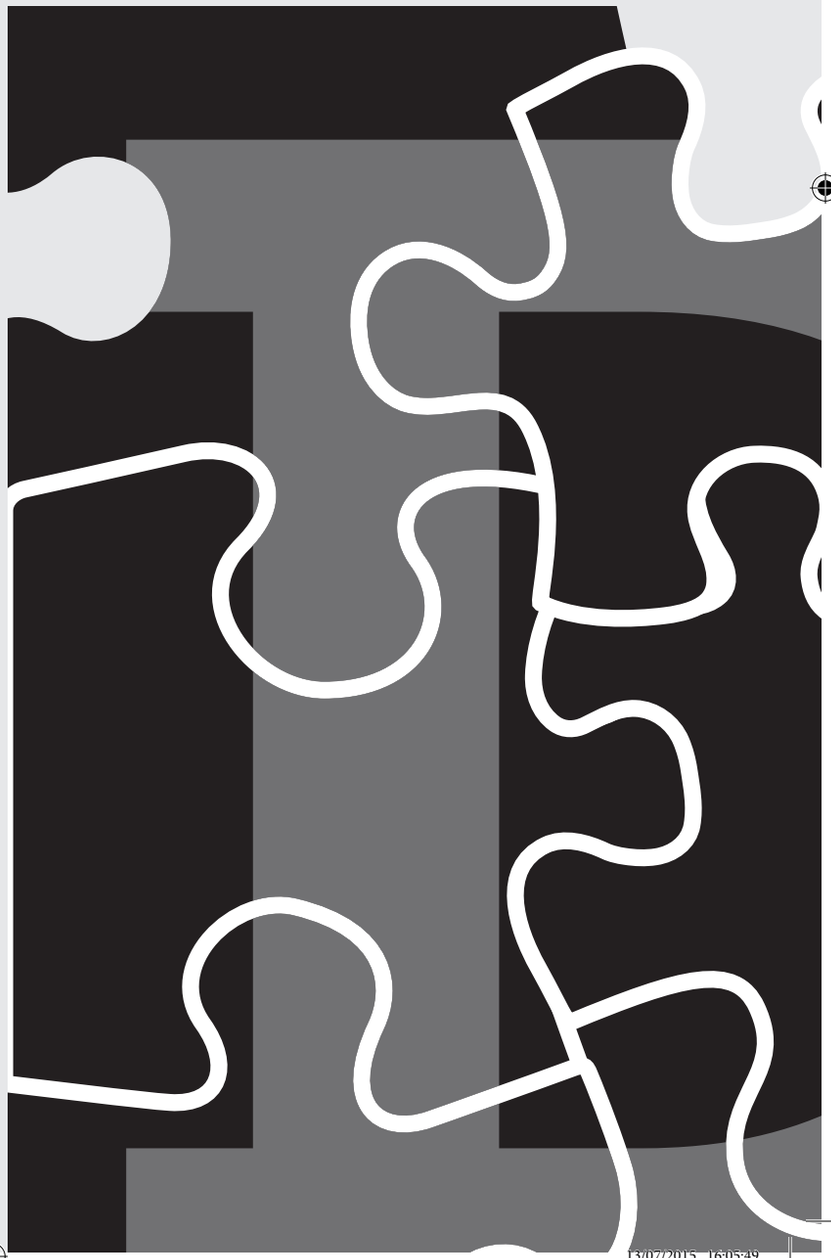
Otras consideraciones críticas podrían sumarse. Pareciera que estos autores, trayendo de nuevo el análisis de Borón, insistieran en tener respuestas de cada uno de estos procesos sobre las transformaciones que refundan la democracia, integrando los planos político, económico y social.

En el camino de la reinvención democrática en la región estas miradas son muy necesarias. En primer lugar, permiten diagnosticar vacíos, debilidades , incongruencias, obstáculos y, al considerarse estos procesos alternativas al sistema capitalista, construir estrategias que les permitan consolidarse en esa dirección. En segundo lugar, desde aquí también se contribuye a rehacer un imaginario acerca de la democracia, instalado en una izquierda tradicional que ha tenido como proyecto democrático la normalización de la institucionalidad política y la resolución en su seno, con mayor eficacia que las clases dominantes históricas, problemáticas de las mayorías-y que para mantener su gobernabilidad han desestimado el diálogo con determinados sectores populares. En tercer lugar, estas reflexiones en torno a proyectos denominados revolucionarios, progresistas, socialistas, dentro del buen vivir dan continuidad al pensamiento y accionar críticos sobre la democracia socialista.

A mi juicio, el reto en América Latina sigue estando en el tránsito de la "democracia gobernada a la democracia gobernante" en los diversos ámbitos de la sociedad. Es decir, el paso de una democracia centrada en unos pocos que configuran la democracia en el espacio político, a imaginarla como forma de organización de la vida.

Por eso en el panorama actual no basta con adentrarse en los llamados procesos de cambio en una búsqueda de aportes y aprendizajes en la construcción de la democracia emancipatoria. Es preciso visualizar lo que viene ocurriendo en el campo diverso de los movimientos sociales del área y las maneras en que disputan, incluso en el marco de la institucionalidad, un proyecto de país.

En su obra Boaventura de Sousa analiza estas formas distintas de entender y practicar la democracia, pero que coinciden en un horizonte emancipador. Por ello, para una mejor comprensión del Congreso de los Pueblos y sus contribuciones, releo a Sousa; sus análisis no solo esclarecen, sino que nos adelantan una parada teórica, siempre abierta al diálogo, para continuar el camino complejo de corroer los muros de la democracia tradicional, y dejarla que brote en cualquiera de nuestros países latinoamericanos hacia y desde toda la sociedad.



II ¿QUÉ ES DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD?

Boaventura de Sousa parte de una mirada al Sur, el lugar desde donde con más fuerza se está resignificando la democracia, a partir del rescate de iniciativas de democracia popular, participativa, contrahegemónica, que pueden llegar a alcanzar también los escenarios de la democracia tradicional liberal. En estos casos, él analiza los modos en que se combina la presencia allí con mecanismos societarios de participación.

Primero recorre el pensamiento liberal. Hace una revisión a autores como Max Weber, Han Kelsen, Joseph Schumpeter y Noberto Bobbio. Y, situándose sobre la base de la crítica marxista a la teoría democrática hegemónica, apunta las deficiencias de ese modelo y analiza en una línea histórica cómo fueron estableciéndose esos reduccionismos hasta llegar a implantarse una democracia como "regla y no como sustancia".

La posibilidad de expresión en parlamentos, e incluso la asamblea popular, pareció ser la respuesta a la heterogeneidad de voces y conflictos. Sin embargo, como señala Sousa, de esa forma quedó el problema de la legitimidad restringido al problema de la legalidad. El procedimentalismo, transformado a lo largo del período de entreguerras y tras la posguerra en elistismo democrático, al mismo tiempo que evidenció la falsa representación de las diferencias, limitó la democracia a un proceso electoral y de élites.

Para reforzar su reflexión el sociólogo repasa el *Capitalismo, socialismo y democracia* de Schumpeter, donde hay un posicionamiento contrario a la idea marxista de una soberanía popular fuerte: "¿Es posible que el pueblo gobierne? La respuesta dada por Schumpeter a la interrogante es clara y reafirma la filiación al argumento procedimentalista. Para él, no podemos pensar en la soberanía popular como un posicionamiento racional por parte de la población o de cada individuo sobre un asunto determinado".[5]

Vale remarcar que aunque Sousa no nos lleva explícitamente a profundizar en la obra de Shumpeter, nos hace introducirnos en ese pensamiento, que es básico para comprender cómo la política hoy sigue intentando ¿perfeccionarse? a la imagen y semejanza del mercado económico, y las consecuencias que esto acarrea para la democracia y la sociedad en general.

Otro problema de la democracia liberal que subraya Sousa es la burocratización del Estado. La teoría de la democracia liberal fue legitimando la pérdida de los mecanismos de control social o ciudadano sobre las decisiones políticas y económicas, que sí han sido crecientemente manejadas por una burocracia administrativa, establecida desde el Estado moderno. Y es lo que hizo a Weber hablar de "la jaula de hierro" del "mundo administrado". Como también, en relación con este tema, se subraya la peligrosa emergencia de poderes carismáticos.

En todo caso, Sousa sigue los sonidos que indican el estallido de esa democracia tradicional, y le interesa sobre todo el papel de los movimientos sociales. Sus análisis tienen por tesis el hecho de que al definirse, visualizarse, los límites democráticos, emerge una creatividad social que los desborda.

Para ello, rescata lo positivo de un Estado convertido en movimiento social, cuando prácticas del ámbito social toman el administrativo. En ese mismo sentido, ve en la resignificación de la política por actores sociales históricamente excluidos y su participación en ella una alternativa ante la crisis de la representatividad; Sousa refiere: "Los grupos más vulnerables socialmente, los sectores sociales menos favorecidos y las etnias minoritarias no consiguen que sus intereses sean representados en el sistema político con la misma facilidad que los sectores mayoritarios o económicamente más prósperos".[6]

Para el profesor luso la democracia participativa es el camino hacia la emancipación social en los albores de este siglo, por la manera en la que disputa concepciones sobre el poder político y formas de construir y reproducir la vida. A esta conclusión añade la importancia de la articulación entre esa democracia participativa y la representativa, lo que ya está teniendo lugar. Por ello, rescata como significado de participación lo que algunos movimientos sociales, muchas veces consolidados en el plano local, asumen como su influencia directa en las decisiones y control de las mismas.

Ante la inminente o palpable reacción de los conservaduristas de la democracia tradicional, Sousa vuelve a contextualizar las razones por las cuales la participación ha mantenido los calificativos de vulnerable y ambigua. Argumentos como el exceso o sobrecarga democrática frente a demandas socia-

les y aspiraciones de participación han sido precisamente estrategias de las elites contra la posibilidad de una soberanía popular fuerte.

Además, "estas formas de democracia participativa son consideradas por las elites metropolitanas y por las clases medias como sospechosas y portadoras de valores negativos anti-desarrollistas y antinacionales por no armonizar con el modelo de la democracia liberal", resalta el sociólogo, por lo cual afirma luego que la articulación de las iniciativas de democracia participativa con la democracia representativa sólo ocurre en contextos políticos específicos, manteniéndose "afuera" con mayor nitidez la conflictividad social.

En su texto *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia*, Sousa profundiza en algunas problemáticas en el camino hacia la refundación democrática y ofrece también sugerencias salidas de análisis teóricos y de prácticas participativas de diferentes experiencias.

En primer lugar aborda la pérdida de la demodiversidad, es decir, "la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos de prácticas democráticas" en los últimos treinta años. Por varios caminos se ha venido rehaciendo esta demo-diversidad, lo que ha traído también consigo la apertura de un diálogo intercultural. Desde las experiencias que analiza hay una crítica a la democracia tradicional y se han negado prácticas que han sido realmente una caricatura democrática. La democracia participativa, la presión a las instituciones para volverlas más inclusivas, la complementariedad entre la democracia participativa y representativa han sido maneras de reformular la democracia y ofrecer reconocimiento a sus diversas concepciones y prácticas, gestadas en el campo popular.

Asimismo, Boaventura rescata entre los caminos de sobrevivencia y legitimidad de estas prácticas participativas la conexión entre lo local y lo global. Ante la globalización neoliberal, diferentes iniciativas en el ámbito territorial han dado cuenta de la importancia de la solidaridad, la articulación y conformación de redes transnacionales.

En un tercer punto, comenta que estas formas participativas no están exentas del peligro de la perversión y la cooptación. Determinados intereses y actores legitimados, como también se ha vivido en disímiles procesos, han puesto límites a la inclusión y a la participación desde las diferencias. Además estos fenómenos de perversión pueden acontecer por la burocratización de la participación, la manipulación, el clientelismo, el silenciamiento, y/o la instrumentalización partidista. Por eso para quienes luchan por la emancipación, la democracia es una "exigencia de los medios y los fines".

Por último Sousa toca el punto de la complementariedad entre la democracia representativa y participativa. No se trata de agregar a las prácticas participativas la presencia en el escenario de democracia formal; lo que está en juego es ir más allá de la confluencia y dar cuenta ahí de la pluralización cultural y la necesidad de reconocimiento de nuevas identidades, ir desarmando el verticalismo y la burocratización institucional, y avanzar hacia la inclusión, en esa agenda, de los debates que tienen lugar en el plano local de los movimientos, así como "la transferencia de prerrogativas del plano nacional al local y de la sociedad política hacia los propios acuerdos participativos".[7]

Ya que Boaventura ve en la democracia participativa una alternativa esencial para la refundación democrática como hemos dicho, desarrolla una tesis para potenciarla en la que incluye aspectos como: el fortalecimiento de la demo-diversidad, el fortalecimiento de la articulación contrahegemónica entre lo local y lo global, la ampliación, no del procedimentalismo, sino del experimentalismo democrático.

III EL CONGRESO DE LOS PUEBLOS EN COLOMBIA

Cxab Wala Kiwe quiere decir, en lengua nasa, "territorio del gran pueblo". Este territorio se encuentra en el norte del departamento colombiano del Cauca. Allí, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), como estructura de gobierno acogió a unos cien mil indígenas nasas y veinte mil campesinos. La conformación de la ACIN fue un primer paso en la lucha contra la expropiación territorial. En el Valle, han avanzado las plantaciones de caña de azúcar, en gran medida para la producción de etanol, y han sido entregadas otras amplias porciones de tierra para la explotación petrolera y minera. Estas problemáticas se repiten en varias zonas del país.

Los acuerdos interétnicos en el Cauca, a los que se sumaron asociaciones y colectivos afros y campesinos locales, dieron lugar en ese departamento al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El Consejo fue el impulsor de diferentes movilizaciones ocurridas en los últimos tiempos, sobre todo durante el período del 2002 al 2010 que correspondió al mandato de Álvaro Uribe. En esa época nacieron iniciativas y plataformas populares de gran significación como el Congreso Indígena Popular (2004-2006), la Minga de Resistencia (2008) y el Congreso de los Pueblos (2010).

Ante la consigna "solos no podemos", promovida por la Minga, diversas organizaciones sociales que habían aplaudido este proceso, pero que lo habían valorado como una iniciativa exclusiva del movimiento indígena, también se integraron. Organizaciones de sectores campesinos y urbanos, así como del entonces inicial movimiento Marcha Patriótica-ahora convertido en fuerte movimiento político- dieron vida a esta articulación popular que enseguida convocó al Congreso de los Pueblos, "como un espacio de confluencia de luchas y ejercicios de construcción de poder popular".

El Congreso de los Pueblos es valorado como un proceso que trasciende las reivindicaciones frente al Estado, y se propone legislar desde la autonomía de esos pueblos, pues como evidenció su primera sesión del 8 al 12 de octubre del 2010 sus temas esenciales son: la construcción de poder y economía propios y alternativos.

Dentro del rediseño del sistema político que pretenden se encuentran aspectos como: el poder popular y garante del bienestar, el ordenamiento territorial, la reforma agraria y la protección de los recursos naturales, principalmente el agua; también, la implementación de sistemas y redes económicas alternativas, solidarias y comunitarias, dirigidas a la soberanía alimentaria. Otras propuestas son la consolidación de sistemas propios de educación, salud y justicia; la implementación de instituciones que promueven el derecho a vivir las culturas libremente y a practicarlas libre de sexismo, racismo o cualquier forma de opresión, la solución política al conflicto armado y la construcción de paz directa y autónomamente por las organizaciones de base, entre otros aspectos.

En el documento *De la autonomía indígena a la Minga y al Congreso de los pueblos*, divulgado en la revista Señas del ACIN, estos pueblos afirman que su objetivo es "traducir toda consigna en actos legislativos y de gobierno en el territorio".

Sin embargo, el Congreso de los Pueblos apostó por tener representación en el Congreso nacional colombiano. Si se accede al sitio web de *Prensa Rural*,[8] encontraremos los artículos más recientes del senador Alberto Castilla. Genera curiosidad que con tal cargo, Castilla sea asiduo colaborador de un medio legítimo de los movimientos sociales, enfocado en las demandas y acciones del campesinado colombiano. Es que, precisamente, el autor es un referente de estas luchas.

Alberto Castilla, vocero del Congreso de los Pueblos, fue dirigente comunitario en Catatumbo, en el Norte de Santander; líder del Coordinador Nacional Agrario (CNA), una de las organizaciones que es parte del Congreso; también ocupó la responsabilidad de concejal, y como parte de Polo Democrático Alternativo, es miembro del senado, una estrategia política del Congreso de los Pueblos.

Junto al periodista y comunicador popular argentino Gerardo Szalkowicz entrevisté al senador

en Bogotá. Una de las preguntas se relacionó con los aprendizajes para el movimiento social otorgados por esta presencia en el sistema institucional tradicional. Su respuesta fue la siguiente:

> Digamos que esta decisión política del Congreso de los Pueblos no suplanta el movimiento social sino que le permite llegar a otras instancias, a otros escenarios donde no llega el movimiento social porque como movimiento social realmente no creemos en ese sistema; es que históricamente no hemos creído en el sistema electoral.
>
> No es fácil como dirigente social llegar a ese lugar, donde todo está previamente negociado, además con un 30% vinculado todavía a mafias, a narcos. Eso es lo que pasa en el Congreso, un 30% de parlamentarios están siendo investigados por esas razones. Uno llega y se da cuenta que hay unas élites empotradas en el Congreso que impulsan, que defienden un modelo extractivista, un modelo de entrega del país al capital multinacional y hacen alianzas con el que sea para sacar adelante sus iniciativas.
>
> Pero, dentro de lo positivo para el movimiento social está el tener información directa de cómo se está barajando la política pública, de para dónde quieren llevar el modelo económico de desarrollo. Es un escenario privilegiado para la información. Esa información, el análisis de la realidad llevada y compartida con las comunidades nos permite un mayor empoderamiento. Digamos que lo que hemos venido haciendo se cualifica porque vemos con mayor claridad las líneas de para dónde va la política gubernamental.
>
> Además, desde el Congreso de la República se ha convocado a discusiones nacionales avaladas por esa instancia y aprovechamos para movilizarnos y colocar, por ejemplo, en audiencias públicas nuestras propuestas. Entonces se nos abren otros espacios para hablarle al país. Y para nosotros ya no es únicamente la carretera, no es únicamente la universidad también le hablamos al país desde el espacio donde se toman decisiones que siempre han sido contrarias a las aspiraciones populares; desde esa institucionalidad también queremos hablar.
>
> Estamos ahí para plantear nuestra confrontación con el modelo de país, para poder plantear nuestras concepciones de un nuevo modelo económico y de desarrollo, de respeto a la vida, con una participación democrática a la manera que la entendemos nosotros.

