

# De la mano de Alicia

Lo social y lo político  
en la postmodernidad

Boaventura de Sousa Santos



NUEVO PENSAMIENTO  
JURIDICO

Siglo del Hombre Editores  
**EDICIONES UNIANDES**  
Universidad de los Andes

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
Ciencias Sociales y Humanidades

Sociología • Filosofía Política

NUEVO PENSAMIENTO JURÍDICO

*Colección dirigida por Cristina Motta Torres*

COMITÉ EDITORIAL

*Daniel Bonilla Maldonado  
Manuel José Cepeda Espinosa  
Mauricio García Villegas  
Carlos Gaviria Díaz  
Cristina Motta Torres*

De la mano de Alicia

*Lo social y lo político en la postmodernidad*

Boaventura de Sousa Santos

*Traducción  
Consuelo Bernal  
Mauricio García Villegas*



Ediciones Uniandes



Universidad de los Andes  
Facultad de Derecho



Siglo del Hombre Editores

Santos, Boaventura de Sousa

De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad/Boaventura de Sousa Santos; traductor Consuelo Bernal. –Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 1998. 470p.: 21 cm –(Biblioteca Universitaria Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Nuevo Pensamiento Jurídico)

Incluye bibliografías.

Título original: Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.

ISBN: 958-665-012-X

1. Modernidad-Ensayos, conferencias, etc. 2. Postmodernidad-Ensayos, conferencias, etc. 3. Cambio social-Ensayos, conferencias, etc. I. Bernal, Consuelo, García V., Mauricio, tr. II. Serie 303.4 cd 19 ed AGD3498

CEP-Biblioteca Luis Angel Arango

La presente edición, 1998

Título original: Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade  
Cortez Editora, 1995

©Boaventura de Sousa Santos

©Ediciones Uniandes

Cra. 1E No. 18A-10 Santafé de Bogotá D.C.  
Tels: 282 4066 - 286 92 11 Exts: 2158-2133  
Fax: 284 18 90 A.A. 4976

©Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes

©Siglo del Hombre Editores

Cr. 32 No. 25-50 Santafé de Bogotá D.C.  
Tel: 337 7700 Fax: 337 7665  
e-mail : siglohom@openway.com.co

Traducción

Consuelo Bernal  
Mauricio García Villegas

Diseño de Colección  
Mauricio Melo

ISBN: 958-665-012-X  
(Colección) ISBN 958-665-000-6

Panamericana Formas e Impresos S.A.  
Calle 65 No. 94-72  
Santafé de Bogotá

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

cultura Libre

*La edición colombiana de este libro se debe al interés del Profesor Mauricio García Villegas en divulgar mi trabajo para el público de lengua española y al cariño y profesionalismo con el que el Centro de Investigaciones Sociojurídicas –CIJUS– de la Universidad de los Andes y Siglo del Hombre Editores, acogieron este proyecto. A todos mis más sinceros agradecimientos.*

## ÍNDICE

Prefacio .....	1
Presentación .....	7

### I

#### REFERENCIAS

1. Cinco desafíos para la imaginación sociológica .....	13
Ochenta\Noventa .....	13
Entre la auto-teoría y la auto-realidad .....	15
De las perplejidades a los desafíos .....	16
2. Todo lo sólido se desvanece en el aire: ¿También el marxismo? .....	21
Una historia para todos .....	22
1890-1920 .....	22
Los años treinta y cuarenta .....	25
De los años cincuenta a los años setenta .....	25
Los años ochenta .....	28
Un futuro para todos .....	33
Procesos de determinación social .....	38
Acción colectiva e identidad .....	42
Dirección de la transformación social .....	45
Referencias bibliográficas .....	49



## II CONDICIONES DE INTELIGIBILIDAD

3. Once tesis con motivo de uno más de los descubrimientos de Portugal .....	57
Referencias bibliográficas .....	83
4. Lo social y lo político en la transición postmoderna ...	85
Lo moderno y lo postmoderno en los países capitalistas centrales .....	87
El primer período .....	92
El segundo período .....	96
El tercer período .....	100
Portugal y el desafío de la postmodernidad .....	108
Hacia una política postmoderna: las mini-racionalidades y la resistencia .....	119
Referencias bibliográficas .....	131
5. El estado y los modos de producción del poder social .....	137
Introducción .....	137
La distinción Estado/sociedad civil .....	139
Las raíces contradictorias de la distinción .....	139
Las funciones latentes de la distinción Estado/sociedad civil .....	144
Hacia la construcción de una alternativa conceptual .....	147
Las diferentes sociedades civiles .....	147
Las formas de poder social .....	148
Cuadro estructural de las sociedades capitalistas ..	150
Hipótesis sobre el Estado y las formas de poder social en las sociedades semiperiféricas: el caso de Portugal .....	152
Referencias bibliográficas .....	158
6. Modernidad, identidad y cultura de frontera .....	161
Introducción .....	161
La descontextualización de la identidad en la modernidad .....	163
Las confrontaciones romántica y marxista .....	167
El regreso de las identidades .....	172
Los desafíos en la semiperiferia .....	177
La cultura de frontera .....	181
Referencias bibliográficas .....	188

## III CIUDADANÍA, EMANCIPACIÓN Y UTOPIA

7. La sociología de los tribunales y la democratización de la justicia .....	193
Condiciones sociales y teóricas de la sociología de los tribunales .....	193
Temas de la sociología de los tribunales .....	200
El acceso a la justicia .....	201
La administración de justicia como institución política y profesional .....	208
Los conflictos sociales y los mecanismos para su solución .....	211
Hacia una nueva política judicial .....	214
Referencias bibliográficas .....	219
8. De la idea de universidad a la universidad de ideas ...	225
Fines sin fin .....	225
La crisis de hegemonía .....	232
Alta cultura-cultura popular .....	233
Educación-trabajo .....	236
Teoría-práctica .....	240
La universidad y la productividad .....	242
La universidad y la comunidad .....	248
La crisis de legitimidad .....	255
La crisis institucional .....	259
La evaluación del desempeño universitario .....	261
Para una universidad de ideas .....	269
Tesis para una universidad pautada por la ciencia postmoderna .....	271
Disposiciones transitorias e ilustraciones .....	275
Referencias bibliográficas .....	281
9. Subjetividad, ciudadanía y emancipación .....	285
Introducción .....	285
Subjetividad y ciudadanía en la teoría política liberal .....	287
Subjetividad y ciudadanía en el marxismo .....	292
El surgimiento de la ciudadanía social .....	296
Subjetividad y ciudadanía en Marcuse y Foucault .....	299
La crisis de la ciudadanía social .....	301
Las dos últimas décadas: experimentación y tradición .....	304

Las respuestas del capital: difusión social de la producción y aislamiento político del trabajo .....	305
Los nuevos movimientos sociales .....	312
Subjetividad y ciudadanía en los nuevos movimien- tos sociales .....	319
Los NMSs y el sistema mundial: Brasil, África y Portugal.....	324
Los años noventa .....	329
Para una nueva teoría de la democracia .....	331
Para una nueva teoría de la emancipación .....	339
Referencias bibliográficas .....	341
10.Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos .....	345
Introducción .....	345
Sobre las globalizaciones .....	347
Los derechos humanos y el libreto emancipatorio .....	352
11.El norte, el sur y la utopía .....	369
Introducción .....	369
Los problemas fundamentales en los diferentes espacios-tiempo .....	373
El espacio-tiempo mundial .....	373
La explosión demográfica .....	376
La globalización de la economía .....	379
La degradación ambiental .....	388
El espacio-tiempo doméstico .....	396
El espacio-tiempo de la producción .....	402
El espacio-tiempo de la ciudadanía .....	412
Las dificultades fundamentales .....	419
La utopía y los conflictos paradigmáticos .....	423
Conocimiento y subjetividad .....	430
Patrones de transformación social .....	440
Poder y política .....	448
Referencias bibliográficas .....	455

## PREFACIO

En las últimas páginas del libro *Introducción a una Ciencia Postmoderna (Introdução a uma Ciência Pós-Moderna-Afrontamento, 1989)* afirmé que la reflexión hecha allí sobre la transición entre los paradigmas epistemológicos—entre la ciencia moderna y la ciencia postmoderna— debería complementarse con una reflexión sobre la transición entre paradigmas sociales, es decir, entre los diferentes modos básicos de organizar y vivir la vida en sociedad. Dado que, como sostenía en ese libro, las diferentes formas del conocimiento tienen una vinculación específica con las diferentes prácticas sociales, la idea era pues, que una transformación profunda en los modos de conocer, debería estar relacionada, en una u otra forma, con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la sociedad.

Dije, además, que mientras la transición epistemológica me parecía relativamente clara y mi reflexión sobre ella relativamente consolidada, la transición social era mucho más problemática y mi reflexión, sobre ella, incipiente. Por otra parte, mientras la transición epistemológica podía y debía ser discutida en general, la transición social, pudiendo ser discutida igualmente en general, no podría dejar de tener en cuenta la extrema diversidad de las sociedades nacionales y, específicamente, de la portuguesa.

Durante los últimos cinco años, me dediqué prioritariamente a la reflexión sobre la transición entre los paradigmas sociales y sobre el lugar y las vicisitudes de las sociedades semiperiféricas en dicha transición, y en especial de la sociedad portuguesa. Esa reflexión todavía está en curso, pero las conclusiones a las que he llegado hasta ahora, aunque fragmentarias, tienen alguna consistencia global y, por eso, decidí reunir las en este libro. Tengo en preparación un análisis sistemático e integrado de los diferentes problemas suscitados por la transición paradigmática, tanto social como epistemológica. No obstante, como tal análisis difícilmente se entendería sin la investigación y la reflexión que se hizo durante los dos últimos años, es una razón más para presentarle al público los resultados provisionales a que he llegado hasta ahora.

La mayoría de los textos aquí reunidos fueron escritos entre 1989 y 1994. Dos de ellos son inéditos (segundo y undécimo capítulos) y los restantes fueron publicados en Portugal y en el extranjero en revistas o libros no siempre de fácil acceso. Todos los textos ya publicados fueron revisados completamente para incluirlos en este libro. Escritos a lo largo de varios años, no es de esperar que la consistencia entre ellos sea total. Por un lado, diferentes vibraciones sociales en el momento de escribir, diferentes auditorios y diferentes contextos de escritura, originaron, por cierto, diferencias de estilo y de énfasis analítico. Por otro lado, mis preocupaciones más permanentes, algunas de ellas obsesivas, terminaron por traducirse en repeticiones que no siempre fue posible eliminar.

Este libro está dividido en tres partes. En la primera parte, hago una reflexión sobre algunas de las referencias teóricas que han regulado mi investigación. En el primer capítulo planteo algunas de mis perplejidades analíticas ante las transformaciones sociales en este final de siglo y enuncio las vías por las cuales se pueden traducir en motivos de creatividad sociológica.

En el segundo capítulo procedo a una evaluación del marxismo a la luz de la tradición teórica de la sociología, con el objetivo de distinguir las áreas o dimensiones en que continúa teniendo actualidad, –y quizás más actualidad que nunca– de aquellas en que está desactualizado y que por eso debe ser revisado profundamente o incluso abandonado.

En la segunda parte, centro mi análisis sobre algunos de los aspectos de la crisis de la modernidad como paradigma social. La referencia a la sociedad portuguesa ocupa, en esta parte, un lugar sobresaliente y los análisis se han hecho a la luz de un cuadro teórico suficientemente amplio para localizar la sociedad portuguesa, tanto en el paradigma de la modernidad, como en su crisis. Planteo algunas hipótesis de trabajo sobre la sociedad portuguesa que fueron objeto de una investigación sistemática realizada por mí y por otros investigadores del Centro de Estudos Sociais, de la Universidad de Coimbra, cuyo trabajo más reciente puede ser consultado en Portugal: *Um Retrato Singular*, Porto, Afrontamento, 1993, y también en varios libros publicados en la colección *Saber imaginar o Social*, de las ediciones Afrontamento.

En el tercer capítulo, presento once tesis sobre la sociedad portuguesa, a manera de manifiesto contra el discurso mítico que, en sus múltiples versiones, ha dominado el análisis de la identidad nacional.

En el cuarto capítulo describo, en forma muy general, el paradigma socio-cultural de la modernidad y su trayectoria histórica a lo largo de los diferentes períodos del capitalismo. Identifico los signos más evidentes de la crisis final en que parece sumergido y enuncio algunos de los *topoi* retóricos con base en los cuales es posible argumentar en favor de una postmodernidad inquietante o de oposición. Siendo cierto que la sociedad portuguesa es una de las sociedades europeas donde menos se han cumplido las expectativas de modernidad, me pregunto también, en este capítulo, sobre el sentido que tiene entre nosotros discutir sobre la postmodernidad.

En el quinto capítulo presento los lineamientos generales de una propuesta teórica sobre los modos de generación del poder social. Esta propuesta, que tuvo su primera formulación en el texto "On Modes of Production of Social Power and Law" en: *International Journal of Sociology of Law* (13 [1985]: 299-336), será materia de un tratamiento más profundo en un próximo trabajo. En este capítulo, centro mi crítica en la distinción del Estado y la sociedad civil y formulo, esbozadagrosso modo, una alternativa teórica orientada a contextualizar el poder estatal dentro del conjunto de las formas de poder que circulan en la sociedad. También expongo algunas hipótesis sobre las relaciones que

hay entre las diferentes formas del poder en la sociedad portuguesa.

En el sexto capítulo analizo las identidades de origen sexual, étnico y cultural a la luz del proceso histórico que pretendió suprimirlas –además sin éxito, como se puede constatar ahora– refiriéndome, a este propósito, a la crítica romántica y marxista y al reduccionismo generado por la modernidad en su versión hegemónica. Trato, especialmente, la cuestión de la identidad de la cultura portuguesa y propongo una hipótesis de trabajo sobre su caracterización.

En la tercera parte el análisis se combina con la prospectiva y, en ambas formas, es mínima la consideración específica de la sociedad portuguesa. En el séptimo capítulo hago una reseña de los estudios sociológicos sobre la administración de justicia, e identifiqué la contribución posible de estos estudios a la definición de una nueva política judicial enfática con respecto al imperativo político de la democratización de la justicia y del acceso al derecho.

En el octavo capítulo procedo a un análisis crítico de la posición de la Universidad en las sociedades contemporáneas. Doblemente desafiada por la sociedad y por el Estado, la Universidad se enfrenta con la eventualidad, cada vez más próxima, de profundos cambios estructurales. Frente a la rigidez funcional y organizacional que ha caracterizado a la institución universitaria, me pregunto cómo se irá a adaptar a las nuevas condiciones. Propongo, como solución radical, pasar de la idea de Universidad a la Universidad de las ideas, para lo que formulo un conjunto de tesis y sus respectivas disposiciones transitorias.

En el capítulo noveno retomo algunas de las cuestiones abordadas en los capítulos cuarto y sexto en relación con el paradigma de la modernidad. El exceso de regulación y el déficit consecuente de emancipación en que, históricamente, se ha traducido el paradigma de la modernidad, truncaron en diferentes formas la articulación entre subjetividad y ciudadanía y dejaron a las sociedades capitalistas contemporáneas al borde de un bloqueo global de las alternativas emancipatorias. De ahí mi llamado hacia la formulación de una nueva teoría de la democracia y de la emancipación social.

En el capítulo décimo me ocupo de la difícil relación entre multiculturalismo, globalización y protección a los de-

rechos humanos. En el undécimo capítulo, la necesidad de sobrepasar el bloqueo de las alternativas se refuerza a la luz de los problemas globales, con los que nos enfrentamos en este fin de siglo; del hambre y la guerra, a la explosión demográfica, de las asimetrías entre países ricos y países pobres a la degradación ambiental a escala planetaria. El exceso de regulación modernista hace que tal bloqueo sólo pueda ser superado por la vía del pensamiento utópico; una de las tradiciones suprimidas en la modernidad que es necesario recuperar.

El desarrollo de mis ideas se benefició mucho del debate con mis colegas del Centro de Estudios Sociales, a quienes agradezco colectivamente. La preparación final del manuscrito se debe a dos personas: a mi asistente de investigación, Hermes Augusto Costa, quien revisó innumerables veces el manuscrito, en forma minuciosa, y a Lassalet Simões, quien introdujo al computador las sucesivas versiones de los diferentes capítulos. Cada uno, en su campo, demostró una competencia profesional, un celo y una dedicación que, sin sorprenderme, me dejó emocionado. Son por eso acreedores de un agradecimiento muy especial.

También me gustaría agradecer a los editores de las revistas y libros donde fueron publicados, en otras versiones, algunos de los capítulos, así como a las entidades que organizaron los eventos donde fueron presentados los capítulos inéditos.

Así, el primer capítulo fue publicado en las Actas do 2º Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia (*Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, 1º volume. Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993: 62-68). El segundo capítulo, inédito, se basa en el texto de la ponencia presentada en el 8º Encontro de Filosofia, organizado por la Associação de Professores de Filosofia, realizado en Coimbra del 10 al 12 de marzo de 1992. El tercer capítulo fue publicado en *Via Latina*, 1991: 58-64; *Novos Estudos* CEBRAP, 34 (1992): 136-155; *Luzo-Brasilian Review*, 29 (1992): 97-113. El cuarto capítulo fue publicado en versiones muy diferentes en *Oficinas do CES*, 1 (1998) y 8 (1989); *Oñati Proceedings*, 1 (1989): 113-123; *Doxa*, 6 (1989): 223-263; *Revue d'Études Interdisciplinaires*, 24 (1990): 77-118; *Sociologia del Diritto*, 17 (1990), 3: 5-34; Austin Sarat and T. Kearns (orgs.) *The Fate of Law*, Ann Harbor, University of Michigan Press,

1991: 79-118; *Lua Nova*, 31 (1993): 181-207. El quinto capítulo fue publicado en *Oficina do CES*, 7 (1989); Actas do 1º Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia (A Sociologia e a Sociedade Portuguesa na Viragem do Século, volume 2. Lisboa, Editorial Fragmentos, 1990: 649-666). El sexto capítulo fue publicado en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38 (1993): 11-39. El séptimo capítulo fue publicado en la *Revista de Processo*, 37 (1985): 121-139; *Revista Uruguaya de Derecho Procesal*, 1 (1985): 21-35; *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 21 (1986): 11-37; José E. Faria (org.), *Direito e Justiça*, Sao Paulo, Ática, 1989: 39-65. El octavo capítulo fue publicado en la *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 27/28 (1989): 11-62. El noveno capítulo fue publicado en la *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32 (1991): 135-191. El décimo capítulo es exclusivo de esta versión castellana y fue publicado en la revista *Análisis Político*, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 31 (1997): 3-16. El undécimo capítulo está inédito y es una versión muy ampliada de la ponencia presentada en las Primeras Jornadas de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, realizadas el 28 y 29 de abril de 1993.

Dos agradecimientos más, y muy especiales. A Maria Irene Ramalho, por cuya mesa de trabajo pasé, varias veces, todo el manuscrito y partes de él, obedientemente sujeto a un rigor analítico y estilístico, sin excesos. En particular, a mi editor, José Sousa Ribeiro, por el estímulo que me dio para la publicación de este libro. Sin él este libro tal vez nunca hubiera visto la luz del día.

## PRESENTACION

Según una sana costumbre académica, los maestros presentan las primeras publicaciones de sus discípulos; de esta manera dan a conocer sus nombres y sus obras en la comunidad científica. Me encuentro en una situación excepcional respecto de este principio de autoridad, no sólo porque el profesor Boaventura de Sousa Santos es bien conocido en nuestro medio, sino porque siempre me he considerado su alumno. Para justificar pues, al menos en parte, la falta de pudor que conlleva la redacción de esta presentación, sólo dispongo de la designación de mi nombre por el mismo autor. Pero esto no alivia una responsabilidad que pienso sobrellevar siendo breve y limitándome a lo que considero esencial para un lector ansioso por entrar en materia.

Lo más sorprendente y encantador de este libro es quizás el lenguaje. El autor no sólo explica y analiza los consabidos efectos epistemológicos de la falta de correspondencia necesaria entre lenguaje y realidad, entre las palabras y las cosas, sino que se vale de esta liberación de los enunciados para reivindicar la posibilidad de crear una nueva realidad social, diciéndola, imaginándola. En esta apertura hacia el ingenio, utiliza con maestría los efectos cognoscitivos de la perplejidad y de la evocación, a través de la paradoja y de la metáfora, respectivamente.

Con la primera, denuncia y pone al descubierto las inconsistencias y atrocidades del paradigma de la modernidad. Con la segunda, reivindica el pensamiento de frontera –periférico respecto del paradigma dominante – para postular nuevas soluciones y nuevos rumbos. El libro combina la creatividad liberadora de la metáfora con el escepticismo crítico y deconstructor de la paradoja ; la evocación persuasiva de la cultura latina se pone al mejor servicio del rigor desmitificador del pensamiento crítico centro-europeo. Ni la utopía es un desvarío o un sueño empalagoso ni la crítica es presa del desaliento o la desidia . El autor lo plantea en términos más modestos : “afirmar sin ser cómplice, criticar sin desertar” y también en términos marxistas “ leer el presente según una hermenéutica de la suspicacia y el futuro según una hermenéutica de la adhesión”, todo lo cual recuerda la célebre diferencia gramsciana entre el optimismo de la voluntad y el pesimismo de la razón.

El tema central del libro es la crisis del paradigma de la modernidad. Una crisis que no sólo se refiere a la incapacidad de los países centrales para responder a los grandes retos económicos, ecológicos, políticos y sociales que afronta el mundo actual, sino también a la incapacidad de las ciencias sociales –y de las ciencias en general– para proponer soluciones que respondan a tales problemas. Pero esto dice muy poco sobre la originalidad del libro; otros postmodernos han descrito en detalle los elementos de esta crisis; lo esencial de su aporte está, en cambio, en la manera como combina la crítica a los presupuestos epistemológicos de la modernidad y, en especial, a la racionalidad cognoscitiva instrumental, con la explicación del agotamiento del desarrollo social y en especial de la capacidad emancipatoria.

El autor se vale de esta doble crítica –epistemológica y social– para construir modelos explicativos, para mostrar la complejidad de los fenómenos sociales actuales y, sobre todo, para proponer soluciones que implican una transformación global, no sólo de los modos de producción, sino también de las ciencias sociales, de las formas de sociabilidad, de los universos simbólicos y de la relación con la naturaleza ; en síntesis, postula una utopía, en el mejor sentido de la tradición que hace honor a esta palabra. El descrédito de esta tradición en la modernidad –explica– no

es el resultado de la menor importancia de los contenidos y de las soluciones que plantea, sino más bien de la desvalorización de la perspectiva de mediano y largo plazo. Para la ciencia moderna la verdad de un objeto de estudio sólo podía ser encontrada en la disciplina específica correspondiente a tal objeto y no en las relaciones entre este y otros objetos o disciplinas. Esta perspectiva epistemológica sobrestimó el valor de lo específico en detrimento de las relaciones entre los objetos. En estas condiciones, las ciencias sociales –y con ellas la administración pública – evolucionaron hacia la especialización, en un proceso que corre a la par con problemas que, en cambio, tienden hacia la globalización. No es de extrañar, entonces, que las soluciones no sean eficaces. Lo necesario ha cedido su terreno a lo posible. Las alternativas globales, colectivas y multifacéticas han sido desplazadas por las soluciones puntuales, particulares y específicas. “Problemas éticos y políticos –dice el autor– son transformados en problemas jurídicos”. La gravedad de los temas hace más visible este desfase entre realidades y soluciones y nos pone en una situación de cambio paradigmático, social y epistemológico. El ejemplo más claro de esta encrucijada está en la protección del medio ambiente.

De otra parte –no pretendo agotar lo esencial– la frecuente referencia que se hace en el libro a Portugal, al contrario de lo que pudiera pensarse, es un elemento de interés adicional para el público latinoamericano. Portugal tiene la diferencia necesaria que hace importante la semejanza. Lo que nos atrae de este país es el punto de vista ajeno, sobre lo que es compartido. Mucho se ha dicho sobre la capacidad de los extranjeros para percibir elementos y relaciones importantes, que escapan al análisis de los nacionales, demasiado involucrados en la coyuntura. Bakhtine, el gran pensador ruso, se refería a esta capacidad con el término de exotopía; a su juicio, una cultura sólo se revela en toda su complejidad y profundidad ante los ojos de una cultura extranjera<sup>1</sup>. La misma razón vale para el punto de vista ajeno sobre lo parecido. En la periferia –en Lisboa, Medellín o Guadalajara– la visión del mundo se parece : la misma carga simbólica, la misma emotividad, la misma com-

1. Citado por T. Todorov en: *Las morales de la Historia*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, p. 26

plicidad, los mismos amores, los mismos temores y sobre todo la misma complejidad. La globalización tiene el triste efecto de ocultar estas discretas semejanzas, arraigadas en culturas y formas de vida milenarias, bajo el escenario estridente y único del consumo, o mejor aún, como dice el autor, del deseo del consumo. A los portugueses estamos más unidos por el centro hegemónico que por la periferia. Este libro pone de presente la importancia de estas *nuestras* uniones profundas, de largo aliento.

Toda esta preocupación por la complejidad de la periferia explica el reciente interés del autor por un país como Colombia<sup>2</sup>; un país malogrado por la violencia que, no obstante, mantiene una sorprendente y precaria estabilidad institucional y una no menos sorprendente dinámica social. He aquí algunos de los factores contradictorios que hacen de Colombia un laboratorio sin igual para el estudio de fenómenos sociales en situaciones de extrema tensión. Este libro proporciona nuevas e ingeniosas herramientas conceptuales para comprender la realidad nacional y nuevos alientos emancipatorios para luchar contra la dominación y el desconcierto agazapados en la crisis; una crisis que la violencia ha convertido en un eufemismo cada vez más insostenible.

Mauricio García Villegas  
Bogotá, 20 de marzo de 1998

## I REFERENCIAS

---

2. El profesor Santos dirige actualmente, en la Universidad de los Andes de Bogotá, una investigación sobre justicia en Colombia, que está próxima a terminar y a ser publicada.

## CINCO DESAFÍOS PARA LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA

Los desafíos, cualesquiera que sean, nacen siempre de las perplejidades productivas. Así como Descartes ejercitó la duda sin haberla sufrido, estimo que hoy es necesario ejercitar la perplejidad sin sufrirla. Si quisiéramos, como debemos hacerlo, ser sociólogos de nuestras propias circunstancias, debemos empezar por el contexto socio-temporal de donde surgen nuestras perplejidades.

### OCHENTA\NOVENTA

Desde el punto de vista sociológico, la década de los ochenta, ¿será una década para olvidar? Dentro de la tradición de la sociología se encuentra la preocupación por la “cuestión social”, por las desigualdades sociales, por el orden/desorden autoritario y la opresión social que parecen ir a la par con el desarrollo capitalista. A la luz de esta tradición, la década de los ochenta es, sin lugar a dudas, una década para olvidar. Durante su transcurso, se profundizó en los países centrales la crisis del Estado-Providencia que ya venía desde la década anterior y, con ella, se agravaron las desigualdades sociales y los procesos de exclusión social (el 30% de los norteamericanos está excluido de cualquier esquema de seguridad social), de tal manera que esos países asumieron algunas de las carac-



terísticas que parecían ser típicas de los países periféricos. De ahí que se hable de un tercer mundo interior. En los países periféricos, el empeoramiento de las condiciones sociales, ya de por sí tan precarias, fue brutal. La deuda externa, la desvalorización internacional de los productos que se ubican en el mercado mundial y la disminución de la ayuda externa, llevó a algunos de estos países al borde del colapso. En la década de los ochenta, en África, murió más gente de hambre que en todas las décadas anteriores de este siglo. Si las asimetrías sociales aumentaron en el interior de cada país, ellas aumentaron todavía más en el conjunto de los países del Norte que en el de los países del Sur. Esta situación, que algunos celebran o toleran como los dolores necesarios del parto de un orden económico finalmente natural y verdadero, es decir, neoliberal, fue denunciada por otros como un desorden salvaje que es necesario sustituir por un nuevo orden económico internacional. La arrogancia de los primeros y la impotencia de los segundos, pone definitivamente a la sociología en malas relaciones con la década de los ochenta.

Definitivamente, sí; pero, ¿también incondicionalmente?. El otro pilar de la tradición intelectual de la sociología, es la preocupación por la participación social y política de los ciudadanos y de los grupos sociales por el desarrollo comunitario y la acción colectiva y por los movimientos sociales. A la luz de esta otra tradición, lo mínimo que se puede decir es que la década de los ochenta se reivindicó, de una manera sorprendente e incluso brillante. Fue la década de los movimientos sociales y de la democracia, del fin del comunismo autoritario y del *apartheid*, del final del conflicto Este-Oeste y de una cierta atenuación (¿momentánea?) de la amenaza nuclear.

Este es el claroscuro de la década anterior. Con ella tenemos una relación de amor-odio. No la podemos olvidar. Tampoco la queremos repetir. Es evidente que las décadas sólo existen en nuestra imaginación temporal. Las transformaciones que ocurrieron al final de la década de los ochenta, irrumpieron en la década de los noventa y ahora estamos conviviendo con ellas. ¿Qué hacer con ellas?, ¿por qué transformaciones están pasando las transformaciones?, ¿qué desafíos le plantean a la sociología, a las ciencias sociales y a las humanidades en general?, ¿cómo nos van a afectar?, ¿cómo las podemos afectar? No es fácil responder a

estas preguntas, sobre todo porque ellas presuponen que no es problemática una postura epistemológica que lo es cada vez más. Presuponen la separación sujeto-objeto: nosotros aquí y las transformaciones allá afuera. Cuando en verdad, las transformaciones no son más que la transformación de todos nosotros, tanto de los científicos sociales como de los no científicos sociales de este mundo.

#### ENTRE LA AUTO-TEORÍA Y LA AUTO-REALIDAD

Sin embargo, es propio de la sociología reivindicar un punto de vista de observación y análisis, un punto de vista que, no estando por fuera de lo que se observa o analiza, no se confunde directamente con él. ¿Cuál es, pues, ese punto de vista y cómo mantenerlo en las actuales condiciones y en las del futuro próximo? La rapidez, la profundidad y la imprevisibilidad de algunas transformaciones recientes, le otorgan al tiempo presente una característica nueva: la realidad parece haberle tomado, definitivamente, la delantera a la teoría. Con esto, la realidad se vuelve hiper-real y parece teorizarse a sí misma. Esta autoteorización de la realidad es otro aspecto de la dificultad de nuestras teorías para darse cuenta de lo que ocurre y, en última instancia, de su dificultad para diferenciarse de la realidad que, supuestamente, teorizan. Mientras tanto, esta condición es internamente contradictoria. La rapidez y la intensidad con que sucede todo, si bien por una parte hace que la realidad se vuelva hiper-real, por otra parte, la trivializa, la banaliza hasta haría una realidad incapaz de sorprendernos o de atraparnos. Una realidad así se vuelve, a la postre, fácil de teorizar, tan fácil que la banalidad del referente casi nos hace creer que la teoría es la propia realidad con otro nombre, o sea que la teoría se autorrealiza.

Vivimos así una condición compleja: un exceso de realidad que se parece a una falta de realidad; una auto-teorización de la realidad que difícilmente se distingue de la autorrealización de la teoría. En unas condiciones de este tipo, es difícil reivindicar un punto de análisis y, mucho más difícil, mantenerlo. No está en la tradición de la sociología abdicar de esta reivindicación y, valga la verdad, algunos factores favorecen su éxito. El conflicto Este-Oeste fue uno de los grandes responsables de que, durante todo el siglo XX, la sociología hubiera sido hecha con los con-

ceptos y las teorías que heredamos del siglo XIX. El fin del conflicto Este-Oeste le dio una oportunidad única a la creatividad teórica y a la transgresión metodológica y epistemológica; y esa oportunidad sólo será desperdiciada si nos olvidamos de que el fin del conflicto Este-Oeste corre a la par con el empeoramiento del conflicto Norte-Sur. E, igualmente, será desperdiciada si la libertad generada por la ausencia de dogmas teórico-políticos fuera asfixiada por los siempre viejos y siempre nuevos dogmas institucionales fácticos.

La tradición de la sociología, en este campo, es ambigua. Ha oscilado entre la distancia crítica en relación con el poder instituido y el comportamiento orgánico con tal poder; entre el guiar y el servir. Los desafíos que se nos plantean exigen que salgamos de ese péndulo. Ni dirigir ni servir. En vez de distancia crítica, proximidad crítica. En vez de compromiso orgánico, involucramiento libre. En vez de serenidad auto-complaciente, capacidad de asombro y de revolución.

#### DE LAS PERPLEJIDADES A LOS DESAFÍOS

¿Cuáles son, pues, los desafíos? Como dije al principio, los desafíos empiezan siempre por manifestarse como perplejidades productivas. Destaco las cinco perplejidades sigilentes que, me atrevo a prever, nos van a ocupar en los próximos años:

1. *La primera perplejidad consiste en lo siguiente:* un replanteamiento de las agendas políticas de diferentes países nos revela que los problemas más absorbentes son, como nunca, problemas de orden económico: inflación, desempleo, tasa de interés, déficit presupuestal, crisis financiera del Estado-Providencia, deuda externa, política económica en general. Y lo mismo ocurre si, en vez de replantear la política nacional, replanteamos la política internacional: integración regional (UE, CEI, NAFTA, Mercosur, Sudeste Asiático), comercio libre (Ronda Uruguay, Organización Mundial del Comercio –WTO World Trade Organization–), ayuda externa, etc. Sin embargo, y en aparente contradicción con esto, la teoría y el análisis sociológico de los últimos diez años han venido a devaluar lo económico, en detrimento de lo político, de lo cultural y de lo simbólico; han

devaluado los modos de producción en detrimento de los modos de vida. Así mismo, podemos decir que la crítica que se le ha hecho al marxismo se sustenta, en parte, en la devaluación de lo económico. ¿Esta contradicción será no sólo aparente sino también real? Y si fuera así, ¿no estaríamos fallando en el objetivo analítico y profundizando nuestra propia marginalidad?, o, por el contrario, ¿será que estos diferentes factores y conceptos y las distinciones en que se apoyan (economía, política, cultura), todas heredadas del siglo XIX, están superadas hoy en día y exigen una reconstrucción teórica radical?, en tal caso, ¿cómo hacerla?

2. *La segunda perplejidad puede ser planteada así:* en los últimos diez años hemos asistido a una dramática intensificación de las prácticas transnacionales, de la internacionalización de la economía al desplazamiento masivo de las personas como migrantes o turistas; de las redes planetarias de información y de comunicación a la transnacionalización de la lógica del consumismo de estas transformaciones. La marginalización del Estado nacional, la pérdida de su autonomía y de su capacidad de regulación social, ha sido considerada como su principal consecuencia. Sin embargo, en nuestra cotidianidad, raramente nos vemos confrontados con el sistema mundial y, por el contrario, nos confrontamos obsesivamente con el Estado, que ocupa las páginas de nuestros periódicos y los noticieros de nuestras radios y televisores y que tanto regula nuestra vida, no sólo para reglamentarla sino también para desreglamentarla. Entonces, ¿el Estado nacional será una unidad de análisis en vías de extinción o, por el contrario, es hoy más central que nunca, aunque bajo la forma tendenciosa de su descentralización?, ¿Cuáles son las responsabilidades específicas de la sociología, una disciplina que floreció con el intervencionismo social del Estado?, ¿será que el intervencionismo social del Estado va a optar, en los próximos años, por la forma de intervencionismo no estatal?, ¿será que el Estado va a crear una sociedad civil a su imagen y semejanza?, ¿será que la sociología es parte de la artimaña, o es parte del mecanismo que permite desarmarla?

3. *La tercera perplejidad o desafío es la siguiente:* los últimos diez años señalaron decididamente el regreso al individuo. El agotamiento del estructuralismo trajo consigo la revalorización de las prácticas y de los procesos y, en

unas y otros, la revalorización de los individuos que los protagonizan. Fueron los años del análisis de la vida privada, del consumismo y del narcisismo, de los modos y estilos de vida, del espectador activo de la televisión, de las biografías y trayectorias de vida, análisis ofrecidos por el regreso del interaccionismo, de la fenomenología, de lo micro en detrimento de lo macro. Sin embargo, en aparente contradicción con esto, el individuo parece, hoy en día, menos individual que nunca; su vida íntima nunca fue tan pública, su vida sexual nunca fue tan catalogada, su libertad de expresión nunca fue tan inaudible y tan sujeta a criterios de corrección política; su libertad de elección nunca fue tan dependiente de las escogencias hechas por otros antes que por él. ¿Estas contradicciones serán tan sólo aparentes?, ¿será que la distinción entre el individuo y la sociedad es otro legado decimonónico del que nos debemos liberar?, ¿será que, por el contrario, nos liberamos prematuramente del concepto de alienación?, ¿cómo reivindicar la preocupación tradicional de la sociología, con la participación y la creatividad sociales, en una situación en que toda la espontaneidad del minuto uno se transforma en el minuto dos, en artefacto mediatizado o mercantil de sí mismo?

4. *La cuarta perplejidad se puede formular así:* iniciamos el siglo con rupturas socio-políticas muy profundas entre socialismo y capitalismo; entre revolución y reforma, rupturas que, por ser tan importantes, se inscribieron en la tradición de las ciencias sociales. Sin embargo, llegamos a fin de siglo con una sorprendente desaparición o atenuación de esas rupturas y con su sustitución por un no menos sorprendente consenso respecto de uno de los grandes paradigmas socio-políticos de la modernidad: la democracia. La década anterior no sólo vivió muchos procesos de democratización sino que instituciones insospechadas, en este ámbito, abrazaban públicamente el credo democrático. El Banco Mundial, a través del principio de "condicionalidad política" (*political conditionality*), hace depender la concesión del crédito de la vigencia de la democracia en el país al que se lo otorga; mientras que la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos (AID) promueve, a gran escala, "iniciativas para la democracia" (*democracy initiatives*), con el mismo objetivo de vincular el desarrollo con la democracia. Sin embargo, en

aparente contradicción con esto, ocurren dos fenómenos, uno más visible que el otro. Por un lado, si la democracia está menos cuestionada que nunca, todos sus conceptos satélites han sido cuestionados y declarados en crisis: la patología de la participación, bajo la forma del conformismo, del abstencionismo y de la apatía política; la patología de la representación, bajo la forma del distanciamiento entre electores y elegidos, del desentendimiento de los parlamentarios, de la marginalización y la gubernamentalización de los parlamentos, de la corrupción política, etc. Por otro lado, si consideramos la historia europea desde mediados del siglo XIX, podemos verificar que la democracia y el liberalismo económico fueron siempre una mala compañía la una para el otro. Cuando el liberalismo económico prosperó, la democracia sufrió y viceversa. Sin embargo, sorprendentemente, hoy la promoción de la democracia a nivel internacional se hace junto con el neoliberalismo y, de hecho, dependiendo de él. ¿Habrá aquí alguna incongruencia o una artimaña?, ¿alguien está tratando de engañar a alguien?, ¿será que el triunfo de la democracia, que liquidó el conflicto Este-Oeste, se articula con el triunfo del neoliberalismo cuyos resultados serán el empeoramiento del conflicto Norte-Sur?, ¿será que estos dos triunfos conjuntos van a generar nuevos conflictos Norte-Sur tanto dentro del Norte como dentro del Sur?, ¿cómo vamos a analizar las sociedades que son el Sur del Norte (por ejemplo Portugal) o el Norte del Sur (por ejemplo Brasil)?

5. *La quinta y última perplejidad se puede formular del siguiente modo:* la intensificación de la interdependencia transnacional y de las interacciones globales, ya mencionada, hace que las relaciones sociales parezcan, hoy en día, cada vez más desterritorializadas, sobrepasando las fronteras hasta ahora custodiadas por las prácticas, el nacionalismo, el idioma, la ideología y, muchas veces, por todo eso simultáneamente. Sin embargo, y aparentemente en contradicción con esta tendencia, presenciamos un desajuste de las nuevas identidades regionales y locales cimentadas en una revalorización del derecho a las raíces, (en contraposición con el derecho a escoger). Este localismo, a la vez nuevo y antiguo, otrora considerado premoderno se considera, hoy en día, como postmoderno y, con frecuencia, lo adoptan grupos de individuos "translocalizados" (Sihks en Londres, fundamentalistas islámicos en

París), que no por eso pueden ser explicados por un *genius loci*, o sea, por un sentido de lugar específico. Sin embargo, se asienta siempre en la idea de territorio, sea imaginario o simbólico, real o hiper-real. De manera semejante, el aumento de la movilidad transnacional incluye fenómenos muy diferentes y contradictorios: por una parte, la movilidad de quien tiene la iniciativa de los procesos transnacionales que generan la movilidad, sea él, o ella, el ejecutivo de una gran firma multinacional, o el científico que asiste a congresos, o el turista; y por otra parte, la movilidad de quien sufre esos procesos, sea él, o ella, el refugiado, el inmigrante, el indígena o el nativo desplazado de su territorio ancestral. Adicionalmente, la movilidad transnacional y la aculturización global de unos grupos sociales parecen ir emparejadas con el encasillamiento y la fijación de otros grupos sociales. Los campesinos de Bolivia y de Colombia contribuyen, al cultivar la coca, al desarrollo de una cultura transnacional de la droga y de los modos de vida desterritorializados que le son propios; pero ellos, los campesinos, están atrapados, tal vez más que nunca, en sus lugares de origen y de trabajo.

¿Será que esta dialéctica de territorialización/desterritorialización hace olvidar las viejas opresiones?. Y será que ¿la vieja opresión de clases –que la sociología internacional corre el riesgo de olvidar prematuramente–, por ser transnacionalizable, hace olvidar, de por sí la presencia o hasta el empeoramiento de viejas y nuevas tiranías locales, de origen sexual, racial o étnico?

El ejercicio de nuestras perplejidades es fundamental para identificar los desafíos que vale la pena responder. A la postre, todas las perplejidades y desafíos se resumen en uno sólo: ¿en condiciones de aceleración de la historia, como las que vivimos hoy en día, es posible poner la realidad en su lugar sin correr el riesgo de originar conceptos y teorías fuera de lugar?

## 2

### TODO LO SÓLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE: ¿TAMBIÉN EL MARXISMO?

Con la expresión “todo lo sólido se desvanece en el aire”, usada en el Manifiesto Comunista de 1848, Marx y Engels pretendían tipificar el carácter revolucionario de las transformaciones causadas por la modernidad y por el capitalismo en los más diversos sectores de la vida social. El ámbito, el ritmo y la intensidad de tales transformaciones afectaban a tal punto modos de vida ancestrales, lealtades hasta entonces indiscutidas; procesos de regulación económica, social y política considerados más que legítimos insustituibles; prácticas sociales tenidas por naturales, de tanto ser confirmadas histórica y vivencialmente, que la sociedad del siglo XIX parecía perder toda su solidez, evaporada, junto con sus fundamentos en un vértigo aéreo. Se trataba de afirmar el radicalismo del capitalismo, lo mismo que llevó a Bertolt Brecht a afirmar más tarde, que “lo que es radical es el capitalismo, no el comunismo”. El radicalismo del capitalismo residía en que él, lejos de ser sólo un nuevo modo de producción, era la manifestación del surgimiento de un nuevo y más amplio proceso civilizador: la modernidad, y como tal, significaba un cambio social global, un cambio paradigmático. El uso frecuente del adjetivo “moderno” a lo largo del Manifiesto es un testimonio de eso mismo. La gran complejidad, si no ambigüedad, del Manifiesto, está en que en él se conde-

na el capitalismo con la misma estrategia dialéctica con que se celebra la modernidad. En el capitalismo, la modernidad es un proyecto necesariamente incompleto. La ciencia y el progreso, la libertad y la igualdad, la racionalidad y la autonomía sólo se pueden obtener plenamente más allá del capitalismo. Y todo el proyecto político, científico y filosófico de Marx consiste en concebir y promover ese paso.

Por esta razón, Marx estaba plenamente consciente de que al mismo tiempo que la antigua solidez precapitalista se desvanecía en el aire, se instalaba otra solidez, instantáneamente rígida y resistente. La ley de hierro en las relaciones de producción capitalista, cuya superación o evaporación estaría a cargo del movimiento obrero, un movimiento a su vez suficientemente sólido y resistente para medirse eficazmente con el orden que pretendía sustituir.

Marx siempre imaginó su producción teórica como parte integrante de la solidez del movimiento obrero comunista y coherentemente fustigó por su falta de solidez a otros movimientos y teorías socialistas tildados de utópicos por la misma razón, es decir, disolubles en el aire por la fuerza de la lógica capitalista que ineptamente pretendían afrontar. La simetría antagónica de la solidez del capitalismo y del marxismo y la historia de las estrategias de cada uno de ellos para disolver al otro en el aire, constituyen una de las leyendas centrales de la modernidad en nuestro siglo y, en ella, la narrativa sociológica es una de las más apasionantes.

## UNA HISTORIA PARA TODOS

### 1890-1920

Las dos primeras décadas del siglo XX, que culminaron con la Revolución de Octubre, parecían atestiguar que la fuerza revolucionaria del marxismo sería capaz de hacer que a corto plazo, el capitalismo se desvaneciera en el aire. En el terreno de la producción teórica y sociológica, este período, iniciado de hecho en la última década del siglo XIX, se puede considerar como la edad de oro del marxismo<sup>1</sup>. La admisión del marxismo entre las ciencias sociales ocurrió casi desde el primer momento, hasta el punto en

que Marx es considerado, con justicia, como uno de los fundadores de la sociología. Así, en el primer congreso de sociología de 1894, varios sociólogos (Tönnies, Ferri, etc.) discutieron las teorías de Marx y el congreso de 1900 fue dedicado totalmente a la discusión del materialismo histórico. En la última década del siglo XIX, el marxismo empezó a ser estudiado en algunas universidades: en la Universidad de Viena por Carl Grünberg, quien más tarde vendría a ser el primer director del *Institut für Soziale Forschung*, donde se formó la famosa Escuela de Frankfurt y también en la Universidad de Roma, por Antonio Labriola. Durante este período se fundaron importantes revistas marxistas de análisis político y reflexión teórica, tales como: *Die Neue Zeit*, dirigida por Karl Kautsky, *Le Devenir Social*, dirigido por Georges Sorel, *Der Kampf*, dirigido por Otto Bauer y el *Archiv für die Geschichte de Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, dirigida por el ya mencionado Carl Grünberg.

Entonces se inició uno de los debates paradigmáticos de la sociología contemporánea, entre la teoría de Marx y la teoría de Max Weber, otro de los grandes fundadores de la sociología; un debate sobre los orígenes del capitalismo, sobre el papel de la economía en la vida social y política, sobre las clases y otras formas de desigualdad social, sobre las leyes de transformación social y, en suma, sobre el socialismo. La riqueza de la reflexión marxista tiene que ver, obviamente, con la pujanza del movimiento socialista durante este período, y siendo también responsable de dos grandes cismas dentro de esta reflexión, uno de carácter principalmente político y otro de carácter principalmente epistemológico, que se han prolongado hasta nuestros días. El primero, que podemos designar como la "controversia revisionista", fue desencadenado por los artículos de Eduard Bernstein en *Die Neue Zeit* a partir de 1896. El argumento de Bernstein es por demás, conocido. Si el marxismo es una ciencia, se tiene que someter a la comprobación de los hechos y los hechos no van en el sentido previsto por Marx: la miseria no ha aumentado sino que ha sucedido lo contrario; las clases no se han polarizado sino que, por el contrario, crecen las clases medias; el capitalismo parece disponer de energías siempre renovadas para superar sus crisis y éstas son cada vez menos severas, al contrario de lo que preveía Marx. Sien-

<sup>1</sup> Sobre este período, ver Bottomore (1983:110)

do estos los hechos, el marxismo debe ser revisado profundamente (Bernstein, 1965). Las respuestas de Kautsky, Rosa Luxemburgo, Labriola, los austro-marxistas y Lenin son igualmente conocidas<sup>2</sup>. Es importante recordar que después de este cisma, el marxismo no volvió a ser el mismo.

El segundo cisma, de corte epistemológico, se presentó con los austro-marxistas: Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Karl Renner. Inspirados por el neokantismo, y por el positivismo de Ernst Mach, trataron de transformar el marxismo en una ciencia empírica, en una sociología de las sociedades capitalistas, concebida por demás en términos muy diferentes de los de Bernstein (este último muy influenciado por el marginalismo económico). Combinando, como nadie después de ellos, el activismo político y la reflexión teórica, los austro-marxistas produjeron los análisis más innovadores de las sociedades de su tiempo y algunas de sus reflexiones sobre el dominio del Estado y del derecho, del nacionalismo, de la ideología y de la cultura, que hasta hoy no han sido superados en agudeza y profundidad<sup>3</sup>. Sin embargo, sobre todo después de 1917, esta concepción científica y sociologizante del marxismo fue fuertemente cuestionada por teóricos tan diversos como Karl Korsch (1923 ver 1966), Lukacs (1923 ver 1971) y Gramsci (1929-35 ver 1971)<sup>4</sup>.

Convergián estos pensadores en la idea de que la transformación del marxismo en una ciencia positiva desarrollaba su potencial revolucionario. Las raíces del marxismo eran hegelianas y hacían de él una filosofía crítica, una filosofía de la práctica, pero modificada hacia la construcción de una visión libertadora y emancipadora del mundo en vez de un análisis sistemático y objetivo de la

2 Sobre el debate suscitado por Bernstein consultar entre otros a Peter Gay (1952).

3 Son particularmente importantes las contribuciones de Max Adler a la teoría del Estado, publicada en 1922 (Adler, 1922); de Otto Bauer a la teoría del nacionalismo, publicada en 1907 (Bauer, 1924); de Hilferding a la teoría del capitalismo organizado, sobre la que volveré en el cuarto capítulo, publicada en 1910 (Hilferding, 1981) y de Karl Renner a la sociología del derecho, publicada en 1904 (Renner, 1976). En general, sobre la contribución de los austro-marxistas, consultar a Bottomore y Goode (1978).

4 Entre los recientes redescubrimientos de los austro-marxistas, consultar, en particular, a Albers *et al* (1979).

sociedad capitalista. La tensión que así se generó en el interior del pensamiento marxista, prevalece, como lo demuestran aún hoy en día, de modo antagónico, corrientes tan importantes como la Escuela de Frankfurt, y, más recientemente, el llamado marxismo analítico.

### *Los años treinta y cuarenta*

Las dos décadas siguientes, los años treinta y cuarenta, fueron un período negro para el marxismo. Esta vez, eran el capitalismo imperialista y el fascismo los que parecían tener la fuerza suficiente para desvanecer al marxismo en el aire. Por caminos muy diferentes, tanto el retroceso del movimiento socialista en la Europa occidental, como la pesadilla estalinista, fueron las señales de esto mismo. En cuanto a este último hecho, la reflexión teórica terminó con la liquidación de Plekanov, Bukhanin, Riazanov y Trotsky, para nunca más renacer. En esta medida, se puede decir que el estalinismo duró hasta el colapso final del régimen soviético al término de la última década. En Europa occidental, la reflexión austro-marxista y la de la Escuela de Frankfurt, sobrevivieron al precio de las difíciles condiciones del exilio y la clandestinidad.

### *De los años cincuenta a los años setenta*

A partir de los años cincuenta el pensamiento marxista renace con vigor, iniciando una fase brillante que se prolonga hasta el final de la década de los setenta. Profundamente transformada, la solidez radical del marxismo se reafirma, de nuevo, como capaz de desvanecer al capitalismo en el aire si no al capitalismo central, por lo menos al capitalismo periférico. Esa arrogancia la sustentan la revolución china, los movimientos de descolonización y la abrupta creación de nuevos países, muchos de ellos liderados por políticos con formación marxista, la revolución cubana; y en países capitalistas centrales de Europa y de América del Norte, el movimiento estudiantil de finales de la década de los sesenta y principios de la década de los setenta, e incluso, en las democracias europeas, el surgimiento de fuertes partidos socialistas y comunistas.

La muy diversa naturaleza de estos procesos de transformación social y su dispersión por los diferentes espa-

cios del sistema mundial tenían, por fuerza, que suscitar profundas revisiones del pensamiento marxista. A partir de la revolución china, el pensamiento de Mao recorrió los países periféricos y terminó por producir un cisma en el movimiento comunista mundial. A su vez, la situación postcolonial poco se compaginaba con el marxismo europeo y, en verdad, contradecía mucho de lo que Marx había escrito sobre el colonialismo, específicamente sobre el colonialismo británico en la India<sup>5</sup>. La originalidad del contexto colonial suscitaba la originalidad teórica y nadie vio eso mejor que Frantz Fanon. En *Les Damnés de la Terre*, dice Fanon: “La originalidad del contexto colonial reside en que la base económica es también la superestructura (...). Se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se es rico. Es por esta razón que el análisis marxista debería prolongarse un poco siempre que se aborde el problema colonial” (1974; 9). A su vez, el subdesarrollo de los países que hace mucho salieron del colonialismo, sobre todo en América Latina, y con relaciones económicas cada vez más intensas con los países desarrollados, llevó a una revisión profunda del análisis marxista de la economía mundial y del imperialismo, del que son los mejores ejemplos la teoría de la dependencia desarrollada por científicos sociales latino-americanos (Fernando Henrique Cardoso *et al* 1979) y la teoría del sistema mundial elaborada por I. Wallerstein (1974; 1979). Por último, en Europa, el renacimiento del marxismo, llamado generalmente “marxismo occidental”, está vinculado con el descubrimiento de manuscritos de Marx hasta entonces desconocidos –como, por ejemplo, los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844 y los *Grundrisse* de 1857-1858– y asume dos grandes orientaciones: por un lado, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, de nuevo con sede en Frankfurt a partir de 1953, bajo la dirección de Adorno y Horkheimer, a la que se fue uniendo una nueva generación de teóricos críticos, el más prominente de los cuales es Jürgen Habermas, responsable además de imprimirle más consistencia sociológica –de una sociología antipositivista– a la teoría crítica<sup>6</sup>; por otra parte, el marxismo estructuralista francés, deudor de la reflexión filosófica de Althusser (1965; 1970; 1972) y de la antropología de Lévi-Strauss (1965; 1967),

5 Consultar los escritos de Marx sobre el colonialismo en Avineri (1969).

6 Algunos de los textos más importantes del debate metodológico suscitado por la Escuela de Frankfurt se pueden leer en Horkheimer y Adorno (1969). Adorno *et al* (1972); en Habermas (1971a; 1971b) y en Wellmer (1971). Consultar también a Kolakowski (1978: Vol. III) y Jay (1973).

pero también con las importantes contribuciones de Maurice Godelier (1974; 1984) y de Lucien Goldmann (1970).

Fue este un período de gran creatividad teórica en el que se produjeron sofisticados análisis críticos del Estado Capitalista –Habermas (1973), Offe (1972; 1984; 1985), C.W. Mills (1956), Poulantzas (1968; 1978) y Miliband (1977a; 1977b; 1983)–, de las clases y conflictos sociales en los países capitalistas avanzados –Poulantzas (1968), Touraine (1965; 1973) y, al final de la década del setenta, Erik O. Wright (1978) y Therborn (1978)–, y del papel creciente de la cultura y la ideología –Marcuse (1970), Bourdieu (1970), Raymond Williams (1958; 1977), Therborn (1982). Así se desarrolló una sociología marxista con muchos matices y a su lado, una brillante historiografía de inspiración marxista, de Fernand Braudel (1983; 1992), a Eric Hobsbawm (1979; 1982) y de E.P. Thompson (1968); y, entre ambas, una investigación sociológica histórica de gran creatividad, como la de Barrington Moore (1966) e Immanuel Wallerstein (1974). Si para algunos autores la obra de Marx, sujeta muchas veces a ejercicios de exégesis escolástica, era el punto de partida y el punto de llegada del análisis (Poulantzas y Wright, por ejemplo), para otros era, apenas, el punto de partida (Bourdieu, Habermas, Gouldner, Giddens) e incluso, para otros no era siquiera el punto de partida, aunque su investigación sólo fuera inteligible contra un telón de fondo donde abundaba el marxismo, siendo el caso más notable, Foucault. Se trabaron encarnizados debates (como, por ejemplo, entre althusserianos y anti-althusserianos y entre los estructuralistas y los fenomenólogos), en los cuales subyacían casi siempre, divergencias estratégicas sobre el movimiento socialista, sobre su composición y sobre su viabilidad, sobre el papel desempeñado en él por la clase obrera, sobre la relevancia de los nuevos actores sociales y de las nuevas agendas emancipatorias–, debates a los cuales el movimiento estudiantil le había conferido una nueva prioridad.

Se puede decir que en este período fue la solidez del marxismo la que, de alguna manera, se volvió contra él mismo y lo desvaneció en el aire. Los signos de fuerza se transmutaron en signos de debilidad. Uno de los factores sociológicos de la transformación fue, por cierto, la creciente discrepancia entre el vigor y la sofisticación de los debates intelectuales y la mediocridad real del movimiento socialista, desertado por una clase obrera muy diferente de la que hiciera la historia del marxismo y estrangulado entre partidos

comunistas que sólo muy tardía e incompletamente descubrieron las realidades de los regímenes democráticos europeos y de los partidos socialistas que preferían la gestión del capitalismo a su transformación e, incluso con alguna coherencia, pasaron a abandonar, por anacrónica, la referencia matricial al marxismo.

Si para casi todos los científicos sociales era claro que Marx se equivocó en sus previsiones acerca de la evolución de las sociedades capitalistas, lo más importante era, sin embargo, reconocer que estas sociedades se habían transformado a tal punto desde mediados del siglo XIX, que cualquiera que hubiera sido el mérito analítico de Marx para el estudio de la sociedad de su tiempo, sólo con profundas revisiones, sus teorías tendrían alguna utilidad analítica en el presente. Cada uno a su manera, Alain Touraine (1974) y Daniel Bell (1965; 1973) vieron en el presente una ruptura radical con el pasado; señalaron como sociedad post-industrial una nueva solidez que desvanece en el aire tanto al capitalismo industrial como, según su mejor conciencia crítica, al marxismo. De esa reflexión sacó Bell, como consecuencia, el fin de las ideologías, y Touraine, la necesidad de repensar profundamente a los actores y a la acción social. A partir de mediados de la década de los setenta, las revisiones más o menos globales del marxismo no se hicieron esperar. En 1978 Habermas publicó *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico* (1978). En 1981 ven la luz *Una Crítica Contemporánea del Materialismo Histórico* de Anthony Giddens (1981) y *La Crisis del Materialismo Histórico* de Stanley Aaronowitz (1981).