En la siguiente interrogante aludí a los pocos avances que históricamente desde las instituciones de la democracia representativa se han conseguido cuando no ha habido un proceso revolucionario, de cambio, digamos.

> Es que aquí en Colombia no va a ver tampoco otras condiciones, dijo el senador. Soñábamos con generar unas condiciones y llegar a ser gobierno de manera distinta, pero esas condiciones de país no se van a dar y todo va a ser por la disputa en medio de este sistema amañado, que constriñe la democracia. En medio de ese sistema es que vamos a tener que abrirnos posibilidades.
>
> Esa discusión hoy hay que darla: ¿cuál es el papel del movimiento social en la participación política y cómo lo hacemos? La única manera es que logremos ser gobierno en las alcaldías, en consejos, en lo local y potenciemos la posibilidad de tener un gobierno que realmente avance hacia cambios en el país.
>
> No podemos creer que este país va a cambiar sus condiciones si nos siguen gobernando los que toda la vida han estado representando a la aristocracia y una burguesía tradicional que se ha repartido el país y se ha acomodado sin comprendernos a nosotros.
>
> Yo también creo que el modelo de participación tiene que ser reflexionado y aportado por el movimiento social... Y es la realidad que existe hoy en la vida política de América Latina... ¿Cuáles han sido las experiencias, digamos, positivas de llegar a gobiernos y de poder transformar, aun

con todas las amenazas, con todos los riesgos, con todas las desconfianzas que existen pero poder cambiar la historia? Eso está determinado por ir construyendo también en medio de todas las dificultades y los problemas que tiene el sistema político tradicional, en medio de esos sistemas para la participación que pertenecen a una democracia constreñida. Tenemos que abrirnos una posibilidad ahí también. Creo que es más fácil si el movimiento tiene una plataforma clara por la cual pelear.

Para mí en Bolivia es un poco distinto. Allí un movimiento social amplio, digamos, acoge a un movimiento político existente pero lo vuelve su movimiento político, o sea, la plataforma del movimiento político es la plataforma del movimiento social de alguna manera. Y es que un movimiento político no puede existir sin un movimiento social. Eso es una lógica: ninguno se sustituye, se potencian mutuamente. Entonces lo que nosotros decimos es que la fuerza que podamos tener en el Parlamento es la fuerza de la movilización en la calle, es la fuerza de movilización del movimiento social, es la fuerza de su expresión.

Los gobiernos en última instancia siempre tienen intereses y terminan siendo forzados por estos, pero los pueblos jamás perderemos nuestro horizonte.

CONCLUSIONES

La democracia de alta intensidad, siguiendo a Sousa, es un debate actual, pero inconcluso en América Latina. Las prácticas participativas territoriales empiezan a reconocerse y legitimarse, como también son evaluados estos modos de complementariedad democrática, necesarias estrategias de los movimientos populares, no solo en la disputa de un proyecto de país, sino porque muchas veces ha sido la opción ante la criminalización y el exterminio que han vivido estos pueblos.

Sin dudas, desde aquí se amplían las concepciones tradicionales en torno a la democracia, y constituyen una alternativa de la permanente aspiración revolucionaria en el área. Después de repasar las limitaciones de la democracia elitista y sus esfuerzos por cooptar el ejercicio democrático desde abajo y de toda la ciudadanía, corresponde con mayor fuerza a los sectores populares esa tarea de la refundación, para lo cual, coincido con Sousa, serán necesarias tanto esas estrategias de complementariedad democrática y originalidad en las prácticas políticas, como la organización social y la articulación entre diversas experiencias en el plano nacional y a nivel global.

Estas prácticas están rompiendo paulatinamente los consensos en relación con una concepción hegemónica —excluyente y opresiva— de la política y la economía y la vida social, y por tanto, alientan, inciden, esperanzan la apuesta de toda la sociedad por una reinvención de la democracia.

NOTAS

1. A. Borón: “Estado, democracia y movimientos sociales”, *Memoria*, no.54, CEMOS, México, 1993.
2. Id.
3. B. Stolowicz: “El debate actual: posliberalismo o anticapitalismo”, en *América Latina hoy: ¿reforma o revolución?*, Editorial Ocean Sur, La Habana, 2009, pp.65-103.
4. Id.
5. B. De Sousa Santos: *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia*, Volumen 5, Cuaderno de diálogo y deliberación, Editorial Corte Nacional Electoral, Bolivia, 2004, p.70.
6. Id.
7. Id.
8. http://prensarural.org/spip/spip.php?auteur3269

Gobierno de Dios y gobierno del Pueblo

Un enfoque bíblico-teológico de la democracia

[AMOS LÓPEZ]

Hablar de Biblia y democracia requiere de ciertos avisos previos. La Biblia no nos dice nada acerca de la democracia tal y como la entendemos en la actualidad. En ese sentido, es un libro pre-democrático. Por tanto, la Biblia no habla de la democracia, ni contiene experiencias socio-políticas que puedan ser equiparadas a los modelos democráticos que surgieron mucho después. Lo que debemos buscar y rescatar en la Biblia es la manera en que tanto el pueblo de Israel, Jesús de Nazareth y las primeras comunidades cristianas se posicionaron críticamente ante los modelos políticos de su tiempo. Y a partir de la comprensión que tengamos de esos posicionamientos intentar sacar algunas conclusiones que nos puedan ser útiles a la hora de poder decir una palabra teológica acerca de la democracia.

Las Escrituras tienen cosas que decirnos sobre nuestros posicionamientos ante la política y desde la inspiración del Evangelio. Para ello resulta fundamental como criterio y como horizonte la propuesta del reinado de Dios en la vida y ministerio de Jesús. La sugerencia en este ensayo es revisitar algunos textos bíblicos que nos aporten algunos elementos constitutivos de lo que podríamos llamar "una perspectiva bíblica de la política".

EL GOBIERNO DE DIOS DESDE EL PUEBLO MISMO: UNA PROPUESTA PROFÉTICA

Una de las características de la democracia es el énfasis en la necesidad de que las personas que gobiernan en nombre del pueblo y para servir a las necesidades del pueblo, asuman su rol justamente como servidores y servidoras del pueblo y no de intereses privados. A lo largo del testimonio bíblico encontramos la imagen del pastor como signo y como interpelación a los líderes políticos y religiosos para que velen por el bienestar del pueblo. De manera especial, el Antiguo Testamento comprende la responsabilidad de quienes están en posición de autoridad como una labor pastoral de cuidado y acompañamiento en imitación de la acción del propio Dios a favor de la vida del pueblo. Ser pastores del pueblo es encarnar en ese acto el cuidado que Dios mismo tiene por sus criaturas.

En el libro del profeta Ezequiel, capítulo 34, Yavé recuerda a los líderes religiosos y políticos de Israel sus responsabilidades para con su pueblo. El texto hace una denuncia de la tergiversación que ha sufrido la tarea de los pastores de Israel y anuncia que Yavé mismo asumirá la tarea pastoral que aquellos líderes habían olvidado. Los pastores de Israel se apacientan a sí mismos y no al rebaño, pero Yavé mismo apacentará a su pueblo y no permitirá que los falsos pastores continúen apacentándose a sí mismos. Los pastores se alimentan de la leche de las ovejas y se visten con su lana, pero Yavé librará a las ovejas de la boca de los falsos pastores.

Los pastores no fortalecen a las ovejas débiles ni cuidan a las enfermas, ni buscan a la que está perdida, pero Yavé fortalece a las ovejas débiles, cura a la que está enferma, busca a la que está perdida y quita de la tierra a las fieras para que las ovejas vivan seguras. Los pastores dominan a las ovejas con dureza y violencia, pero Yavé levantará un pastor que las apaciente y les traiga la paz, las libre del opresor. Los falsos pastores pisotean el pasto del cual se alimentan las ovejas y enturbian el agua que ellas toman, pero Yavé hará descender lluvias de bendición y la tierra dará su fruto, reverdecerá.[1]

La tarea pastoral en perspectiva bíblica —y entiéndase la tarea pastoral en sus dimensiones políticas y sociales— tiene como centro al ser humano y sus necesidades, sobre todo a quienes son más débiles, a quienes tienen menos posibilidades de subsistir, de defenderse, de procurarse el alimento, de ocupar un lugar seguro. Esta tarea pastoral es el acompañamiento a la persona errante, cansada, perseguida, oprimida, excluida, sin techo, que no tiene recursos frente a los poderosos, a quien necesita aliento y todavía cree en la justicia verdadera y espera en ella, porque los que ahora la ejercen se han olvidado de su significado y propósito. La pastoral de Ezequiel, esto es, su acción a favor del bienestar de la comunidad israelita —específicamente de una comunidad que sufría el desarraigo del exilio— se orienta hacia la reconstrucción nacional por medio del regreso a la tierra de origen, a "la tierra que Dios les había dado"[2] y la instauración de un gobierno teocrático.[3]

En el contexto de las proclamas proféticas en Israel, este gobierno de Dios lleva consigo una fuerte denuncia de las injusticias del régimen monárquico. Por tanto, el hecho de que Dios se ocupe ahora directamente del cuidado pastoral del pueblo comporta, por un lado, el rechazo de la intermediación de los reyes y, por el otro, la invitación a restablecer la alianza o pacto —el conjunto de leyes y mandamientos que por mediación de Moisés, Dios había establecido para su pueblo desde la liberación de la esclavitud en Egipto. Para los profetas que se oponen a la monarquía y reclaman una vuelta a la alianza Yavé-Pueblo, proyectada idealmente sobre los tiempos de la confederación tribal[4] previa a los reyes, el espacio sagrado es al mismo tiempo un espacio político, el espacio donde Dios actúa y donde se le debe buscar y escuchar.

> Los profetas mantienen firme la convicción que reinaba en la época de la confederación de que Yavé estaba en el pueblo, que actuaba junto a su pueblo, que era necesario descubrirlo allí, en medio de las acciones políticas, y no en recónditos ámbitos separados de la sociedad y solo accesibles a un grupo privilegiado de personas... El proyecto profético, enraizado en las tradiciones de la primitiva confederación y el éxodo, era profundamente democrático, por cuanto giraba alrededor del pueblo de Yavé como comunidad... Su tarea fundamental es recuperar la memoria

> histórica del pueblo... El centro de esta recuperación siempre es Yavé. En el reconocimiento de Yavé está el autorreconocimiento como pueblo... Dios en el pueblo, ese es el núcleo fundamental de las reflexiones proféticas que impulsaban la construcción histórica de una comunidad, de una democracia en el sentido más profundo, aunque no el moderno, de la palabra.[5]

Este regreso a la alianza sugiere un núcleo democrático en la manera de concebir la sociedad, ya sea esta monárquica o confederativa.[6] El reinado de Dios solo puede realizarse en un espacio de fraternidad y la figura del rey es trastocada por la de un mesías siervo y compañero. De este modo, la confederación tribal se constituye en una expresión política donde el gobierno de Dios se expresa en el gobierno de un pueblo que, de manera representativa y descentralizada, se organiza, toma decisiones y genera una red de apoyo a partir de las tribus y sus líderes para dar respuesta a necesidades comunes así como velar por el bienestar del conjunto.

Las leyes que servían de plataforma jurídica a este sistema eran esencialmente populares y su origen se atribuía directamente a Yavé. En esta época las leyes no se habían puesto por escrito. Aunque el Pentateuco tiene una redacción formal a partir de la monarquía, las leyes que rigen el sistema tribal pueden rastrearse en libros como Éxodo, Levítico y Deuteronomio.

> Decimos que estas leyes eran populares porque, a falta de autoridades estatales, eran administradas por los ancianos de los pueblos. También creemos que eran populares en el sentido de que no se preservaban de forma escrita, sino que se transmitían por tradición oral... La ley popular israelita prohibía la venta de las tierras —esto se codificó luego en Levítico 25, 23-31. También tomaban medidas especiales para evitar que la propiedad de quien muriera sin hijos pasara a otra familia (Deuteronomio 25, 5-10).[7]

Además de implementar nuevas relaciones económicas basadas en la solidaridad, la no tributación, la no acumulación de bienes, la producción autónoma por tribus, el uso colectivo de la tierra —la cual pertenece a Dios y nadie puede por tanto adueñarse de ella— entre otras, la confederación tribal ejercitó nuevas relaciones políticas donde no existía la figura del rey, no había palacios ni burocracia jerarquizada. La sociedad tribal buscaba ser igualitaria, se organizaba desde la base y su autoridad era patriarcal, recaía sobre los ancianos, una suerte de guías espirituales de acumulada experiencia que representaban tanto a las familias, como a los clanes y las tribus.[8] En un sistema así donde los destinos del pueblo se definían en decisiones participativas y asambleas populares (véase Josué 18, 1-10 y 24, 1-28) la figura y función del rey solo era referida a Dios mismo, de donde surge la expresión "Reino de Dios".

¿Qué luces arroja el ejemplo de la confederación tribal israelita para discernir teológicamente nuestras experiencias democráticas?

Podemos distinguir al menos tres de ellas. En primer lugar, *una comprensión teológica del espacio político*. La crítica al sistema monárquico israelita y el reclamo por una vuelta al Israel confederado ofrece dos comprensiones teológicas confluyentes acerca del espacio donde se da el debate político. Primero, la idea de que el verdadero gobierno se hace desde el pueblo y por medio de la participación de este a través de las estructuras que había establecido la confederación tribal. Y segundo, que ese lugar político es también un lugar teológico, es el espacio donde Dios se revela, donde Dios se hace presente y actúa para ejercer su gobierno, el cual es,

al mismo tiempo, el gobierno popular. Desde esta comprensión, Dios no ejerce su gobierno desde arriba o desde alguna institución política alejada del lugar donde el pueblo está y distante de sus necesidades y reclamos.

El pacto o la alianza constituyen la plataforma desde la cual Dios gobierna y el pueblo también. El gobierno popular no se constituye a espaldas del gobierno divino y el gobierno divino no se sostiene ni se realiza si el pueblo no hace suyos los principios y criterios éticos de justicia y convivencia estipulados en la alianza, la cual no solamente reconoce la soberanía de Yavé sobre Israel sino que relaciona como un todo la acción cultual y la acción sociopolítica. De este modo, la alianza "determina la estructura y los procesos fundamentales para la interacción dentro del sistema social resultante".[9]

En segundo lugar, *la unidad en la fe religiosa como elemento de cohesión e inspiración*. Sin una espiritualidad que sirviera de cimiento a determinadas relaciones económicas, políticas y jurídicas las tribus de Israel no hubieran podido poner en práctica aquel sistema confederado. Era imprescindible la fe en un Dios único, y este no sería un dios cualquiera sino un Dios liberador, "creador de vida y libertad...Optar por un único Dios significaba optar por un proyecto único y fraterno". Esto implicaba, claro está, rechazar otros dioses, otras fidelidades, otros caminos para la construcción de un pueblo. No obstante, la fe en Yavé como Dios de vida y libertad —el Dios que sacó a los hebreos de la esclavitud en Egipto— no significaba uniformidad en la manera de expresar esa fe. "En la sociedad tribal, la manera de vivir la fe en Dios creador de vida y de relaciones incluyentes tenía en realidad muchas formas, muchos colores, muchos rostros".[10]

¿Cuál es el cimiento de nuestras democracias en la actualidad? ¿Sobre qué valores y sentidos se construyen? ¿Cuál es el espíritu que las sostiene y las inspira? Más allá de modelos organizativos, de procedimientos electorales, de políticas públicas, de transformaciones estructurales, de la necesidad de responder a desafíos y situaciones en constante cambio, se necesita de una espiritualidad que cohesione el conjunto y señale un horizonte común. Podemos llamarla de fe en un Dios liberador, de fe en el mejoramiento humano, de lucha por toda la justicia posible. El nombre no es lo importante sino que esta fe sea real, que haya confianza en ese impulso trascendente que anima y encanta para hacer posible la realización de todo proyecto humano.

Y en tercer lugar, *la crítica a un poder centralizado*. La confederación tribal como alternativa a las ciudades-Estado de Canaán levanta una fuerte denuncia de la dominación de las monarquías circundantes. En lugar de un ejercicio político centralizado en la persona del rey las tribus desarrollan un modelo más en consonancia con la realidad campesina, un modelo participativo y solidario que vela por las necesidades de cada tribu y de todas en su conjunto. La ciudad-Estado no solo centralizaba las decisiones políticas sino que establecía un modelo donde la norma seria el autoritarismo y la exclusión creciente de las familias campesinas no solo de los espacios de decisión política sino del acceso a los bienes y riquezas que ellas mismas producían por medio del tributo. La monarquía representaba un desfasaje entre el poder estatal y el poder popular, por lo cual el pueblo y el Estado no podían concebirse como una misma cosa ni tampoco el segundo intentar gobernar en nombre del primero.[11]

En las discusiones que actualmente se están desarrollando en Cuba en torno a la democracia socialista, de destaca la necesidad de establecer un equilibrio entre el poder estatal y el poder ciudadano. El ejercicio de la democracia exige que las decisiones políticas se construyan desde ambas instancias ya que el Estado y el pueblo no deben comprenderse como una misma cosa. Con este fin, deberían eliminarse todas las intervenciones burocráticas y de control que median entre la voluntad estatal y la voluntad popular.