### Los años ochenta

La década de los ochenta es bajo diferentes formas, la década del postmarxismo. Más que en cualquier otro período anterior, la solidez y el radicalismo del capitalismo ganó ímpetu para desvanecer al marxismo en el aire y, esta vez, para desvanecerlo, aparentemente, con mucha facilidad y para siempre. La ascensión de los partidos conservadores en Europa y en los E.U.A., el aislamiento progresivo de los partidos comunistas y la descaracterización política de los partidos socialistas, la transnacionalización de la economía y la sujeción férrea de los países periféricos y semiperiféricos a las exigencias del capitalismo multina-

cional y de sus instituciones de apoyo, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional; la consagración mundial de la lógica económica capitalista bajo la forma neoliberal y la consiguiente apología del mercado, de la libre iniciativa, del Estado mínimo y de la mercantilización de las relaciones sociales; el fortalecimiento, sin precedentes, de la cultura de masas y la celebración en ella de estilos de vida y de imaginarios sociales individualistas, privatistas y consumistas, militantes reacios a pensar en la posibilidad de una sociedad alternativa al capitalismo o siquiera a ejercitar la solidaridad, la compasión o la revolución contra la injusticia social; la caída aceptada de gobiernos de orientación socialista a manos del juego democrático, considerado antes como burgués, en Nicaragua, en Cabo Verde y en otros países y, finalmente, el rotundo y casi increíble colapso de los regímenes comunistas de Europa del Este, todos estos factores fueron convergiendo para transformar al marxismo, a los ojos de muchos, en poco más que un anacronismo.

Esta es la condición en que nos encontramos. Antes de analizar más en detalle y hacia el futuro qué es lo que contiene o no, es necesario considerar que la relación entre el marxismo y la sociología se dió en la década de los ochenta de manera muy compleja. A medida que se multiplicaban, las "grandes revisiones" del marxismo perdieron su agudeza polémica, de algún modo se trivializaron y abrieron campo para que cada uno construyera, a su manera, su marxismo y su postmarxismo. Las revisiones de la tradición marxista dieron origen a su propia tradición y algunos de los debates en que se tradujeron enriquecieron decididamente el patrimonio de la sociología. Cuatro de esos debates merecen referencia especial, todos ellos de corte postmarxista, pero en los que la herencia de Marx es un factor estructuralmente decisivo.

*El primer debate* es sobre los procesos de regulación social en las sociedades capitalistas avanzadas, los períodos de estabilidad y de crisis en la acumulación de capital y en la regulación salarial, y los papeles que desempeñan en ellos los intereses organizados del capital y del trabajo y, sobre todo, el propio Estado. La teoría de la relación en Francia y la teoría de la estructura social de la acumulación en los E.U.A., son los frutos más interesantes de este debate (Aglietta, 1976; Aglietta y Brender, 1984; Boyer,



1988a y 1988b). *El segundo debate* se refiere a los procesos de formación y de estructuración de las clases en sociedades capitalistas, con la teoría del valor-trabajo en que Marx basa su concepción de la explotación, con las nuevas clases y las contradicciones de clase, un debate en el que Erik O. Wright ha sido uno de los principales animadores (Wright *et al.*, 1989). *El tercer debate* es sobre la primacía o no de la economía, de las relaciones de producción o de las clases en la explicación de los procesos de transformación social. Tal primacía considerada anteriormente como intocable, en el campo marxista, venía siendo cuestionada desde la década anterior sobre todo por aquellos que veían el papel del Estado y, en general, de los factores políticos, como demasiado importantes para poder ser considerado como un mero epifenómeno de la economía. Offe (1984; 1985) en Alemania, Michael Mann (1987) y Nicos Mouzelis (1986) en Inglaterra, y Theda Skocpol (1979) y Peter Evans (1979), entre otros, en los E.U.A., animaron este debate<sup>7</sup>. *El cuarto debate* es sobre la naturaleza de las transformaciones culturales del capitalismo –de la cultura de masas a la comunicación multimediática, de la realidad informática a la realidad virtual, de los fundamentalismos manifiestos y estigmatizados a los fundamentalismos ocultos y estigmatizadores, de Roy Lichtenstein a la arquitectura postmoderna– y su impacto en la transformación de la modernidad o en el surgimiento de las postmodernidad, un debate en el que Fredric Jameson ha sido la figura central (Jameson, 1988; Keller, 1989). *El quinto debate*, menos abstracto y más político, tiene que ver con la evaluación del desempeño político de los partidos socialistas y comunistas y del movimiento obrero en general en Europa. Si para algunos la lucha de clases democrática le trajo ganancias inestimables a la clase trabajadora (Walter Korpi, 1982), para otros ella puso en claro que una verdadera opción socialista, de ser posible, sería muy poco atractiva para la clase trabajadora, ya que significaría el canje de una pérdida cierta e inmediata por una ganancia incierta y mediata (Przeworski, 1985).

Fuera de los países centrales, la disolución del marxismo en el aire fue tal vez menos marcada y la sociología de inspiración marxista continuó produciendo reflexiones y aná-

7. Consultar también a Evans, Rueschemeyer y Skocpol (orgs.) 1985.

lisis valiosos. A título de ejemplo, se pueden citar los estudios sobre los nuevos movimientos sociales y sobre los procesos de transición democrática en América Latina y los estudios de sociología histórica sobre el contexto colonial y postcolonial de la India, sobre todo los que R. Guha ha venido publicando en la impresionante colección de *Subaltern Studies* (Guha, org., 1989).

El perfil postmarxista de la década de los ochenta tiene un rasgo fundamental: es antireduccionista, antideterminista y procesalista. La atribución de la primacía explicativa a los factores económicos (la economía, las clases sociales), el llamado reduccionismo economicista, es criticado fuertemente, bien sea porque se considera que el determinismo en general es insostenible, o porque se considera equivocada la versión marxista del determinismo, una versión que hace imposible conceptualizar en sus propios términos tanto los factores políticos, como los factores culturales, a los que sin embargo, se les atribuye una importancia creciente en los procesos de estructuración y de transformación social. Por otra parte, el postmarxismo de la década anterior es postestructuralista y este campo de acción tiene una fuerte dependencia de Foucault y de la reflexión teórica en la lingüística, en la semiótica, en la teoría literaria y aún en el psicoanálisis.

Ya ha durado bastante el debate dentro de la teoría marxista sobre tensión o equilibrio entre estructura y acción, entre, por un lado, las preocupaciones y posibilidades sociales que preexisten a la acción de los individuos y grupos sociales y que la condicionan de un modo más o menos decisivo y, por otro lado, la autonomía, la creatividad y la capacidad de los mismos individuos y grupos de cambiar las estructuras y transformar la sociedad por la vía de su acción y de sus prácticas. Obviamente, esta tensión no es específica del marxismo. Recorre toda la tradición sociológica, la cual se puede leer como una controversia continuada entre los que favorecen la acción y las prácticas (la sociología fenomenológica interaccionista) y los que favorecen las estructuras (la tradición parsoniana). Pero en el marxismo, esta controversia asume una tonalidad específica que le llega de fuera, de la necesidad de caracterizar la acción revolucionaria y, específicamente, de definir la composición y la estrategia del movimiento socialista. Si el período anterior, sobre todo la década de los sesenta,

favoreció una interpretación estructural, la década de los ochenta favoreció una interpretación antiestructural. Una de las reconstrucciones más recientes y ambiciosas del marxismo, el marxismo analítico (Elster, 1985)<sup>8</sup>, favorece por separado la acción y también la acción individual, en detrimento de las estructuras.

Independientemente de si el marxismo analítico es realmente un postmarxismo, en este último se pueden identificar dos modos diferentes de cuestionar la articulación acción-estructura tal como ella se fue constituyendo y transformando en la tradición marxista. El primer cuestionamiento es el de los que sin refutar, en principio, el cuadro conceptual de la dualidad acción-estructura, cuestionan el modo como la acción fue concebida en la tradición marxista. En este campo, la crítica más aguda y más innovadora vino de la sociología feminista. Más adelante volveré sobre ella. Por ahora basta mencionar que el feminismo vino a cuestionar la preferencia de la acción en el marxismo, de las prácticas, de las identidades y del poder de clase, en menoscabo de otras formas de construcción de la subjetividad social y, concretamente, las formas de construcción de la subjetividad basadas en la identidad y la discriminación sexual. La llamada de atención sobre la importancia y el peso específico de la explotación del trabajo y de la identidad femeninas, no sólo en el campo de la producción capitalista, sino también en el campo doméstico y, en general, en la esfera pública, constituyó la contribución más importante para la sociología de los años ochenta.

El segundo cuestionamiento de la dualidad acción-estructura es de alguna manera, más radical que el anterior, porque pone en juego esa dualidad como un todo. Una de las posiciones más influyentes de la década es la de Ernesto Laclau y Chantal de Mouffe (1985). Para ellos, la sociedad no tiene esencia, no tiene identidad estructural. Es un conjunto de prácticas dialécticas que se articulan de diferentes maneras. El perfil de la acción social se deriva de la articulación específica que le subyace y que varía con los cambios de articulación. Las prácticas sociales no tienen, pues, ningún esqueleto estructural que las sustente ni es posible distinguir en ellas compartimientos cosificados

<sup>8</sup> Una de las más sofisticadas reconstrucciones del marxismo se puede leer en G. A. Cohen (1978).

como, por ejemplo, la economía, la política, la cultura. Por la misma razón, no hay actores sociales privilegiados, sean ellos el obrero o cualesquiera otro. Una posición, en consecuencia, radicalmente postmarxista.

La década de los ochenta fue, pues, una década en que el marxismo pareció desvanecerse definitivamente en el aire, una metáfora que al final de la década adquirió la verosimilitud propia de la literalidad en la evaporación de los regímenes comunistas del Este europeo. Se trata pues de saber si ahí terminó el futuro del marxismo. Es de eso de lo que me ocuparé en la segunda parte de este capítulo.

## UN FUTURO PARA TODOS

El breve recorrido que acabo de hacer por la tradición teórica marxista tuvo por objeto llamar la atención sobre el hecho de que, cuando hoy se evalúan las muchas, pocas o inexistentes perspectivas futuras del marxismo, tal evaluación tiene que hacerse en el contexto de un pasado de reflexión teórica y análisis sociológico que es mucho más extenso y más rico de lo que vulgarmente se estima. No estamos pues ante una moda teórica de los años sesenta que, como muchas otras del mismo período, no está de moda que ahora esté de moda. Estamos delante de uno de los pilares de las ciencias sociales de la modernidad y todo lo que ocurra en él no puede dejar de repercutir en el conjunto de ellas. Y recíprocamente, las transformaciones por las que habrán de pasar las ciencias sociales, en los próximos años, no pueden dejar de tener efectos más o menos profundos en esos pilares.

Tales transformaciones ocurrirán, como siempre sucedió en el pasado, por la novedad de los problemas y de los desafíos con que se enfrentan los científicos sociales en una época dada. En última instancia, es la condición del presente la que condiciona el pensamiento pensado del presente y lo impulsa a despensarse y a repensarse. Es a la luz del presente que debemos evaluar los límites y las perspectivas de la tradición marxista. Todo lo que fuere evaluado negativamente de ella, se desvanecerá en el aire.

Antes de pasar a esa evaluación, son necesarias dos anotaciones generales. La primera es que no existe un dogma marxista. No hay una versión o interpretación autorizada

de lo que verdaderamente dijo Marx, o quiso decir. No hay una ortodoxia a la que se tenga que rendir lealtad incondicional ni, por el contrario, tienen mucho sentido las protestas de renegación o de abjuración. Marx se debe situar en pie de igualdad con los demás fundadores de la sociología moderna, Max Weber y Durkheim. Nunca ninguno de estos autores fue objeto de canonización o de ortodoxia en los mismos términos en que lo fue Marx. En una pincelada de sociología del marxismo se puede decir que, canonización y ortodoxia son propios de universos de conocimiento que pretenden ser directamente conformadores de la práctica social, como es el caso, por ejemplo, de la teología o del psicoanálisis. En la medida en que Marx pretendió colocar en el mismo plano gnoseológico la comprensión de la sociedad capitalista tal como ella existe y su transformación futura, se volvió vulnerable a los procesos de canonización y de ortodoxia y a la consecuente inversión de los procesos de verificación: en vez de evaluar la práctica desde una teoría, que si falla, se daría por descartada, se propone la evaluación de la teoría desde la práctica, conduciendo, en caso de que esta falle, a la condenación y al ostracismo de la práctica. Marx tuvo un atisbo de esa vulnerabilidad cuando, como lo refiere Engels en carta a Bernstein, confrontado con la simplificación de sus ideas por sus seguidores franceses, protestó diciendo que no era marxista (Marx y Engels, 1973: 388).

La segunda anotación relacionada con lo anterior, es que el campo gnoseológico de la comprensión y de la explicación de la sociedad del presente es distinto del campo gnoseológico de la dirección de su transformación. Las ciencias sociales de la modernidad siempre tendieron a confundir los dos campos. A pesar de que se cuidaron de una traducción organizada de sus ideas en procesos de transformación social, Max Weber y Durkheim no se cohibieron al momento de hacer previsiones y de apuntar en direcciones deseables e indeseables de transformación social. Lo que los distingue de Marx en este campo, es el hecho de que sus previsiones se mantuvieron dentro del cuadro capitalista, mientras que las de Marx pretendían ir más adelante. Max Weber y Durkheim se limitaron a prever variaciones del presente, y por eso en sus previsiones fallaron menos estruendosamente que Marx. Pero, por otra parte, al tratar de prever más lejos y más radicalmente, Marx presentó, tal

vez involuntariamente, una de las últimas grandes utopías de los tiempos modernos: y hoy está claro que todo el socialismo es utópico o no es socialismo. Es pues necesario asumir plenamente el carácter utópico de la propuesta transformadora de Marx y, de lo que ahora se trata es de saber si a finales de siglo podemos desechar las utopías y, en caso negativo, si la utopía de Marx todavía nos sirve o si la debemos sustituir integral o parcialmente por otra.

¿Cuál es pues la condición del presente y qué contribución podemos esperar del marxismo para comprenderla y transformarla?

He venido sosteniendo que nos encontramos en una fase de transición paradigmática, entre el paradigma de la modernidad, cuyas señales de crisis me parecen evidentes, y un nuevo paradigma con un perfil vagamente descubrible, todavía sin nombrar y que a falta de nombre se designa como la postmodernidad. He venido sosteniendo que esa transición es sobre todo evidente en el dominio epistemológico: por debajo de un brillo aparente, la ciencia moderna —que el proyecto de la modernidad consideró como la solución privilegiada para la progresiva y global racionalización de la vida social e individual— se ha convertido, ella misma, en un problema sin solución, generador de irracionalidades recurrentes. Hoy pienso que esa transición paradigmática, lejos de confinarse al campo epistemológico, se presenta en el campo social global: el proceso de civilización instaurado por la conjunción de la modernidad con el capitalismo y, en consecuencia, por la reducción de las posibilidades de la modernidad a las posibilidades de capitalismo, entró aparentemente a su etapa final. Más adelante volveré sobre este tema. Por ahora mencionaré tan sólo dos de los síntomas del agotamiento de ese proceso de civilización.

Por un lado, la conversión del progreso en acumulación capitalista transformó a la naturaleza en simple condición de producción. Los límites de esta transformación empiezan a ser evidentes hoy en día y los alarmantes riesgos y perversidades que acarrea, comienzan a ser demostrados con los peligros de una catástrofe ecológica, cada vez más inminente. Por otro lado, siempre que el capitalismo tuvo que enfrentarse con sus crisis endémicas de acumulación, lo hizo ampliando la mercantilización de la vida extendiéndola a nuevos bienes y servicios y a nuevas rela-

ciones sociales, haciéndola llegar a puntos del globo hasta ese entonces no integrados a la economía mundial. Por uno u otro camino, tal proceso de expansión y ampliación parece estar a punto de alcanzar límites catastróficos. La mercantilización de bienes y servicios hasta ahora libres comienza, hoy en día, a incluir en la biogenética al propio cuerpo humano; cuando eso suceda, no será posible ir más allá. En cuanto a la integración del planeta Tierra en la economía capitalista mundial, las dos últimas décadas de transnacionalización de la economía parecen haber concluido definitivamente el proceso histórico que se inició en la época de los “descubrimientos”.

Siendo este, a grandes rasgos, el cuadro general de la condición del presente, ¿qué tiene el marxismo para contribuir a su comprensión y superación? A primera vista, muy poco. El marxismo es una de las más brillantes reflexiones teóricas de la modernidad, uno de sus más genuinos productos culturales y políticos. Si la modernidad se torna hoy en día más problemática que nunca, el marxismo estará cada vez más cerca del problema que enfrentamos que de la solución que pretendemos encontrar. En consecuencia, hay que distinguir. En el plano epistemológico, el marxismo puede contribuir poco para ayudarnos a recorrer la transición paradigmática. Marx demostró una fe incondicional en la ciencia moderna y en el progreso y la racionalidad que ella podía generar. Pensó también que el gobierno y la evolución de la sociedad podían estar sujetos a leyes tan rigurosas como las que supuestamente rigen la naturaleza, en un anticipo del sueño más tarde articulado con el positivismo de la ciencia unificada. La crítica epistemológica de la ciencia moderna no puede dejar así de incluir al marxismo.

En el plano socio-político las cosas son diferentes. La transición paradigmática ha venido a ser entendida de dos maneras antagónicas. Por una parte están los que piensan que la transición paradigmática reside en una doble verificación: en primer lugar, que las promesas de la modernidad, después de que ésta dejó reducir sus posibilidades a las del capitalismo, no fueron ni pueden ser cumplidas; y, en segundo lugar, que después de dos siglos de promiscuidad entre la modernidad y el capitalismo, tales promesas, muchas de ellas emancipatorias, no pueden ser cumplidas en términos modernos ni según los mecanismos

diseñados por la modernidad. Lo que es verdaderamente característico del tiempo presente es que, por primera vez en este siglo, la crisis de regulación social corre a la par con la crisis de emancipación social. Esta versión de la transición paradigmática es lo que designo como postmodernidad inquietante o de oposición. La segunda versión de la transición es la de los que piensan que lo que está en crisis final es precisamente la idea moderna de que hay promesas, objetivos transhistóricos para cumplir y, más aún, la idea de que el capitalismo puede ser un obstáculo para la realización de algo que lo trascienda. Las sociedades no tienen que cumplir lo que esté más allá de ellas y las prácticas sociales que las componen no tienen por naturaleza alternativa, ni pueden ser evaluadas por lo que no son. Esta versión de la transición paradigmática es lo que designo como postmodernidad reconfortante o de celebración.

A esta última versión, que hoy es mayoritaria en los países centrales, el marxismo no tiene nada con qué contribuir. No sucede lo mismo con la primera versión, que es la que he venido defendiendo<sup>9</sup>. Para esta versión es esencial la idea de una alternativa radical a la sociedad actual y Marx formuló más coherentemente que nadie, una alternativa semejante. La cuestión está pues en saber en qué medida la alternativa de Marx, que es tan radicalmente anticapitalista como moderna, puede contribuir para la construcción de una alternativa que se asume como postmoderna. La respuesta no puede ser genérica. Genérica es apenas la advertencia, ya hecha más arriba, de que la coherencia necesaria entre la comprensión de la condición presente y la idea de una alternativa radical a ella no implica que una y otra ocurran en el mismo plano gnoseológico. La sociología de Marx es, en general, coherente con la utopía de Marx, pero no se confunde con ella. Trataré de determinar, a continuación, la contribución de Marx en las siguientes tres áreas temáticas: procesos de determinación social y autonomía de lo político, acción colectiva e identidad y dirección de la transformación social.

<sup>9</sup> Ver más adelante el cuarto capítulo.

Uno de los grandes méritos de Marx es haberse centrado en el análisis de transformaciones macro-sociales. Como dice un sociólogo no marxista, Anthony Giddens: "El análisis de los mecanismos de la producción capitalista hecho por Marx (...) continúa siendo el núcleo necesario de cualquier tentativa para comprender las transformaciones de masas que han barrido el mundo desde el siglo XVIII" (1981: 1). Pero Marx no se limitó a presentar un macroanálisis del capitalismo; formuló, aunque no de un modo sistemático, una nueva teoría de la historia, —el materialismo histórico— según la cual las sociedades evolucionan, necesaria y determinísticamente a lo largo de varias fases, según leyes que muy sumariamente pueden ser formuladas de la siguiente manera: el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas (el nivel de desarrollo tecnológico y de la productividad del trabajo, etc.) determina y explica el conjunto de las relaciones sociales de producción, o sea, la estructura económica de la sociedad; a su vez, la estructura económica de la sociedad, llamada "base económica", determina y explica las formas políticas, jurídicas y culturales que dominan en la sociedad, es decir, la "superestructura". Hoy son pocos los que aceptan, en esta versión, el materialismo histórico. Las críticas que se le han hecho tienen que ver, por un lado, con su determinismo y evolucionismo y por otro, con su reduccionismo economicista. Tal como sucederá con las demás temáticas, evaluaré el materialismo histórico a la luz de nuestra condición presente. Dejo por ahora de lado las objeciones epistemológicas y meta-teóricas a una concepción determinista y evolucionista de la sociedad, ya que el determinismo de Marx no se puede analizar por fuera del contexto intelectual y de la época en que él vivió y escribió.

El determinismo le permitió a Marx desarrollar una serie de conceptos (fuerzas productivas, relaciones de producción, modos de producción) que le permitieron proceder a un análisis global de la sociedad capitalista y definir la dirección de su transformación futura. Ese análisis, a pesar de ser incompleto, continúa siendo valioso hoy y los conceptos que Marx desarrolló para efectuarlo continúan teniendo un gran valor heurístico. Lo que hoy no tiene validez es el hecho de que Marx, fiel a las premisas culturales

de la modernidad de su tiempo, no haya podido poner la cuestión de la dirección de la transformación social fuera del cuadro legal de las necesidades evolucionistas, convirtiendo así la cuestión de la necesidad de la dirección en la cuestión de la dirección necesaria. Hoy es evidente que Marx falló estruendosamente en la forma como planteó esta cuestión y la respuesta que le dio. El análisis del presente y del pasado, por más profundo que sea, no puede suministrar más que un horizonte de posibilidades, un abanico de futuros posibles; la conversión de uno de ellos en realidad es el fruto de la utopía y de la contingencia. Pero si es así, en general, lo es mucho más en un período de transición paradigmática como el que estamos atravesando. En tales períodos, los procesos sociales son tan fluidos y turbulentos que lo que resulta de las interacciones entre ellos es, en gran medida, una incógnita. Para utilizar el concepto de Prigogine, estamos en una situación de "bifurcación" en que el menor cambio en el sistema puede producir un desvío de largas proporciones. Estamos en una época en que la contingencia parece sobrepasar a la determinación.

Sin embargo, esto no significa que la sociedad sea totalmente contingente o indeterminada, como pretenden Laclau y Mouffe. Entre un determinismo cerrado y la indeterminación total, varios autores han propuesto versiones moderadas del materialismo histórico como, por ejemplo, E.O. Wright, A. Levine y Sober (1992), por un lado, y Nicos Mouzelis (1990), por el otro. La propuesta de Wright, Levine y Sober es especialmente sofisticada. De acuerdo con ella, es todavía la correspondencia o la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción la que genera las condiciones necesarias y la dirección de la transformación social, así como con los medios de ésta (la lucha de clases); pero, al contrario de lo que reivindica el materialismo histórico ortodoxo, tal propuesta no genera las condiciones suficientes y, por esa razón, se limita a definir un "mapa histórico" de posibilidades.

En mi opinión, y teniendo en cuenta lo que dije atrás sobre la transición paradigmática, esta versión moderada del materialismo histórico es incluso demasiado fuerte, como resultará claro con mi exposición sobre el segundo esquema de la teoría de la historia de Marx, el reduccionismo económico. Las máximas teóricas de Marx a este respecto—concretamente la metáfora base-superestructura— son insostenibles y, de hecho, ni Marx las sostuvo integralmente

en sus estudios históricos. Tanto él como Engels, a medida que pasaron los años, fueron dedicando un interés creciente a las interacciones recíprocas entre la base y la superestructura, más que a la influencia unilateral de la primera sobre la segunda.

La insostenibilidad del reduccionismo económico se basa en dos razones principales. La primera es que la explicación a partir de la estructura económica tiende a transformar los fenómenos políticos y los fenómenos culturales en epifenómenos, sin vida ni dinámica propias, y como tal no permite pensarlos autónomamente, en sus propios términos, y según categorías que identifiquen su especificidad y la especificidad de su interacción con procesos sociales más globales. Esta limitación se ha venido agravando a medida que avanzamos en nuestro siglo en el transcurrir de la creciente intervención del Estado en la vida económica y social, de la politización de los intereses sectoriales más importantes y, sobre todo, durante las últimas décadas, del dramático desarrollo de la cultura de masas y de las industrias culturales. Pero la insostenibilidad del reduccionismo económico resulta, por encima de todo, del hecho de que, a medida que avanzamos en la transición paradigmática, es cada vez más difícil distinguir entre lo económico, lo político y lo cultural. Cada vez más, los fenómenos más importantes son simultáneamente económicos, políticos y culturales, sin que sea fácil, o adecuado, tratar de separar estas diferentes dimensiones. Éstas son producto de las ciencias sociales del siglo XVIII y hoy se revelan muy poco adecuadas, siendo una tarea urgente de los científicos sociales descubrir otras categorías que las sustituyan.

Como vimos, el materialismo histórico moderado de Erik O. Wright, Levine y Sober es todavía demasiado reduccionista, incluso descontando que en el análisis metodológico de las explicaciones causales tal reduccionismo está substancialmente atenuado, tema que aquí no puedo desarrollar aunque en breve regresaré a él. La insostenibilidad del reduccionismo económico no significa que la estructura económica no tenga un valor crítico. Tan sólo significa que tal valor no se puede determinar *a priori* y que, teniendo que ser comparado empíricamente, puede variar de un proceso histórico hacia otro proceso histórico. Por otra parte, significa que el análisis de las interacciones recíprocas

entre lo económico, lo político y lo cultural—en la medida en que sea posible continuar distinguiendo entre ellos—presupone que cada uno de ellos está construido conceptualmente con autonomía. En el campo marxista, esta construcción no ha sido fácil, y por eso mismo, ha sido una preocupación central en el mencionado campo postmarxista. Las soluciones propuestas por Bourdieu son particularmente innovadoras. Recientemente, Nicos Mouzelis ha propuesto el concepto del modelo de dominación política de raíz weberiana para equiparlo con el concepto del modelo de producción económica. Los intentos se multiplican. Por mi parte, he venido desarrollando el concepto de espacios estructurales y de los modos de producción del poder para dar cuenta de las estructuras más importantes que establecen los parámetros y, en consecuencia, también los límites de la contingencia o sea, los horizontes de posibilidades<sup>10</sup>. Si es cierto que el marxismo busca un equilibrio estable entre la estructura y la acción, pienso que, hoy en día, siendo incorrecto abandonar del todo la idea de estructura, es necesario pluralizar las estructuras con el fin de desarrollar teorías que favorezcan la apertura de los horizontes de posibilidades y la creatividad de la acción.

La promoción de la creatividad de la acción es una tarea crucial del tiempo presente. Porque en la fase de transición paradigmática el sistema social entra en un desequilibrio creciente y el aumento de la contingencia tiende a generar situaciones de caos. El caos, que el orden y el progreso modernos pareciera que hubieran mandado al basurero de la historia, regresa hoy, tanto en la epistemología como en los procesos sociales. Lejos de ser, por esencia, negativo, el caos es un horizonte dramáticamente ampliado de posibilidades y, como tal, contiene, como ningún otro, posibilidades progresistas y posibilidades regresivas. Poco tiempo antes de morir, Félix Guattari nos exhortaba a distinguir entre el caos democrático y el caos autoritario. Para esto son necesarias dos condiciones: por un lado, la discriminación entre las diferentes formas de poder, la ampliación de lo político y su conceptualización autónoma y, por el otro, una reflexión centrada en la promoción de la creatividad de la acción individual y colectiva. Las deficiencias de la tradición marxista en cualquiera de estas condicio-

<sup>10</sup> Sobre este tema, ver Santos (1995, 1995) y también el quinto capítulo.

nes son conocidas. Pero, en lo que respecta a la segunda condición, la situación es mucho más compleja. Esto me lleva a la segunda área temática en la que la evaluación del marxismo a la luz de las condiciones del presente se impone con especial agudeza: la cuestión de la acción colectiva y de las identidades sociales.

#### ACCIÓN COLECTIVA E IDENTIDAD

Ya dije, aunque esto sea controvertible, que en mi opinión la obra de Marx, como un todo, busca obtener un equilibrio, aunque inestable, entre estructura y acción: los hombres y las mujeres no son los productos de la historia sino sus productores. Lo que es más, Marx, al contrario de los otros fundadores de la sociología, le atribuye a hombres y mujeres, en cuanto clase trabajadora, no sólo el interés sino también la capacidad de transformar por completo la sociedad capitalista a través de la acción revolucionaria. Constituidas en el seno de las relaciones sociales de producción y, en consecuencia, en la base económica de la sociedad, las clases y las luchas de clase tienen, no sólo la preferencia explicativa de la sociedad capitalista, sino también la prelación de su transformación. La división de la sociedad en clases con intereses antagónicos, no siendo original de Marx, tiene en Marx la formulación más sofisticada y constituye uno de los patrimonios de la sociología contemporánea, marxista o no marxista. Sin embargo, hoy en día, los términos precisos de esta formulación son, curiosamente, uno de los puntos más problemáticos de la tradición marxista.

En primer lugar, la evolución de las clases en las sociedades capitalistas no siguió la ruta trazada por Marx. En los países centrales la proletarianización fue mucho más sinuosa, los campesinos no desaparecieron tan rápidamente como se había previsto, la clase obrera se volvió más heterogénea en vez de más homogénea, lo que en últimas también sucedió con la burguesía; surgieron importantes clases medias, se hicieron evidentes otras formas de opresión no atribuibles directamente a posiciones de clase. En los países periféricos, el campesinado permaneció, durante mucho tiempo, como un enorme mar social salpicado de islas –los centros urbanos– de clases sociales propiamente capitalistas; la integración en relaciones sociales capitalistas fue

considerada, muchas veces, menos opresiva que su exclusión; y, finalmente, las formas de opresión y dominación basadas en la raza, en la etnia, en la religión y en el sexo se mostraron por lo menos tan importantes como las que se basaban en la clase.

En segundo lugar, surgieron, sobre todo en las últimas décadas, poderosas fracciones de clase sin una base nacional determinada, clases transnacionales que de alguna manera, invirtieron lo previsto por Marx: hoy en día, más que nunca, el capital está unido a nivel mundial mientras que el trabajo está cada vez más acosado, ya que, la llamada “libre circulación de las personas” tiende siempre a excluirlo. En tercer lugar, las luchas de clase asumieron formas insospechadas por Marx. Las revoluciones obreras no ocurrieron en los países centrales y, en los países periféricos o semiperiféricos donde hubo revoluciones de orientación socialista, la participación de la clase obrera, cuando la hubo, fue problemática. Si la clase obrera tuvo una fuerte participación en la revolución rusa, perdió poco después el control de ésta y luego, en 1918, el intento revolucionario fracasó en Alemania para nunca más recuperarse. En China, la clase revolucionaria fueron los campesinos, en África fueron los movimientos de liberación de composición muy heterogénea y en América Latina los procesos revolucionarios, por ejemplo el de Cuba, contaron casi siempre –inicialmente por lo menos– con la oposición de los partidos comunistas, supuestamente representantes de la clase obrera industrial.

Por otra parte, en los países centrales las luchas de clase dieron lugar paulatinamente a compromisos de clase, a la concentración social, al compromiso histórico, a la institucionalización de los conflictos, al neocorporativismo, en fin, a las formas políticas de la social democracia, al Estado-Providencia y a la regulación social fordista. Por último, sobre todo en las tres últimas décadas, los movimientos y las luchas políticas más importantes en los países centrales e incluso en los países periféricos y semiperiféricos fueron protagonizadas por grupos sociales congregados por identidades no directamente clasistas: por estudiantes, por mujeres, por grupos étnicos y religiosos, por grupos pacifistas, por grupos ecológicos, etc.

Ante esto, no sorprende que tanto la primacía explicativa, como la primacía transformadora de las clases hoy

estén siendo radicalmente cuestionadas. Las dos atribuciones de primacía son autónomas en el plano teórico, aunque interrelacionadas. Por mi parte, pienso que la primacía explicativa de las clases es mucho más sostenible que la primacía transformadora. En cuanto a esta última, la evaluación histórica parece ser, por demás, concluyente en cuanto a su indefensibilidad. Incluso aceptando que es fácil definir y delimitar la clase obrera, es muy dudoso que ella tenga interés en el tipo de transformación socialista que le fue atribuido por el marxismo y, aun admitiendo que tenga ese interés, es todavía más dudoso que ella tenga capacidad para concretarlo. Esta verificación, que hoy parece indiscutible, ha llevado a muchos a concluir la imposibilidad o la indeseabilidad de una alternativa socialista. Más adelante volveré sobre este tema.

En cuanto a la primacía explicativa, la importancia causal privilegiada de las clases y de los conflictos de clase en los procesos sociales capitalistas ha estado íntimamente ligada al materialismo histórico: la formación de las clases se origina en la estructura económica y por eso comparte con ella la eficacia determinante sobre los procesos sociales. Formulada así, la primacía explicativa fue muy criticada en la década de los ochenta. La crítica más profunda y consecuente provino de la sociología feminista. No cabe aquí dilucidar la gran variedad de perspectivas que comprende la sociología feminista. En general, y para usar una expresión de Iris Young (1990), el feminismo vino a demostrar que la opresión tiene muchas facetas, una de las cuales es la opresión de las mujeres por la vía de la discriminación sexual. Al privilegiar la opresión de clase el marxismo puso en segundo lugar y en el fondo ocultó la opresión sexual y, en esa medida, su proyecto emancipatorio quedó irremediablemente truncado. Ante esto, no es extraño que la relación entre el feminismo y el marxismo haya sido, sobre todo desde el principio de la década de los ochenta, muy problemática –empezando por el libro de Michele Barrett (1980)– y que las feministas hayan buscado sus referencias teóricas en otras corrientes de pensamiento no marxista, notoriamente en Foucault, Derrida y Freud. Si para las feministas marxistas la primacía explicativa de las clases es admisible desde que esté articulada con el poder y la política sexual, para la mayoría de las corrientes feministas no es posible establecer, en general, la pri-

macía de las clases sobre el sexo o sobre otro factor de poder y de desigualdad y algunas feministas radicales atribuyen la primacía explicativa al poder sexual.

Si tuviéramos en mente lo que se dice a finales de la década de los setenta sobre el surgimiento de análisis sociológicos que le confieren al Estado y a la política la primacía explicativa sobre las clases, se puede concluir que la década de los ochenta fue dominada por la competencia entre clase, Estado y sexo como factores explicativos de las estructuras y de las prácticas sociales, teniendo nosotros que agregar ahora la etnia y la religión. Dentro del campo marxista, se procura mantener la primacía de las clases aunque en forma limitada. En el marxismo analítico, la propuesta más avanzada es la de Erik Wright, Levine y Sober: partiendo del concepto de las asimetrías causales, estos autores proponen que la primacía explicativa de las clases sólo puede ser establecida en presencia y en función de los objetos de explicación (*os explananda*). No cabe aquí mencionar los problemas que suscita esta propuesta. Me limito a exponer mi propia conclusión sobre el debate generado por ella. En primer lugar, las clases son un factor de primordial importancia para la explicación de los procesos sociales, pero tal importancia sólo se puede cotejar en análisis concretos y no se necesita para sustentarla de la estipulación abstracta de la primacía explicativa. En segundo lugar, es un error reducir la identificación, formación y estructuración de las clases a la estructura económica de la sociedad. Las clases son una forma de poder y todo el poder es político. El valor explicativo de las clases depende de las constelaciones de diferentes formas de poder en las prácticas sociales concretas. Una familia obrera de la periferia de Lisboa sufre simultáneamente el poder de clase, el poder sexual, el poder estatal y hasta, si fueran inmigrantes africanos, el poder étnico. Verdaderamente sólo la constelación de estos poderes es política. Esta cuestión me conduce a una breve y final referencia sobre la tercera gran área temática a través de la cual la condición del presente interpela al marxismo: la dirección de la transformación social.

#### *Dirección de la transformación social*

Uno de los mayores méritos de Marx fue haber intentado articular un análisis exigente de la sociedad capitalis-



ta con la construcción de una voluntad política radical de transformarla y superarla en una sociedad más libre, más igual, más justa y, finalmente, más humana. Ya hice referencia a que la coherencia entre el análisis del presente y la construcción de la voluntad del futuro no es un acto científico, dado que los dos procedimientos tienen lugar en planos gnoseológicos distintos. Es un acto político que articula el análisis científico con el pensamiento utópico. También mencioné que Marx le atribuyó la construcción de la voluntad de transformación a la clase obrera, a la que también le vio capacidad para ello, y que la historia se rehusó a confirmar esa expectativa de Marx. En vista de esto, ahora se trata de saber si una vez que el sujeto histórico de Marx falló a su cita con la historia, por lo menos hasta ahora, con él también falló la utopía de la transformación que se le atribuía. Se trata, además de eso y aún más radicalmente, de saber si esta averiguación tiene algún interés hoy en día.

A esta segunda cuestión ya respondí arriba. Para quien como yo, piense que estamos a punto de entrar en un período de transición paradigmática, la utopía es más necesaria que nunca. La crisis final de un determinado sistema social reside en que la crisis de regulación social ocurre simultáneamente con la crisis de emancipación. La acumulación de las irracionalidades reside en el peligro inminente de catástrofe ecológica, en la miseria, en el hambre a que está sujeta una gran parte de la población mundial—cuando hay recursos disponibles para proporcionarles una vida decente y una pequeña minoría de la población vive en una sociedad de desperdicio y muere de abundancia<sup>11</sup>— en la destrucción, por la guerra de poblaciones y de comunidades en nombre de principios étnicos y religiosos que la modernidad parecía haber descartado para siempre, en la droga y en la medicalización de la vida como solución para una cotidianidad alienada, asfixiante y sin solución. Todas estas y muchas otras irracionalidades se acumulan al mismo tiempo que se profundiza la crisis de las soluciones que propone la modernidad, entre ellas el socialismo y su máximo de consciencia teórica posible, el marxismo. Las irracionalidades parecen racionalizadas por la mera repetición.

De esta manera, estimo que necesitamos la utopía tanto como la boca necesita del pan. Marx nos enseñó a leer

<sup>11</sup> Ver más adelante el décimo capítulo.

la realidad existente siguiendo una hermenéutica de la suspicacia y nos enseñó leer las señales del futuro según una hermenéutica de la adhesión. La primera enseñanza continúa siendo preciosa hoy en día y la segunda se volvió peligrosa. Marx creyó, sin reservas, en el desarrollo neutro e infinito de las fuerzas productivas, en el progreso como proceso de racionalización científica y técnica de la vida, en la explotación sin límites de la naturaleza, para atender a las necesidades de una sociedad de abundancia para todos. En suma, la utopía de Marx es ante todo, un producto de la modernidad y en esa medida, no es suficientemente radical para guiarnos en un período de transición paradigmática. Debido a un desequilibrio creado por la ciencia moderna entre la capacidad de acción, que cada vez es mayor, y la capacidad de previsión, que cada vez es menor, el futuro es hoy para nosotros, al contrario de lo que fue para Marx, simultáneamente más próximo y más inescrutable. Nunca estuvo tanto en nuestras manos; pero nuestras manos nunca fueron tan ignorantes sobre si lo que acarician es una paloma o una bomba. Por esta razón, y tal como ocurre en general con la modernidad, debemos ir a buscar a Marx con frecuencia para confrontar nuestros problemas; debemos hacerlo, excepto para buscar la solución.

Al final del siglo la única utopía realista es la utopía ecológica y democrática. Es realista, porque se asienta en un principio de realidad que está compartido cada vez más y que, en consecuencia, tiene las virtualidades que Gramsci creía que eran imprescindibles para la construcción de ideas hegemónicas. Ese principio de realidad consiste en la contradicción creciente entre el ecosistema del planeta Tierra, que es finito, y la acumulación de capital, que tiende a ser infinita. Por otra parte, la utopía ecológica es utópica porque su realización presupone la transformación global, no sólo de los modos de producción sino también del conocimiento científico, de los modos de vida, de las formas de sociabilidad y de los universos simbólicos y, presupone, sobre todo, una nueva relación paradigmática con la naturaleza que sustituya a la relación paradigmática moderna. Es una utopía democrática porque la transformación a que aspira presupone la repolitización de la realidad y el ejercicio radical de la ciudadanía individual y colectiva, incluyendo en ella la carta de los derechos humanos de la natura-

leza. Es una utopía caótica porque no tiene un sujeto histórico privilegiado. Sus protagonistas son todos los que en las diferentes constelaciones de poder que constituyen las prácticas sociales, tienen conciencia de que su vida está más condicionada por el poder que otros ejercen sobre ellos que por el poder que ejercen sobre los otros. Fue a partir de la conciencia de la opresión que en las últimas tres décadas se formaron los nuevos movimientos sociales.

Los nombres de las utopías son siempre semi-ciegos porque sólo ven por dónde se camina y no para dónde se camina. En cuanto a mí, llamo a esta utopía socialismo, con la esperanza de que siendo no obstante una designación semi-ciega, también sea, por lo menos, una designación semi-vidente. Siendo esta la utopía, ¿qué tipo de coherencia o articulación suscita con el actual análisis sociológico? En respuesta a esta pregunta—que, como se notará, es la contraria de la que formuló Marx—, Marx vuelve a ser importante como poderoso e imprescindible punto de partida. La idea de Marx de que la sociedad se transforma por el desarrollo de contradicciones es esencial para comprender la sociedad contemporánea, y el análisis que hizo de la contradicción que asegura la explotación del trabajo en las sociedades capitalistas, sigue siendo genéricamente válida. Lo que Marx no vio fue la articulación entre la explotación del trabajo y la destrucción de la naturaleza y, en consecuencia, la articulación entre las contradicciones que producen una y otra.

Inspirado en James O'Connor (1991a y 1991b) y en Karl Polanyi (1944), considero que el capitalismo está constituido, no por una, sino por dos contradicciones. La primera contradicción, formulada por Marx, y simbolizada por la tasa de explotación, expresa el poder social y político del capital sobre el trabajo y también la tendencia del capital hacia las crisis de sobreproducción. La segunda contradicción involucra las llamadas condiciones de producción, o sea, todo lo que se trata como mercancía a pesar de no haber sido producido como tal, por ejemplo, la naturaleza. La segunda contradicción consiste en la tendencia del capital a destruir sus propias condiciones de producción siempre que, enfrentado a una crisis de costos, trata de reducirlos para sobrevivir ante la competencia. A la luz de esta doble contradicción, —entre capital y trabajo y entre capital y naturaleza— el capital tiende a apropiarse, de una manera autodes-

tructiva, tanto de la fuerza de trabajo como del espacio, de la naturaleza y del medio ambiente en general. La importancia de esta reconceptuación del capitalismo, cuyos detalles no es posible presentar aquí, reside en que ella aclara que la subjetivización del trabajo pretendida por la utopía no es posible sin la subjetivización de la naturaleza.

Esta reconceptuación ilustra bien cómo las mismas condiciones que en nuestras sociedades de fines de siglo reclaman una hermenéutica de sospecha del tipo de la que Marx emprendió, igualmente reclaman una profunda revisión y transformación del marxismo tal como lo conocemos. La solidez del marxismo reside esencialmente en que necesitaremos esta hermenéutica de sospecha para decidir sobre qué partes del marxismo deben desvanecerse en el aire. Emplearla contra el marxismo, con el objeto de agudizar, no de obnubilar, la voluntad de utopía es, hoy en día, tal vez la mejor manera de honrar la brillante tradición que él implantó. Sobre todo hoy cuando, como decía Walter Benjamin, la crisis, la verdadera crisis, es que todo continúe como está.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Max (1922). *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Viena, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- ADORNO, Theodor *et al.* (1972), *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, 2ª edición, Darmstadt, Luchterhand.
- AGLIETTA, Michel (1976), *Régulation et Crises du Capitalisme: l'expérience des États-Unis*. París, Calmann-Lévy.
- AGLIETTA, Michel y Anton Brender (1984), *Les Métamorphoses de la Société Salarial: la Fraude en project*, París, Calmann-Lévy.
- ALBERS, Detlev *et al.* (1979), *Otto Bauer und der «Dritte» Weg*, Francfort, Campus Verlag.
- ALTHUSSER, Louis (1965), *Pour Marx*, París, Maspero.
- , (1970), *Lire le Capital*, 2 volúmenes, París, Maspero.
- , (1972), *Lénine et la Philosophie: suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, París, Maspero.
- ARANOWITZ, Stanley (1981), *The Crisis in Historical Materialism*, Nueva York, Praeger.
- AVINERI, Shlomo (org.) (1969), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Garden City, N.J., Anchor Books.

- BARRETI, Michele (1980), *Women's Opression Today*, Londres, New Left Books.
- BAUER, Otto (1924), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 2ª edición, Viena, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- BELL, Daniel (1965), *The End of Ideology*, Nueva York, Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Londres, Heinemann.
- BERNSTEIN, Edward (1965), *Evolutionary Marxism: a Criticism and Affirmation*, Nueva York, Schocken Books.
- BOTTOMORE, Tom y Patrick Goode (orgs.) (1978), *Austro-Marxism*, Oxford, Oxford University Press.
- BOTTOMORE, Tom (1983), «Sociology», en: McLellan (org.): 103-141.
- BOURDIEU, Pierre (1970), *Esquisse d'une Theorie de la Pratique*, Ginebra, Droz.
- BOYER, Robert (1986a), *La Théorie de la Régulation: une analyse critique*, París, Éditions de la Découverte.
- \_\_\_\_\_. (1986b), *Capitalisme Fin de Siècle*, París, Presses Universitaires de France.
- BRAUDEL, Fernand (1983), *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, Lisboa, Dom Quixote.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Civilização Material, Economia e Capitalismo, Séculos XV-XVIII*, 2 volúmenes, Lisboa, Dom Quixote.
- CARDOSO, Fernando Enrique et al. (1979), *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaio e Interpretação Sociológica*, 5ª edición, Río de Janeiro, Zahar Editores.
- COHEN, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton, Princeton University Press.
- ELSTER, Jon (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS, Peter (1979), *Dependent Development. The Alliance of Multinational State and Local Capital in Brazil*, Princeton, Princeton University Press.
- EVANS, Peter; D. Rueschemeyer; T. Skocpol (orgs.) (1985), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FANON, Frantz (1974), *Les Damnés de la Terre*, París, Maspero.
- GAY, Peter (1952), *The Dilemma of Democratic Socialism*, Nueva York, Columbia University Press.
- GIDDENS, Anthony (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley, University of California Press.
- GODELIER, Maurice (1974), *Rationalité et Irrationalité en Economie*, 2 volúmenes, París, Maspero.
- \_\_\_\_\_. (1984), *L'Idéal et le matériel: pensée, economies, sociétés*, París, Fayard.
- GOLDMANN, Lucien (1970), *Marxism et Sciences Humaines*, París, Gallimard.
- GRAMSCI, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers.
- GUHA, Ranajit (org.) (1989), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Dehli, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1971a), *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1971b), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1973), *Legitimationsprobleme in Spatkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1978), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HILFERDING, Rudolf (1981), *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- HOBSBAWM, Eric (1979), *A Era do Capital*, Lisboa, Presença.
- \_\_\_\_\_. (1982), *A Era das Revoluções*, Lisboa, Presença.
- HORKHEIMER, Marx y Theodor Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt, S. Fischer Verlag.
- JAMESON, Fredric (1988), *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, 2 volúmenes, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- JAY, Martin (1973), *The Dialectical Imagination*, Londres, Heinemann.
- KELLNER, Douglas (org.) (1989), *Postmodernism*, Jameson Critique, Washington D.C., Maisonneuve Press.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1978), *Main Currents of Marxism*, 3 volúmenes, Oxford, Clarendon Press.
- KORPI, Walter (1982), *The Democratic Class Struggle*, Londres, Routledge.
- KORSCH, Karl (1966), *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
- LACLAU, Ernesto y C. de Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965), *Le Totémisme Aujourd'hui*, 2ª edición, París, PUF.
- \_\_\_\_\_, (1967), *Structural Anthropology*, Nueva York: Doubleday.
- LUKACS, Gyorgy (1971), *History and Class Consciousness*, Londres, Merlin Press.
- MANN, Michael (1987), *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARCUSE, Herbert (1970), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press.
- MARX, Karl y Friedrich Engels (1973), *Werke*, volumen 35, Berlín, Dietz Verlag.
- MCLELLAN, David (org.) (1983), *Marx, The First 100 Years*, Londres, Fontana.
- MILIBAND, Ralph (1977a), *The State in Capitalism Society*, Londres, Quartet Books.
- \_\_\_\_\_, (1977b), *Marxism and Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1983), *Class Power and State Power*, Londres, Verso.
- MILLS, C. Wright (1956), *The Power Elite*, Oxford, Oxford University Press.
- MOORE, Barrington (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press.
- MOUZELIS, Nicos (1986), *Politics in the Semi-Periphery*, Londres, MacMillan.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Post-Marxist Alternatives*, Londres, MacMillan.
- O'CONNOR, James (1991a), «Socialism and Ecology», en: *Capitalism, Nature, and Socialism*, 8: 1-12.
- \_\_\_\_\_, (1991b), «The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences», en: *CESICNS Pamphlet*, 1.
- OFFE, Claus (1972), «Political Authority and Class Structures: an Analysis of Late Capitalist Societies», en: *International Journal of Sociology II*, 1.
- \_\_\_\_\_, (1984), *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_, (1985), *Disorganized Capitalism*, Oxford, Polity Press.
- POLANYI, Karl (1944), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- POULANTZAS, Nicos (1968), *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, París, Maspero.
- \_\_\_\_\_, (1978), *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, París, PUF.
- PRZEWORSKI, Adam (1985), *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RENNER, Karl (1976), *The Institutions of Private Law and their Social Functions*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), «On Modes of Production of Social Power and Law», en: *International Journal of Sociology of Law*, 13, 299: 336.
- SKOCPOL, Theda (1979), *States and Social Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THERBORN, Goran (1978), *What Does the Ruling Class Do When it Rules?*, Londres, New Left Books.
- \_\_\_\_\_, (1982), *The Power of Ideology and the Ideology of Power*, Londres, New Left Books.
- THOMPSON, E. P. (1968), *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin.
- TOURAINÉ, Alain (1965), *Sociologie de l'Action*, París, Seuil.
- \_\_\_\_\_, (1973), *Production de la Société*, París, Seuil.
- \_\_\_\_\_, (1974), *The Post-Industrial Society*, Londres, Wilwood.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974), *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, 1º Volumen, Nueva York, Academic Press.
- \_\_\_\_\_, (1979), *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WELLMER, Albrecht (1971), *Critical Theory of Society*, Nueva York, Herder and Herder.
- WILLIAMS, Raymond (1958), *Culture and Society*, Londres, Chatto and Windus.
- \_\_\_\_\_, (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WRIGHT, Erik O. (1978), *Class, Crisis, and the State*, Londres, New Left Books.
- WRIGHT, Erik O. et al. (1989), *Debate on Classes*, Londres, Verso.
- WRIGHT, Erik O.; A. Levine; E. Sober (1992), *Reconstructing Marxism*, Londres, Verso.
- YOUNG, Iris (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

II

CONDICIONES DE INTELIGIBILIDAD

## ONCE TESIS CON MOTIVO DE UNO MÁS DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE PORTUGAL

### *1. Portugal es un país inteligible.*

Portugal ha sido, generalmente considerado, tanto por los extranjeros como por los propios portugueses, un enigma, una sociedad paradójica. Aun recientemente, Hans Magnus Enzensberger se preguntaba cómo es que Portugal siendo uno de los países menos desarrollados de Europa, es capaz de tanta utopía (del sebastianismo a la revolución del 25 de abril de 1974), a tal punto que, ciertamente, sería una gran potencia en una “Europa de los deseos” (1987). Mucho antes que él, hace poco menos de cien años, Antero de Quental exclamaba, en un tono más pesimista: “Nunca un pueblo contempló tantos tesoros siendo, al mismo tiempo tan pobre” (1982: 264).

A pesar de ser un país europeo y de que los portugueses han sido apreciados como un pueblo afectuoso, abierto y sociable, Portugal es considerado como un país relativamente desconocido. No obstante tener una larga historia de fronteras abiertas y de “internacionalismo” –desde los descubrimientos de los siglos XV y XVI hasta la inmigración de los años sesenta– Portugal es considerado como un país exótico, idiosincrásico. Desconocimiento y exotismo son pues temas recurrentes cuando se trata de proponer una apreciación global del país y de su pueblo. Generalmente

se cree que el exotismo es la causa del desconocimiento. Propongo la hipótesis opuesta, la de que el exotismo es un efecto del desconocimiento. En otras palabras, poco se sabe sobre Portugal y por eso se le considera como a un país relativamente exótico.

2. *En cuanto objetos de discursos eruditos, los mitos son las ideas generales de un país sin tradición filosófica ni científica. El exceso mítico de interpretación es el mecanismo de compensación del déficit de realidad, típico de élites culturales limitadas, encerradas (y marginalizadas) en el brillo de sus ideas.*

A partir del siglo XVII, Portugal entró en un largo período histórico dominado por la represión ideológica, el estancamiento científico y el oscurantismo cultural, un período que tuvo su primera (y larga) manifestación en la Inquisición y la última (así lo esperamos) en los casi cincuenta años de censura salazarista. La violación recurrente de las libertades cívicas y la actitud hostil ante la razón crítica hizo que acabara por dominar la crítica de la razón generadora de los mitos y olvidos con que los portugueses tejieron sus desencuentros con la historia. El desconocimiento de Portugal es ante todo un autodesconocimiento. Lo encubierto es la imagen de la ignorancia de nosotros mismos reflejada en un espejo complaciente.

El exceso mítico de la interpretación sobre la sociedad portuguesa se explica en gran medida por la reproducción prolongada, y siempre restringida, de élites culturales de raíz literaria, muy reducidas en número y casi siempre alejadas de las áreas de decisión de las políticas educativas y culturales. Así, tendieron a funcionar en circuito cerrado, suspendidas entre el pueblo ignaro, que no tenía nada que decirles, y el poder político convencido de que nada les quería decir. Nunca tuvieron una burguesía o una clase media que intentara “traerlas a la realidad”; nunca pudieron comparar o verificar sus ideas y tampoco fueron responsabilizadas por su eventual impacto social. Sin términos de comparación y sin campo de verificación, acabaron por desconfiar de las “ideas aplicadas” (como decía Tocqueville de los franceses) y de quien, déspota o pueblo, las pudiese aplicar. La marginalidad social las hizo irresponsables. Pudieron decir todo impunemente sobre Portugal y los portugueses y transformar lo dicho, en una determinada generación o coyuntura, en la “realidad social” sobre la cual

se puede discurrir en la generación o en la coyuntura siguiente. La hiper-lucidez nunca fue más que una ceguera iluminada; y la ceguera de las élites culturales produjo la invisibilidad del país.

3. *La “Patria” no “está enferma” ni “necesita tratamiento psiquiátrico”.*

Las prácticas sociales siempre tienen una dimensión simbólica. A fuerza de repetirlos y de inculcarlos, los mitos sobre la sociedad portuguesa son parte de nuestra realidad social y como tal deben ser analizados. En la segunda mitad del siglo XIX y a principios del siglo XX nacieron en los países desarrollados de Europa las ciencias sociales. Fundadas críticamente en el pensamiento social y político iluminista del siglo XVIII, tenían por vocación desmitificar las creencias sociales aceptadas hasta entonces, como pensamiento riguroso de una forma de pensar sin rigor (sentido común). Es cierto que cada teoría social propuesta era de por sí algo arbitraria y, en esa medida, no podía dejar de crear algún nuevo mito en el proceso de destrucción de los existentes. Aunque esos nuevos mitos fueran la industria de Saint-Simon, el espíritu positivo de Comte, la conciencia colectiva de Durkheim, la racionalidad de Max Weber, el socialismo de Marx o el inconsciente de Freud, también eran mitos nuevos porque se aceptaban en competencia con otros mitos y en esa medida, contenían en sí a sus contrarios. Y también porque, conservadores o progresistas, no eran reaccionarios: presuponían y aceptaban la efervescente dinámica social de su tiempo y no se cohibían por el hecho de ser confrontados por la realidad que les sobrepasaba.

Verdaderamente desmitificador y desmistificador fue el conjunto de las ciencias sociales y no ninguna de ellas en particular. Ese conjunto evolucionó orgánica y equilibradamente (aunque con algunos sobresaltos) en los países centrales. No fue el caso de los países periféricos o semiperiféricos, como Portugal. Los comienzos exaltantes de la “Generación de Coimbra”<sup>1</sup> fueron sofocados por la misma (y siempre diversa) represión censora que, con algunas interrupciones, habría de dominar los siguientes cien años de nues-

<sup>1</sup> Nota del T.: Debate intelectual intenso, crítico y modernizador, entre los estudiantes de la Universidad de Coimbra alrededor de 1970.

tra bloqueada modernidad. Los primeros y durante mucho tiempo, los únicos estudios sociológicos empíricos sobre la sociedad portuguesa fueron realizados por sociólogos extranjeros. A su vez Salazar identificaba sociología con socialismo, al mismo tiempo que en los países desarrollados la sociología desempeñaba un papel creciente en la consolidación social del capitalismo.

Terminada (¿definitivamente?) la represión con la revolución del 25 de abril de 1974, se crearon algunas condiciones para el desarrollo, tan tardío como urgente, de las ciencias sociales. Sin embargo, sería un comienzo difícil y de lenta gestación, sobre todo para las ciencias sociales, que hacían depender sus análisis de trabajo empírico siempre complejo y casi siempre costoso. En estas circunstancias, era de prever que tomara la delantera la ciencia social más arbitraria, el psicoanálisis, una ciencia, además, doblemente arbitraria en cuanto transpone (por culpa del propio Freud) el análisis del individuo social sobre el análisis de la sociedad-como-individuo. El análisis arbitrario duplica el mito, incluso cuando su intención es desmontarlo. Así sucedió con nuestros psicoanalistas-sociales, muchos y de varios matices.

A pesar del brillo seductor de algunos análisis, la arbitrariedad que contienen reside en que en ellos, Portugal es por antonomasia, el analista. Este adquiere la calidad de informador privilegiado, único y universal (un procedimiento inaceptable en las ciencias sociales menos arbitrarias). Lo que él dice de nosotros sólo le concierne a él pero al transformarse en universo, nos marcianiza y es por eso que somos considerados locos y con necesidad de tratamiento psiquiátrico.

*4. Portugal es un país único, integrado en un sistema mundial constituido por muchos países, todos únicos. Las ciencias sociales son imprescindibles en la determinación de tal singularidad.*

Como solamente hay un sistema mundial, no es posible hacer comparaciones con otros sistemas que sean exteriores a él. De esta manera, la singularidad de los diferentes países tan sólo reside en el modo diferente y específico como cada uno se integra en el sistema mundial. Más allá de esto, no es legítimo hablar de originalidad. La originalidad es la diferencia sin límites y como tal, fácilmente puede ser pos-

tulada. Al contrario, la diferencia es la originalidad limitada y como tal, tiene que ser determinada con la mayor objetividad posible.