> la participación no es solo poder participar de algo que no hay forma de cambiar, donde solo me involucre, sino que constituye un espacio abierto a la intervención de las personas, a la posibilidad de controlar el curso de la realidad, al hecho de poder instituir espacios en lo instituido, a poder gobernar mis condiciones de existencia con un sentido colectivo y desde mi individualidad.[12]

EL PODER COMUNITARIO O LA HORIZONTALIDAD DE LA DEMOCRACIA

El acto de la democracia implica una reflexión acerca de cómo se ejerce el poder y no solamente de quiénes detentan el poder. Si el pueblo elige a sus gobernantes es para que estos lo representen y respondan con su gestión a las necesidades de sus electores, incluso a las necesidades de quienes apostaron a otro liderazgo político ya que estos también son parte del pueblo a quien se ha de servir. Los niveles de participación popular en el diálogo y la búsqueda de consenso en las decisiones y en la implementación de determinadas políticas son esenciales para el logro de una democracia participativa e inclusiva.

Una manera en que se encarnó este ejercicio de un nuevo poder en un contexto de diálogo, discernimiento y toma de decisiones, lo encontramos en el capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles. Se trata del llamado Concilio de Jerusalén, evento que se ubica en los primeros años de crecimiento y desarrollo de las comunidades cristianas, un período previo a la redacción de los evangelios y posiblemente a las primeras catas de Pablo. Y esto no constituye un dato menor ya que se trata de un proceso donde las comunidades cristianas están dando sus primeros pasos en el ejercicio de pensar su fe en relación con la búsqueda de solución a problemas concretos, es decir, es uno de los primeros intentos de articular la teología y el ejercicio del poder comunitario.

El texto de Hechos refiere que algunos miembros de la iglesia de Jerusalén llegaron a Antioquía y enseñaban a los cristianos de aquella ciudad que debían circuncidarse conforme a la ley de Moisés para que pudieran ser salvos. Es importante recordar de antemano una diferencia importante entre la iglesia de Jerusalén y la iglesia de Antioquía de Siria. En la iglesia de Jerusalén, había muchos creyentes provenientes del judaísmo que se habían convertido a la fe cristiana. Incluso algunos de ellos continuaban perteneciendo al partido de los fariseos. En la iglesia de Antioquía, en cambio, la mayoría de sus miembros provenían del mundo no judío, eran gentiles. Y esto era el resultado de una de las características más destacadas de aquella comunidad: su trabajo misionero entre los no judíos.

El libro de los Hechos nos ofrece un importante testimonio sobre la existencia de una diversidad de pensamiento y modos de interpretar el evangelio de Jesucristo ya presente en los mismos inicios de la iglesia. Uno de los temas más candentes de aquel momento era justamente cómo comprender la misión de Jesús en cuanto a su mensaje y sus destinatarios. ¿Jesús había anunciado el reino de Dios exclusivamente para el pueblo de Israel? ¿Lo había anunciado, en primer lugar, para el pueblo de Israel y abriéndolo también para quienes no son judíos? ¿Lo había anunciado desde una perspectiva universal, donde tanto judíos como gentiles tuvieran la posibilidad de recibir la buena noticia del evangelio?

La respuesta no es tan clara como solemos pensar. Cuando leemos los evangelios, notamos en ellos esta diversidad de posiciones. En algunos pasajes, Jesús indica que su proclamación está dirigida primeramente "a la casa perdida de Israel".[13] El pasaje que mejor ilustra esta inclinación preferencial por los judíos es cuando Jesús dice a la mujer sirofenicia, aquella que le había pedido que expulsara al demonio del cuerpo de su hija, que debía dejar que primero se saciaran los hijos, esto es, Israel, porque no estaba bien tomar el pan de los hijos y

echarlo a los perros, esto es, los gentiles.[14] Pero tenemos otros pasajes, como el de la mujer samaritana o la parábola del buen samaritano, donde el mensaje se abre a quienes no son judíos, y algo más que eso, los textos cuestionan la idea de que el mensaje del reino fuese privilegio del pueblo judío y llegan a sugerir incluso que personas no judías reciben con mayor agrado y ofrecen un mejor testimonio del mensaje del reino.

Así que cuando estos hermanos de Jerusalén llegaron a la iglesia de Antioquía enseñando que los cristianos de aquella congregación, provenientes del mundo gentil, debían circuncidarse para ser salvos, Pablo y Bernabé sostuvieron fuertes discusiones con ellos. A partir de esta situación, Pablo y Bernabé son enviados a la iglesia de Jerusalén para tratar el asunto con los apóstoles y ancianos de aquella comunidad. Al llegar a Jerusalén, son recibidos por la iglesia, los apóstoles y los ancianos. Entonces Pablo y Bernabé contaron las grandes experiencias que ellos estaban viviendo con el anuncio del evangelio a judíos y no judíos. En los capítulos anteriores a este suceso del concilio, el libro de los Hechos nos cuenta los pormenores del primer viaje misionero de Pablo y Bernabé, enviados por la iglesia de Antioquía, para anunciar el evangelio en la isla de Chipre y en varias ciudades de las regiones del Asia Menor, Galacia y Capadocia.

Cuando ellos terminaron de dar su testimonio, algunos del partido fariseo convertidos a la fe cristiana, reiteraron la necesidad de que los gentiles convertidos al evangelio debían circuncidarse y obedecer la ley de Moisés. Entonces comenzó el debate. Algunos apóstoles tomaron la palabra. Pedro dio testimonio de cómo él también había sido enviado a predicar a los gentiles y cómo el Espíritu Santo había sido derramado sobre ellos también. Pedro ofreció otro argumento de mucho valor preguntando a la asamblea por qué tendrían que imponer sobre los hermanos de Antioquia una carga que ni ellos mismos en Jerusalén serían capaces de llevar, como tampoco sus propios padres fueron capaces de llevar. Esto sería, en el criterio del apóstol, tentar a Dios. Termina Pedro su intervención afirmando que la salvación es por medio de la gracia de Dios manifestada en Jesús.

Bernabé y Pablo tomaron nuevamente la palabra y continuaron dando testimonio del trabajo misionero entre los gentiles. Entonces llegó el turno del apóstol Jacobo, quien hizo referencia al Antiguo Testamento, recordando que en el mensaje de los profetas ya aparecía esta apertura de la salvación de Dios para todos los pueblos y naciones. Jacobo recomienda a la asamblea no incomodar a los hermanos de Antioquía y escribirles una carta con algunas recomendaciones. Pareció bien esta propuesta a los hermanos de la congregación de Jerusalén, a los apóstoles y a los ancianos y decidieron enviar a dos líderes de la congregación que llevaran la carta en compañía de Pablo y Bernabé.

Vale la pena recordar el contenido de la carta: “Los apóstoles y los ancianos, y los hermanos, a los hermanos de entre los gentiles que están en Antioquía, en Siria y en Cilicia, salud. Por cuanto hemos oído que algunos que han salido de nuestra comunidad, a los cuales no enviamos, los han inquietado con palabras, perturbando vuestras almas, mandando circuncidar y guardar la ley, nos ha parecido bien, habiendo llegado a un acuerdo, elegir hermanos y enviarlos a ustedes con Bernabé y Pablo, hombres que han expuesto su vida por el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Así que enviamos a Judas y a Silas, los cuales les darán este mensaje con sus propias palabras. Porque ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros, no imponerles ninguna carga más que estas cosas necesarias, que se abstengan de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de ahogado y de fornicación.[15] Harán bien en guardar estas cosas. Pásenlo bien”.[16]

Viajó entonces este grupo hacia Antioquía y al llegar reunieron a la comunidad de aquel lugar y leyeron la carta, y ellos se alegraron mucho con aquel mensaje, pues sintieron consuelo. Judas y Silas, los visitantes de Jerusalén, consolaron y confirmaron a los hermanos de Antioquía con muchas palabras. Pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz y volvieron a Jerusalén, aunque Silas permaneció en Antioquía. Silas será incluso el compañero de Pablo en su segundo viaje misionero.

Este hermoso y esperanzador pasaje nos deja muchas enseñanzas para la vida en comunidad y para aquellos momentos en que enfrentamos algún tipo de conflicto. Nos propone, por ejemplo,

varios pasos a seguir en el tratamiento y resolución de un conflicto. Veamos estos pasos: 1) Reconocieron e identificaron el problema, no lo negaron ni lo escondieron, solo así se pudieron trabajar para resolverlo. 2) Establecieron un proceso para resolverlo, decidieron primero el proceso a seguir, antes de tocar el tema. 3) Abrieron un espacio que permitía que las diferentes perspectivas se expusieran. Fue un proceso que buscaba escuchar a todos, un proceso inclusivo, no exclusivo. 4) Callaron y escucharon, para escuchar a Dios buscaron escucharse los unos a los otros. 5) Hicieron uso de los dones en su medio. Algunos sabían resumir, otros comprender la profundidad del asunto, otros conectar el presente con el pasado, otros planear para el futuro, otros consolar y animar. 6) Llegaron a una solución aceptable para todos, basada en la nueva luz que Dios arrojó sobre el problema.

El énfasis en la presencia y conducción del Espíritu Santo en todo el proceso es importante en el texto. En dos ocasiones se menciona, una para recordar que el Espíritu también había sido dado a los no judíos; la otra para afirmar que la decisión tomada incluía el parecer del Espíritu Santo. Esto aparece resumido en una frase de aquella carta que fue enviada a la iglesia de Antioquía: "Porque ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponerles ninguna carga". El libro de los Hechos concede un lugar central y decisivo al Espíritu Santo, como aquel que guía a la iglesia en el desarrollo de su misión.[17] Es el cumplimiento de lo prometido por Jesús en el evangelio de Juan: "El Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todas las cosas, y les recordará todo lo que yo les he dicho. La paz les dejo, mi paz les doy; yo no se la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón ni tenga miedo".[18]

El concilio de Jerusalén fue también una historia de paz. En paz, en respeto, y en obediencia se trataron los asuntos, se escucharon los criterios, y se tomaron las decisiones. En paz fueron enviados los hermanos a la iglesia de Antioquía, y allí ellos consolaron y afirmaron a aquella comunidad. Y en paz fueron despedidos para regresar. Esta sería una señal de la presencia del amor, la paz y el espíritu de Jesús en medio de su iglesia. Necesitamos aprender, una y otra vez, a tratar nuestros conflictos en paz, de manera que los resultados no solo traigan la solución necesaria sino que nos deje fortalecidos por el aliento esperanzador y consolador de la paz. Eso es parte esencial del testimonio de paz a un mundo lastimado por conflictos y enfrentamientos que parecen no terminar jamás.

El conflicto que motivó aquel concilio en Jerusalén no fue una amenaza sino una oportunidad para escuchar a Dios y cuidar de la vida y la salud integral de la comunidad. Dios se manifiesta en momentos de conflicto y nos ayuda a superar errores y prejuicios, nos ayuda a crecer como personas y creyentes. Para ello es importante que estemos en disposición de escucharnos, comprendernos y ayudarnos, buscando juntos las soluciones a los conflictos.

En toda comunidad humana es importante comprender el conflicto y la diversidad como algo que inevitablemente ocurre. Las diferencias deben ser expresadas y no silenciadas. Enfrentar y manejar el conflicto es necesario para la vida sana de la comunidad. Dios habla a su pueblo por medio de su pueblo. Necesitamos aprender a escuchar. Escuchar proféticamente significa que podemos escuchar de tal manera que la otra persona pueda encontrar la forma para expresar mejor su profunda comprensión de lo que Dios le está diciendo. Hay que aprender a escuchar proféticamente antes de hablar proféticamente. La actitud de escuchar puede lograr cosas que el hablar nunca podría.

El pecado entra en momentos de conflicto cuando: abusamos de otros como instrumentos para alcanzar nuestros propósitos; pasamos sobre ellos como si no importaran, rechazamos hablar con ellos, rechazamos sus ideas sin ninguna consideración; cuando juzgamos la actuación de Dios con la pretensión de que somos los únicos que tenemos la verdad, como si supiésemos todos los motivos del otro y lo pudiésemos juzgar. El pecado entra por las malas actitudes que tenemos hacia los demás, no por las diferencias que tenemos o por la presencia de un conflicto.

¿Qué luces arroja la experiencia de aquel Concilio en Jerusalén para discernir teológicamente nuestras experiencias democráticas? Rescatamos algunas de ellas.

La necesidad del diálogo y la escucha. El ejercicio de la democracia supone una práctica política

sustentada en el diálogo y la escucha, sobre todo de la escucha profética tal y como la hemos enunciado en este texto, "la democracia es una política del reconocimiento del otro".[19] Justamente, el no reconocimiento del otro y la otra es lo que sustenta la comprensión de la democracia que hoy promueve el modelo neoliberal en América Latina.

> El nuevo pacto social que puso fin a las dictaduras militares en la región y que expresa la preponderancia de las fuerzas transnacionalizadoras y la consolidación de una nueva clase dominante de tipo gerencial y financiera, desconoce el carácter técnico plural de la democracia como práctica del ejercicio del poder. Por consiguiente, niega la participación de las fuerzas sociales y políticas populares en el proceso de toma de decisiones cuando afecta la orientación y direccionalidad del modelo económico de progreso trasnacional.[20]

El ejercicio del poder comunitario. Abrir espacio para la discusión, el tomar en cuenta las diversas perspectivas planteadas, la toma de decisiones en conjunto y la satisfacción personal que produjo el poder participar y aportar a la búsqueda de soluciones son señales de lo que llamamos el ejercicio de un poder que no viene desde arriba, que no se impone violentamente, que se practica desde una comprensión dinámica y descentralizada de la autoridad. Una de las interrogantes que se levantan frente a las prácticas democráticas actuales tiene que ver justamente con la manera en que se construye y aplica una voluntad política que represente los intereses de la mayoría así como la conciencia de una ciudadanía responsable por el orden social.[21]

El descrédito que sufren las actuales democracias en sus sistemas representativos ha propiciado un agudo debate sobre la democracia directa o participativa. Plebiscitos populares, recogidas de firmas, proyectos de ley desde las asambleas populares, entre otras experiencias, son muestra de los nuevos modos de participación en las decisiones políticas. Se trata de crear un equilibrio entre la política tradicional parlamentaria y las instancias de la sociedad civil organizada. La experiencia del Foro Social Mundial, entre otros espacios, son testimonios de esa otra democracia que genera nuevas relaciones no supeditadas a las leyes del mercado, a la cultura patriarcal, a las políticas irresponsables hacia el medio ambiente o a relaciones desiguales en el ámbito público o privado.[22]

Partir de problemas reales que afectan la vida de la comunidad. ¿Cuál fue el punto de partida de esta experiencia que nos cuenta el libro de los Hechos? ¿Las buenas ideas de un líder político? ¿El consenso de un grupo de teólogos, plasmado en un documento oficial? ¿Los temas globales que se repiten en las agendas de las reuniones que acaparan la mayor atención de los medios? No. El punto de partida fue la necesidad de defender los derechos de un grupo de creyentes que veía amenazada la libre expresión de su fe. El punto de partida fue la preocupación por "los pequeños", como diría Jesús en el evangelio. Y desde un problema concreto y particular, las comunidades cristianas dialogaron y comenzaron a construir un saber y una práctica que tendrían una importante repercusión en su testimonio de fe en el mundo.

De esto se trata la democracia desde el horizonte del evangelio de Jesús: la preocupación por los más vulnerables como punto de partida, el ejercicio del poder comunitario como proceso y camino a construir juntos, y el aprendizaje y el crecimiento que supone el hallazgo de soluciones, respondiendo a necesidades reales y puntuales. ¿Cómo lograr esto desde los espacios, estructuras y mecanismos —muchas veces viciados, acomodados, aletargados— de nuestras democracias actuales? Solamente por una conversión, no a un credo religioso o político sino al ser humano y su necesidad.[23] Parafraseando a Jesús en el evangelio, diríamos: la democracia se hizo para el ser humano y no el ser humano para la democracia, aun cuando estemos en presencia de la mejor de las democracias.

EL REINADO DE DIOS: RESERVA CRÍTICA DE TODO SISTEMA POLÍTICO

La predicación de Jesús afirma que el reino de Dios se ha acercado. Y en esta irrupción inesperada del reinado de Dios en la vida de Jesús estriba la novedad de este anuncio. La comprensión escatológica de la época es trastornada y aquel reino que está proyectado en el futuro ya se anticipa en Jesús, se hace presente y confronta al ser humano con el poder de Dios que actúa en el mundo. Jesús retiene algunos elementos de la tradición de Israel que inciden en su comprensión del reinado de Dios: este será un reinado de paz para todos los pueblos, y esta paz es garantizada por la obediencia a la palabra de Dios. La manifestación plena de este reinado implica también un acto de justicia, donde cada quien será examinado de acuerdo a su conducta. Siendo el anuncio del reino de Dios el tema central de la predicación de Jesús, numerosas y diversas han sido las interpretaciones sobre este reino.

¿En qué consiste este mensaje del reino? Recordemos las palabras de Jesús en Lucas 4, 18-19: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar libertad a los presos y dar vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a anunciar al año favorable del Señor". Más adelante, en el mismo evangelio de Lucas, Juan el bautista manda a preguntar a Jesús si él es el que habría de venir o si debían esperar a otro. Jesús le responde: "Vayan y díganle a Juan lo que han visto y oído. Cuéntenle que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen, los muertos vuelven a la vida y a los pobres se les anuncia la buena noticia".[24]

De acuerdo con estos pasajes, anunciar el reinado de Dios es anunciar su mensaje de liberación y vida para todas las personas, sobre todo para aquellas personas que son rechazadas por la sociedad, los sistemas económicos o la moral religiosa. El mensaje del reino de Dios es un mensaje de vida y esperanza para aquellas personas a quienes se les niega el derecho a una vida con dignidad y justicia, es una salvación que opera como "liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación".[25] Cojos, ciegos, pobres, sordos, leprosos, son ejemplos de quienes eran oprimidos por sus propios hermanos de raza, cultura y religión. Las leyes económicas y religiosas les condenaban a la exclusión social, lo cual era una manera de morir.