El análisis de las diferencias, al contrario del análisis de las originalidades, excluye el análisis psicoanalítico y exige el análisis sociológico, en el amplio sentido de los análisis producidos por el conjunto de las ciencias sociales. En este dominio, las dificultades con que nos encontramos son enormes. Dos merecen referencias especiales: una institucional y otra teórica.

El apoyo institucional al desarrollo de las ciencias sociales en los últimos quince años en Portugal ha sido escaso y mal orientado. Tenemos una comunidad joven de científicos sociales, que se haya más actualizada en comparación con la comunidad de los analistas míticos y psicoanalíticos. Sin embargo, ha tenido mucho menos apoyo institucional que esta última. Apoyo institucional se entiende aquí en el sentido más amplio, incluidas las políticas culturales y científicas del Estado, los medios de comunicación social, la formación de opinión por parte de intereses organizados (asociaciones, partidos, etc.). El brillo de los análisis de los analistas míticos y psicoanalíticos constituye un capital simbólico altamente rentable en la democracia. El modo específico como el poder político y democrático menosprecia a sus élites culturales sin privarse de los dividendos que ellas generan consiste en neutralizarlas culturalmente a través de la cooptación política. Porque no tienen el "peso de la realidad social" (les pesa, por lo menos, en la conciencia), las élites culturales de matriz mítica y psicoanalítica son más fácilmente movilizables hacia inversiones coyunturales consideradas importantes por el poder político. A nivel de los medios de comunicación social y de los intereses organizados, la utilización de estas élites resulta en especial de su capacidad para producir un conocimiento instantáneo y con una disonancia cómplice.

La comunidad de los científicos sociales ha recibido mucho menos apoyo institucional y la manifestación más clamorosa y escandalosa de eso han sido los programas de desarrollo científico financiados por la comunidad europea, empezando por el Programa Ciencia. Tales programas, cuando no excluyen totalmente de su ámbito a las ciencias sociales (como sucedió con el Programa Ciencia), le otorgan un lugar secundarísimo, lo que es particularmente grave



en nuestro caso, si se tiene en cuenta que las ciencias sociales están en una posición consolidada de *take off* y en consecuencia, en condiciones de garantizar, a mediano plazo un conocimiento confiable, plural y complejo sobre la sociedad portuguesa. Pero además de grave, esta exclusión es insensata, toda vez que, dada la calidad de los recursos humanos, su juventud y su socialización aún dominante en una actitud de dedicación entusiasta por el trabajo científico, la inversión, así sea moderada, en esta comunidad produciría seguramente importantes y abundantes resultados científicos.

Los megaprogramas comunitarios son, pues, programas tanto de conocimiento como también de desconocimiento. Son por encima de todo, programas de desconocimiento social. Cabe preguntar entonces a quién y por qué interesa el producto de este desconocimiento. Las ciencias físico-naturales aplicadas están específicamente pertrechadas para determinar diferencias cuantitativas, por ejemplo diferencias de desarrollo tecnológico. Al contrario, las ciencias sociales están pertrechadas tanto para determinar diferencias cuantitativas (niveles de rendimiento, tasas de mortalidad, etc.), como diferencias cualitativas (estructura de clases, modelos de consumo y sus relaciones con los modelos de producción características de la sociedad civil etc.). En cuanto las diferencias cuantitativas legitiman los modelos de desarrollo socio-económico hegemónicos, las diferencias cualitativas pueden ser indicadores de la necesidad de buscar modelos alternativos de desarrollo.

En este momento, dado el tipo de integración que se adoptó en la Unión Europea, hay un interés político por suprimir cualquier cuestionamiento del modelo de desarrollo hegemónico. Por eso, los megaprogramas de desarrollo científico apuntan, por un lado, a producir conocimientos sobre todo aquello en que somos diferentes, porque somos menos desarrollados que los demás países de la comunidad; por otro lado, apuntan a producir desconocimientos sobre todo aquello en que somos diferentes porque, somos cualitativamente distintos.

*5. Portugal es una sociedad en desarrollo intermedio. Su análisis es particularmente complejo y no es posible sin una audaz innovación teórica.*

Además de las dificultades institucionales, las ciencias sociales enfrentan en Portugal algunas dificultades teóri-

cas. Portugal es una sociedad de desarrollo intermedio. Algunas características sociales (tasa de crecimiento poblacional, leyes e instituciones, algunas prácticas de consumo, etc.) se aproximan a las de sociedades más desarrolladas; mientras que otras (infraestructuras colectivas, políticas culturales, tipo de desarrollo industrial, etc.) se aproximan a las de sociedades menos desarrolladas. Las teorías y las categorías analíticas utilizadas por las ciencias sociales para caracterizar los procesos y estructuras sociales fueron creadas teniendo en cuenta las sociedades centrales o más desarrolladas (el llamado primer mundo), o las sociedades periféricas (el llamado tercer mundo) y se adaptan difícilmente a las sociedades intermedias como Portugal. Si tenemos en cuenta los indicadores sociales normalmente utilizados para contrastar el primero y el tercer mundo (clases sociales y estratificación social, relaciones capital/trabajo, relaciones Estado/sociedad civil, estadísticas sociales, modelos de consumo o de reproducción social, etc.), fácilmente se concluye que Portugal no pertenece a ninguno de esos mundos.

En ausencia de una adecuada innovación teórica, se corre el riesgo de analizar la sociedad portuguesa por lo negativo, por aquello que ella no tiene cuando se compara con las sociedades centrales o con las sociedades periféricas. Tal negatividad es otra forma de desconocimiento y por eso, también es campo fértil para análisis míticos y para estipulaciones de exotismo que, en este caso, son efectos de la incongruencia de los instrumentos analíticos. La innovación teórica apunta a captar la especificidad de nuestras prácticas sociales, económicas, políticas y culturales con el propósito de convertirlas en potencialidades universalizantes en un sistema mundial caracterizado por la competencia entre los Estados.

No se trata de insuflar nacionalismos reactivos o reaccionarios si no de medir riesgos e identificar –si no incluso inventar– oportunidades en una dinámica transnacional cada vez más volátil. En 1762 Rousseau criticaba en *El Contrato Social* a Pedro el Grande de Rusia por no respetar la identidad nacional rusa: “Quiso hacer alemanes e ingleses, cuando era necesario empezar a hacer rusos; le impidió a sus súbditos que alguna vez se transformaran en lo que ellos podrían ser, persuadiéndolos de que eran lo que no son”. (1968: 125). Es conocida la reacción encoleriza-

da que esta apreciación de Rousseau suscitó en Voltaire. Entre las posiciones de estos dos ilustres *philosophes* es necesario identificar la dialéctica de lo nacional y de lo transnacional, de lo local y de lo universal. Al final el poeta Alfonso Duarte la vislumbró en dos versos lapidarios: “Quiero ser europeo: quiero ser europeo en cualquier rincón de Portugal”.

*6. Los portugueses son portugueses. No son, por ejemplo, españoles diferentes. Lo que los portugueses son o no son, es cada vez más el producto de una negociación de sentido de ámbito transnacional.*

Los intercambios de bienes materiales y de bienes simbólicos a nivel mundial se intensificaron mucho en los últimos veinte años, debido a tres factores principales: la transnacionalización de los sistemas productivos (un determinado producto final puede estar constituido por *n* partes producidas en *n* países diferentes); la diseminación planetaria de informaciones e imágenes; y la translocalización masiva de personas como turistas, trabajadores migrantes o refugiados. Esta intensificación de las interacciones globales parece desarrollarse según una dialéctica de desterritorialización-reterritorialización.

Con la intensificación de las interacciones y de las interdependencias, las relaciones sociales se desterritorializan en la medida en que pasan a cruzar fronteras que hasta hace poco estaban vigiladas por aduanas, nacionalismos, idiomas, ideologías y frecuentemente por todos ellos al mismo tiempo. Con esto, los *derechos a opciones* se multiplican indefinidamente y el Estado nacional, cuya principal característica es la territorialidad, deja de ser una unidad privilegiada de interacción y se hace relativamente obsoleto. Pero por otro lado y en aparente contradicción con este proceso, están surgiendo nuevas identidades locales y regionales construidas sobre la base de nuevos y viejos *derechos raizales*.

Este nuevo-viejo localismo, hasta hace poco considerado como un residuo de la premodernidad, está recodificado ahora como postmoderno y asume incluso una dimensión epistemológica con la reivindicación de un conocimiento local, desde la crítica de los cánones literarios y artísticos hegemónicos hasta la revitalización de los nuevos-viejos fundamentalismos (islámico, judaico, neoliberal). Este localismo,

—que a veces está protagonizado por pueblos translocalizados y no es, en esta medida, reconducible hacia un *genius loci* específico— se basa siempre en la idea de territorio, sea él imaginario o simbólico, real o hiperreal. Las relaciones sociales en que se traduce, están investidas de una compleja tensión interna, una vez que su desterritorialización corre a la par con su reterritorialización. Los discursos convencionales sobre la “identidad nacional” o sobre el “carácter nacional” han sido construidos a partir de un *genius loci* mitificado, abstracto y mistificador y los discursos más recientes nos han glosado y han ignorado sistemáticamente la dialéctica que se acaba de referir, con la excepción, no siempre lograda, de Eduardo Lourenço.

En un “estudio” sobre el “carácter nacional portugués”, Jorge Dias traza así, en 1950, la “personalidad de base” de los portugueses. “El portugués es una mezcla de soñador y de hombre de acción o, mejor, es un soñador activo al que no le falta cierto fundamento práctico y realista”. “En el portugués hay una enorme capacidad de adaptación a todas las cosas, ideas y seres, sin que eso implique pérdida de carácter”. “El portugués tiene un vivo sentido de la naturaleza y un fundamento poético y contemplativo estático diferente del de los otros países latinos” (1971: 19). “El portugués no degeneró”. “En el momento en que el portugués es llamado a desempeñar cualquier papel importante, pone en juego todas sus cualidades de acción, abnegación, sacrificio y coraje, y cumple como pocos” (1971: 20). “Aunque no le falte, a veces, un fondo práctico y utilitario, su mayor motivación es siempre de tipo ideal” (1971: 21). “Para el portugués, el corazón es la medida de todas las cosas” (1971: 23). “El espíritu portugués es adverso a las grandes ilustraciones, a las grandes ideas que sobrepasan el sentido humano” (1971: 25). “El fondo contemplativo del alma lusitana se complace con la repetición o con la inmovilidad de la imagen” (1971: 27). “Esa enorme capacidad de adaptación, es una de las constantes del alma portuguesa” (1971: 31). Y, finalmente, “es un pueblo paradójico y difícil de gobernar. Sus defectos pueden ser sus virtudes y sus virtudes sus defectos, según las circunstancias del momento” (1971: 33).

Dudo que no se pueda decir lo mismo con respecto a cualquier otro pueblo, o de cualquier grupo social adecuadamente numeroso y estable. Sin embargo, este tipo de caracteri-

zación es casi consensual entre nuestras élites culturales y que a fuerza de ser repetido, constituye un auténtico sentido común sobre los portugueses, el “arquetipo del hombre portugués” que, según António Quadros, no se debe confundir con variantes regionales y sociales y corresponde a la transtemporalidad de un proyecto nacional transmitido a través de generaciones (1986: 78).

Se trata de un sentido común fabricado por las élites culturales que, como cualquier otro, es evidente y por eso no necesita ninguna verificación. Por eso es hostil a cualquier análisis sociológico: “De ahí que la aproximación sociológica, con sus investigaciones y sus entrevistas, poco o nada nos revele” (A. Quadros, 1986: 79). Tal sentido común apenas puede ser ilustrado por infinitas instancias de confirmación, sean *el manuelino*<sup>2</sup> los géneros literarios más cultivados, el sebastianismo, el tipo de colonialismo, la estructura del idioma. En cualquiera de sus matices, es un sentido común conservador ya sea porque se fundamenta en una visión naturalista de la historia, ya porque reivindica para las élites la responsabilidad de su reproducción. Es la “*paideta* esencialmente portuguesa” de que habla A. Quadros “una reivindicación que, o empieza por las élites, por las clases letradas, o jamás será posible” (1986: 61).

Este sentido común se basa en tres *topoi* retóricos fundamentales. El primero es que somos españoles diferentes. Somos los contrapuestos a partir de un fondo de complicidad. Para Jorge Dias, la religión portuguesa no tiene el carácter abstracto, místico o trágico propio de la española, “tiene... un sello humano acogedor y tranquilo”. Por eso “no se yerguen en las aldeas portuguesas esas iglesias enormes y solemnes, tan características del paisaje español” (1971: 19,24). Para Unamuno, entrevistado por Antonio Ferro, “el portugués es un castellano sin huesos”. El castellano tiene algo de langosta. El portugués, al contrario, es como un molusco (Ferro, 1933a: 175). Fidelino de Figueiredo subraya los contrastes entre la literatura española y la portuguesa: “la épica española, originalmente castellana es medieval, popular y continental; la épica portuguesa es renacentista, culta, oceánica, impregnada de lirismo y siempre corre por el surco que le labró el genio de Camões. El lirismo portugués es de origen consti-

tucional; el lirismo español es una adquisición erudita, elaborada, tardía” (1935: 135). Para Natália Correia, España y Portugal son inseparables macho y hembra (1988: 62).

En este juego de espejos se destacan los contrastes, las complicidades. Si para Fidelino de Figueiredo la literatura portuguesa tiene un apoyo desiberizante (1935: 43), para Natália Correia, “Portugal es el gran intérprete de la España de las Españas” (1988: 31). Tal como antes de ella, Ricardo Jorge partía del “caos étnico de la Península Ibérica” para defender que fuera del amor a la independencia, “no somos hispanos, hispana es la tierra, hispana es la gente” (1922: 5). Casi al mismo tiempo, Antonio Sardinha basaba su propuesta del “supranacionalismo hispánico” y de la “internacional cristiana” en el hecho de que los hispánicos, “no teniendo del ‘hombre’ una idea de ‘individuo’ sino de ‘persona’, su expansión se determina por un irreprimible instinto universalizador porque la ‘persona’ se les manifiesta en total coincidencia con la humanidad” (1924: VII).

Por otro lado, las comparaciones, a veces nos favorecen (Jorge Dias, Fidelino de Figueiredo), a veces nos desfavorecen (Eduardo Lourenço). Para este último España además de ser “uno de los grandes milagros de este fin de siglo”, es “una de las pocas culturas míticas de Occidente”, “no es un pueblo que se pueda olvidar o se deje olvidar”. En cambio “nuestro caso fue –es– un poco diferente. Por nuestra fragilidad natural, en parte, y también por una buena dosis de incuria” (1988: 79,81,84).

El segundo *topos* del sentido común elitista sobre los portugueses es que en el carácter portugués se mezclan elementos contradictorios, lo que le confiere una ambigüedad y una plasticidad especiales. Según Jorge Dias, la *saudade* es un estado de alma *sui generis* que se deriva de una “mentalidad compleja que resulta de la combinación de factores diferentes y a veces opuestos”, combinación de “tres tipos mentales distintos: el lírico soñador –más emparentado con el temperamento céltico– el fáustico de tipo germánico y el fatalista de tipo oriental” (1971: 20). Para Agostinho da Silva, “es de portugueses la unión entre contrarios” (1988: 97) en cuanto que para Natália Correia la “plasticidad del hombre portugués” transcurre desde donde confluyen tres grandes influencias contradictorias: la mediterránea, la atlántica y la continental (1988: 8). Francisco Cunha Leão, citado por António Quadros, le atribuye a

2 N. del T: “El manuelino”: versión portuguesa del estilo gótico.

los portugueses “una sensibilidad contradictoria, a veces afirmativa, a veces depresiva” (1986: 80); y el propio António Quadros concluyó que “la aparente indefinición del carácter portugués, anotado por algunos extranjeros es en el fondo, el resultado de esa tentativa interior de conciliación de los contrarios, evitando los radicalismos: conciliación de los opuestos como tierra y mar, cálculo y aventura, paciencia y temeridad, sueño y matemática” (1986: 81). Finalmente, Eduardo Lourenço le atribuye al “surgimiento traumático” del Estado portugués que seamos un “rebaño increíblemente frágil para haber podido aparecer y misteriosamente fuerte para atreverse a subsistir”. De lo que resulta la “conjugación de un complejo de inferioridad y de superioridad” (1982: 20-21).

El tercer *topos* consiste en la oscilación entre visiones positivas y visiones negativas de la condición del “hombre portugués”. Mientras el primer estudio de Jorge Dias sobre el carácter nacional, que data de 1950, es optimista, el segundo estudio, que data de 1968, es profundamente pesimista. Pregunta si “¿podemos, con todo, pensar que el carácter nacional se va a mantener indefinidamente igual, cuando las circunstancias en que las que se formó se están alterando rápida y profundamente?” Responde que no y entre las razones incluye muchos de los factores de transnacionalización que mencioné arriba: “la acción del emigrante, del turista, del cine, de la televisión, de las lecturas banales de las revistas con portadas eróticas, tienen que alterar fatalmente la personalidad de base nacional”. Por eso “la suavidad de las costumbres y el temperamento cordial de nuestro pueblo van siendo sustituidos por dureza y grosería” (1971: 43,44,46,48). Para António Quadros, en la corriente de Jorge Dias, “el hombre portugués no degeneró, apenas está adormecido o aletargado” (1986: 86). La negatividad de la situación presente está en que en ella predomina el *Velho do Restelo*<sup>3</sup> sobre Gama<sup>4</sup>: “Lo que parece predominar hoy en Portugal es la cara negativa, nocturna, caduca del prototipo, del modelo o de la imagen sublimadora que el portugués ya tuvo de sí mismo” (1986: 62).

3 N. del T: En el libro *Las lusíadas* del gran poeta épico portugués Luís de Camoes, el viejo do Restelo simboliza la resistencia de una parte de la población a la expansión atlántica.

4 N. del T: Vasco de Gama, el navegador portugués que descubrió el camino marítimo hacia la Indias.

Un pesimismo semejante se encuentra en el psicoanálisis mítico de Eduardo Lourenço en cuanto que Natália Correia, más optimista, le atribuye a los portugueses el encargo exagerado de cumplir “cabalmente la España de las Españas”.

El exceso mítico de este discurso, que es uno sólo aunque múltiple, se manifiesta en la arbitrariedad y la selectividad con que manipula la historia del país y la relación telescópica que establece con las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales del sistema mundial del que Portugal hace parte. Decidiendo a su gusto el compromiso que le conviene con la realidad sociológica pasada y presente del país, le es fácil asumir un carácter general y abstracto, declararse evidente y decretar el futuro. No puede pues, ser enfrentado en su terreno. Antes debe ser considerado como un fenómeno sociológico en sí mismo y ser analizado como tal.

Como sentido común de las élites culturales, el discurso mítico dice ciertamente mucho sobre ellas y muy poco sobre el ciudadano común. Sin embargo, en la medida en que es permeable a las evidencias del discurso mítico y las interioriza, el ciudadano común las integra en su práctica social y por esa vía hace de ellas un lugar común de otro tipo, mucho más amplio, que suscita un análisis sociológico diferente. Mi hipótesis de trabajo es que, dada la distancia entre las élites culturales y el ciudadano común, el nivel de interiorización debe ser relativamente bajo.

Las ciencias sociales deben centrarse en el análisis del modo específico como la dialéctica de la desterritorialización-reterritorialización de las prácticas sociales se desenvuelve en Portugal. Tres hipótesis merecen especial atención: (1) el fin del largo proceso de desterritorialización colonial suscita diferentes movimientos de reterritorialización (el impacto múltiple del hecho de que el país retome, después de cinco siglos, los límites de su territorio); (2) estos movimientos (de los cuales la reciente producción del sentido común sobre Portugal formado por las élites culturales es apenas un ejemplo) tenderán a asumir formas ambiguas y contradictorias, dado el surgimiento casi inmediato de un nuevo proceso de desterritorialización (la integración en la comunidad europea); (3) la deficiente maduración de los movimientos de reterritorialización originados ahí puede conducir a la falta de identidad o al desperdicio de las oportunidades creadas por el desterritorio emergente de Europa.

El objetivo no puede quedarse en la creación de un conocimiento científico-social sobre la condición de Portugal en el sistema mundial. Es importante por encima de todo, transformar ese conocimiento en un nuevo sentido común sobre los portugueses, menos misticador pero más proporcionado, menos festivo pero más eficaz, menos glorioso pero más emancipador. Un consenso autocrítico que no tenga la veleidad de, con su generalidad, superar las muchas rupturas económicas, sociales, políticas y culturales que atraviesan a la sociedad portuguesa.

*7. Portugal es una sociedad semiperiférica. Terminado el ciclo del imperio, Portugal está por renegociar su posición en el sistema mundial. No es posible que en un futuro próximo sea promovido al centro del sistema ni degradado hacia su periferia. Es más probable que su posición intermedia se consolide sobre nuevas bases.*

Mencioné en la tesis 5 que el conjunto de los indicadores sociales (en el sentido más amplio) le confiere a la sociedad portuguesa el *status* de sociedad en desarrollo intermedio o semiperiférico en el contexto europeo, un *status* que comparte con Grecia, Irlanda y, hasta cierto punto, con España. Las sociedades en desarrollo intermedio ejercen una función de intermediación en el sistema mundial, sirviendo simultáneamente de puente y de barrera entre los países centrales y los países periféricos. Su modelo de especialización, por ejemplo, tiende a ser dominado por las producciones que se desvalorizan en el plano internacional y que por lo tanto dejan de interesar a los países centrales, como puede ser paradigmáticamente ilustrado con el caso de la producción textil en los últimos cincuenta años.

En el caso de Portugal, la función de intermediación se basó, durante cinco siglos, en el imperio colonial. Portugal era el centro en relación con sus colonias y la periferia en relación con Inglaterra. En un sentido menos técnico, se puede decir que durante mucho tiempo fue un país simultáneamente colonizador y colonizado. El 25 de abril de 1974, Portugal era el país menos desarrollado de Europa y al mismo tiempo el único detentador del mayor y más duradero imperio colonial europeo.

El fin del imperio colonial no determinó el fin del carácter intermedio de la sociedad portuguesa, pues éste estaba inscrito en la matriz de las estructuras y de las prácticas sociales dotadas de una fuerte resistencia e inercia. Pero el

final de la función de intermediación de base colonial hizo que el carácter intermedio que en parte se apoyaba en ella, quedara de algún modo en suspenso a la espera de una base alternativa. Esa suspensión social permitió que en el post-25 de abril (entre 1974-1976) fuera socialmente creíble la pretensión de Portugal de equipararse con los países centrales e, incluso en algunos aspectos, asumir posiciones más avanzadas que las de ellos. En 1978, el Fondo Monetario Internacional destruyó la credibilidad de esa pretensión. Desde entonces, Portugal entró en un período de renegociación de su posición en el sistema mundial, buscando con ella una base que llenara el vacío dejado por el derrumbamiento del imperio. En los principios de la década de los ochenta ya estaba claro que esa base tendría como elemento fundamental la integración en la comunidad europea.

Porque la UE es el centro de una de las tres grandes regiones del sistema mundial –los centros de las otras regiones son el Japón y los E.U.A.– la integración en la UE tiende a crear la ilusión verosímil de que Portugal, por integrarse en el centro, pasa a ser central y el discurso político predominante ha sido el gran agente de la inculcación social de la imaginación del centro: estar con Europa es ser como Europa. Además, cuando se analiza detalladamente el interior del centro, es fácil verificar que la realidad sigue un camino diferente a la de los discursos. En los últimos diez años, la diferencia entre los rendimientos nacionales máximo y mínimo en el interior de la comunidad no se atenuó y, con respecto a algunos índices, incluso aumentó la distancia social entre las regiones más desarrolladas y las menos desarrolladas de la comunidad. El modelo de desarrollo seguido en Portugal durante los últimos diez años tiene un mayor potencial periférico que centralizante. Se basa en la desvalorización internacional del trabajo portugués al optar por privilegiar, entre los sectores de exportación, a aquellos que se encuentran en un creciente proceso de desvalorización internacional como, por ejemplo, el sector textil. En consecuencia, el patrón de especialización productiva de nuestra economía bajó en los últimos diez años mientras que el patrón español aumentó. Portugal tiene hoy una de las tasas más bajas de desempleo de Europa, pero también tiene una de las más degradadas relaciones salariales. Es decir que se privilegió la cantidad de empleo en detrimento de la calidad, lo que sucede a menudo en los países periféricos.

En suma, las señales de descenso son más fuertes que las de ascenso. En ese contexto, las relaciones entre Portugal y España asumen una acuidad especial. El ascenso de Brasil en el sistema mundial corrió a la par con el descenso de Argentina, lo cual lleva a preguntarse si el auge indiscutible de España que algunos (el sociólogo Salvador Giner, entre otros) ya consideran como un país central, no acarreará el descenso de Portugal. Ciertamente, aquí reside una de las bases sociológicas para el más reciente impulso del iberismo (Natália Correia, Eduardo Lourenço, Vasco Pulido Valente, João Palma Ferreira, entre otros). El "federalismo ibérico" de hecho ya está en curso, pero no por la vía de las renacidas creencias en hispanidades míticas sino en buena medida, como consecuencia de la actuación de las grandes multinacionales que establecen sus cuarteles generales en Madrid o Barcelona y toman como unidad de acción a la Península Ibérica.

Es probable que la integración en la UE mantenga dentro de ciertos límites el descenso de Portugal, pero no es menos probable que para eso Europa se desarrolle en tres ritmos: 1) países centrales; 2) España y 3) Irlanda, Portugal y Grecia. Si así fuese, Portugal consolidará sobre una nueva base su posición semiperiférica en el sistema mundial. También es posible que de esa posición hagan parte ciertos elementos de continuidad con la relación colonial: Portugal tratando de consolidar, ahora en el ámbito de la UE, una relación privilegiada con sus antiguas colonias, actuando una vez más (aunque de modo muy diferente) como correa de transmisión entre el centro europeo y la periferia africana de habla oficial portuguesa. Los discursos míticos de la vocación atlántica beben aquí algunas gotas de credibilidad.

*8. Por el tipo y por la historicidad específica de su nivel de desarrollo intermedio, la sociedad portuguesa es muy heterogénea. Se caracteriza por articulaciones complejas entre prácticas sociales y universos simbólicos discrepantes, que permiten la construcción social, tanto de representantes de centro, como de representantes de la periferia.*

El hecho de que Portugal haya sido durante muchos siglos y simultáneamente el centro de un gran imperio colonial y la periferia de Europa es un elemento estructurante básico de nuestra existencia colectiva. Portugal fue el único país colonizador que fue considerado por los otros países colonizadores como un país nativo o salvaje. Al mismo tiem-

po que nuestros viajeros diplomáticos y militares describían los curiosos hábitos y modos de vida de los pueblos salvajes con que hacían contacto en el proceso de construcción del imperio, viajeros, diplomáticos y militares de Inglaterra o de Francia, describían, ya con curiosidad, ya con desdén, los hábitos y modos de vida de los portugueses, tan extraños para ellos, hasta el punto de parecerles poco menos que salvajes. Si los misterios del "carácter nacional" fuesen susceptibles de ser revelados, sería necesario buscar en esta duplicidad de imágenes y representaciones la clave para la pretendida plasticidad, ambigüedad e indefinición que los discursos mítico y psicoanalítico le atribuyen al "carácter del hombre portugués".

Debido a un modo específico de formación de rendimientos y, en particular, al peso de los rendimientos no salariales de las familias, las normas de consumo son más avanzadas en nuestra sociedad que las normas de producción. En cuanto aquellas nos aproximan a los países centrales, éstas tienen algunas semejanzas perturbadoras con los países periféricos (trabajo infantil, salarios rezagados, represión sindical en la fábrica, etc.). La articulación entre ambas en las prácticas cotidianas y en nuestros mapas simbólicos de orientación de la acción social dan origen a codificaciones sorprendentes y en ocasiones aberrantes de la realidad, justificando, con igual credibilidad, representaciones sociales típicas de las sociedades centrales al lado de representaciones sociales típicas de las sociedades periféricas. Tal vez aquí resida el "misterio" de la coexistencia en el "hombre portugués" del complejo de inferioridad frente a los extranjeros al lado de una hipertrofia mítica que genera megalomanías y quimeras (Francisco Cunha Leão, António Quadros, Eduardo Lourenço).

La coexistencia de representaciones sociales discrepantes y su accionar diferenciado concordante con los contextos de la acción le confiere a las prácticas sociales una cierta inestabilidad que se manifiesta como subcodificación y apertura a nuevos sentidos. De ahí, el asomo de verdad de las interpretaciones idealistas del "portugués como un molusco" (Unamuno), "con capacidad de adaptación a todas las cosas" (Jorge Díaz), "esencialmente cosmopolita" (Fernando Pessoa).

La misma articulación entre elementos heterogéneos es detectable en múltiples dominios. Sólo un ejemplo. Portu-

gal siguió un modelo de desarrollo agrícola y de relaciones agricultura-industria muy diferente de aquel que fue adoptado por los países más desarrollados de Europa. En consecuencia, Portugal tiene el más alto porcentaje europeo de población que vive en el medio rural y el típico obrero portugués es aún hoy un semiproletario, pluriactivo, es decir, obtiene simultáneamente rendimientos del trabajo industrial y de la agricultura. ¿Será tal vez por eso que, “el portugués tiene un vivo sentido de la naturaleza y un fondo poético y contemplativo estático, diferente del de los otros pueblos latinos” (Jorge Dias)?