Por lo tanto, el anuncio del reinado de Dios tenía consecuencias para la vida y la conducta personal así como para la estructura política, económica, religiosa y social en tanto promueven situaciones deshumanizantes. La llegada del reinado de Dios significa así

> una propuesta política fundamentalmente crítica, transformadora y utópica, pues ella interpelará permanentemente a todo sistema hegemónico, propondrá siempre caminos de transformación estructural y recordará a todo sistema dominante, desde el hecho patente y el testimonio de los pobres y las víctimas de la historia, que una sociedad igualitaria, solidaria y justa aún no se ha realizado. "Un cielo nuevo y una tierra nueva" que no como quimera, sino como utopía creadora, revela siempre la caducidad y parcialidad de toda construcción social y política hegemónica.[26]

Muchos vieron en el mensaje del reino de Dios la llegada del mesías prometido. Sus expectativas eran que Jesús restaurara el reino de Israel y recuperara el esplendor de los tiempos del rey David. Algunos comenzaron a disputarse los cargos más

importantes en el gobierno futuro de Jesús como Rey de Israel. Mateo y Lucas nos cuentan que dos de los discípulos de Jesús le solicitan el poder sentarse junto a él cuando comience a gobernar sobre Israel. Jesús responde haciendo una contraposición ente el modo en que funcionan los gobiernos humanos en los cuales se afirma el dominio de unos pocos sobre la mayoría. En cambio, Jesús quiere otro modelo para la vida de su comunidad, en el cual el ejercicio del poder pasa por el servicio a los demás: "el que de ustedes quiera ser el primero será el siervo de todos".[27]

A diferencia de las expectativas de sus discípulos, el reino que Jesús traía "ya estaba en medio de ellos", el reino se hacía presente en Jesús mismo y su ministerio.[28] Y este reino consistía en una nueva manera de vivir según la voluntad del Padre, que no se identificaba con ningún sistema socio-político, y que mucho menos era un reino preocupado por la obtención del poder sino que, por el contrario, era un reino que consistía en el servicio a los demás, un servicio a la vida. "Yo he venido para que tengan vida",[29] "Yo estoy entre ustedes como el que sirve".[30] Lo determinante en la visión de Jesús no es si la elección de los gobernantes fue el resultado de un proceso impositivo, centralizado o de elecciones libres, sino que el ejercicio del poder sea entendido y practicado como un acto de servicio ante las necesidades del pueblo.[31]

Mortimer Arias sugiere tomar en cuenta otras reducciones que ha sufrido la comprensión del reino de Dios: apocalíptica, evangélica y liberal. La reducción apocalíptica, de talante cataclísmico, sitúa al reino en el futuro y este irrumpirá en la tierra como llegada final de Dios a nuestra historia. En su reacción a una iglesia estructurada, jerárquica e inflexible, los movimientos apocalípticos colocan su esperanza en una intervención divina definitiva, desde fuera y por encima de la historia, pero pasan por alto que el reino ya se hizo presente en la vida y obra de Jesús, y no toman en cuenta las señales del reino en la historia. La reducción evangélica es la espiritualización del reino, limitándolo a una interiorización de la experiencia cristiana. Si bien la experiencia del reino supone una relación personal con Dios, el ser humano es un ser social y el reino se manifiesta también en nuevas relaciones humanas. Ese es su componente político, la denuncia del pecado estructural y anuncio de un nuevo orden que implica a las relaciones en sociedad.

La reducción liberal ha identificado al reino con un determinado orden socio-político —sobre todo de factura democrática. Pero el reino de Dios no se limita tampoco a un ideal social, y todo sistema humano es susceptible de errores, pecados e injusticias, "ningún sistema de fabricación humana será el último y definitivo: siempre habrá la necesidad de la reforma, la revolución, el perfeccionamiento". El reino coloca en tela de juicio a todo sistema humano e inspira "nuevos órdenes y nuevos sistemas que estén más en línea con los propósitos de Dios para con el hombre y con toda su creación...el dinamismo del Reino de Dios lleva a la permanente revolución".[32]

Otro error en relación con el reino de Dios ha sido colocarlo más allá de la historia, como un reino extraterreno. Muy por el contrario, Jesús nos enseña a orar pidiéndole a Dios que "venga su reino".[33] El reino de Dios viene a nuestra historia, no hay que salir de la historia para que el reino se realice. En el evangelio de Juan, Jesús afirma ante Pilatos que su reino no es de este mundo. De ahí que podamos pensar que el reino que Jesús anuncia está en los cielos, o en otro planeta, o en otra galaxia. Para evitar esta desviación es importante saber que cuando en el evangelio de Juan se habla del mundo no se está hablando de la creación buena de Dios, ni de las culturas humanas, ni del espacio social y común donde se desarrolla nuestra vida. El mundo designa una determinada situación o sistema donde prevalece la muerte y la destrucción, donde hay injusticias, violencia, falta de amor y desesperanza.

En ese sentido, una lectura teológica de la democracia, desde la propuesta del mensaje del reinado de Dios, implica la denuncia, en el seno de todo modelo democrático, de aquellos elementos de mundanalidad que acabamos de mencionar. Y, por otro lado, el anuncio de la posibilidad de contrarrestar el avance y predominio de esos elementos de mundanalidad por medio de la acción mancomunada de todos aquellos actores sociales y políticos que creen firmemente que otra democracia —sin corrupción, sin impunidad, sin exclusión, sin mercadocracia— es posible. Cada esfuerzo por construir

esta nueva democracia será signo de la presencia del reinado de Dios, ya que ese reinado no se identifica con ningún modelo socio-político pero sí quiere ser fermento de la masa, testimonio de la justicia y la misericordia de Dios en toda sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES

Leer teológicamente la realidad es una responsabilidad de las comunidades cristianas que confiesan a Jesucristo como Señor de la vida y la historia. El señorío de Jesús define que la fidelidad primera de cristianos y cristianas no es a un determinado modelo socio-político sino a la causa del reinado de Dios y su justicia. La lectura teológica de toda realidad política busca discernir en esa realidad cuáles son los signos de la presencia actuante de ese reino de Dios y cuáles son los signos de la presencia actuante del anti-reino.

De acuerdo a lo que hemos esbozado en este ensayo, el discernimiento teológico de las realidades democráticas es una palabra profética que sitúa el lugar y la acción de las comunidades cristianas en todo sistema humano. En ese proceso de discernimiento teológico, las iglesias hemos ofrecido al menos tres respuestas equivocadas a la hora de comprender el modo y los alcances de nuestra participación en la vida social y política desde una inspiración evangélica. Una ha sido querer que la Biblia nos ofrezca un programa político a seguir.

> Pretender que la Biblia nos dé respuestas políticas hechas, listas para aplicar literalmente, es casi una negación del Espíritu que nos ha sido prometido para "guiarnos a toda verdad". El apóstol Pablo nos habla de un don de "discernimiento", una nueva manera de pensar y sentir, "una nueva mente" (Ro. 12: 1-2), no un programa o una ley. Una mente nueva que guiada por el amor, abunda en ciencia (conocimiento del propósito de Dios) y percepción (captación de la realidad concreta) para saber elegir lo mejor (discernir) entre las alternativas que se nos presentan (Fil. 1:9).[34]

Otra ha sido creer que la Biblia se mueve en otro ámbito y nada puede decirnos, aceptando así cualquier propuesta política, y corriendo el peligro de separar el ámbito de la fe del espacio de la vida cotidiana, negando la posibilidad de algún "conocimiento de Dios" en relación a las cuestiones políticas, económicas y sociales. Este desentenderse de los asuntos de la vida política se hace insostenible en nuestras sociedades latinoamericanas donde cada vez más los cristianos y las cristianas demandan de sus iglesias apoyo y orientación en relación a sus decisiones sobre y a su participación en la esfera política. La aceptación acrítica de un sistema político conduce también a la adaptación a dicho sistema de poder dominante, a dejarse vencer por "el modo de ser del mundo". Cuando hacemos esto apoyamos las manifestaciones de injusticia y corrupción que promueve ese "modo de ser", permitiendo incluso que esas manifestaciones se introduzcan en la vida de las propias iglesias, cobren fuerza y gobiernen nuestras decisiones y formas de relacionamiento.

Vale recordar que las comunidades cristianas, desde sus comienzos, constituyeron no solamente un nuevo pueblo con una determinada identidad política sino que mostraron un nuevo modo de comprender y ejercer la política. La palabra *ekklesía* (convocación de un pueblo, asamblea popular), que las comunidades cristianas en el contexto de la cultura greco-romana asumieron para denominarse a sí mismas no es un término proveniente del ámbito religioso sino político. La ekklesía era "el organismo donde residía la soberanía de un pueblo, su lugar de participación y poder"[35], y el hecho de que las comunidades cristianas asumieran esta identificación es doblemente significativo si se tiene en cuenta que en aquel momento los Consejos ciudadanos de la elite romana habían centralizado la toma de las principales decisiones políticas, menoscabando las atribuciones del *demos*.

Pero la ekklesía no solo significó un espacio de recuperación del gobierno popular sino que era una asamblea bajo el señorío y gobierno del Señor (Kyrios) Jesucristo. El título de "Señor" era atribuido al César —quien gozaba de culto propio como ser divino— así como a otras deidades de las ciudades greco-romanas. Por tanto, la obediencia a Cristo como único Señor expresaba una confrontación de lealtades religiosas lo cual se traduce también como una confrontación política. Finalmente, las nuevas relaciones humanas que se construyen en la ekklesía —relaciones de fraternidad, hermanos

y hermanas unidos por la fe en y la obediencia a un mismo Señor— nutren y dan cuerpo a un nuevo contenido político hacia adentro y hacia afuera de la comunidad: la fe cristiana relativiza y anula las diferencias por razones de clase, raza o cultura.[36]

Como ya se ha señalado, la palabra y el testimonio cristianos, inspirados en el evangelio de Jesús, hace de las comunidades cristianas reservas críticas de toda sociedad humana, de todo modelo político, de todo orden económico.[37] Las cristianas y los cristianos son llamados, por causa de su fe, a comprometerse con la justicia y el bienestar social. La memoria liberadora de Jesús y su compromiso con el reinado de Dios, con los oprimidos y vulnerables de su tiempo, le atrajo la persecución y la condena en la cruz, el más cruel castigo político y religioso de su tiempo. Así mismo, su resurrección denuncia toda práctica política que oprime a las personas y silencia a los profetas de una mayor justicia, fortaleciendo a la vez a quienes luchan por una sociedad nueva donde podamos relacionarnos de manera liberadora con todos los seres que habitamos este mundo.

Esta es la dimensión política de la fe, una fe que trasciende la política porque remite también a la vida eterna y la transformación del universo, pero que al mismo tiempo propone una sociedad justa y solidaria. En ese sentido, Leonardo Boff sugiere que una política inspirada en la fe evangélica será liberadora —donde se quiere construir una sociedad con inclusión, participación, justicia social y dignidad—, se realizará a partir de las mayorías pobres y excluidas, desde abajo, para que nadie quede fuera de su propuesta; usará métodos liberadores —una democracia que también se construya desde la sociedad civil organizada y que integre las necesidades de los ecosistemas y todos los seres vivos. Una política que, por tanto, utilice medios transparentes como la verdad, la resistencia activa y la razón solidaria. La creación de una sociedad justa y pacífica requiere de medios justos y pacíficos.[38]

Tres han sido los énfasis que hemos analizado en esta propuesta de lectura teológica de la democracia: 1) la dimensión teológica del espacio político, Dios se revela en la vida del pueblo y en sus acciones políticas y desde allí ejerce su gobierno y soberanía sobre la base de una alianza Dios-Pueblo, 2) el acto democrático implica una reflexión acerca de cómo se ejerce el poder y no solamente de quiénes detentan el poder, de lo cual se desprende que los niveles de participación popular en el diálogo y la búsqueda de consenso en las decisiones y en la implementación de determinadas políticas son esenciales para el logro de una democracia participativa e inclusiva, y 3) la fidelidad al reinado de Dios proclamado y encarnado por Jesús de Nazareth implica una lectura teológica profética y responsable por parte de las comunidades cristianas ante todo sistema político buscando ser fermento de cambio y transformación de estructuras y modelos que siguen generando exclusión, injusticia y muerte.

El desafío para las comunidades cristianas sigue siendo, por tanto, ser sal y luz del mundo, incidir desde nuestros lugares y prácticas en los entramados de la vida política, reivindicando una política con humildad, misericordia, inspirada en la gracia y el amor del Dios que se ha revelado en Jesús. Los modelos democráticos deben ser impactados por una determinada espiritualidad —a la que llamaríamos una espiritualidad del reino— que redunde en prácticas políticas más justas, honestas y solidarias. Es en estas prácticas políticas donde se juega la dimensión teológica del espacio político: hay que discernir en ellas la presencia y la acción en Dios para la vida plena de nuestra sociedad.

NOTAS

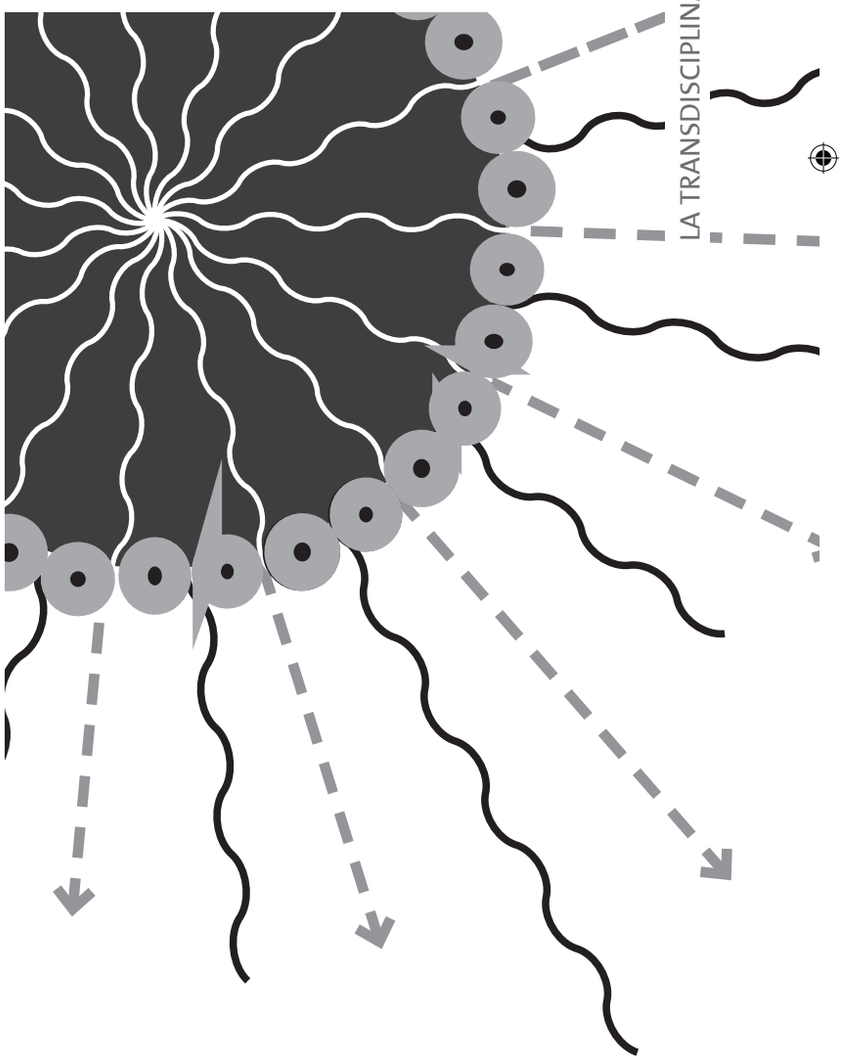
1. Hay muchas imágenes en Ezequiel 34 que coinciden con las del Salmo 23 al referirse a Yavé como pastor que se preocupa por el bienestar y la seguridad de su rebaño. La provisión de Yavé es constante y amorosa, él actúa con justicia.
2. Deuteronomio 8, 1-10.
3. La teocracia es uno de los modelos políticos que encontramos en el testimonio bíblico. Al contrario de la democracia, es el gobierno de Dios lo que constituye el horizonte fundamental en el modo en que el pueblo de Israel comprende y ejerce sus prácticas políticas. Tanto el modelo de la confederación tribal en la época de los jueces como el modelo monárquico posterior, el modelo nacionalista-judaico post-exílico, el mesianismo popular del Tercer Isaías, las revoluciones macabeas y el movimiento de Jesús de Nazareth, tienen a la teocracia como eje de sus propuestas, más allá de las diferentes maneras en que casa modelo comprendió y ejerció esa teocracia.
4. De acuerdo con los relatos de los libros de Josué y Jueces, las tribus de Israel estaban conformadas por clanes y estos, a su vez, por familias. Los clanes eran asociaciones protectoras de las familias, sus funciones incluían el auxilio económico mutuo, el reclutamiento militar, la organización de las festividades religiosas, la observancia de las leyes tribales y los acuerdos matrimoniales. Ver I. Bohn y H. Eliseu: *Puerta de entrada. Formación del pueblo de Israel*, Editorial Caminos, La Habana, 2006, pp. 184-185.
5. R. Dri: *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1996, pp. 41-42.
6. La tensión entre el modelo confederativo y el monárquico como parte de la historia política y social de Israel implica la tensión entre el espacio de la ciudad y el espacio rural de la vida campesina. El fenómeno de la ciudad —desde la perspectiva de profetas como Miqueas, el Segundo Isaías y Zacarías— está ligado a la monarquía la cual es antidemocrática, anticonfederada, anti-alianza. Además de la oposición a las ciudades-estado, las tribus confederadas tenían otros elementos en común que hicieron posible la existencia de ese modelo social: su condición socio-económica —los grupos que integran el Israel confederado provienen de distintas experiencias de marginación y exclusión— y su unidad religiosa (los diversos grupos asumirán a Yahvé como el Dios que les liberó de sus respectivas experiencias de dominación).
7. J. Pixley: *Historia sagrada, historia popular. La historia de Israel vista desde los pobres*, Editorial Caminos, La Habana, 2005, p.17.
8. El libro del Éxodo en su capítulo 18 recrea esta experiencia de la distribución de la autoridad de decisión entre varios líderes a través del relato de Jetro, suegro de Moisés, y sus sugerencias para ejercer un poder político compartido y descentralizado.
9. N. Gottwald: *As tribus de Jahweh. Uma sociologia da religiao de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, Edicoes Paulinas, Sao Paulo, 1986, p.109.
10. I. Bohn: op. cit., p.205.
11. José Míguez Bonino distingue la sociedad política (fundamentalmente el Estado) de la sociedad civil (la totalidad de la vida asociativa de una nación), indicando que la primera debe estar al servicio de la segunda. El Estado no debe absorber la sociedad civil sino proveer el espacio y las condiciones de desarrollo y participación de esa sociedad en sus distintas formas —de asociación, creación y producción social, económica, religiosa y cultural—, y que las actividades que de ello se desprendan se desarrollen en un marco de justicia y equidad. Ver J. Míguez: *Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina*, Ediciones Kairos, Buenos Aires, 1999, p.34.
12. *Poder vivir en Cuba*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, 2011, p. 65.
13. Mateo 10, 5-6.
14. Marcos 7, 24-30.
15. Estas observaciones eran parte de las exigencias jurídicas que las comunidades judías planteaban a las personas no judías que vivieran en medio de ellas, garantizando así algunas condiciones mínimas para una mejor convivencia. Posiblemente estas situaciones de convivencia y comensalidad estarían en el trasfondo de las dificultades entre cristianos judíos y gentiles como se lee en algunas cartas de Pablo (Gálatas 2, 12-14) y el propio libro de los Hechos (11, 3). Ver P. Richard: *El movimiento de Jesús antes de la iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, DEI, San José, 1998, p.102.
16. Hechos 15, 23-29.
17. Una valoración del papel protagónico que el libro de los Hechos concede a la guía del Espíritu Santo en el desarrollo de la misión cristiana puede verse en R.E. Brown: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclee de Brouwer, 2da edición, Bilbao, 1986, pp. 65-70.
18. Juan 14, 26-27.
19. A. Touraine: ¿Qué es la democracia?, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1995, p. 9.

20. M. Roitman: *Las razones de la democracia en América Latina*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, p.185.
21. A. Touraine: op. cit., p.18.
22. A.J. Goncalvez: "Democracia a medio camino. De la política a la ciudadanía y los movimientos sociales", en *Agenda Latinoamericana Mundial*, Fundación Verapaz, Managua, 2008, pp.30-31.
23. En ese sentido no es suficiente contar hoy con democracias participativas y deliberativas. Se necesita de una democracia cuya meta principal sea la liberación de personas y grupos de toda forma de coacción sobre ellos. La democracia cobra vigor en la medida que denuncia formas de autoridad y represión que tocan la experiencia personal. Es una forma de responder a la necesidad de un equilibrio entre el respeto de las libertades de las personas —y sus criterios respecto a una buena sociedad— y la organización de esa sociedad considerada justa por la mayoría —orden expresado en una institucionalidad que se pretende democrática. Ver A. Touraine: op. cit., pp.20-21.
24. Lucas 7, 22.
25. G. Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, p.240.
26. M.A. Miranda: "El Evangelio y nuestro compromiso político", en *Revista Caminos*, no. 60, abril-junio de 2011, p.16.
27. Marcos 10, 44.
28. M. Arias: *Venga tu reino. La memoria subversiva de Jesús*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1980, p. 60.
29. Juan 10, 10.
30. Lucas 22, 27.
31. Entender el poder como servicio en el contexto latinoamericano actual, implica hablar de una ética del poder que requiere nuevas actitudes, nuevas identidades, nuevos estilos de relación. Para José Luis Rebellato, esta resignificación del poder como servicio es parte fundamental de una democracia integral que potencie una ciudadanía crítica así como espacios y políticas públicas basadas en la igualdad social, la justicia y el desarrollo de una cultura que enfrente toda forma de dominación y exclusión. Se trata de una democracia que promueve formas de participación, control, gestión y distribución del poder en oposición al modelo neoliberal imperante y a las pretendidas democracias "donde el componente sistémico predomina sobre la iniciativa y ejercicio del poder por los actores sociales". Ver Ética de la liberación. *Textos inéditos de José Luis Rebellato in memorian*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000, p.54.
32. M. Arias: op. cit., p.50.
33. Mateo 6, 10.
34. J. Míguez: op. cit., p.32.
35. N.O. Míguez: "Lenguaje bíblico y lenguaje político", en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Editorial DEI, San José, no. 4, 1989, p.53.
36. De este modo, la iglesia cristiana se comprende a sí misma como una entidad política cuya postura antihegemónica se da en los planos de la ideología y la ética. "Este pueblo se ha construido con lo abyecto (echado, perseguido) de los otros pueblos, con lo despreciado por los judíos (Jesús, la tradición profética, los propios apóstoles) y lo despreciado por el poder romano (los pobres artesanos, los esclavos, los extranjeros, los que no pertenece a ningún *ordo*, los que "no son"). Así se conforma como pueblo y se da una simbólica religioso-política que lo identificará en su confrontación con el poder e ideología imperiales". Ver N.O. Míguez: op. cit., p. 62.
37. Para el ejercicio de la ciudadanía es imprescindible el discernimiento crítico. Éste va a depender de los valores que tengamos y por los cuales estamos dispuestos a vivir y luchar. "La persona cristiana posee una escala de valores encabezada por dos principios fundamentales: a) fidelidad a Dios y confrontación con toda especie de idolatría, y b) amor al prójimo y confrontación con todo lo que pueda ser perjudicial y deshonrar la dignidad que le fue atribuida por Dios (Mc 12,28-34; Rm 13,8-10). El segundo principio se desdobla en varios sub-principios, como defensa de la vida (Mc 3,1-6; Jn 10,10), de la verdad (Jn 18,37), de la igualdad, de la participación, etc. El ejercicio de la ciudadanía en este sentido se manifiesta en una espiritualidad militante, habiendo por un lado tenaces opositores al proyecto de una nueva sociedad solidaria, pero por otro quienes están dispuestos a defenderla por todos los medios, aun al costo de pérdidas, persecuciones y de la propia vida (Mc 9,34-37; Mt 5,10-12)." (U. Wegner: "Aspectos de la ciudadanía en el movimiento de Jesús y las primeras comunidades apostólicas", en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Editorial DEI, San José, no. 32, 1999, p. 90.)
38. L. Boff: "Fe y política", en *Agenda Latinoamericana Mundial*, Fundación Verapaz, Nicaragua, 2008, p. 117.

MENCIÓN REFLEXIÓN SOCIOTEOLÓGICA

La transdisciplinariedad y Teología del pluralismo religioso: una relación necesaria

[JOHAN MOYA]



INTRODUCCIÓN

José María Vigil, uno de los teólogos latinoamericanos más activos y comprometidos con los actuales desafíos del cristianismo, hace una importante aseveración en su ensayo *El paradigma que viene: reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso*:

> La Teología Plural de las Religiones es una teología nueva (...) en una nueva perspectiva, desde un punto de vista nuevo, y por tanto no es algo sectorial (un sector de la teología, una rama, una parte), sino algo "trasversal": desde la nueva perspectiva se pueden estudiar —con resultados nuevos, obviamente— todos los temas que antes fueron estudiados con la vieja perspectiva. Toda la "vieja teología puede (y debe) ser rehecha, replanteada, "reconvertida" con la nueva perspectiva. La Teología Plural de las Religiones anuncia la nueva perspectiva a la que tiene que re-convertir toda la teología.[1]

O sea, tomando en cuenta las palabras de José María Vigil, la Teología Pluralista de las Religiones (TPR), o Teología de las Religiones, como también suele llamársele, no es una rama más de la teología cristiana, sino un cambio de paradigma en el pano-

rama teológico actual. Por lo que hablar de una teología del pluralismo religioso como nuevo paradigma teológico, plantea conflictos epistemológicos que sacuden la estructura dogmática y doctrinal del cristianismo y constituye un desafío para muchos teólogos,[2] la mayoría de ellos comprometidos con el diálogo entre el cristianismo y la diversidad religiosa no cristiana.

LA TEOLOGÍA PLURAL DE LAS RELIGIONES: PROBLEMAS Y DESAFÍOS

El desarrollo del diálogo interreligioso en su dimensión teológica alcanzó su verdadera madurez tras los días del Concilio Vaticano II,[3] con su mirada renovadora del mundo y la fe, junto a las acciones del Consejo Mundial de Iglesias[4] encaminadas a la coexistencia pacífica y el respeto al libre ejercicio de la fe de pueblos y culturas que no viven ni creen en la concepción teológica cristiana de Dios. En los años subsiguientes, ante la necesidad de crear una zona epistemológica de base para la praxis efectiva del diálogo interreligioso, la reflexión teológica al respecto devino en tres paradigmas cardinales: el paradigma exclusivista,[5] el paradigma inclusivista[6] y el paradigma pluralista.[7] Estos paradigmas guardan vigencia y conviven juntos en el escenario religioso cristiano de hoy día. Pero son el inclusivista y el pluralista los que, mediante múltiples caminos y enfoques del diálogo interreligioso, se han encaminado hacia la búsqueda de soluciones concretas ante las fricciones y conflictos que suelen ocurrir entre el cristianismo y las religiones no cristianas, ya sea a nivel de coexistencia social, política o propiamente religiosa. A pesar de todos los esfuerzos hasta el momento realizados, aun no se establece un escenario de común acuerdo por las distintas partes. Según los estudiosos del tema, la razón es que la TPR es un fenómeno reciente en la historia de los estudios teológicos, y por tanto:

> constituye un nuevo campo de estudio. Su estatuto epistemológico se va definiendo progresivamente. Se trata de un fenómeno típico de la modernidad plural, que provoca la crisis de las estructuras cerradas y convoca a sistemas abiertos de conocimiento.[8]

Por otra parte, se pueden añadir la duda y el escepticismo que surgen como necesidad de una mirada crítica a todo modelo o paradigma novedoso. De modo que en el presente ensayo tendremos en cuenta ambas cosas; consideramos necesario hacer un análisis epistemológico y crítico de la Teología Plural de las Religiones.

a) Análisis epistemológico

La epistemología, aunque no sea una categoría teológica, sino filosófica, es la disciplina científica que permite la indagación y el cuestionamiento a las formas y condiciones de producir los conocimientos sobre los cuales se erigen los sistemas de pensamiento de cualquier disciplina científica. Por otra parte, es sobre la base de una plataforma epistemológica, a través del enfoque teológico, que los pensadores de la TPR han intentado dar respuestas a sus criterios para los modelos o paradigmas teológicos anteriormente vistos en este trabajo. Por lo que un aspecto insoslayable a considerar en el presente análisis es ver a la teología (en el desarrollo de sus ramas de estudio) no sólo como producción espiritual de la fe, sino como ciencia que ha venido enriqueciéndose de forma sistemática por el alcance y la validez de sus conocimientos y disciplinas de estudio.

Tomando en consideración todo lo antes visto, puede afirmarse, sin temor a errar, que la TPR es entonces el intento de establecer una forma renovada de hacer teología en los predios de la fe cristiana. Es la búsqueda de un cambio en la concepción universal de Dios. Se trata de reconstruir la manera formal y tradicional que el cristianismo había tenido de hacer teología hasta ese momento, pero está vez partiendo de la necesidad de un diálogo con otras confesiones religiosas, o sea, la necesidad de un nuevo paradigma teológico[9] que se ajuste al contexto histórico actual.

Partiendo de este criterio, se colige que las preguntas a formular como puerta de entrada al análisis propuesto serían: ¿desde qué base epistemológica se han construido los presupuestos teóricos de la TPR? y ¿cuáles son las disciplinas teológicas implicadas en los presupuestos epistémicos de la Teología Plural de las Religiones?

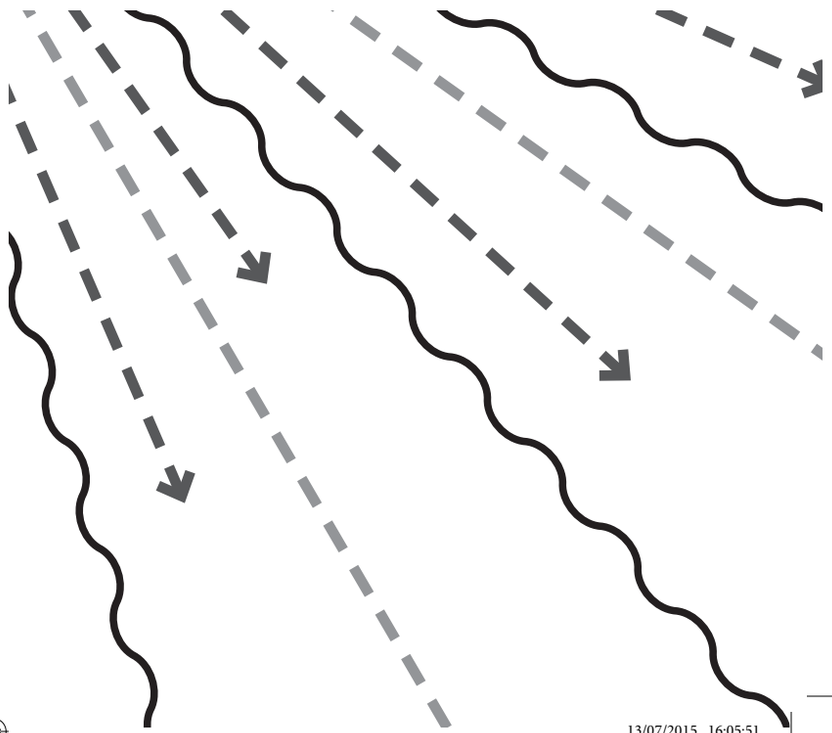
Ambas preguntas forman parte de la raíz de un mismo problema. Las bases epistemológicas de los

presupuestos teóricos de la TPR guardan íntima relación con las disciplinas teológicas implicadas en su seno epistémico. Una de las premisas teóricas que conforman la TPR es la pertinencia de una zona de encuentro teológico desprovista de las dicotomías heredadas del pensamiento determinista y secular, por una parte, y del pensamiento dogmático, por otra. Para ello, sus pensadores se apoyan en una forma de hacer teología que contempla la comprensión de la fe no sólo como saber espiritual, sino como reflexión crítica, sistemática, regida por métodos de investigación que resaltan la praxis histórica de la acción de Dios en la historia humana y su contexto. Esos pensadores son conscientes de que la teología, en cualquiera de sus ramas, es una disciplina científica que necesita de las mediaciones de las ciencias antropológicas, sociales, históricas y filosóficas, de forma tal que la consistencia y el rigor epistémico le permita a esta nueva disciplina teológica estar insertada en el debate académico. Estas mediaciones de las disciplinas científicas en la teología se hacen evidentes en los nuevos enfoques de las propias disciplinas teológicas implicadas en el accionar de la Teología Plural de las Religiones. Estas disciplinas son la hermenéutica, la cristología y la ética cristiana.

La hermenéutica como disciplina teológica juega un rol fundamental en la conformación del pensamiento cristiano interreligioso. Basta una mirada sinóptica a los textos de los teólogos de las religiones para evidenciar que todo postulado epistémico comienza con la hermenéutica crítica a los textos sagrados y también a la forma en cómo se han venido interpretando a lo largo de la historia. Aquí la hermenéutica entra en diálogo con lo gnoseológico, lo ontológico, los aspectos históricos, arqueológicos y lingüísticos. La interpretación de las Sagradas Escrituras toma en cuenta el carácter contextual y sociocultural en que el mensaje cristiano se expresó. Este enfoque de la hermenéutica permite la desmitologización de los dogmas y las doctrinas de la Iglesia, no para vaciar de contenido al mensaje cristiano, ni disminuirlo, sino para construir experiencias de fe locales, inscritas en sus propias realidades, sociopolíticas y socioculturales.

Otro aspecto fundamental es que la hermenéutica en la TPR toma en cuenta el rol de la libertad y la liberación de la persona como sujeto teológico que busca interpretar, mediante la intersubjetividad, toda la vivencia espiritual que es capaz de extraer para sí de los textos sagrados, en medio de la pluralidad compleja de hoy. La TPR es una hermenéutica inquisidora de la acción de Dios en el mundo, cuya existencia exige como respuesta una fe liberadora que trace puentes entre el logos divino y el hombre como ser en Dios; eso en medio de la pluralidad cultural y la constante interacción entre diversas confesiones religiosas.

Si la hermenéutica constituye el pilar epistémico en la Teología Plural de las Religiones, la cristología es la ciencia teológica por excelencia que ocupa el centro fundamental en la reflexión interconfecional. De hecho, la mayor parte del trabajo hermenéutico y epistemológico se dirige al tema Cristo, en relación con otras religiones. La cristología "es el estudio teológico sobre el ser o la constitución ontológica de Cristo, Verbo de Dios encarnado, sus perfecciones y dinamismo. En otras palabras, la cristología analiza la unión entre lo divino y lo humano en Cristo, así como sus consecuencias en el devenir de la historia".[10] Se trata de una de las disciplinas teológicas y bíblicas de mayor reflexión en el pensamiento cristiano. Toda filosofía cristiana está conectada a ella. Constituye la base de la esencia y existencia de la iglesia creada por los seguidores de Jesús de Nazaret. Su estatuto se ha ido forjando a través de los siglos, y en su trayecto hasta nuestros días atravesó diversos enfoques y estudios.



En el caso de la TPR, la cristología constituye el punto más álgido de tensión. Esto se puede apreciar en los tres paradigmas ya mencionados, específicamente en la postura pluralista, donde el diapasón cristológico se abre de forma crítica y cae bajo sospecha hermenéutica. El escrutinio al que es sometido el fenómeno Jesucristo por parte de los teólogos de las religiones es algo completamente nuevo y revolucionario en la teología cristiana. La narración de los evangelios, el kerigma apostólico, la supervivencia y legitimación del Cristo de la historia como divinidad universal, no agotan ni patentizan la acción de Dios en el mundo. La finalidad y la normatividad de Cristo es cuestionada a la luz de una crítica construida sobre la base de las ciencias positivas, que contestan a la pretensión dogmática de la unicidad absoluta del acontecimiento de Jesús. La cristología adquiere aquí una nueva dirección que busca dialogar con la identidad cultural, la religiosidad popular, el sincretismo y, a su vez, responder al tiempo presente.