La pequeña agricultura familiar portuguesa no se modernizó como la europea (mecanización, insumos químicos, gestión, comercialización), por lo cual, con frecuencia, es considerada como premoderna, subsistiendo a través de complejas articulaciones con la agricultura y la industria modernas. Pero esta codificación como premoderna es de por sí inestable y abierta a otras codificaciones. La sobreproducción, la dedicación exclusiva y la degradación del medio ambiente que caracterizan a la agricultura moderna han sido cuestionadas últimamente, hasta el punto de que ya se habla de una crisis final de este modelo de agricultura. Con la crisis de la agricultura moderna, el déficit de modernidad de la agricultura familiar portuguesa tiende a atenuarse. Además de reivindicar la posición de los ecologistas, es muy posible que este modelo agrícola sea recodificado y de premoderno pase a ser postmoderno por las combinaciones prácticas y simbólicas que se presentan entre lo económico y lo social, entre lo productivo y lo ecológico, entre ritmos mecánicos y ritmos cíclicos. Curiosamente, está en nuestra condición semiperiférica (que incluye políticos y gobiernos semiperiféricos) destruir este modelo por exigencia (mal dirigido) de la integración en la UE en el preciso momento en que él gana credibilidad entre grupos emergentes, cada vez más numerosos, pero sin embargo, sin poder suficiente para influir decisivamente la política europea. Patéticamente, algún día tendremos que inventar, siempre con atraso, lo que ya tuvimos cuando éramos “atrasados”. Tal como sucede hoy con el fomento de la lengua portuguesa en los países por donde estuvo el imperio y/o la emigración.

La heterogeneidad social propia de la articulación entre los elementos premodernos, modernos y postmodernos

se verifica más allá de los sectores de la producción material. En el caso de la atención a la salud, por ejemplo, la medicina popular desempeña un papel importante y es en muchos casos la medicina de primera instancia. Tanto en su versión naturista (infusiones, curanderos, etc.) como en su versión sobrenaturalista (brujas, promesas, etc.), la medicina popular es utilizada como primera opción o como único recurso frente a la inaccesibilidad (física o financiera) de la medicina alópata. Las deficiencias del servicio nacional de salud, en proceso de liquidación, tienen algo que ver con la “fuerte creencia en los milagros y en las soluciones milagrosas” que Jorge Dias le atribuyó al “carácter nacional”. Como quiera que sea, en Portugal, el cuidado de la salud es el resultado de una articulación compleja entre tres tipos de atención médica: la medicina oficial estatal, la medicina oficial privada y la medicina popular.

La coexistencia, a muchos otros niveles, de la modernidad, de la premodernidad y de la postmodernidad en la sociedad portuguesa, una coexistencia dinámica y aparentemente duradera, es tal vez el factor más determinante de nuestra especificidad que merece un cuidadoso análisis sociológico, sobre todo en el momento en que nos des-territorializamos de nuevo, esta vez en dirección hacia el continente.

*9. En Portugal, el Estado ha desempeñado un papel privilegiado en la regulación social. Un papel desempeñado con mucha ineficiencia y con mucha distancia entre representantes y representados. De ahí la recurrencia a fenómenos de carnavalización de la política.*

En las sociedades de desarrollo intermedio el Estado tiende a ser externamente débil e interiormente fuerte. La fuerza del Estado reside menos en la capacidad de gobernar por consenso (legitimación), como sucede en los Estados democráticos centrales, y más en la capacidad de movilizar diferentes tipos y grados de coerción social (autoritarismo, tanto bajo la forma democrática del populismo y del clientelismo, como también bajo la forma no democrática de la dictadura). La historia moderna del Estado portugués se caracteriza por oscilaciones, más o menos prolongadas y acentuadas entre el predominio de la legitimación y el predominio del autoritarismo, habiendo este último, bajo diferentes formas, dominado en conjunto.

La centralidad del Estado se ejerce con grandes dosis de ineficiencia. Entre muchos otros factores que la explican, se debe resaltar el hecho de que entre nosotros funcionan, con mucha más dificultad que en los Estados de los países centrales, las dicotomías que están en la base del Estado moderno, tales como las siguientes: Estado/sociedad civil, oficial/no oficial, formal/informal, público/privado. La prevalencia de fenómenos de populismo y de clientelismo contribuyen, en gran medida, a que la lógica de la acción del Estado (estatal, oficial, formal, pública) sea interpenetrada a cada paso, e incluso subvertida por lógicas asociativas particulares con suficiente influencia para orientar a su favor, y de modo no oficial, informal y privado, la actuación del Estado. Un fenómeno que en general se puede designar como la privatización del Estado (recursos estatales puestos al servicio de grupos de individuos, en procura de sus intereses particulares) y que en períodos democráticos transforma los partidos, sobre todo el gobernante, en mecanismos privilegiados de movilidad social. No es osado pensar que aquí reside la faceta del “carácter nacional” para “sobreponer la simpatía humana a las prescripciones generales de la ley”, la cual “hizo que durante mucho tiempo la vida social y pública girara en torno al deseo y la solicitud de cualquier amigo. Se hacían intrigas para pasar en los exámenes, para salir exento del servicio militar, para conseguir un empleo, para ganar un litigio, en fin, para todas las dificultades de la vida”. Y Jorge Dias agrega, con más ingenuidad de la que le es usual: “hoy en día (1950), tal hábito tradicional ha sido rechazado y ya casi no existe” (1971: 30).

Si la ineficiencia clientelista crea intimidación entre el Estado y los grupos con poder social para movilizarla, por otro lado crea distancia con los sectores sociales menos poderosos, los cuales tienden a ser la mayoría. De ahí el distanciamiento entre representantes y representados que le ha conferido, hasta ahora, una gran inestabilidad a los períodos democráticos, al mismo tiempo que ayudó a la estabilidad de un régimen antidemocrático fundado constitucionalmente en dicha distancia, el Estado Nuevo.

Además, esta distancia es un fenómeno más amplio y como ya lo mencioné en la tesis 2, también caracteriza a las relaciones (o mejor, la ausencia de relaciones) entre las élites culturales y las clases populares. Manifestación de

esto mismo –para limitarme a un tema ya mencionado– es la falta de repercusión social, bien señalada por Fernando Catroga, de las varias irrupciones del iberismo como tópico de debate entre las élites culturales. Entre 1850 y 1880 se publicaron 150 títulos sobre la cuestión ibérica sin que el debate desembocara en algún movimiento social significativo (F. Catroga, 1985: 419 y ss.).

La distancia entre representantes y representados hace posible la carnavalización de la política. Por carnavalización de la política entiendo la asimilación mimética de los modelos de actuación de los Estados y de las sociedades políticas (en sentido gramsciano) de los países centrales, sin que los agentes políticos los interioricen en las orientaciones operacionales de la acción política y los conviertan en prácticas políticas coherentes y duraderas. Este tipo de asimilación produce un efecto de descanonización de los procesos ideológicos, un distanciamiento lúdico frente a los efectos de la gobernación y confiere a ésta un tono general de farsa.

Son muchas las manifestaciones de la carnavalización de la política. Doy dos ejemplos, uno del Estado y otro de la sociedad política. El primero consiste en la enorme discrepancia que hay entre el derecho y la realidad social. En el seguimiento de la revolución del 25 de abril de 1974, fue promulgada una legislación social semejante a la que hoy rige en los países centrales de Europa, si no más avanzada. Gran parte de esa legislación no fue hasta hoy revocada y, sin embargo, no ha sido aplicada sino muy selectivamente, por lo que nuestras prácticas sociales vigentes son mucho más retrógradas que las leyes que pretendían regularlas. Esta discrepancia es tolerada, y hasta incluso producida por el propio Estado, un fenómeno que en otro lugar denominé como Estado paralelo: el Estado se compromete formalmente con un cierto modelo de legalidad y de regulación social, pero, en la práctica, no se compromete por omisión o por la vías informales (Santos, 1990: 193 y ss.).

El segundo ejemplo se refiere a la sociedad política. La carnavalización y la descanonización de los procesos ideológicos están bien patentes en el hecho de que el partido comunista portugués y el partido “Los Verdes” hubieran conformado, sin escándalo ni ridículo públicos, una coalición electoral, a pesar de que la estrategia de desarrollo socioeconómico comunista, de raíz estalinista, está en



las antípodas de aquello que afirma defender el partido ecológico.

Ante el espectáculo de la carnavalización de la política, no sorprende que “el portugués” se haya encariñado “con convicciones negativistas”, concretamente a nivel político y educativo “que lo conducen al autoenvenenamiento mental” (Quadros, 1986: 84).

*10. La sociedad civil portuguesa parece débil porque no se organiza según los modelos hegemónicos, aquellos que han predominado en los países centrales de Europa. Ha creado, por ejemplo, una fuerte sociedad-providencia que ha colmado, por lo menos parcialmente, las deficiencias de la providencia estatal.*

Es común considerar que en Portugal la sociedad civil es débil. En los últimos años se le ha atribuido esa debilidad a la fuerza asfixiante del Estado, por lo cual se recomienda el debilitamiento de éste para que la sociedad civil pueda finalmente prosperar. La concepción de la debilidad de la sociedad civil viene de lejos, del pensamiento liberal del siglo XIX, y a lo largo de los últimos 150 años sirvió para justificar la fuerza del Estado, o para justificar su debilitamiento. Con mayores pretensiones sociológicas, en 1909 Demolins clasificaba a la sociedad portuguesa entre las “sociedades dominadas por la formación comunitaria” y la caracterizaba de la siguiente manera: “La desorganización de la comunidad deja a los individuos generalmente con poca capacidad para una iniciativa personal enérgica, lo que asegura el predominio de los poderes públicos con un desarrollo exagerado del régimen administrativo y de la política. Influencias extrañas muy activas” (1909: 18).

El asomo de verdad de esta concepción está en que la sociedad portuguesa no tiene una tradición de organización formal, centralizada y autónoma de intereses sociales sectoriales bien definidos (intereses de los empresarios, intereses de los trabajadores, etc.), capaz de generar compañeros sociales fuertes en permanente diálogo contradictorio entre sí y con el Estado. Este es el modelo de organización de la sociedad civil en los países centrales de Europa, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y, como se sabe, sólo en los últimos quince años se ha ensayado en Portugal. De ahí la hipertrofia de la regulación estatal mencionada en la tesis anterior y también el hecho de que

la dimensión autoritaria haya sobrepasado a la dimensión de legitimación. Expresión de esto mismo es el hecho de que el Estado Portugués no sea un Estado-Providencia en términos técnicos y de que en él no sea fácil hacer la separación entre el componente social y el componente represivo. Porque las políticas sociales no se realizan adecuadamente (por ejemplo, se crea un servicio nacional de salud pero no se dota de adecuados recursos financieros), la distribución de los beneficios es selectiva y autoritaria, sujeta a criterios subjetivos de agentes o servicios que crean en los clientes o destinatarios de esas políticas situaciones de dependencia y de sujeción, de punición o de recompensa, semejantes en todo, a las que son típicas del Estado represivo.

Pero si Portugal no tiene un Estado-Providencia tiene, sin embargo, una fuerte sociedad-providencia que colma en parte las deficiencias de la providencia estatal, una sociedad organizada informalmente según modelos tradicionales de solidaridad social. Entiendo por sociedad-providencia las redes de relaciones de inter-conocimiento, de inter-reconocimiento y de ayuda mutua basadas en lazos de parentesco, de vecindad y comunitarios, a través de los cuales pequeños grupos sociales intercambian bienes y servicios sobre una base no mercantil y según una lógica de reciprocidad que se aproxima a la relación de donativo analizada por Marcel Mauss.

Basta observar—y comparar con lo que ocurre en los países centrales de Europa— las miles de personas que todos los fines de semana visitan a los enfermos internados en los hospitales centrales para aquilatar la presencia y la fuerza que tiene entre nosotros la sociedad-providencia. La solidaridad social que ella expresa tiene que ver en gran medida con universos simbólicos típicos de las sociedades rurales, los cuales sin embargo, se reproducen bajo nuevas formas en los medios urbanos, sobre todo en aquellos en que se mantiene la articulación entre el componente rural (pasado o presente) y el componente urbano de las familias. La fuerte presencia de la pequeña agricultura familiar y el elevado porcentaje de población pluriactiva que vive en el medio rural, son otros de los tantos factores explicativos de la sociedad-providencia.

La extrapolación idealista a partir de este dato sociológico transforma “al portugués” en un hombre “profundamente humano” al que “no le gusta hacer sufrir y evita conflictos”, que “posee un gran fondo de solidaridad hu-

mana” y es “extraordinariamente solidario con los vecinos” (J. Dias, 1971: 19 y ss.). La misma extrapolación idealista está en la base de la “debilidad de nuestras costumbres” en que Salazar hacía basar la diferencia entre su dictadura y la de Mussolini (A. Ferro, 1933b: 76).

*11. Portugal no tiene destino. Tiene pasado, tiene presente y tiene futuro.*

Una de las constantes del pensamiento mítico y del pensamiento psicoanalítico social es que Portugal tiene un destino, una razón teleológica que todavía no ha cumplido y que solamente cumplió en el período dorado de los descubrimientos y que el déficit de cumplimiento sólo puede ser superado por un reencuentro del país consigo mismo, sólo, en el contexto de la España de las Españas, en el contexto de Europa o, incluso en el contexto del Atlántico. El discurso producido por este tipo de pensamiento, aunque diferenciado interiormente, tiene una matriz propia que designo como *jeremiada nacional*. Es un discurso de decadencia y de incredulidad y cuando proyecta una idea positiva del país lo hace de modo elitista y desenfocado y por eso siempre está al borde de la frustración, de la decadencia y del resentimiento.

Son dos las principales patologías de la *jeremiada nacional*: el iberismo y el nacionalismo. Obviamente hay diferentes versiones del uno y del otro, unas más conservadoras que otras. Si el nacionalismo ha sido “tradicionalista” (casi siempre), o “racionalista” (la Generación de Coimbra de 1870), el iberismo (unitarista o federalista; político o cultural) ha sido, o bien la internacional cristiana (Sardinha), o bien el republicanismo y el socialismo (Antero y Oliveira Martins). De ahí que, siendo polos del mismo tipo de discurso, haya entre ellos una gran complicidad e incluso hayan sido combinados frecuentemente en el pensamiento del mismo autor. Por un lado, el fantasma iberista ha hecho danzar muchas veces al fantasma nacionalista. En el siglo XIX, la exaltación iberista corre a la par con el culto del 1° de diciembre (Catroga, 1985: 437). Por otro lado, el iberismo surge muchas veces como una forma de nacionalismo ampliado (Antero, Oliveira Martins, Natália Correia). En la segunda mitad del siglo XIX, los federalistas ibéricos se presentaban como nacionalistas defensores de una posición que permitía a Portugal recuperar el prestigio internacional,

liberándose del protectorado inglés (M. Mascarenhas, 1980: 18). Sinibaldo Mas proponía como capital de Iberia a Santarém, a salvo de la influencia francesa y de la escuadra inglesa (Catroga, 1985: 428).

Pero detrás de la “civilización ibérica” siempre está el recelo de las pretensiones hegemónicas de España. Oliveira Martins, escribiendo a propósito del centenario del descubrimiento de América, comentaba en 1888 como si lo hiciera en 1988: “vemos a España llevándonos de la mano, invitar a Madrid a las naciones neopeninsulares de América en su nombre y en el nuestro, sin autorización de nuestro gobierno” (1923: 140 ss.)

La “*Jeremiada nacional*” tiene que ser confrontada con argumentos proporcionados. Y hay condiciones para eso, una vez que Portugal ha sido reducido, finalmente, a sus proporciones. Sin triunfalismo ni miserablismo (cada uno contiene al otro en su interior), es necesario analizar los riesgos y las oportunidades, evaluar los recursos y los modos de rentabilizarlos en un sistema de interacciones transnacionales cada vez más dinámicas. Sin caer en la tentación antropomorfizante del discurso mítico y psicoanalítico, se impone una actitud cordial con Portugal. Portugal no puede estar constantemente en la posición de tener que dar cuentas frente a sus intelectuales, aun con el sobreentendido de que nunca las rendirá a satisfacción. Los intelectuales, los diferentes grupos de ciudadanos y de intereses y las diferentes clases sociales son los que se tienen que habituar a rendir cuentas y a no confiar en destinos nacionales u horóscopos colectivos. Unos y otros son siempre la expresión de un déficit de presente que proyecta en un futuro excesivo el exceso de pasado. Si algo caracteriza el tiempo actual es, ante todo, un exceso de presente que tiene condiciones para dejar que el pasado sea pasado y el futuro, futuro.

La lucha por argumentos proporcionados será en todo caso difícil. En gran medida, esa dificultad reside en que el regreso a nuestra territorialidad ocurre en el momento en que surge un nuevo desterritorio, la Europa de la UE. El discurso y la práctica de nuestra integración en la Europa comunitaria y la reproducción de imágenes de centro que suscitan, corren el riesgo de producir nuevos desatinos en la evaluación de nuestra contemporaneidad.

Y será tanto más cuanto el Europocentrismo fuese la otra cara del *lusomerdismo*<sup>5</sup>. Tiene razón João Martins Pereira cuando afirma que la integración en la UE parte “de la total desconianza en las energías y capacidades nacionales” (1983: 52).

En cuanto producto-productor de Europa, Portugal tiene que encontrar su “nicho en el mercado” que le permita valorizar sus recursos materiales, humanos y simbólicos. De esa contabilización ciertamente harán parte tanto el iberismo como también el nacionalismo, uno y otro mirando hacia el futuro. En este contexto es importante, sobre todo, que el mercado único de 1992 no sea una versión de fin de siglo del ultimátum inglés de 1890. Un auto-ultimátum. Otro descubrimiento de Portugal, por la negativa.

La integración ibérica es un componente importante de la integración europea. Hoy no se hace con discursos míticos o psicoanalíticos, ni tampoco con los ferrocarriles, como sucedió en la segunda mitad del siglo XIX. Está por hacerse, como ya lo mencioné, por acción de las multinacionales y tendrá que involucrar mucha negociación e innovación para no acarrear el deterioro de nuestra economía y de nuestra cultura. Por eso es un error pensar, como piensa João Martins Pereira, que todo el nacionalismo es conservador (1983: 21). En las actuales condiciones de transformación del sistema mundial, los procesos de reterritorialización y de identificación local y regional son demasiado diversos para que puedan ser evaluados monolíticamente. En el caso concreto de la integración europea, ya es visible que el tipo de organización de intereses que tiende a dominar (más pluralista y menos corporativista) obliga a negociaciones de intereses nacionales en los que se combinan de manera diferente intereses de capital e intereses de trabajo. Hay que evaluar, pues, el peso y la naturaleza de cada uno de esos intereses, antes de juzgar el contenido político de la defensa de los “intereses nacionales”.

Dada la dinámica transnacional de la época presente, no es posible postular un futuro y, mucho menos, futuros nacionales. Apenas se podrá decir que, para ser nuestro, el futuro que habremos de tener no podrá ser reducido al futuro de los otros.

5 N. del T: Neologismo para designar una visión pesimista sobre las capacidades de los portugueses. Literalmente: “los portugueses son una mierda”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATROGA, Fernando (1985), “Nacionalismo e Ecumenismo”, en: *Cultura, História e Filosofia*, 6: 419.
- CORREIA, Natália (1988), *Somos todos Hispanos*, Lisboa: O Jornal.
- DEMOLINS (1909), “Classificação das Sociedades”, en: Léon Poincard, *O Estudo dos Agrupamentos Sociais*, Coimbra, Imprensa Académica.
- DIAS, Jorge (1971), *Estudos do Carácter Nacional*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1987), “As Virtudes Arcaicas dos Portugueses”, en: *Diário de Notícias*, 22 de Febrero.
- FERRO, António (1933a), *Prefácio da República Espanhola*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- \_\_\_\_\_, (1933b), *Salazar*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- FIGUEIREDO, Fidelino de (1935), *Ponto de vista para uma Introdução à História Comparada das Literaturas Portuguesa e Espanhola*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- JORGE, Ricardo (1922), *A Intercultura de Portugal e da Espanha no Passado e no Futuro*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- LOURENÇO, Eduardo (1982), *O Labirinto da Saudade*, 2ª edición, Lisboa, Dom Quixote.
- \_\_\_\_\_, (1988), *Nós e a Europa ou as Duas Raízes*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARTINS, Oliveira (1923), *Dispersos I*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional.
- MASCARENHAS, Manuela (1980), “A Questão Ibérica, 1850-1870”, en: *Bracara Augusta XXXIV*, julio-diciembre.
- PEREIRA, João Martins (1983), *No Reino dos Falsos Avestruzes*, Lisboa, Regra do Jogo.
- QUADROS, António (1986), *Portugal: Razão e Mistério*, Lisboa, Guimarães Editores.
- QUENTAL, Antero de (1982), *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1968), *Do Contrato Social*, Lisboa, Portugalíia.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto, Afrontamento.

- SARDINHA, António (1924), *A Aliança Peninsular*, Porto, Livraria Civilização.
- SILVA, Agostinho da (1988), *Considerações e Outros Textos*, Lisboa, Assírio e Alvim.

#### LO SOCIAL Y LO POLÍTICO EN LA TRANSICIÓN POSTMODERNA

El siglo XX quedará en la historia (o en las historias), como un siglo infeliz. Alimentado y preparado por el padre y la madre, el andrógino siglo XIX, para ser un siglo prodigio, se reveló como un joven frágil, afiebrado y dado a los azares. A los catorce años sufrió una enfermedad grave que, tal como la tuberculosis y la sífilis de entonces, se demoró en curarse y le dejó secuelas para siempre. A tal punto que a los treinta y nueve años tuvo una fortísima recaída que lo privó de gozar la pujanza propia de la edad mediana. A pesar de que, seis años después, fue dado como clínicamente curado, desde entonces ha tenido una salud precaria y muchos temen una tercera recaída, ciertamente mortal. Tal historia clínica nos convenció –a nosotros cuya inocencia está garantizada por el hecho de que no escogimos nacer en este siglo– que, en vez de un siglo prodigio, nos tocó un siglo idiota, dependiente de los padres, incapaz de montar casa propia y de tener una vida autónoma.

Mucho más pacientemente que Saint-Simon –para quien en 1819 ya empezaba a ser demasiado tarde para que el siglo XIX se librara de la herencia del siglo XVIII y asumiera su papel específico (1977: 212)– hemos esperado encontrar un sentido al siglo XX. En un libro precisamente titulado *The Meaning of the Twentieth Century*, Kenneth

Boulding caracteriza muy vagamente a nuestro siglo como un período intermedio de la segunda gran transición en la historia de la humanidad (1964: 1). Y, más recientemente, Ernest Gellner se lamenta de que la concepción de la historia propia de nuestro siglo “filosóficamente no haya sido formulada todavía de un modo adecuado” (1986: 93). Yo mismo escribí que el siglo XX corría el riesgo de no empezar nunca o, en todo caso, de no empezar antes de terminar (Santos, 1987a: 6). Con otras palabras y metáforas, la misma convicción o preocupación ha estado presente, consciente o inconscientemente, en los muchos balances del siglo que, un poco parcialmente, se han venido haciendo. No sorprende pues que muchos de esos balances hayan sido verdaderamente balances del siglo XIX y no del siglo XX, como pretenden.

Sin embargo, debido a que, se han acumulado en los tiempos recientes señales de que esta biografía del siglo es probablemente incompleta y que, en consecuencia, los balances y los entierros fueron quizás prematuros.

Apropiando para sí una condición social que hizo posible para todos nosotros, el siglo XX parece estar dispuesta a gozar la tercera edad en plena actividad y, más que eso, a deshacer, entre el sueño y la pesadilla, las verdades al respecto que se daban por hechas. ¿Cuál es, sin embargo, el significado real de las señales que se nos han venido dando últimamente en ese sentido? ¿Representarán una adecuada y aplazada conciencia de la urgencia de las misiones que le caben en el poco tiempo que le queda o, al contrario, serán la expresión desesperada de “un sentimiento de haber llegado demasiado tarde” que, según Harold Bloom (1973 y 1988), atormenta a la cultura contemporánea y, sobre todo, a la poesía contemporánea? Admito que se trata de la primera hipótesis y, en este caso, la cuestión que se plantea es si el siglo XX todavía tendrá tiempo para rehacer, a partir de los fragmentos con que ahora se complace, lo que de otro modo habrá de ser hecho por el siglo XXI. A pesar de que el siglo XX ha transformado el tiempo en falta de tiempo—uno de los hechos más ambiguos y sorprendentes de nuestro siglo—mi respuesta consiste en admitirlo. Eso es lo que trataré de demostrar en seguida, con cierta dosis de optimismo trágico que recojo de Heidegger.

Este capítulo consta de tres partes. En la primera, describiré el perfil de un nuevo paradigma socio-cultural y,

presentaré las condiciones sociales de su surgimiento en las sociedades capitalistas. En la segunda parte intentaré definir los límites y las posibilidades de tal paradigma emergente en las condiciones sociales de una sociedad dependiente y semiperiférica como la portuguesa. En la tercera parte, procuraré determinar algunas de las consecuencias del nuevo paradigma en el ámbito de las prácticas políticas. Cada parte se inicia con la presentación de una tesis principal a la que sigue el desarrollo analítico que la justifica.

#### LO MODERNO Y LO POSTMODERNO EN LOS PAÍSES CAPITALISTAS CENTRALES

*La tesis principal de esta primera parte es la siguiente: El paradigma cultural de la modernidad se constituyó antes de que el modo de producción capitalista se hubiera vuelto dominante, para extinguirse antes de que este último dejara de ser dominante. Su extinción es compleja porque es, en parte, un proceso de superación y, en parte, un proceso de obsolescencia. Es superación en la medida en que la modernidad cumplió algunas de sus promesas y además, las cumplió en exceso. Es obsolescencia en la medida en que la modernidad está irremediablemente incapacitada para cumplir otras de sus promesas: tanto el exceso en el cumplimiento de algunas de las promesas como el déficit en el cumplimiento de otras son responsables de la actual situación, que se presenta superficialmente como de vacío o de crisis, pero que es, a nivel más profundo, una situación de transición. Como todas las transiciones son simultáneamente semiciegas y semiocultas, no es posible denominar adecuadamente la situación presente. Por esta razón, se le ha dado el nombre inadecuado de postmodernidad. A falta de otro mejor, es un nombre auténtico en su inadecuación.*

Paso ahora a justificar los distintos momentos de esta tesis. El proyecto socio-cultural de la modernidad es un proyecto muy rico, capaz de infinitas posibilidades y, como tal, muy complejo y sujeto a desarrollos contradictorios. Se asienta en dos pilares fundamentales, el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Son pilares, complejos de por sí, constituidos cada uno por tres principios. El pilar de la regulación está constituido por el principio del Estado, cuya articulación se debe principalmente a

Hobbes; por el principio de mercado, sobre todo dominante en la obra de Locke; y por el principio de la comunidad, cuya formulación domina toda la filosofía política de Rousseau. A su vez, el pilar de la emancipación está constituido por tres lógicas de racionalidad: la racionalidad estético-expresiva del arte y la literatura; la racionalidad moral-práctica de la ética y del derecho; y la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la técnica. Como en cualquier otra construcción, estos dos pilares y sus respectivos principios o lógicas están enlazados por cálculos de correspondencia.

Así, aunque las lógicas de emancipación racional apuntan, en conjunto, a orientar la vida práctica de los ciudadanos, cada una de ellas tiene un modo de inserción privilegiada en el pilar de la regulación. La racionalidad estético-expresiva se articula preferentemente con el principio de la comunidad, porque es en ella donde se condensan las ideas de identidad y de comunión sin las cuales no es posible la contemplación estética. La racionalidad moral-práctica se asocia preferentemente al principio del Estado, en la medida en que a éste le compete definir y hacer cumplir un mínimo ético para lo que está dotado del monopolio de la producción y de la distribución del derecho. Finalmente, la racionalidad cognitivo-instrumental tiene una correspondencia específica con el principio de mercado, no sólo porque en él se condensan las ideas de la individualidad y de la competencia, núcleos del desarrollo de la ciencia y de la técnica, sino también porque ya en el siglo XVIII son visibles las señales de la conversión de la ciencia en una fuerza productiva.

Por su complejidad interna, por la riqueza y diversidad de las nuevas ideas que contempla y por la forma como busca la articulación entre ellas, el proyecto de la modernidad es un proyecto ambicioso y revolucionario. Sus posibilidades son infinitas pero, por serlo, contemplan tanto el exceso de promesas como el déficit de su cumplimiento.

Y tanto el uno como el otro están presentes en el horizonte de este proyecto desde su surgimiento a partir del siglo XVI. El exceso reside en el propio objetivo de vincular el pilar de la regulación con el pilar de la emancipación y de vincularlos a ambos a la concreción de objetivos prácticos de racionalización global de la vida colectiva y de la vida individual. Esta doble vinculación es capaz de garan-

tizar el desarrollo armonioso de valores con tendencias contradictorias, de la justicia y de la autonomía, de la solidaridad y de la identidad, de la emancipación y de la subjetividad, de la igualdad y de la libertad. Esto es posible porque la construcción abstracta de los valores no le da, en principio, la primacía a ninguno de ellos y porque las tensiones entre ellos son reguladas por principios complementarios. En estas condiciones, todas las tensiones posibles son positivas y las incompatibilidades provisionales entre los valores se transforman en una competencia *ad infinitum* según las reglas de un juego de suma positiva. Pero es fácil ver que un horizonte tan excesivo contiene, en sí mismo, el germen de un déficit irreparable. Por un lado, la construcción abstracta de los pilares le confiere a cada uno de ellos una aspiración de infinidad, una vocación maximalista ya sea la máxima regulación o la máxima emancipación, que hace problemáticas –si no incluso impensables– las estrategias de compatibilización entre ellos, las cuales necesariamente tendrán que estar basadas en concesiones mutuas y compromisos pragmáticos.