En el caso de la ética, funciona como marco ineludible en el desarrollo de la Teología Plural de las Religiones. Sin ética es imposible que se pueda fraguar ningún paradigma o modelo teológico de semejante envergadura. Hans Küng lo advierte en su obra *Proyecto para una ética mundial*, en la que invita a las religiones a pensar éticamente en un diálogo: "No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones".[11] La TPR convoca a resignificar la ética como disciplina teológica. La construcción de una reflexión teológica cristiana sobre la base del diálogo interreligioso es un asunto de responsabilidad global que implica dar respuestas a los graves problemas de la humanidad y el planeta, imperativos hoy para todas las religiones.

La Teología Plural de las Religiones se autoafirma en una ética que conmina a todas las religiones a que intervengan ante la situación de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y la inestabilidad ecológica del planeta. Tanto el conocimiento de Dios y la fe de los discípulos de Jesús tienen como base fundamental este compromiso ético, que no se puede quedar en el plano puramente doctrinal: debe llevar a "practicar a Dios". Este es un punto fundamental de relación entre la ética cristiana y el diálogo interreligioso, que no es otro que la salvación real de muchos seres humanos. La tierra es el lugar natural de encuentro entre los seres humanos y el logos de Dios, el centro neurálgico de todo proyecto de liberación, el espacio común en que las religiones viven su proyecto de salvación, el cual es inseparable de la salvación del género humano.

Se puede afirmar que estas tres disciplinas, en los predios de la Teología Plural de las Religiones, han adquirido un nivel interdisciplinar. Tanto la hermenéutica como la cristología y la ética expresan el contenido y orden de sus conocimientos de forma científica, y entre ellas tiene lugar una transferencia metodológica que produce un nuevo modelo teológico: la Teología Plural de las Religiones.

Esta mirada interdisciplinar ha llevado a los estudiosos de la TPR a coincidir en que las secuencias de la historia de los paradigmas no surgieron de manera mecánica o causal; son semánticas y gramaticales, por lo que los criterios epistémicos de la TPR están marcados por la necesidad de una hermenéutica crítica y de una exégesis desprovista de vicios e interpretaciones sin fundamentos científicos. De este modo la Teología Plural de las Religiones se abre paso a través de un pensamiento abierto, donde la inclusión de las ciencias, en diálogo con los conocimientos teológicos, apuntan al esclarecimiento de que la expresión polisémica de Dios en otras religiones puede ser luminosidad y revelación en la historia humana, una historia vista desde una perspectiva que lanza preguntas nuevas al quehacer teológico tradicional. Aquí surge otro aspecto epistémico importante: la Teología Plural de las Religiones entra en contacto con la Teología de la Liberación, sobre la base de la necesidad de ver el diálogo entre religiones como respuesta ante las situaciones de indignidad que viven los seres humanos, en especial los pobres, que van en contra del proyecto del reino de Dios.

A manera de resumen se puede decir que los elementos epistémicos que conforman la TPR son cuatro: lo crítico, lo comunicacional, lo hermenéutico y lo interdisciplinario. Lo crítico porque los estudiosos de este nuevo fenómeno teológico piensan críticamente las posturas, las ideologías, los dogmas y las doctrinas asumidas por el cristianismo hacia la acción salvífica de Dios en las otras religiones. Lo comunicacional porque se parte de la necesidad de renovar los postulados teológicos para el diálogo

interconfesional y de buscar un escenario articulado donde el lenguaje supere las categorías de exclusión para que la eficacia en la praxis interreligiosa de las personas y de los pueblos pueda tener una base sólida. Lo hermenéutico porque es la hermenéutica la disciplina que ayuda a reinterpretar la Palabra de Dios a través de la historia, generando nuevos dinamismos en el lenguaje humano y en las estructuras semánticas para producir un mensaje provisto de vida y esperanza para los pueblos. Por último, lo interdisciplinario, porque en los estudios indagatorios de la Teología Plural de las Religiones los investigadores del tema no sólo han tomado en cuenta el contenido propio de sus matrices del conocimiento, sino que han transferido los métodos propios de las disciplinas del campo de estudio de las humanidades, como el caso de la filosofía, la teoría del conocimiento, al campo de la teología, en el proceso de búsqueda de sus propuestas. Lo anterior va unido al enfoque historicista que nutre de contenido el desarrollo y la intercomunicación entre las distintas áreas teológicas que forman el centro de esta nueva disciplina teológica.

b) Análisis crítico de la Teología Plural de las Religiones

Las polémicas y las controversias teológicas entre los estudiosos de la TPR y los detractores que la miran con sospecha[12] se encaminan a zonas consideradas menos legibles o callejones sin salida. El presente trabajo no desestima la posibilidad de valorar estas objeciones. Para ello se considera pertinente citarlas, y luego brindar consideraciones al respecto.

A manera de consenso, se puede decir que las críticas más importantes son las siguientes:

1. ¿Puede el nombre de Teología Pluralista de las Religiones ser una clasificación adecuada para establecer criterios de base en las posibles relaciones entre el cristianismo y el resto de las confesiones religiosas no cristianas?

La carencia de un lenguaje propio en la estructura semántica de la TPR limita considerablemente la acción epistemológica dirigida a la búsqueda de nuevas categorías y conceptos que den sentido a las propuestas teóricas planteadas por los estudiosos del tema. Eso trae como consecuencia que se juzgue la validez del significado de sus presupuestos teóricos con alertas y juicios como "el peligro de un relativismo religioso que atente contra la identidad de la fe cristiana, y también de las no cristianas", así como "la posible imposición de un teísmo ambiguo con pretensiones de establecer una unidad artificial". A partir de lo anterior se deduce el próximo inciso:

2. Muchas de las propuestas que los teólogos de las religiones pretenden construir, la mayoría de las veces, están ancladas a las mismas categorías del lenguaje dominador y absoluto que critican en sus discursos.

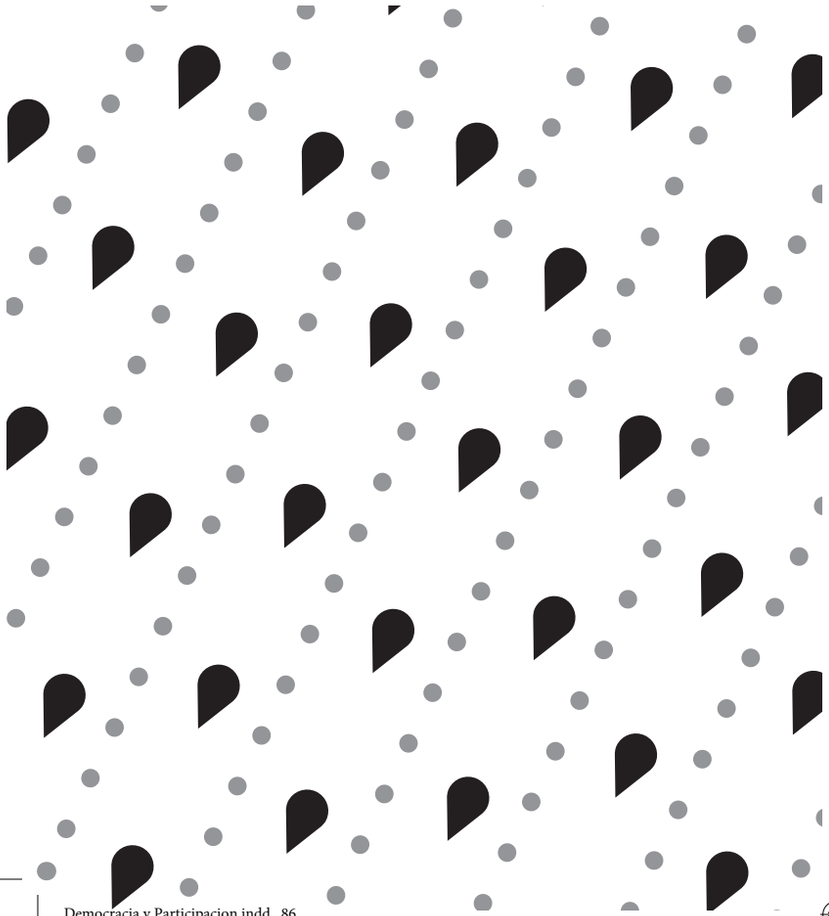
La cuestión del lenguaje sigue siendo crítica. Como naciente paradigma teológico, los pensadores de la TPR se ven ante la dificultad de que su accionar epistémico se agota ante las demandas de nuevas categorías y conceptos que iluminen el contenido y el sentido de su nuevo saber teológico; o sea, un metalenguaje que se proyecte más allá de su función como recurso lingüístico. Lo que ocurre hoy es la resignificación de conceptos ya establecidos, lo cual propicia la reacción y crítica de partes contrarias que se apropian de ese discurso para establecerse y demandan el lenguaje como propio.

3. Más que una teología, los pensadores de la Teología Plural de las Religiones expresan criterios sobre determinados aspectos teológicos que no llegan a formar un corpus teológico.

Este aspecto guarda estrecha relación con la diversidad de criterios expuestos por los estudiosos del tema. La falta de homogeneidad en zonas medulares de los saberes que conforman la TPR da la oportunidad a sus críticos de señalar, no sin razón, una suerte de dispersión en la construcción de los enunciados teológicos. Si bien es cierto que los presupuestos epistemológicos de esta nueva forma de hacer teología están en etapa de madurez,[13] tampoco se puede negar la importancia de lo alcanzado hasta hoy. Lo difuso de la percepción es precisamente porque la materialización de su trasfondo epistémico descansa en concepciones revolucionarias sin precedentes en la teología hasta hoy.

Los estatutos epistémicos que ya mencionamos con anterioridad —lo crítico, lo comunicacional, lo hermenéutico y lo interdisciplinario— están en constante efervescencia dialéctica y aun no se han sedimentado como categorías o conceptos legitimados, lo cual provoca desconfianza en determinados círculos de la comunidad teológica. Una de las razones de este desacierto es que los teólogos de las religiones intentan dar respuesta a este problema sobre la base de presupuestos en crisis, sin advertir que la TPR entra en el orden de la mirada no lineal del mundo y, de forma implícita, entra en la complejidad como forma de pensamiento. Por tanto, es necesario cambiar, en torno a ella, las bases del pensamiento y las estructuras teológicas, académicas, doctrinales y canónicas. Pero ese momento aún no llega.

4. Partiendo de que toda teología se construye sobre una base confesional, entonces ¿cómo puede existir una teología que pueda unir a las religiones bajo un credo? ¿Qué estatus tiene Cristo en un contexto religioso plural? ¿Cuáles serían los estatutos doctrinales, la liturgia, los ritos sagrados y sus manifestaciones, la interpretación de los textos sagrados, las normas éticas?



Desde el punto de vista de las doctrinas y dogmas cristianos, las respuestas a estas interrogantes son las más polémicas que tienen que enfrentar los estudiosos del tema. Hasta donde se ha podido llegar en la presente investigación, los teólogos de la TPR no han planteado nunca una unidad de las religiones sobre la base de un credo o una forma de adoración universal. Como se puede ver, en el análisis de las propuestas vistas con anterioridad, sus posturas parten de una mirada inquisitiva a las bases mismas que han creado las estructuras dogmáticas y doctrinales —a través de las cuales se canaliza la fe de los creyentes cristianos—, que al mismo tiempo alientan el exclusivismo y el inclusivismo y tratan de poner una mirada superlativa del Dios de los cristianos por encima de las otras religiones. Es por ello que el punto de vista de los pluralistas descansa en fundamentar y anteponer científicamente, con la ayuda de las ciencias humanas y las ciencias exactas, conocimientos contra las bases de esta exclusividad, que muchas veces se basan en criterios dogmáticos y sin fundamento científico alguno. Pero ninguno de los teólogos de las religiones se ha propuesto sentar las bases de una religión universal, algo que, por otro lado, nadie se ha propuesto impedir. La TPR intenta hacerle comprender al cristianismo que no es la religión elegida de Dios ni posee en sus manos la salvación del mundo de forma totalitaria, sino que debe cooperar en la construcción del Reino junto al resto de las religiones que perciben lo divino desde otras culturas.

A pesar de estas respuestas preliminares, responder a estos cuestionamientos sigue siendo hoy un asunto polémico que se dirime sobre terreno inseguro. Los criterios de la praxis teológica para el diálogo interreligioso a la luz de una Teología Plural de las Religiones no encuentran consenso, más allá de los criterios de aprobación o negación que habituales. Es por ello que quiero destacar en el presente trabajo la importancia epistémica en el alcance multidisciplinar e interdisciplinar que han alcanzado las disciplinas en los estudios de la TPR. Desde el punto de vista epistemológico son las disciplinas que conforman esta nueva rama de la teología las que están en constante escrutinio y tensión en los ejes de conocimiento tras la construcción de los enunciados teológicos por parte de sus críticos y los estudiosos

del tema. Sin embargo, aunque en sus reflexiones sobre el tema los pensadores de esta joven rama de la teología entendieron que la interdisciplinariedad no basta para resolver el problema de orden teológico-epistemológico que la TPR plantea, no han tenido en cuenta que el mismo horizonte interdisciplinario es el que permite realizar el paso hacia la transdisciplinariedad como posible estrategia para esta nueva forma de pensar la teología. Ante esa realidad se imponen una serie de preguntas: ¿qué es la transdisciplinariedad? ¿Cuál es su origen? ¿Cuáles son sus presupuestos históricos y epistemológicos? ¿Cuál es su importancia?

LA TRANSDISCIPLINARIEDAD: HACIA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

La transdisciplinariedad surgió en pleno apogeo de la revolución de los saberes científicos de inicios de los años setenta del siglo XX, momento en que se planteaba que la etapa interdisciplinaria debería ser sucedida por una etapa superior. Comenzó así la transdisciplinariedad un camino discreto pero seguro en las décadas posteriores con obras como *El Método* (1977-2004), de Edgar Morin, que daban claves precisas para enriquecer el diálogo entre saberes. El punto de mayor madurez llegó con la carta emitida por los delegados al I Congreso de Transdisciplinariedad, celebrado en el convento de Arrávida en 1994 y con el manifiesto del físico-matemático Basarab Nicolescu, publicado en 1995. Hoy día un amplio sector de la comunidad científica tiene en cuenta a la transdisciplinariedad y los programas de desarrollo de la UNESCO la recogen como una rama de la epistemología que favorece la aparición de nuevos campos del conocimiento mediante el diálogo entre disciplinas científicas y la cultura, para una mejor comprensión de la compleja existencia que vive el mundo actual. El diálogo entre ciencias, saberes y culturas desde la perspectiva transdisciplinar tiene como premisa "que ninguna cultura constituye el lugar privilegiado a partir del cual se pueda juzgar las otras culturas".[14] Como parte indispensable del patrimonio cultural de cualquier sociedad, las religiones no escapan a esa visión holística.

El primer axioma de la transdisciplina es de naturaleza ontológica:

> Existen en la naturaleza y en nuestro conocimiento de la naturaleza, diferentes niveles de realidad y, correspondientemente, diferentes niveles de percepción.

Este axioma tiene su base en el cuestionamiento a la visión de una realidad única, causal y determinista de la física clásica. El descubrimiento de Max Planck de la discontinuidad de la energía, la imposible localización de un quantum en un lugar determinado del tiempo y el espacio, así como su no separabilidad espacio-temporal, puso en tela juicio la noción de continuidad. Esto, a su vez, significaba cuestionar la causalidad local, "dando lugar a un nuevo tipo de causalidad —una causalidad global que concierne el sistema de todas las entidades físicas, en su conjunto".[15] Se constató entonces, inevitablemente, que la idea de una realidad atómica única, determinista e indivisible de la física clásica, sobre la cual se asientan las bases del pensamiento filosófico de la modernidad, era una idea equivocada o, para decirlo mejor, incompleta. Luego vendrían otros argumentos con la Teoría del Caos de Lorenz, la auto organización en las estructuras disipativas de Prigogine y la autopoiesis de Varela y Maturana.

¿Qué consecuencia traía esta nueva mirada discontinua e indeterminista a la percepción de la realidad? Para responder a esta pregunta se debe ir primero a la noción filosófica de realidad. Fue la filosofía la que creó y transfirió el concepto de realidad al resto de las ciencias a lo largo de la historia. A manera de síntesis, y sin pretender un alud de enciclopedismo, realidad es aquello que está indisolublemente ligado a la existencia. La existencia deriva del término latino existentia, vocablo que significa "lo que está ahí", lo que "está afuera" (exsistit). De esto se colige que la realidad designa todas aquellas cosas que subsisten por su propio ser y son ineludibles, resistentes, y poseíbles. Descartes sumaría la autoconciencia de sí al concepto de realidad cuando expresó su fórmula "Pienso, luego existo", y Kant, tras su recapitulación del racionalismo y el empirismo, sugirió que la realidad se evidencia en el marco de la experiencia posible tras la síntesis entre experiencia, razón y entendimiento. En otras palabras, la realidad no sólo es tangible o física, sino también psíquica, ideal, axiológica;

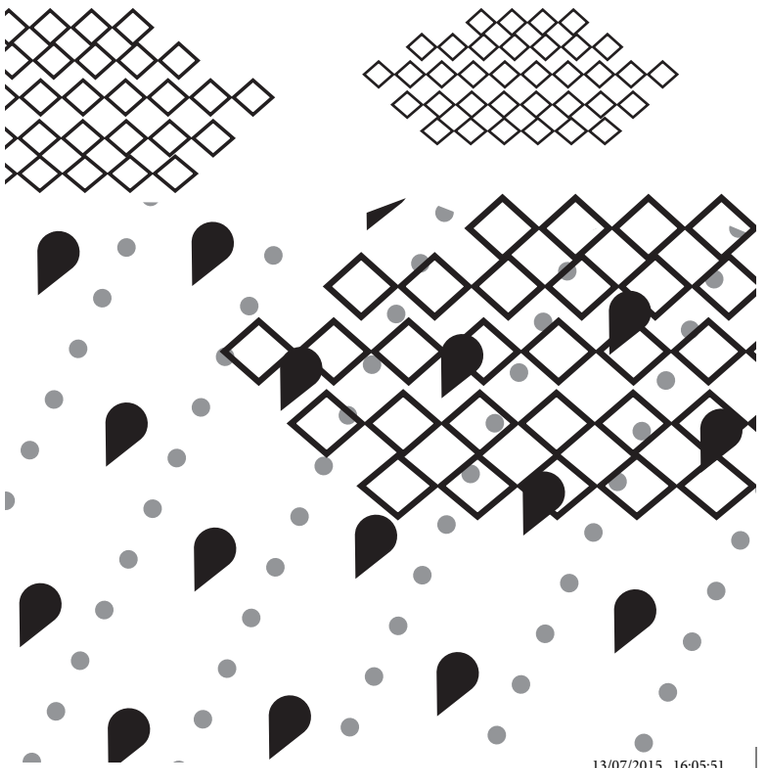
se puede expresar en el plano personal, temporal, trascendental, espiritual, todo ello dentro de las posibilidades y límites en la aprehensión de lo real. De este modo la noción de realidad quedó vinculada al entendimiento con posterioridad a la percepción del conocimiento de la realidad de las cosas. Puede ser subjetiva, objetiva y experimentable.