Por otro lado, cada uno de estos pilares se apoya sobre lógicas o principios, cada uno de ellos dotado de una aspiración de autonomía y de diferenciación funcional que, por otro camino, también acaba por generar una vocación maximalista, bien sea en el caso del pilar de la regulación, la maximización del Estado, del mercado o de la comunidad, bien sea en el caso del pilar de la emancipación, el esteticismo, la juridicidad o el cientificismo de la realidad social. Pero la dimensión más profunda del déficit parece residir precisamente en la posibilidad de que estos principios y lógicas cambien humildemente para disolverse en un proyecto global de racionalización de la vida social práctica y cotidiana.

El proyecto socio-cultural de la modernidad se constituyó entre el siglo XVI y fines del siglo XVIII. Solamente a partir de ahí se inició, verdaderamente, la prueba de su cumplimiento histórico y ese momento coincide con el surgimiento del capitalismo como modo de producción dominante en los países de Europa que integraron la primera gran ola de industrialización. Si concebimos al capitalismo como sistema de intercambios monetarios generalizados, como hace I. Wallerstein, la fecha de surgimiento del capitalismo tendrá que retroceder por lo menos algunos

siglos, hasta el siglo XVI (Wallerstein, 1974: 1980). Sin embargo no nos parece que tal concepción sea adecuada para nuestros propósitos analíticos, pues la especificidad histórica del capitalismo reside en las relaciones de producción que establece entre el capital y el trabajo y son ellas las que determinan el surgimiento y la generalización de un sistema de intercambios característicamente capitalista. Eso solamente sucede a partir de finales del siglo XVIII o incluso a mediados del siglo XIX y, en consecuencia, después de estar constituido, en tanto proyecto socio-cultural, el paradigma de la modernidad.

A partir de este momento, el trayecto histórico de la modernidad está ligado intrínsecamente al desarrollo del capitalismo en los países centrales. No es fácil periodizar el proceso histórico de este desarrollo, bien porque los diferentes países (Inglaterra, Francia, Alemania, los Estados Unidos de América y Suecia) no iniciaron el proceso de industrialización al mismo tiempo o bien porque, por lo menos, hasta hace poco tiempo, las condiciones nacionales interferían decisivamente en el proceso interno de desarrollo de cada país. A pesar de esto es posible distinguir tres grandes periodos<sup>1</sup>. El primer período cubre todo el siglo XIX, aunque descrito en las dos últimas décadas como consecuencia de la fase descendente de la curva de Kondratieff que se iniciara a mediados de la década de los setenta. Es el período del *capitalismo liberal*. El segundo período se inicia a finales del siglo XIX y alcanza su pleno desarrollo en el período entre las guerras y en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial. Siguiendo la tradición alemana, que viene de Hilferding (1910, 1981) y se renueva con C. Offe (1985) y otros (Winckler, 1974), designo este período como el período del *capitalismo organizado*. El tercer período se inicia, en general, en los finales de la década de los sesenta, en algunos países un poco más temprano, en otros un poco más tarde; y es en él en el que hoy nos encontramos. Algunos autores lo designan como período del capitalismo financiero, o del capitalismo monopolista de Estado. Siguiendo la misma tradición alemana, ahora adoptada también por los científicos sociales ingleses (Lash y Urry, 1987), lo designo

<sup>1</sup> En la caracterización de los tres periodos de desarrollo del capitalismo, sigo de cerca a Lash y a Urry (1987).

provisionalmente como período del *capitalismo desorganizado*, una designación inadecuada pero que, a falta de otra mejor, no es tan inexacta como para que nos impida ver la naturaleza profunda de las transformaciones en curso en las sociedades capitalistas avanzadas.

No interesa aquí caracterizar en detalle cada uno de estos periodos. Tan sólo interesa hacerlo en cuanto sea necesario para definir la trayectoria del proyecto socio-cultural de la modernidad en cada uno de ellos. Mi argumento es que el primer período puso en evidencia que, en el plano social y político, el proyecto de la modernidad era demasiado ambicioso e internamente contradictorio y que, por eso, el exceso de promesas se saldaría históricamente con un déficit tal vez irreparable. El segundo período intentó que fueran cumplidas –y hasta cumplidas en exceso– algunas de las promesas, al mismo tiempo que trató de hacer compatibles con ellas otras promesas contradictorias, en la expectativa de que el déficit en el cumplimiento de éstas, aunque irreparable, fuera el menor posible. El tercer período, que estamos viviendo, representa la conciencia de que ese déficit –que de hecho es irreparable– es mayor de lo que se estimó anteriormente, de tal modo que no tiene sentido continuar a la espera de que el proyecto de la modernidad se cumpla en lo que hasta ahora no se ha cumplido. El proyecto de la modernidad cumplió algunas de sus promesas y hasta las cumplió en exceso y por eso mismo hizo inviable el cumplimiento de todas las restantes. Estas últimas, en la medida en que su legitimidad ideológica permanece, o hasta se fortalece, tienen que ser repensadas y, más que eso, tienen que ser reinventadas, lo que solamente será posible en el ámbito de otro paradigma, cuyas señales de surgimiento empiezan a acumularse.

Procuraré pues, demostrar que a medida que transcurren los tres periodos históricos del capitalismo, el proyecto de la modernidad, por un lado, se estrecha en su ámbito de realización y, por otro lado, adquiere una intensidad total y hasta excesiva en las realizaciones en que se concentra. Este proceso puede ser simbolizado en la secuencia histórica y semántica de tres conceptos, todos ellos inscritos en la raíz del proyecto moderno: modernidad, modernismo y modernización<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Sería posible mostrar los paralelos entre esta secuencia y esta otra: racionalidad, racionismo y racionalización.

## El primer período

El siglo XIX, es decir, el período del capitalismo liberal, es un siglo fascinante, tal vez no tanto como el siglo precedente, pero, ciertamente, más que el siglo siguiente. Su fascinación reside en que en él explotan, con gran violencia, las contradicciones del proyecto de la modernidad: entre la solidaridad y la identidad, entre la justicia y la autonomía, entre la igualdad y la libertad. Porque los ideales chocan sin mediaciones, es posible ver en este período, y con igual claridad, tanto las tendencias para el estrechamiento del proyecto, como sus aspiraciones de globalidad y de fructificación en lo cotidiano. El estrechamiento -y por lo tanto el déficit de cumplimiento- está presente, aunque desigualmente, en cada uno de los principios y lógicas de racionalidad que constituyen los pilares de la regulación y de la emancipación.

Al nivel de la regulación, la idea del desarrollo armonioso entre los principios del Estado, del mercado y de la comunidad -que como tuvo la oportunidad de defender en otro lugar (Santos, 1985a: 302 y ss.) y contrariamente a las opiniones más divulgadas, estaba muy presente en la filosofía política liberal del siglo XVIII, de Adam Smith y del iluminismo escocés- colapsa y se descompone en el desarrollo sin precedentes del principio de mercado, en la atrofia casi total del principio de la comunidad y en el desarrollo ambiguo del principio del Estado bajo la presión contradictoria de los dos movimientos anteriores; esta ambigüedad va a seguir manteniéndose en los períodos siguientes, aunque bajo otra forma. El desarrollo de mercado es patente, por ejemplo, en el impulso vertiginoso de la industrialización, en la importancia creciente de las ciudades comerciales, en la primera expansión de las nuevas ciudades industriales; e incluso está presente en la conversión de la compleja filosofía política liberal en un principio unidimensional, e incluso contradictorio, pero políticamente eficaz y afecto a gran divulgación, el principio del *laissez faire*. Por otro lado, la comunidad, que para Rousseau era una comunidad concreta de ciudadanos tal como la soberanía era efectivamente del pueblo, se redujo a un compuesto de dos elementos abstractos: la sociedad civil, concebida como asociación competitiva de intereses particulares, soporte de la esfera pública, y el individuo, formalmente li-

bre e igual, soporte de la esfera privada y elemento constitutivo básico de la sociedad civil.

Fue este concepto empobrecido de sociedad civil el que pasó a ser el opuesto del Estado, dando así origen a lo que se considera la mayor dualidad del pensamiento político moderno, la dualidad Estado-sociedad civil. La forma como fue formulada en el siglo XIX esta dualidad y su articulación con el principio del *laissez faire* explica la ambigüedad de la forma política y de la actuación del Estado en este período. Es que la unión orgánica -presupuestada por la matriz política del Estado liberal- entre la lógica de la dominación política y las exigencias de la acumulación de capital, a lo largo del siglo XIX, se concreta y se fortalece a través de múltiples y cada vez más profundas intervenciones del Estado. Paradójicamente, muchas de estas intervenciones del Estado se justifican en nombre del principio del *laissez faire*, un principio que preconiza el mínimo de Estado (el Estado protector)<sup>3</sup>.

El pilar de la emancipación del proyecto de la modernidad es aún más ambiguo durante el período del capitalismo liberal, al mismo tiempo que refleja, con gran claridad, las tensiones en eferescencia al interior del paradigma. Es cierto que cada una de las tres lógicas se desarrolla según procesos de especialización y de diferenciación funcional, tan bien analizados por Weber (1978); procesos que, al mismo tiempo que garantizan la mayor autonomía a cada una de las esferas (arte/literatura, ética/derecho, ciencia/técnica), hacen cada vez más difícil la articulación entre ellas y su interpenetración en la experiencia del *Lebenswelt*, como diría Habermas (1982; 1985a). En el ámbito de la racionalidad cognitivo-instrumental, estos procesos se traducen en el desarrollo espectacular de la ciencia, en la conversión gradual de ésta en fuerza productiva y en el consecuente refuerzo de su vinculación al mercado. En el ámbito de la racionalidad moral-práctica, los procesos de autonomización y de especialización se manifiestan sobre todo en la elaboración y consolidación de la microética liberal -la responsabilidad moral referida exclusivamente al individuo- y en el formalismo jurídico llevado al

3 Para más ampliaciones sobre la distinción liberal entre Estado y sociedad civil, ver el quinto capítulo.



extremo por la *Pandektenschule* alemana y transformado en política jurídica hegemónica a través del movimiento de codificación del que es la expresión más legítima el *code civil* napoleónico de 1804. Finalmente, en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva, la autonomización y la especialización se traducen en el creciente elitismo de la alta cultura (la separación del arte y de la vida) legitimado socialmente por su asociación con la idea de “cultura nacional” promovida entonces por el Estado liberal.

Sin embargo, a mi entender, el pilar de la emancipación también fue, en este período, el principio organizador de manifestaciones sociales que, aunque en forma imperfecta o desviada, fueron fundadas por la vocación de globalidad y por el anhelo de racionalidad radical de la existencia inscritas en el proyecto de la modernidad. A pesar de que muchas de esas manifestaciones se hayan definido como premodernas o se hayan dejado conducir a través de formulaciones que, en un contexto de estrechamiento de los criterios de la modernidad, podían ser fácilmente rotuladas como premodernas, pienso que ellas pertenecen con toda legitimidad al proyecto de la modernidad y que, de algún modo, representan ya la sensación de pérdida causada por el déficit del cumplimiento de las promesas de la modernidad. Entre esas manifestaciones distingo dos, una en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva y otra en el ámbito de la racionalidad moral-práctica.

La primera asumió una forma elitista y está constituida por el *idealismo romántico* y por la *gran novela realista*. No se trata aquí de contraponer, como hace Gouldner (1971), el pensamiento clásico contra el pensamiento romántico ni, como hace Brunkhorst (1987), de intentar integrar normativamente la crítica romántica en el racionalismo moderno; se trata tan sólo de sugerir que, al borde del abismo de la oposición reaccionaria a la cultura moderna, el idealismo romántico representa, en forma elitista es cierto, la vocación utópica de la plena realización de la subjetividad inscrita en el proyecto de la modernidad.

Es así, por lo menos, que se puede interpretar la integración de la “poesía y de la estética en el centro de la integración social, construida en la forma utópica de una mitología de la razón (Hegel, Holderlin, Schelling)” (Brunkhorst, 1987: 403); la crítica del instrumentalismo iluminista y de la “cosificación”; la nostalgia de los orígenes, de la natu-

raleza y de la cultura popular<sup>5</sup>. Del mismo modo, la novela realista es la representación de una clase, la burguesía, que desperdicia el potencial de transformarse en una clase universal, capaz de transformar globalmente a la sociedad, un poco a manera de la clase universal de Hegel –la burocracia– o de la clase universal de Marx, la clase proletaria<sup>6</sup>.

La otra manifestación en el ámbito moral-práctico, asume otra forma transgresiva (*desviante*), la de la marginalización, y está constituida por los varios proyectos socialistas radicales: tanto el llamado *socialismo utópico*, como el llamado *socialismo científico*. Aunque en el primero estén presentes a veces aspiraciones regresivas y premodernas, tanto el uno como el otro representan un intento por reconstruir a partir de la raíz, pero desde la misma raíz, el proyecto de la modernidad, es decir, la realización terrena –aunque sea una tierra imaginaria– como, por ejemplo los falansterios de Fourier– de los ideales de la autonomía, de la identidad, de la solidaridad y de la subjetividad. Vistos desde esta perspectiva, hasta puede decirse que el socialismo llamado utópico es, en sus objetivos, más radical que el socialismo llamado científico, y ello precisamente porque Marx, al querer formular su proyecto en términos de teoría científica –la teoría de la evolución de la sociedad semejante a la teoría de la evolución de las especies de Darwin, a quien por demás, como se sabe, Marx quiso dedicar el primer volumen de *El Capital*– de algún modo corrió el riesgo de reducir la racionalidad moral-práctica a la racionalidad cognitivo-instrumental ya entonces hegemónica. Incluso, es justo que se diga que la ciencia pretendida por Marx tiene, ella misma, una vocación de globalidad transdisciplinaria que se perderá más tarde en la ciencia marxista, tal como la globalidad del proyecto de

5 Según Gouldner, “el potencial revolucionario del romanticismo se deriva, en parte, del hecho de que, a pesar de constituir básicamente una crítica del industrialismo, también puede ser usado como crítica del capitalismo y de su cultura” (1970: 115). Ver adelante el capítulo noveno.

6 Para Lukács, pensando ciertamente en Balzac, “la categoría central de la literatura realista es el tipo, una síntesis peculiar que conecta orgánicamente lo general y lo particular, tanto en los personajes, como en las situaciones”: de ahí la definición de realismo como “una concepción dialéctica correcta de la relación entre ser y conciencia” (1972: 6 y 119). Cf., también, E. Auerbach (1968) y A. Swingewood (1975), sobre todo el capítulo III titulado *Realism, Modernism and Revolution*.

Saint-Simon o incluso de Comte se perderá en la sociología de Durkheim. Lo importante es verificar que este primer período, al mismo tiempo que experimenta la contradicción desnuda y cruda de los objetivos del proyecto de la modernidad, todavía es capaz de manifestar, incluso en forma divergente, la vocación de radicalismo del proyecto y, en esa medida, se rehusa a aceptar la irreparabilidad del déficit de su realización histórica.

### *El segundo período*

El segundo período es verdaderamente la edad positiva de Comte. Busca distinguir en el proyecto de la modernidad lo que es posible y lo que es imposible de realizar en una sociedad capitalista en constante proceso de expansión, para luego concentrarse en lo que es posible, como si fuera lo único. Para que este cambio de ilusionismo histórico sea eficaz, amplía el campo de lo posible de tal manera que el déficit de cumplimiento del proyecto sea pequeño o, como mínimo, menos visible. Este proceso histórico de concentración/exclusión parte de la idea de la irreversibilidad del déficit para, posteriormente, eliminar la propia idea del déficit. Este trayecto está simbolizado en el paso de la idea de la modernidad a la idea del modernismo.

El proceso de concentración/exclusión sucede tanto en el pilar de la regulación como en el pilar de la emancipación y produce en uno y otro y en las relaciones entre ellos, articulaciones más compactas y ajustes más exactos. En el campo de la regulación, las transformaciones son profundas y vertiginosas. El principio de mercado continúa con la expansión pujante del período anterior y para eso rompe con los marcos institucionales y los límites de actuación característicos de ese período, asumiendo nuevas formas y abalanzándose hacia horizontes más amplios. El capital industrial, financiero y comercial se concentra y se centraliza; proliferan los carteles; se estrechan los vínculos entre la banca y la industria; crece la separación entre la propiedad jurídica de las empresas y el control económico de su gestión; se ahonda la lucha imperialista por el control de los mercados y de las materias primas; las economías de escala hacen aumentar el tamaño de las unidades de producción y la tecnología de que éstas se sirven está en constante transformación; surgen las grandes ciu-

dades industriales estableciendo los parámetros del desarrollo para las regiones donde están situadas.

En cuanto al principio de la comunidad, el desarrollo industrial capitalista y la consecuente expansión de la clase obrera, por un lado, y la extensión del sufragio universal, inscrito en la lógica abstracta de la sociedad civil y del ciudadano formalmente libre e igual, por el otro, contribuyen a la rematerialización de la comunidad a través del surgimiento de las prácticas de clase y de la traducción de éstas en políticas de clase. Son los sindicatos y las asociaciones patronales, la negociación colectiva, los partidos laboristas quienes disputan un espacio político anteriormente negociado entre los partidos burgueses y oligárquicos. Este proceso de rematerialización social y política es uno de los aspectos más característicos de este período y su dinamismo se debe, en buena parte, a las transformaciones en la composición de las clases trabajadoras, a su creciente diferenciación interna, a los constantes cambios de los sectores productivos privilegiados por la lógica de la acumulación del capital, a la importancia progresiva del sector de los servicios y a la consecuente ampliación y fortalecimiento social y político de las clases medias.

Por último, el Estado es, en sí mismo, un agente activo de las transformaciones sucedidas en la comunidad y en el mercado y, al mismo tiempo, se transforma constantemente para adaptarse a esas transformaciones. Su articulación con el mercado, cada vez más compacta, se evidencia en la progresiva regulación de los mercados, en las conexiones del aparato del Estado con los grandes monopolios, en la conducción de las guerras y de otras formas de lucha política por el control imperialista de los mercados, en la creciente intervención del Estado en la regulación e institucionalización de los conflictos entre el capital y el trabajo. Por otro lado, la mayor densidad de la articulación del Estado con la comunidad está patente en la legislación social, en el aumento de la participación del Estado en la gestión del espacio y en las formas de consumo colectivo, en la salud y en la educación, en los transportes y en la vivienda, en fin, en la creación del Estado-Providencia.

Todas esas transformaciones a nivel de la regulación tuvieron como objetivo o consecuencia redefinir el proyecto de la modernidad en los términos de lo que era posible en la sociedad capitalista, arrojando todo lo demás al basurero

de la historia. Así se definen, obviamente de manera diferente, de un país a otro, o de período a período, el grado y el tipo de justicia, de solidaridad y de igualdad que es posible compatibilizar con el grado y el tipo de libertad, autonomía y subjetividad. Que esta forma de compatibilización es una entre otras y apenas es preferida por ser la que permite la consolidación de las relaciones sociales de la producción capitalista es simultáneamente evidente y trivial, pues la creciente hegemonía social de esta forma de compatibilización hace indeseables o incluso impensables a todas las demás, como bien se evidencia en la social democratización de los partidos socialistas y en la contención, si no incluso la marginalización, de los partidos comunistas. Es cierto que este segundo período tuvo un comienzo convulsionado y la Revolución Rusa estuvo al borde de mostrar la posibilidad y la superioridad de otras formas de compatibilización. Pero el intento fue castrado en la cuna con el leninismo, con el fracaso de las revoluciones en los otros países de Europa –en particular con el de la revolución alemana de 1918– y, finalmente, con la pesadilla estalinista.

Las transformaciones a nivel del pilar de la emancipación en este segundo período son igualmente profundas y presentan tendencias de algún modo convergentes con las que sucedieron en el pilar de la regulación. Como dije arriba, las transformaciones pueden ser simbolizadas por el paso de la cultura de la modernidad al modernismo cultural. El modernismo designa aquí a la nueva lógica de la racionalidad estético-expresiva y el proceso de su traspaso, tanto hacia la racionalidad moral-práctica como hacia la racionalidad científico-técnica. El modernismo representa la culminación de la tendencia hacia la especialización y diferenciación funcional de los diferentes campos de la racionalidad. El proceso de concentración/exclusión de que hablé arriba reside aquí en la afirmación de la autonomía del arte (el arte por el arte), en la oposición irreconciliable entre la alta cultura y la cultura de masas y en el rechazo del contexto social bien evidenciado en la arquitectura modernista de la megalópolis. Es el “gran divisor” de que habla Andreas Huyssen, y él tiene razón cuando afirma que lo que caracteriza más profundamente al modernismo es su “ansiedad de contaminación”, de la contaminación con la política o con la cultura popular o de masas (1986: VII)<sup>7</sup>.

7 Ver, en especial, el séptimo capítulo del libro de Huyssen.

Pienso además, que esta ansiedad de contaminación está presente en los movimientos que suceden en los otros campos de la racionalidad. En el caso de la racionalidad moral-práctica está presente, por un lado, en la forma política del Estado que al mismo tiempo que penetra más profundamente en la sociedad, lo hace a través de soluciones legislativas, institucionales y burocráticas que lo distancian progresivamente de los ciudadanos, a los cuales, a la postre, se les pide cada vez más la obediencia pasiva, en sustitución de la movilización activa. Y, por otro lado, está presente en el surgimiento y consolidación de una ciencia jurídica, dogmática y formalista, falsamente exenta de preferencias axiológicas y políticas, formulada lapidariamente en la teoría pura del derecho de Kelsen (1962). Esta ansiedad de contaminación está finalmente presente en el campo de la racionalidad cognitivo-instrumental en el surgimiento de las diferentes epistemologías positivistas, en la construcción de un *ethos* científico ascético y autónomo frente a los valores y la política, en la glorificación de un conocimiento científico totalmente distinto al conocimiento del sentido común y no contaminado por él, e incluso en la creciente especialización de las disciplinas, es decir, en la vigencia de la ansiedad de contaminación en el interior de la propia ciencia<sup>8</sup>.

La intensidad y el exceso de estas transformaciones son el reverso del déficit irremediable de totalidad en que se basan y que procuran olvidar (el “olvido del ser” heideggeriano) a través de su dinamismo y de su exageración. Lo más importante para retener en este proceso es que la representación exuberante del campo cognoscible y racional va a la par con una dictadura de las demarcaciones, con la vigilancia despótica de las fronteras, con la liquidación sumaria de las transgresiones. Y, en esta medida, el pilar de la emancipación se hace cada vez más semejante al pilar de la regulación. La emancipación se transforma verdaderamente en el aspecto cultural de la regulación, un proceso de convergencia y de interpenetración que Gramsci caracteriza elocuentemente a través del concepto de hegemonía.

El proyecto de la modernidad se cumple así en exceso porque en todo lo que cumple excede todas las expectativas.

8 Sobre el paradigma de la ciencia moderna, ver Santos (1987 y 1989).

vas (basta ver el fulgurante avance del conocimiento científico) y en todo lo que no cumple es suficientemente convincente para negar que todavía haya algo por cumplir. Es evidente que no todo ha sido color de rosa en este proceso histórico de la concentración/exclusión. Ya mencioné las potencialidades de la Revolución Rusa y a nivel estético-expresivo, se deberán mencionar todos los movimientos de vanguardia del principio del siglo: el futurismo, el surrealismo, el dadaísmo, el constructivismo ruso, la *proletcult*. Pero, como se sabe, estos movimientos fueron liquidados por el fascismo o por el estalinismo o fueron absorbidos dentro del canon modernista. Sin embargo, su significado no se puede minimizar, como hace Habermas cuando afirma, por ejemplo, que el modo de reconciliación entre el arte y la vida intentado por el surrealismo –por ser un mero momento de desublimación del arte moderno– era ineludible desde el comienzo (1973: 118 ss.). Tiene razón Peter Bürger (1984) en resaltar la vocación libertadora de la vanguardia histórica de los años veinte como un movimiento que, por primera vez, adquiere la plena autocomprensión del modo como el arte (su autonomía, su *status social*) funciona en la sociedad capitalista<sup>9</sup>. En otras palabras, su significado reside en la denuncia del proceso histórico de concentración/exclusión, sin lo cual no es posible comprender algunas de las inquietudes más recientes que se tratarán más adelante (tercera parte de este capítulo).

### *El tercer período*

El tercer período, que comienza en los años sesenta, es un período difícil de analizar, no sólo porque es complejo en sí mismo, sino porque al estar todavía en curso, no tenemos el privilegio de volar al crepúsculo, como le deseaba Hegel al búho de Minerva. La designación de “capitalismo desorganizado” habla por sí misma de nuestra perplejidad. Pero además de otras razones que reuniré a continuación, es evidente que el capitalismo sólo puede ser llamado desorganizado en la medida en que colapsaron en el tercer período muchas de las formas de organización que venían rigien-

<sup>9</sup> Sobre el debate entre Habermas y Bürger consultar, además de los textos de ellos ya citados, a Schulte-Sasse (1984) y Jay (1985).

do durante el período anterior. A medida que el proceso de desestructuración constituye una nueva forma de organización, –o hasta de superorganización, como quieren algunos– representa una fase de transición que crea el tiempo y el espacio para una nueva forma de organización; es obviamente materia de debate pero que no haré en este momento. Interesa, eso sí, caracterizar este tercer período en términos de la dicotomía que he venido adoptando entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación, aunque, como advertí arriba, la distinción entre ellos se haya venido esfumando.

En el campo de la regulación, las transformaciones han sido profundas y vertiginosas o, por lo menos así se nos presentan, dado el corto espacio de tiempo en que suceden. El principio de mercado adquirió una pujanza sin precedentes, de tal forma que traspasó lo económico y trató de colonizar tanto el principio del Estado como el principio de la comunidad, un proceso llevado al extremo por el credo neoliberal. En el plano económico, los desarrollos más dramáticos son los siguientes: el crecimiento explosivo del mercado mundial, propulsado por un nuevo agente creado a su medida –las empresas multinacionales– hace posible soslayar, si no incluso neutralizar, la capacidad de regulación nacional de la economía; los mecanismos corporativos de regulación de los conflictos entre capital y trabajo, establecidos a nivel nacional en el período anterior, se debilitan y la relación salarial se hace más precaria, asumiendo formas que, por lo menos en apariencia, representan un cierto regreso al período del capitalismo liberal; la flexibilización y automatización de los procesos productivos, combinados con el abaratamiento de los transportes, permiten la industrialización dependiente del tercer mundo y destruyen la configuración espacial del aparato productivo en los países centrales con la descaracterización de las regiones, el surgimiento de nuevos dinamismos locales, la ruralización de la industria, la desindustrialización, la subcontratación internacional, etc., etc.; la expansión extensiva del mercado corre paralela con su expansión intensiva, con la creciente diferenciación de los productos de consumo, un cierto abandono de la gran producción en masa con el objetivo de promover la particularización de los gustos y el aumento de las opciones; finalmente, la mercantilización y la digitalización de la información abren perspectivas casi infinitas para la reproducción ampliada del capital.

El principio de la comunidad atraviesa por transformaciones paralelas. La rematerialización de la comunidad, lograda en el período anterior a través del fortalecimiento de las prácticas de clase, parece debilitarse de nuevo, por lo menos en la forma que adquirió anteriormente. Las clases trabajadoras continúan diferenciándose internamente en estratos y fracciones cada vez más diferentes, tanto en términos de su base salarial como de su lógica de vida; la clase de los servicios alcanza proporciones sin precedentes; las organizaciones obreras dejan de contar con la lealtad garantizada de sus miembros (cuyo número, además, disminuye) y pierden poder de negociación frente al capital y al Estado; las prácticas de clase dejan de traducirse en políticas de clase y los partidos de izquierda se ven forzados a atenuar el contenido ideológico de sus programas y a hacer abstracto su llamado electoral. En paralelo con una cierta descentración de las prácticas de clase y de las políticas de distribución de recursos en que se habían cristalizado (de lo que es máximo ejemplo el Estado-Providencia), surgen nuevas prácticas de movilización social, los nuevos movimientos sociales orientados hacia reivindicaciones postmaterialistas (la ecología, lo antinuclear, el pacifismo); al mismo tiempo, el haber descubierto en los dos períodos anteriores que el capitalismo produce clases, se complementa ahora con el descubrimiento de que también produce diferencia sexual y diferencia racial (de ahí el sexismo y los movimientos feministas, de ahí también el racismo y los movimientos antirracistas). Como dijo Habermas, las políticas de distribución ceden su lugar a las políticas sobre las gramáticas de las formas de vida (1981: 31).

El impacto de las transformaciones en el mercado y en la comunidad sobre el principio del Estado ha sido enorme; aunque se deba resaltar que las transformaciones del Estado suceden en parte según una lógica autónoma, propia del Estado. El Estado nacional parece haber perdido en parte la capacidad y en parte la voluntad política, para continuar regulando las esferas de producción (privatizaciones, desregulación de la economía) y de reproducción social (retracción de las políticas sociales, crisis del Estado-Providencia). La transnacionalización de la economía y el capital político que ella transporta, transforman al Estado en una unidad de análisis relativamente obsoleta, no solamente en los países periféricos y semiperiféricos, como

casi siempre sucedió, sino también en forma creciente, en los países centrales. Esta debilidad extrema del Estado es, sin embargo, compensada por el aumento de su autoritarismo que es producido en parte por la misma congestión institucional de la burocracia estatal y en parte, –un poco paradójicamente– por las políticas propias del Estado, en el sentido de devolverle a la sociedad civil competencias y funciones que asumió durante el segundo período, y que ahora parece estructural e irremediablemente incapaz de ejercer y desempeñar. El aumento del autoritarismo en forma de microdespotismos burocráticos del más variado orden, combinado con la ineficiencia del Estado, tiene una consecuencia política todavía más global; la teoría del contrato social significó siempre que la lealtad, debida al Estado, aunque relativa, se destinaba a mantener la libertad y las posibles seguridades personales. En una situación en que el Estado parece tanto más clasista cuanto más autónomo en relación con las clases, los presupuestos de la lealtad caen por su base y los llamados nuevos movimientos sociales son un síntoma elocuente de eso mismo.