Sin embargo, el descubrimiento de la discontinuidad y la indeterminación, tanto a nivel físico como natural y biológico, demuestra que la realidad percibida, aunque existe de forma unitaria, posee diferentes estratos o niveles dentro de la realidad en sí misma. La consecuencia de tales descubrimientos es impresionante. Donde se creía que había vacío, existe movimiento de ondas y corpúsculos que se autorganizan y se reajustan constantemente en una red de conexiones autónomas que se sustentan de forma tal que ningún elemento tiene mayor jerarquía que otro. Todos trabajan para el sostenimiento del sistema en cuestión, y esto ocurre tanto en el cosmos como en la naturaleza o en los seres vivos.

El hecho de que no exista un nivel de realidad que prime por encima de otros, no significa la existencia de una dinámica anárquica. Se trata de una dinámica coherente en la que estos niveles de realidad (descubiertos o por descubrir en el futuro) se caracterizan por su incompletud. Las leyes que gobiernan ese nivel son justamente una parte de la totalidad de las leyes que gobiernan a todos los niveles. Esta totalidad de leyes no agota toda la realidad: recordar que el sujeto interactúa con el objeto. Esta zona de interacción tiene lugar en el espacio existente entre estos niveles de realidad, que son el puente de uno hacia otro. Para que este paso sea real, "la zona entre dos niveles diferentes y más allá de todos los niveles es una zona de no-resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes y formulaciones matemáticas".[16]

O sea, esta zona de no- resistencia corresponde a aquello que evita someterse a la racionalización ¿Pero qué es aquello que no admite racionalización? En este punto Nicolescu se aventura a utilizar un término que aun hoy causa sorpresa en el terreno de las ciencias modernas: lo sagrado. Lo sagrado aquí no tiene una connotación religiosa o teológica, al menos de forma explícita; por el contrario, viene a ser la zona donde surgen las limitaciones de los cuerpos y los órganos de los sentidos. Limitaciones que son visibles a pesar de la aplicación de cualquier tipo de herramienta de medición para extender esos órganos de los sentidos en la comprensión de la distancia finita topológica entre los niveles de realidad; pero que a su vez, aunque esta distancia sea finita, no significa la percepción de un conocimiento finito, sino todo lo contrario. ¿Cómo es esto posible? Aquí entra en juego el teorema de Gödel, el cual tiene considerable importancia para todas las teorías modernas del conocimiento porque, entre otras cosas, echa por tierra la posibilidad de contar con una teoría completa y cerrada en sí misma. El conocimiento es por siempre abierto. Por tanto, la existencia de los distintos niveles de realidad es, además de posible, accesible a nuestro conocimiento, gracias a los diferentes niveles de percepción que están potencialmente presentes en nuestro ser.

La propia coherencia de los niveles de percepción presupone la existencia de una zona de no-resistencia a la propia percepción dentro de la unidad de los niveles de realidad. Por lo que la percepción de la zona de no-resistencia, de lo sagrado, viene a jugar aquí un ineludible rol de tercero incluido entre el sujeto y el objeto. ¿Pero acaso tal razonamiento rehuye el principio de no contradicción y el tercero excluido de la lógica clásica? Estas preguntas abren las puertas al segundo legado de la física cuántica al pensamiento transdisciplinar: la lógica del tercero incluido.



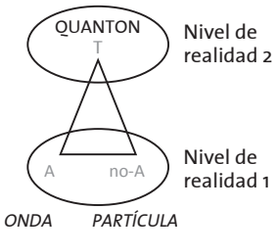
LÓGICA DEL TERCERO INCLUIDO

Un principio elemental de la filosofía aristotélica legitimado más tarde por la física clásica es la existencia y coexistencia de pares contradictorios y mutuamente excluyentes (A y no-A); por ejemplo, sujeto-objeto, alma-cuerpo, espíritu-materia, etc. Esta lógica se sostiene sobre tres axiomas:

el axioma de identidad donde A es A; el axioma de no contradicción donde A no es no-A; y el axioma del tercero excluido donde no existe un tercer término T (T de "tercero incluido") que pueda ser, a un tiempo, A y no-A.

Desde los estatutos de la física clásica, este principio es elemental e inviolable. Una cosa no puede ser dos cosas al mismo tiempo, y esto vale tanto para lo temporal como para lo espacial. Esta es la lógica que domina el mundo occidental desde hace siglos. Sin embargo, los estudios de la física cuántica trajeron consigo una inevitable reformulación lógica en sus estructuras formales sobre un plano matemático. Se requería una nueva forma de pensar para comprender la apertura a la relación entre la lógica y el ambiente físico, químico, biológico, psíquico, macro o micro-sociológico. Esto trajo consigo el florecimiento de la lógica cuántica, la cual contribuyó a ampliar el campo de validez de la lógica clásica, modificando el segundo axioma de la lógica clásica: el axioma de la no-contradicción.

Fue Stéphane Lupasco el primero en construir una teoría del conocimiento completamente revolucionaria respecto al Principio de Contradicción. La teoría de Lupasco muestra que la lógica del tercero incluido es una lógica verdadera, matemáticamente formalizada, multivalente (con tres valores: A, no-A y T) y no contradictoria. "Muchos han creído que la lógica de Lupasco violaba el principio de la no-contradicción —de allí el nombre, un poco desafortunado, de "lógica de la contradicción"—, y que ella implicaba el riesgo de deslizamientos semánticos sin fin. Además, el miedo visceral de introducir la noción de «tercero incluido» con sus resonancia mágicas, no ha hecho sino aumentar la desconfianza con relación a tal lógica".[17] Pero la comprobación de la existencia de distintos niveles de realidad ayudó a disipar toda duda respecto a la validez de esta nueva lógica. Podemos demostrarla con un triángulo equilátero en el que hay un primer elemento A y un segundo elemento no-A en los dos vértices de la base. Tanto A como no-A se pueden insertar aquí dentro de un mismo nivel de realidad, pero ambos principios, aunque contradictorios, se interconectan a un segundo nivel de realidad mediante un tercer elemento T que los une en la punta superior del triángulo.



En esta tríada de tercero incluido los tres elementos coexisten en "el mismo" momento de tiempo. Por el contrario, los tres términos de la tríada excluyente de la lógica clásica "se suceden" en el tiempo. Esta última es incapaz de conciliar a los opuestos, mientras que la tríada del tercero incluido sí es capaz de hacerlo; la tensión entre los contradictorios, lejos de destruir toda posibilidad de separación, edifica una unidad más amplia que los incluye. La repercusión de este nuevo pensamiento no elimina la lógica del tercero excluido, sino que restringe solamente su campo de validez.

La lógica del tercero excluido es ciertamente válida para situaciones relativamente simples, como por ejemplo, la circulación de autos sobre una autopista: nadie pensaría introducir sobre una autopista un tercer sentido con relación al sentido permitido y al sentido prohibido. En cambio, la lógica del tercero excluido es nociva en los casos complejos, como es el caso del campo social o político. Actúa en éstos como una verdadera lógica de exclusión, el bien o el mal, la derecha o la izquierda, las mujeres o los hombres, los ricos o los pobres, los blancos o los negros. Sería revelador emprender un análisis de la xenofobia, el racismo, el antisemitismo, el nacionalismo y los discursos de los políticos a la luz de la lógica del tercero excluido. La lógica del tercero incluido es una lógica de la complejidad e incluso quizá su lógica privilegiada, en la medida en que ella permite atravesar, de una manera coherente, los diferentes campos del conocimiento.[18]

De este análisis podemos deducir la existencia de un segundo axioma —el axioma lógico— para la transdisciplinariedad: el paso de un nivel de realidad a otro es asegurado por la lógica del tercero incluido.

A partir de estas observaciones, se colige que tanto el primer como el segundo axioma de la transdisciplinariedad están estrechamente vinculados a los estudios de la complejidad. En ella han geminado y crecido como un desafío a la unión entre la simplicidad y la complejidad, buscan la comunicación perdida de aquellos elementos que están disociados y distinguidos, y confrontan al pensamiento reductor que no ve más que los elementos y el pensamiento lineal, unidimensional.

Sin los estudios de la complejidad, la transdisciplinariedad estaría carente de sus bases fundamentales. La transdisciplinariedad es una herramienta epistemológica emergente dentro del propio pensamiento complejo. Aquellos que deseen desarrollar este nuevo aporte a la teoría del conocimiento desde sus disciplinas científicas, deben asumir la comprensión de la complejidad como algo vital. Hoy se considera a la complejidad como el tercer axioma de la transdisciplinariedad.

EL AXIOMA DE LA COMPLEJIDAD

Este axioma plantea lo siguiente:

> La estructura de la totalidad de niveles de realidad o percepción es una estructura compleja: cada nivel es lo que es porque todos los niveles coexisten al mismo tiempo.

Podemos explicarlo a partir de los presupuestos que comentamos sobre la complejidad. Morin esclareció muy bien el conflicto existente entra la lógica clásica y la lógica de los sistemas complejos cuando dice que lo complejo recupera, por una parte, al mundo empírico, la incertidumbre, la incapacidad de lograr la certeza, de formular una ley, de concebir un orden absoluto; y por otra algo que tiene que ver con la lógica, es decir, con la incapacidad de evitar contradicciones. El erudito francés señala que cuando aparece una contradicción en un razonamiento, en la visión clásica, se trata de una señal de error. Hoy día, cuando se habla de la complejidad, se le tiene por tal. El pensamiento deduce y razona que lo complejo se remite a dar marcha atrás y emprender otro razonamiento. Pero en la visión compleja, cuando se llega por vías empírico-racionales a contradicciones, eso no significa un error sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad que no puede ser percibida por la epistemología dominante de un solo y único nivel de realidad. Por ello la traducción de estos datos dejan de la mano lo multidimensional, en aras de una errática búsqueda de la totalidad como verdad absoluta, o casi absoluta. La conciencia de la multidimensionalidad lleva a la certidumbre de que toda visión unidimensional, toda visión especializada, parcial, es pobre.

> Lo unidimensional del ideal en el conocimiento científico clásico era descubrir, detrás de la complejidad aparente de los fenómenos, un Orden perfecto legislador de una máquina perfecta (el cosmos), hecha ella misma de micro-elementos (los átomos) diversamente reunidos en objetos y sistemas.[19]

Por estas razones el axioma de la coexistencia de los distintos niveles de realidad no se plantea como fin en sí mismo sino como desafío. La complejidad avanza sobre la base de tres principios medulares. El primero es el principio dialógico, el cual puede ilustrarse con la autopoiesis y la negentropía de los seres vivos. El segundo principio es el de la recursividad organizacional. Morin ilustra este principio con el proceso del remolino. Cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo, productor. Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. El tercer principio es el principio hologramático. Morin explica que en un holograma físico el menor punto de la imagen contiene casi la totalidad de la información del objeto representado. La parte está en el todo, y el todo está en la parte. De ahí la necesidad que tiene el pensamiento de la complejidad de integrar, en su observación y su conceptualización, al observador y al conceptualizador.

Esta visión permite comprender la idea de que la vida, en lugar de sustancia, es un fenómeno de auto-eco-organización extraordinariamente com-

plejo que produce la autonomía. Resulta evidente entonces que los fenómenos antropo-sociales obedecen a principios de inteligilibilidad más menos complejos que aquellos requeridos para los fenómenos naturales. No existe divorcio en la relación entre el universo físico y el universo biológico, y se asegura la comunicación entre todas las partes de la realidad.

Si partimos de los aspectos descritos en acápites anteriores, surge otra pregunta insoslayable. ¿Cómo puede la transdisciplinariedad ser una herramienta epistemológica que ayude a trazar una estrategia iluminadora para la problemática de la Teología Plural de las Religiones?

La evidencia científica demuestra que la percepción del mundo no es algo tan simple como suponían la física y la matemática clásica. La influencia de estas disciplinas dentro de las ciencias humanísticas a la hora de juzgar la realidad y sus aspectos pone de manifiesto que se deben revisar los criterios sobre los cuales se asientan tales postulados. En el campo de la TPR, la existencia de distintos niveles de realidad y sus respectivos niveles de percepción, coloca a los estudiosos del tema ante un inminente dinamismo de sus elementos epistémicos fundamentales y las disciplinas teológicas que la conforman. Esto requiere un cambio en las construcciones mentales y en su representación en el pensamiento y la práctica, en aras de abrir el camino a nuevas posibilidades que tomen en cuenta a todos los sujetos involucrados, tanto a los que investigan como a los investigados. Aquí se debe evitar que la balanza decline hacia un subjetivismo excesivo en el que la constitución de la realidad del objeto deriva sólo de la acción significadora del sujeto, sin incidencia aparente del objeto. En este caso el objeto queda limitado a una mera coyuntura fenomenológica en la conciencia del sujeto.

Por otra parte, la existencia de distintos niveles de realidad alerta a los estudiosos a no subestimar ningún aspecto ni juzgarlo de prescindible o subjetivo, y lo más importante: este axioma brinda una base irrefutable en el orden científico ya que no existe un lugar privilegiado desde el que se pueda juzgar a las otras religiones; no existe un lugar jerárquico sobre el cual levantarse por encima de aquellos que ni piensan, ni sienten, ni creen de la misma forma.

En torno a lo comunicacional, los estudiosos de la TPR están conminados a agenciar un diálogo a la altura de los complejos desafíos entre los sectores religiosos y culturales diversos de la sociedad actual. La existencia de varios niveles de realidad brinda la posibilidad de potenciar la cooperación entre sistemas de pensamiento y de superar teorías normativas del lenguaje que, más que dialogar, trasmite concepciones investidas de ideas sin base científica alguna que en ocasiones se toman como verdades preestablecidas. Un ejemplo es la creencia de que una cultura es superior por el hecho de que pueda superar tecnológica o económicamente a otra. Esto, por supuesto, lleva de la mano un lenguaje dominante y exclusivista.

El diálogo interconfecional desde la TPR busca la resolución de problemas que requieren de la combinación de sistemas científicos de conocimiento orientados a una transformación de lo sociocultural, lo político y su impacto en la vida de los seres humanos, y a afrontar la incertidumbre y jerarquización de las posiciones discursivas de las partes o grupos sociales que están estrechamente relacionadas con las formaciones ideológicas. Esta nueva propuesta desde lo comunicacional es un proceso ético, contextual, participativo, dialógico e inclusivo.

En este punto la ética cristiana como disciplina teológica puede iniciar un proceso de construcción de realidades viables, sobre todo en el área de la educación en todos sus niveles, y específicamente en los polémicos terrenos de la paz y la justicia. La ética cristiana enfocada a la TPR, en conjunción con la actitud transdisciplinar, podría gestar una educación científica contextual que tome en cuenta la totalidad del ser humano y no sólo sus componentes aislados. La perspectiva de la ética cristiana como disciplina teológica permitiría la formación de agentes que puedan aproximarse de forma responsable y efectiva a cualquier comunidad, actuando como mediadores en la solución de problemas y necesidades de la misma, y también llamando la atención sobre el descontrol en el desarrollo de la ciencia, la técnica, la economía, cuyos agentes actúan en ocasiones con toda impunidad; o como dijera Edgar Morin: “sin ningún control ético”.

En cuanto a lo hermenéutico a la hora de verificar distintos niveles de realidad, toda interpretación no se simplifica ni queda sujeta a una sola

perspectiva, mucho menos la realidad asumida desde la interpretación de los textos sagrados (teología como ciencia mediante). Desde ese axioma transdisciplinar, la hermenéutica como disciplina teológica en los predios de la de la TPR alcanza una nueva dimensión como herramienta teórica del conocimiento, ya que en este sentido pone en relación dialógica el valor de la interpretación y la historicidad de la verdad, la función del sujeto en la interpretación, las diversas funciones del lenguaje y la relación entre las filosofías y las ideologías, junto con los factores ambientales, sociológicos y económicos en el contexto de las religiones. Este último aspecto tiene un impacto significativo en la cristología. Ya hemos visto aquí que este es uno de los puntos más álgidos dentro de la estructura teórica de la TPR. La mayor parte del pensamiento de sus estudiosos se enfoca a la infructuosa relación entre la cuestión de Jesucristo dentro de la dogmática confesional cristiana como único principio de la revelación divina y la pluralidad de confesiones religiosas no cristianas con una visión más teocéntrica, ya sea monoteísta o politeísta. La existencia de distintos niveles de realidad conmina a la cristología a una visión epistemológica de un Cristo no normativo, ni exclusivo.

En este segundo axioma, la estrategia transdisciplinar para la Teología Plural de las Religiones puede ir encaminada a la detección de esas zonas de no resistencia donde los criterios epistemológicos que han dado lugar a esta nueva forma de hacer teología, junto a las disciplinas que la constituyen, puedan superar los enfoques y criterios que impiden dar un paso más en sus propuestas. La lógica del tercero incluido no excluye la dialéctica transformadora de los fenómenos, homologándolos en meros relativismos conceptuales. La visión correcta de esta zona de no resistencia permitiría superar, como dijera Nicolescu,[20] toda lógica de exclusión y asimetrías sociales en los discursos de políticos y religiosos, tales como la pobreza, la xenofobia, el racismo, el antisemitismo o el nacionalismo, todo ello a la luz de la lógica del tercero incluido. En el caso específico de la TPR la superación de estas dicotomías sería elaborar una teoría del conocimiento que pueda dar lugar a una actitud teológica que trascienda la mirada dogmática y hegemónica, afirmada en sólidos criterios epistemológicos de orden contextual que prevalezcan sobre la visión simplista y lineal. El camino trazado por los pensadores de la TPR deja ver con claridad que las propuestas se encaminan a superar toda lógica de exclusión, y pretenden dar lugar a una lógica multivalente.

Tras el análisis de los dos anteriores, el axioma complejo de la transdisciplinariedad se clarifica gracias al propio cruce de disciplinas. Los teólogos de la TPR han puesto de manifiesto que la percepción del hombre hacia lo divino posee un carácter inalienable, cuya manifestación colectiva y plural tiene un lugar válido en la existencia humana. Las teologías tradicionales no toman en cuenta esta verdad fundamental, por lo que los estudiosos cristianos del pluralismo religioso han asumido una visión compleja de las disciplinas que toman parte en la estructura teórica de la TPR como ciencia. Los esfuerzos de los teólogos de las religiones se encaminan a desbrozar un camino que permita la actualización y potenciación desde el pensamiento interdisciplinario. Se abren paso en la búsqueda de nuevas zonas para el diálogo interreligioso, una forma renovada de hacer teología (una disciplina teológica provista de un nuevo lenguaje, con postulados epistemológicos propios que superen los paradigmas que entrampan su quehacer actual). El acceso a la cognición transdisciplinaria puede brindar lo que le falta: herramientas teóricas para crear las suyas propias, ya con plena conciencia de las diversas zonas dimensionales de la realidad y la percepción. De este modo cabe la posibilidad de fomentar un nuevo paradigma cuya estructura se asentaría en una zona de equilibrio epistémico, conceptual y lingüístico.

CAMINOS PARA LA COMPRESIÓN

Complementariedad intercambiable y dialógica de la realidad

Valiéndose de la existencia de distintos niveles de realidad, los pensadores de la Teología Plural de las Religiones pudieran adelantar un análisis crítico, en el que además de tomar en cuenta a las disciplinas teológicas aquí representadas como objeto de estudio en plena necesidad de cambio, se enfoquen en lo relacional de la interacción sujeto observador-objeto observado. De modo que la relación sujeto-objeto superaría su estatus gnoseológico y fenomenológico clásico. Ni lo meramente objetivo, desconectado del sujeto

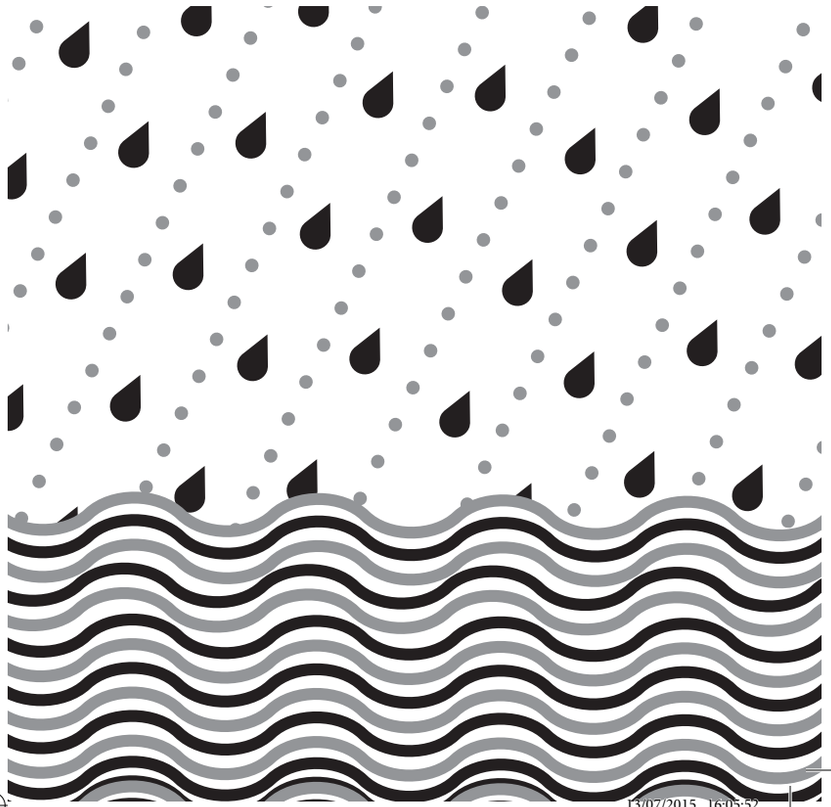
observador, ni la postura de un sujeto desprovisto de la influencia del objeto debido a la preponderancia de la conciencia, plantean un cuadro epistemológico completo. Sujeto y objeto deben verse como parte de una complementariedad intercambiable y dialógica, en la que ambos se consideren reiteradamente como condicionantes y constituyentes. Esto provocaría la salida del pensamiento teológico interconfecional de las limitaciones propias de sus campos de estudio, y abriría las puertas al estudio de las bases teóricas del cristianismo y las religiones no cristianas con sólidos criterios epistémicos. Esto tendría en cuenta los recursos, aportes y valores de los agentes teológicos implicados en la resignificación de las disciplinas en esta rama de la teología, con vistas a desarrollar acciones concretas y contextuales desde la TPR que impacten en los ámbitos científicos, políticos y socioculturales.

Lo transdisciplinar sagrado:punto epistemológico de encuentro entre religiosos cristianos y no cristiano

La lógica del tercero incluido provee a los teólogos de las religiones de una herramienta gnoseológica útil para reformular todo criterio que tenga como base el extendido principio elemental de la filosofía aristotélica (la existencia de pares contradictorios mutuamente excluyentes: A y no-A). Superar eso permite poner en relación de coexistencia, sin jerarquía de valores, las disciplinas que intervienen en los estatutos epistemológicos de la TPR y su reflejo en el campo teológico no cristiano. Ayuda a la detección de los elementos constitutivos de la propia TPR, que corren el riesgo de ser rigurosamente homogéneos o rigurosamente heterogéneos: ambos extremos impedirían la consolidación de una teología de las religiones como sistema de pensamiento. Se hace necesario que los elementos constituyentes de la TPR sean al mismo tiempo contradictoriamente heterogéneos y homogéneos. La falta de enfoque de esta visión lógica ha impedido que los teólogos de las religiones materialicen una zona de diálogo.

Hasta el momento, la lógica aristotélica ha revelado que toda relación sistémica en coexistencia antagónica y contradictoria se disuelve tras la propia contradicción; en cambio, la lógica del tercero incluido demuestra que todo sistema que se mantenga dentro de esa coexistencia se puede actualizar y potenciar. Zona de no resistencia, o lo sagrado, como dice Nicolescu, es ese espacio clave donde tiene lugar esa realidad contradictoria. El término de Nicolescu es nominalmente bien conocido por los teólogos de las religiones, pero aquí se dota de un nuevo sentido: el sentido transdisciplinar.

En religión, de forma general, y en la teología en particular, se toma como sagrado todo aquello que relaciona a objetos y sujetos con lo divino, ya sea por razones tenidas como sobrenaturales o desconocidas. Según la transdisciplinariedad, lo sagrado recupera la génesis de la palabra religión en su sentido de religar lo que está suelto, lo que ha sido separado. Por tanto, esa zona no es un lugar abstracto o misterioso que rodea lo divino, sino un lugar epistemológico real, sustentado por leyes científicas. De modo que lo sagrado viene a ser el espacio clave donde se pueden resignificar las disciplinas teológicas que intervienen en la Teología Plural de las Religiones. Una mirada hermenéutica desde lo transdisciplinar sagrado transformaría estructuralmente todo lo relacionado con la exégesis y la teología bíblica, lo cual llevaría a sus actores a cuestionar toda actitud dogmática y obsolescente y pondría de relieve otros elementos a la hora de pensar la teología sistemática y la teología dogmática.



Con respecto a la cristología, debemos partir de una base hermenéutica desde lo transdisciplinar sagrado. Cristo es mucho más que un ser de carácter divino-normativo para los cristianos, tomado como salvador del mundo. En la visión transdisciplinar, el Cristo de la fe y el Cristo histórico trascienden al mundo como logos divino, provisto de un significado que sobrepasa las propias expectativas del cristianismo. El logos propuesto por el evangelio de san Juan se realza como encarnación de Dios en la historia, proceso del que también toman parte otras confesiones religiosas no cristianas; un logos viviente que adquiere la forma de las ideas, criterios y tradiciones sobre la base de una cultura religiosa determinada, lo cual daría lugar a la renovación de la antropología y la epistemología teológica como disciplinas científicas.

La ética cristiana, la pluralidad, la diversidad y la intersubjetividad serían los puntos cardinales que esta disciplina tendría que poner en diálogo contextual. Todo ello avocado hacia a la salvación del ser humano, y su liberación de toda forma de injusticia.

Diálogo transreligioso: puerta de entrada de la TPR como nuevo paradigma teológico

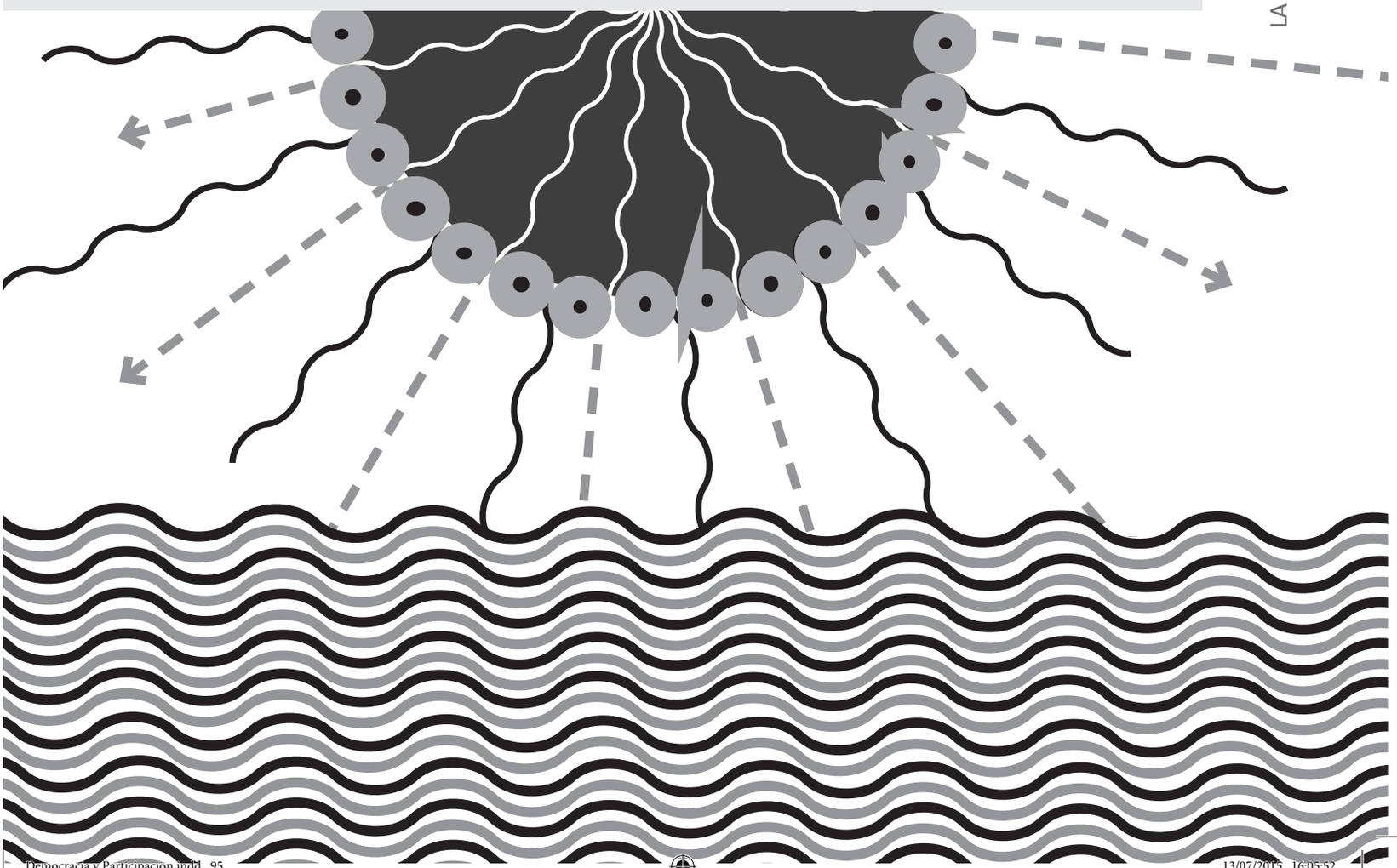
En lo que al pensamiento complejo se refiere, hay que decir que los estudiosos de la Teología Plural de las Religiones ya avistaron este axioma como estrategia de forma implícita. Faustino Texeira dijo que la TPR es un "fenómeno típico de la modernidad plural, que provoca la crisis de las estructuras cerradas y convoca a sistemas abiertos de conocimiento".[21]

¿Qué significa esto de "estructuras cerradas" y "sistemas abiertos del conocimiento"? Pues todo lo que hemos analizado: la visión lineal y simplista en cualquier terreno epistemológico crea estructuras cerradas, condenadas a morir bajo el peso de su propia entropía. En cambio, toda construcción del conocimiento, sobre la base de la visión compleja y del diálogo permanente entre los aspectos cognitivos de la relación sujeto-objeto, está abierta a la comprensión de los distintos niveles de realidad que concurren en la dinámica de cualquier fenómeno. Lo sagrado transdisciplinar tiene su nivel más alto de diálogo en el accionar de la complejidad, es el complemento que le daría solidez a la unidad en el discernimiento teológico. Esa unidad puede demostrar y superar la evidente necesidad de un diálogo, ya no interreligioso, sino transreligioso, donde lo sagrado como zona epistemológica sea el lugar de encuentro. Lo sagrado transdisciplinar está presente en todas las religiones y al mismo tiempo no es patrimonio exclusivo de ninguna, las trasciende a todas. Tal reflexión puede abrir la puerta a un paradigma teológico basado en la afinidad, la alianza y las relaciones de interdependencia epistemológica, que abarque el plano espiritual, social y natural. Está en juego la transformación y renovación del pensamiento cristiano contemporáneo, y también, en buena medida, la supervivencia de la especie humana.

NOTAS

1. José María Vigil: "El paradigma que viene: reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso" *Revista Iberoamericana de Teología*, n. 4, enero-junio de 2007, pp. 55-72.
2. Jacques Dupuis, Paul Knitter, Julio de Santa Ana; José María Vigil, Michael Amaladoss, Roger Haight, John Hick, Xavier Pikaza, Andrés Torres Queiruga, Faustino Teixeira, Marcelo Barros, Claude Geffré, Hans Küns, Luis Carlos Marrero, José Comblin, por sólo citar algunos.
3. Ver Vaticano II: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid, 1966, pp.683-705., y "Aprender de otras religiones", en *Concilium. Revista Internacional de Teología*, n. 302, septiembre de 2003.
4. Ver *Current Dialogue*, revista del Consejo Mundial de Iglesias dedicada exclusivamente a tratar el tema del diálogo entre fes e ideologías.
5. Afirma que solo la fe en Dios según el cristianismo es verdadera, y es la única que lleva a la salvación.
6. Este modelo alcanzó su mayor expresión en el Concilio Vaticano II. Aquí Cristo es presentado como mediador constitutivo de la salvación, pero no de manera exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, pero ésta no sólo alcanza a quienes creen en él: la acción salvadora de Jesús llega hasta quienes no viven en el horizonte de la fe cristiana.

7. El modelo pluralista es una reacción a los dos modelos anteriores. Se pronuncia y reconoce la validez de todas las religiones. Ninguna religión es mejor, más salvífica o verdadera en su relación las otras, sobre la base del criterio de Dios como realidad suprema. Las demás tradiciones religiosas son legítimas y no muestras de un cristianismo insuficiente.
8. F. Texeira: *O diálogo inter-religioso como afirmaçao da vida*, Paulinas, São Paulo, 2006, p. 13.
9. Ver J.J. Tamayo-Acosta: *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003; M. Fabri Dos Anjos: *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, São Paulo, 1999; S. Bevans: *Models of contextual theology*, Orbis Books, New Cork, 2002; R. Panikkar: *La intuición cosmotenadrica*, Trotta, Madrid, 1999.
10. *Enciclopedia Rialp*, 1991, p.76.
11. Editorial Trotta, Madrid, 2003 (1ra edición de 1991).
12. Un texto muy luminoso sobre las posturas críticas acerca del tema es la antología editada por Gavin D' Costa, *La unicidad cristiana considerada*: *el mito de una teología pluralista de las religiones* (Desclée, 2000). Costa reunió ensayos breves de pensadores cristianos sobre la Teología Plural de las Religiones, bajo los criterios de respetables teólogos actuales como Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannemberg.
13. "La teología de las religiones constituye un nuevo campo de estudio. Su estatuto epistemológico se va definiendo progresivamente. Se trata de un fenómeno típico de la modernidad plural, que provoca la crisis de las estructuras cerradas y convoca a sistemas abiertos de conocimiento". Ver F. Teixeira: op. cit., p.13.
14. B. Nicolescu: *La Transdisciplinariedad. Manifiesto,* Du Rocher, Francia, 1996, p. 106.
15. Ibid., p. 15.
16. B. Nicolescu: *Transdisciplinarity Past, Present And Future,* COMPAS, Holanda, 2006, p. 25
17. B. Nicolescu: *La Transdisciplinariedad...*, op. cit., p. 24.
18. Ibid., p.26.
19. Ver www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/MorinEdgar_Introduccion-al-pensamiento-complejo_Parte1.pdf, pp. 30.
20. B. Nicolescu: *La Transdisciplinariedad...*, op. cit., p. 26.
21. F. Teixeira: op. cit., p.13.



Democracia y Participacion.indd 96 13/07/2015 16:05:52