Todas estas transformaciones parecen apuntar hacia una desregulación global de la vida económica, social y política. En verdad, ninguno de los principios de la regulación, el mercado, el Estado, la comunidad, parece capaz de garantizar, por sí sólo, la regulación social en situación de tanta volatilidad; pero lo más trágico es que la articulación de todos ellos en el sentido de converger en una nueva regulación, parece todavía más remota. Sin embargo, y como bien lo observa Claus Offe, esta atmósfera de desregulación, de convencionalidad y de flexibilidad a nivel de varios sectores de la vida colectiva coexiste con una atmósfera, igualmente densa, de rigidez y de inmovilidad a nivel global de la sociedad (Offe, 1987). Todo parece negociable y transformable a niveles de empresa o de familia, partido o sindicato, pero al mismo tiempo nada nuevo parece posible a nivel de la sociedad como un todo, o de nuestra vida personal como miembros de ella.

El modo dominante de asegurar, material e institucionalmente, el aumento de las opciones hace que, paralelamente con el aumento de las opciones, se presencie la disminución de la capacidad para escoger entre ellas. La creación de una elección dada crea la imposibilidad de elegirla en el momento siguiente. Por otro lado, al final de los monopo-

lios de interpretación (la familia, la Iglesia o el Estado) llevados a cabo con éxito por el paradigma de la modernidad, no parece continuar la autonomía de interpretación sino la renuncia a la interpretación. Las sociedades capitalistas avanzadas parecen bloqueadas, condenadas a vivir del exceso irracional a que se someten con el ánimo de cumplir el proyecto de la modernidad, y a racionalizar en un proceso de olvido o de autoflagelación el déficit vital de las promesas incumplidas.

Este exceso y este déficit están muy presentes en el modo como hoy se nos presenta el pilar de la emancipación. Al contrario del período anterior, cuando se intentó una contabilidad apaciguadora entre los excesos y los déficits, en este período se viven con igual intensidad unos y otros; mayo del 68 es un buen símbolo de eso al mostrar, por primera vez, que la riqueza de las sociedades capitalistas avanzadas constituye una base frágil de legitimación. La contención del movimiento estudiantil simboliza el principio de un proceso de agotamiento histórico de los principios de emancipación moderna que viene a culminar, al final de la década de los ochenta, con la crisis global de la idea de revolución social y con la total preponderancia de la filosofía y de la práctica política neoliberales. Pero si, por un lado, hoy todos los principios de la emancipación parecen agotados o, lo que es lo mismo, domesticados en función de las exigencias cada vez más profundas y volátiles de regulación y desregulación socioeconómica, por otro lado, se van acumulando las señales de que si no hay salida para esta situación, por lo menos existe la posibilidad realista de imaginar una situación radicalmente nueva.

Esta doble situación es particularmente notoria a nivel de la racionalidad cognitivo-instrumental. El compromiso industrial-militar del desarrollo científico-tecnológico y los peligros de la proliferación nuclear y de la catástrofe ecológica de ahí resultantes son síntomas suficientes del cumplimiento excesivo y por lo tanto irracional de la racionalidad instrumental de la modernidad. La hegemonía de esta racionalidad irracional significa simultáneamente su agotamiento en la medida en que, combinada con las recetas neoliberales, se transforma en una lógica de dominación y de regulación a nivel mundial. La idea de modernización capta bien esta ambigüedad. En boga en los años sesenta, como soporte ideológico del imperialismo norteamericano en América Latina, la modernización regresa

ahora al escenario, en segunda generación, en el proceso de "reconstrucción" de Europa Central y del Este. Ambas generaciones mantienen intacto su carácter reductor y excluyente frente a la idea anterior de modernismo en la medida en que elimina el valor de la autonomía de los procesos sociales y políticos nacionales en el mundo menos desarrollado, y los subyuga a los intereses de los países centrales bajo el pretexto de no existir otro modelo de desarrollo sino el que estos siguieron. Con esto, se oculta el hecho decisivo de que cuando este modelo fue seguido en los países centrales, no había que contar con los intereses hegemónicos de países más desarrollados que ellos.

La lógica centralizadora y exclusivista de la modernización hace posible negar los valores fundamentales de la modernidad a través de procesos de racionalización legitimados en función de la afirmación de estos valores y pretendidamente movilizados a su servicio. Sin embargo, la modernización científico-tecnológica y neoliberal se propaga hoy, paradójicamente, en la misma medida en que se propaga su crisis, certificada por aquello que parecen ser sus consecuencias inevitables: el agravamiento de la injusticia social a través del crecimiento imparable y recíproco de la concentración de la riqueza y de la exclusión social, tanto a nivel nacional como a nivel mundial; la devastación ecológica y con ella la destrucción de calidad e incluso de conservación de vida en el planeta. El inconformismo frente a estas consecuencias, combinado con una crítica profundizada de la epistemología de la ciencia moderna está contribuyendo hoy al surgimiento de un nuevo paradigma. Lo que en otro lugar llamé ciencia postmoderna, o mejor, el paradigma de un conocimiento prudente para una vida digna (Santos 1987a; 1989).

A nivel de la racionalidad moral-práctica, los dilemas del tercer período son fundamentalmente cuatro: en primer lugar, los valores de la modernidad, tales como la autonomía y la subjetividad, están cada vez más divorciados tanto de las prácticas políticas, como de nuestra cotidianidad, a pesar de que parecen estar a nuestro alcance infinitas opciones; en segundo lugar, la regulación jurídica de la vida social se alimenta de sí misma (una regulación que siempre da origen a otra) al mismo tiempo que el ciudadano, oprimido por un conocimiento jurídico especiali-

zado y hermético y por la sobrejuridificación de su vida, es llevado a prescindir de su buen sentido o sentido común con el cual la burguesía en el siglo XVIII le demostró a la aristocracia que también sabía pensar. En tercer lugar, como bien lo anota Karl-Otto Apel, la modernidad nos confinó en una ética individualista, una microética que nos impide pedir, o siquiera pensar, responsabilidades por acontecimientos globales, como la catástrofe nuclear o ecológica en la que todos, pero nadie individualmente, parecen poder ser responsabilizados (Apel, 1984). Este problema ético reside en que si, por un lado, la microética liberal es inadecuada para responder de buen grado a las exigencias éticas de la nueva situación en que nos encontramos, por otro lado, todavía no ha sido sustituida por una macroética capaz de concebir la responsabilidad de la humanidad por las consecuencias de las acciones colectivas a nivel de la escala planetaria.

Pero aquí también hay señales de futuro. Del colapso de las formas éticas y jurídicas liberales frente a algunos de los más serios problemas con que nos enfrentamos –de la exclusión social y del racismo hasta Chernobyl y el Sida– empieza a emerger un nuevo *iusnaturalism* basado en una nueva concepción de los derechos humanos y del derecho de los pueblos a la autodeterminación, y una nueva idea de solidaridad, simultáneamente concreta y planetaria. Curiosamente, estas señales de una nueva ética y de un nuevo derecho están relacionadas con algunas de las transformaciones a nivel del principio del mercado y del principio de la comunidad señalados atrás. Por un lado, la explosión de la realidad mediática e informativa hace posible una competencia democrática más amplia. Por otro lado, la retracción simbólica de la producción frente al consumo puede venir a traducirse en la reducción de la semana de trabajo, cada vez más reclamada por el sindicalismo europeo; y de tal reducción puede resultar una mayor disponibilidad para actividades socialmente útiles y para el ejercicio de la solidaridad.

Por último, la racionalidad estético-expresiva es tal vez la que condensa mejor las antinomias de la situación presente y, por lo tanto, aquella en que son más fuertes las señales del futuro. La alta cultura modernista se agotó y la afirmación de que tal cosa no sucedió es desmentida diariamente por la despreocupación con que se contempla o

por el precio con que se comercializa. La fuga del mundo a la que la condenó Adorno (1981), por más comprensibles y honrosas que hayan sido sus razones, es insostenible en la situación cultural de celebración afirmativa, aunque superficial, pero profunda en su superficialidad, de infinitos, aunque nocivos infinitos en el sentido hegeliano. En sus mejores versiones, la arquitectura postmoderna revela bien esta situación.

Las señales de futuro están en la creciente convicción de que ese déficit de mundo es irremediable dentro del proyecto de la modernidad y de que, por lo tanto, la opción radical y cada vez más ineludible es enfrentar la posibilidad de que este proyecto está exhausto, y es irrealizable en aquello que, hasta ahora, ha incumplido; o continuar confiando en su posibilidad de regeneración y esperando a que se complete con la misma determinación con que Samuel Beckett nos enseña a esperar a Godot. Esta opción radical viene siendo diseñada, en el dominio de la racionalidad estético-expresiva, desde finales de la década de los sesenta y mediados de la década de los setenta, sobre todo en los Estados Unidos de América, a través de la crítica radical del canon modernista, de la normalización y del funcionalismo, del expresionismo abstracto en la pintura y del estilo internacional en la arquitectura. Como bien anota Huyssen, esta crítica ya estaba presente en la *beat generation* a mediados de los cincuenta (Huyssen, 1986: 186), pero vino a asumirse progresivamente como expresión del agotamiento global e irreversible del canon modernista en el cine, la música, el teatro, la pintura y la arquitectura. Además la arquitectura postmoderna expresa con elocuencia la expansión simbólica del consumo frente a la producción que había servido de soporte a todo el funcionalismo de la arquitectura modernista<sup>10</sup>.

Tal como Max Weber mostró mejor que nadie las antinomias del proyecto de la modernidad en el primero e incluso en el segundo período del capitalismo, Habermas es, sin duda, quien mejor dio a conocer las del tercer período del capitalismo. Sin embargo, mientras Habermas cree que el proyecto de la modernidad es apenas un proyecto incompleto, pudiendo ser completado recurriendo a los instrumentos analíticos, políticos y culturales desarrollados por

10 Ver también a Jencks (1987: 11 y ss.) y Huyssen.

la modernidad (1985a), yo pienso que sea lo que sea que falte concluir de la modernidad, el proyecto no puede acabarse en términos modernos bajo pena de mantenernos prisioneros en la trampa gigantesca que nos preparó la modernidad: la transformación incesante de energías emancipatorias en energías reguladoras. De ahí la necesidad de pensar en discontinuidades, en cambios paradigmáticos y no meramente subparadigmáticos.

El nuevo comienzo dado con el nombre de postmodernidad, y el análisis de algunas de sus implicaciones en el plano político, constituyen el resto de éste capítulo. Antes, sin embargo, pretendo tratar, aunque brevemente, la cuestión de saber en qué medida la sociedad portuguesa puede estar involucrada en esas implicaciones, siendo cierto que el análisis precedente se confinó a las sociedades centrales o capitalistas avanzadas y Portugal no es, ciertamente, una de ellas.

#### PORTUGAL Y EL DESAFÍO DE LA POSTMODERNIDAD

*La principal tesis de esta parte es la siguiente: la sociedad portuguesa es una sociedad semiperiférica. La especificidad y complejidad de sus condiciones económicas, sociales, políticas y culturales crean una doble exigencia: (1) en la formulación de algunos de los objetivos de desarrollo, debe proceder como si el proyecto de la modernidad no estuviera cumplido todavía o ni siquiera hubiera sido puesto en funcionamiento; (2) en la concretización de estos objetivos, se debe partir del principio (para ella de algún modo más vital que las sociedades centrales) de que el proyecto de la modernidad ha sido históricamente realizado y que no hay que esperar de él lo que sólo puede hacer posible un nuevo paradigma.*

Se sabe que el orden económico mundial o el sistema mundial de Estados tiene un centro (los países capitalistas avanzados), una periferia (los países del llamado tercer mundo) y, entre ambos, una zona intermedia muy heteróclita, donde cabían la mayoría de los países socialistas de Estado de Europa del Este y los países capitalistas semiperiféricos, tales como Portugal, Grecia, Irlanda y tal vez, también España; eso para limitarme a la periferia en el contexto europeo. La cuestión, pues, que se nos plantea a los portugueses, no es solamente saber si podemos pen-

sar en la postmodernidad en una sociedad semiperiférica, sino sobre todo si podemos pensar y actuar postmodernamente. La cuestión es compleja. Por un lado, la discusión entre nosotros sobre lo moderno y lo postmoderno parece ser algo telescópica, discusión a distancia, guerra de miniaturas. Por otro lado, los artefactos de la cultura postmoderna entran diariamente en nuestras casas por múltiples canales de información y hasta se dirá que nuestra capacidad para dirigir o para atenuar su penetración es menor que la de los habitantes de las sociedades centrales porque no tenemos las resistencias modernas tan desarrolladas como ellos. Siendo cierto que la discusión sobre el colapso del paradigma de la modernidad y el surgimiento de un nuevo paradigma apareció en los países capitalistas avanzados y en el contexto social propio de esos países, ¿no estará Portugal condenado a imitar la discusión o a importar los productos materiales y simbólicos que van surgiendo de su desenvolvimiento y hasta a hacerlo sin autenticidad pues si puede importar los productos, no puede importar el contexto social de su producción? o, al contrario, ¿podrá Portugal lanzarse no solamente a imitar o importar con autenticidad sino incluso contribuir con algo nuevo para la discusión y extraer de ella productos materiales y simbólicos también originales? Intentaré mostrar que es posible una respuesta positiva para esta última pregunta.

No cabe analizar aquí la evolución de la sociedad portuguesa a lo largo de los tres períodos de desarrollo del capitalismo. Me limitaré a mencionar, algunos de los rasgos de la sociedad portuguesa en la actualidad, para lo que me serviré del mismo cuadro analítico utilizado para caracterizar a las sociedades capitalistas avanzadas. Como sociedad semiperiférica, la sociedad portuguesa es una sociedad en desarrollo intermedio, cuyo papel estructural en el sistema mundial es el de realizar, en el contexto europeo en que se sitúa, la intermediación entre los países centrales y los países periféricos. La base material de esta situación y de este papel estuvo hasta hace poco en el imperio colonial y es de prever que pase a estar, en el futuro, en el modo de integración de Portugal en la comunidad europea. Es además una cuestión abierta saber si Portugal va a consolidar, sobre una nueva base, su carácter semiperiférico o si, al contrario, va a descender a la periferia o a ser



promovido al centro, como sucedió con Italia y está a punto de suceder con España. Lo más probable es que se mantenga como sociedad semiperiférica.<sup>11</sup>

En la actualidad, una de las características principales de la sociedad portuguesa es la heterogeneidad interna tanto de los principios de regulación como de las lógicas de emancipación. El principio del mercado nunca alcanzó en Portugal la hegemonía que tuvo en los países centrales. Siempre vivió bajo la tutela del principio del Estado, que hasta el presente, ha asumido varias formas. En los últimos años se ha venido intentando atenuar esa tutela pero curiosamente la iniciativa ha partido sobre todo del Estado que así, parece condenado a reforzar su tutela en el propio proceso desencadenado para debilitarla. Se trata de una tarea de todas maneras difícil por dos razones principales. En primer lugar, porque sucede en una situación internacional de globalización del mercado en la cual el papel del Estado si bien está siendo, por un lado, degradado de la regulación del mercado hacia la negociación de la dependencia, por otro lado, su función a este nuevo nivel se hace más crucial que nunca. En segundo lugar, porque internamente las relaciones mercantiles capitalistas continúan teniendo que articularse con relaciones mercantiles no capitalistas, típicas, por ejemplo de la pequeña agricultura familiar. Esta articulación tiene implicaciones sociales y políticas que en las condiciones actuales sólo puede dirigir el Estado. Pero, por otra parte, entre nosotros el principio del mercado presenta algunas características paralelas a las que están asumiendo los países centrales como, por ejemplo, la descaracterización de las regiones industriales tradicionales, la ruralización de la industria, el surgimiento de los dinamismos industriales locales, la explosión de la economía informal, el crecimiento acelerado del sector de los servicios.

El principio de la comunidad es correspondientemente heterogéneo. La rematerialización de la sociedad civil a través de las clases -burguesía y proletariado- nunca tuvo entre nosotros la misma intensidad que tuvo en los países centrales y esa ha sido la razón invocada para afirmar que la sociedad civil portuguesa es débil. Y el mejor ejemplo de

<sup>11</sup> Sobre el carácter semiperiférico de la sociedad portuguesa ver, por último, los textos reunidos en Santos (org. 1993).

eso sería el déficit corporativo de la organización de los intereses, ya sean patronales u obreros. El problema es complejo, pues por un lado, la sociedad civil portuguesa, cuando se analiza en términos de estructuras familiares y de redes de solidaridad constituidas sobre la base del parentesco y de la vecindad (la sociedad-providencia), parece muy fuerte o, en todo caso, más fuerte que las sociedades centrales. Pero no quedan dudas de que el déficit relativo de prácticas de clase no solamente condujo a la volatilidad de las políticas de clase sino que también impidió una eficaz institucionalización de los conflictos entre capital y trabajo. Los esfuerzos hechos en este sentido, en los últimos años, han sido difíciles en buena parte porque suceden en el contexto internacional de precarización y de flexibilización de la relación salarial en los países centrales. A este propósito se deben hacer dos observaciones. La primera es que siendo desigual y combinado el desarrollo del capitalismo a escala mundial, se verifican, con frecuencia, discrepancias temporales, como esta de que Portugal presente cierto movimiento en el sentido del capitalismo "organizado" en un momento en que en los países centrales el movimiento es inverso, en el sentido del capitalismo "desorganizado". La segunda observación es que, como ahora se ve claramente, lo inadecuado de esta designación reside en el hecho de que las características que justifican la idea de desorganización del capitalismo central tienen algunas semejanzas, guardadas las proporciones, con las que desde siempre han caracterizado a la organización del capitalismo en los países periféricos o incluso semiperiféricos.

Pero la heterogeneidad interna del principio de la comunidad todavía deriva de la existencia y coexistencia de muchas fracciones de clase, de situaciones de doble pertenencia de clase y de lugares contradictorios de clase con fuerte peso social y que contribuyen al descentramiento de la relación capital-trabajo como serían el campesinado, los semiproletarios, los agricultores de tiempo parcial, los pequeños comerciantes, los funcionarios públicos, etc., etc.<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Sobre esta composición específica de clases y las relaciones sociales en que se traduce, ver a Pinto (1985) y Almeida (1986).

Frente a esta situación no es sorprendente que el Estado portugués tenga una forma política muy compleja. He tratado este tema con alguna extensión en otros lugares (Santos, 1985b; 1989; 1993) y volveré sobre él con más detalle en el capítulo quinto. Aquí mencionaré solamente las tres características que me parecen más dicientes para los objetivos analíticos del presente capítulo. En primer lugar la heterogeneidad interna de los principios de mercado y de la comunidad hacen improbable la regulación autónoma de los intereses, por lo que el Estado termina por tener una primacía total sobre la sociedad civil. Sin embargo, esa misma heterogeneidad interpone importantes obstáculos para la normal realización de las funciones del Estado y es, en parte, responsable de su gran ineficiencia. La gran primacía y autonomía del Estado en la formulación de las políticas, coexiste con la gran ineficiencia y dependencia en su ejecución.

En segundo lugar porque no ha sido posible incorporar a las clases trabajadoras en el sistema político a través de organizaciones sindicales y políticas fuertes y autónomas, la democratización política del sistema siempre estuvo restringida y varias veces se colapsó. Incluso en los períodos democráticos no fue posible erradicar el clientelismo y el Estado no se comprometió con el bienestar de las clases populares al punto de poder constituirse en un Estado-Providencia. Por esa razón hasta ahora no han sido resueltos dos problemas que el proyecto de la modernidad cumplió, durante algún tiempo, en los países centrales: los problemas de la distribución y de la democratización política del sistema político.

Como resultado de eso, el Estado tiene una acentuada característica autoritaria que, a lo largo de los tiempos, ha asumido diferentes formas. La última es bastante moderna en la medida en que tiene semejanzas significativas con la que ha estado asumiendo el Estado en los países centrales. Stuart Hall, teniendo en cuenta el caso inglés, la designó como "populismo autoritario", lo cual consiste en que el Estado ejerce un poder autoritario que convierte ideológicamente al gobierno del pueblo contra el Estado (Hall y Jacques, 1983). De hecho no se trata de atacar al Estado desde dentro sino tan sólo de atacar lo que en el Estado fueron las políticas sociales de distribución a favor de las clases populares en el período del capitalismo organizado.

La tercera característica del Estado, resultante de las anteriores, es que dada la permanencia de elementos arcaizantes a nivel del mercado y de la comunidad, la primacía, la autonomía y el autoritarismo del Estado han sido usados frecuentemente para ascender al Estado como agente de modernización de la sociedad. Esa modernización es, sin embargo, falsa en muchas instancias porque se queda en los textos legales, ordinarios y constitucionales, y difícilmente se traduce en prácticas sociales adecuadas. Así pues, resulta particularmente desmesurada, entre nosotros, la discrepancia entre marcos legales (más avanzados) y prácticas sociales (más retrógradas) en una situación a la que, en otro lugar, llamé Estado paralelo (Santos 1993: 28 y ss.).

Las lógicas de racionalidad que componen la emancipación moderna se configuran, entre nosotros, de tal manera que profundizan, aún más, la complejidad de la sociedad portuguesa que resulta de la breve descripción de los principios de regulación. Distingo dos características principales. La primera es la de la dependencia y el mimetismo. Las diferentes lógicas de racionalidad han acompañado, con mayor o menor retraso, los movimientos dominantes en los países centrales lo que no excluye la irrupción de momentos de gran contemporaneidad e innovación como, por ejemplo, muchas de las iniciativas culturales hechas posibles en la crisis revolucionaria de 1974-75. La segunda característica es que el modelo general de dependencia y de imitación se articula o se yuxtapone a racionalidades que el paradigma de la modernidad llama convencionalmente premodernas y que son visibles tanto en el ámbito de la racionalidad cognitivo-instrumental (la sabiduría popular, la tradición oral, el riquísimo y resistente sentido común, las artesanías y las tecnologías tradicionales), como en el ámbito de la racionalidad moral-práctica (los derechos comunitarios, la fuerza social de las redes de solidaridad basadas en el parentesco y en la vecindad), y aún en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva (el arte y la literatura populares, las fiestas y las romerías, las procesiones y el turismo religioso).

Es pues a la luz de este cuadro, que se debe determinar la inserción de Portugal en la discusión sobre la modernidad y la postmodernidad. Durante la crisis revolucionaria que siguió al 25 de abril, se volvió, a cierto nivel popular,

a la idea de que Portugal, a pesar de ser un país relativamente subdesarrollado, podía escapar de las distintas etapas por las que pasaron los países centrales y sobrepasarlos en la marcha hacia el socialismo. Era una versión ingenua de la teoría del desarrollo desigual y combinado que Trotski había elaborado para explicar la revolución de 1905 y después la de 1917 en un país atrasado como era la Rusia de entonces. Frente al fracaso de los distintos proyectos socialistas enfrentados durante ese período, a partir de 1976 se cayó en la idea opuesta de que Portugal, siendo un país relativamente subdesarrollado, debía seguir, las huellas del desarrollo de los países centrales y mientras menos autonomía tuviera, mejor. Era una versión ingenua de la teoría de la modernización en una de sus interpretaciones más populares, la de la teoría de W. Rostow sobre las diferentes fases del desarrollo (Rostow, 1960). Estas dos posiciones extremas me parecen erradas. En sociología y en política lo que sucede demasiado temprano no sucede; pero lo que sucede tarde tampoco sucede. Las diferencias cualitativas entre diversas zonas del sistema mundial (el centro, la periferia y la semiperiferia) hoy parecen atenuarse. En compensación, las diferencias de grado son cada vez más chocantes. En las condiciones de este fin de siglo, la tarea primordial de la sociología es mostrar que las diferencias de grado son cualitativas.

En vista de lo anterior me parece necesario encontrar una vía intermedia entre los extremos. Mi posición es que *la sociedad portuguesa aún tiene que cumplir algunas de las promesas de la modernidad, pero tiene que cumplirlas en rebeldía con la teoría de la modernización*. De esta posición, se desprenden dos implicaciones principales. La primera es que las promesas de la modernidad que están por cumplirse, tienen que ser cumplidas en corto circuito con las promesas que surgen de la postmodernidad. Así, como lo mencioné atrás, las dos más importantes promesas de la modernidad todavía sin cumplir son, por un lado, la solución desigualdades que dejan a amplios estratos de la población por fuera de la posibilidad de una vida digna o siquiera de la sobrevivencia)<sup>13</sup>; por otro lado, la democratización política del sistema político democrático (es decir

<sup>13</sup> Ver, entre otros, a Bruto da Costa *et al.* (1986); Silva *et al.* (1989); Almeida *et al.* (1992).

la incorporación tan autónoma como sea posible de las clases populares en el sistema político, lo que implica la erradicación del clientelismo, del personalismo, de la corrupción y, en general, de la apropiación privada de la actuación del Estado por parte de grupos sociales, e incluso por parte de los propios funcionarios estatales).

Cualquiera de estas promesas se debe cumplir, sin embargo, en conjunto con el cumplimiento igualmente vehementemente de las promesas de la postmodernidad. De este modo la promesa de distribución se debe cumplir en unión con la promesa de la calidad de las formas de vida (desde la ecología hasta la paz, desde la solidaridad internacional hasta la igualdad sexual) y la promesa de la democratización del sistema político se debe cumplir en conjunción con la ampliación radical del concepto de política y, consecuentemente, con las promesas de la democratización radical de la vida personal y colectiva, de la ampliación incesante de los campos de emancipación, los cuales se pueden empezar a cumplir precisamente en la articulación entre la democracia representativa y la democracia participativa. Tal vez esta conjunción sea interdicta por el principio de la modernización, pues, en sus propios términos, mientras que no sean resueltos los problemas de la modernidad no tiene sentido siquiera tratar los problemas de la postmodernidad. Este principio, que entre nosotros hoy es hegemónico y que ha sido adoptado tanto por el Estado como por los partidos políticos de derecha y de izquierda, sólo podrá conducir al bloqueo de la sociedad portuguesa en una semiperiferia crecientemente mediocre y estúpida.

La segunda implicación del cumplimiento de la modernidad en rebeldía contra la modernización es que es necesario combatir la idea de que todo lo que en la sociedad portuguesa es diferente de las sociedades centrales es señal de atraso y debe ser erradicado en el proceso del desarrollo. La contabilidad profunda de la sociedad portuguesa todavía está por hacerse. Durante la dictadura de Salazar nos habituamos a cargarle todo al débito de ella ya que el dictador se había apropiado de la contabilidad de los créditos. El 25 de abril fue posible hacer, aunque muy rápidamente y con algunos errores en las cuentas, una contabilidad democrática de los créditos. Desde 1976 nos hemos venido deslizando, casi que insensiblemente, hacia un nuevo pesimismo contable, con la diferencia de que ahora

no hay, como en los tiempos de Salazar, y afortunadamente, una instancia oficial de glorificación de los créditos. Es una situación que tiende a reproducirse mientras predomina el principio de la modernización.

Para combatir esta dominación (del principio de la modernización) es necesario analizar, con objetividad y sin complejos, las ventajas comparativas de la sociedad portuguesa en un mundo cambiante. Es preciso admitir, como hipótesis inicial, que algunas de las características que distinguen a la sociedad portuguesa son buenas y deben ser manejadas con cautela durante el proceso de desarrollo. Aquí es donde reside, por último, la nueva contribución que la sociedad portuguesa puede traer al paradigma emergente de la postmodernidad. En el fondo se trata de atreverse a pensar que la sociedad portuguesa tiene algunas características, por así decir, pre-post-modernas. A continuación algunos de los tópicos que pueden ser discutidos en este contexto.

En primer lugar la sociedad civil portuguesa es rica en tecnologías familiares, tanto materiales como simbólicas, y en formas de sociabilidad cara-a-cara basadas sobre todo en el parentesco y en la vecindad. Como mencioné en el capítulo anterior, la sociedad civil portuguesa es débil, es decir, atomizada y fragmentada, si la juzgamos tan sólo por los modelos y formas de organización dominantes en los países centrales. Al contrario se puede concebir que las sociedades civiles de los países centrales son débiles, cuando se las juzga según los modelos y las formas de organización en que la sociedad portuguesa es fuerte. Es fácil construir el contra argumento de que se trata de arcaísmos premodernos, tradicionales y retrógrados, no siendo motivo de sorpresa que por eso hayan figurado entre los créditos de la contabilidad salazarista. Admitiendo que no siempre es fácil distinguir una posición retrógrada de una posición progresista (al contrario de lo que piensan los dogmáticos de diferentes colores), hay procedimientos analíticos y criterios políticos que pueden ayudar a la distinción.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la pequeña agricultura familiar todavía tan importante entre nosotros y tratada de ineficiente y retrógrada, condenada a los basureros de la historia por los adeptos de la modernización, ahora atrincherados en el poder. Sin duda es retrógrada por lo menos en dos puntos: en primer lugar, representa princi-

palmente una estrategia de sobrevivencia que raramente llega a alcanzar un nivel de vida decente; en segundo lugar, es una organización social particularmente dominada por el poder del patriarcado y, por lo tanto, por la desigualdad sexual y por la explotación del trabajo infantil.

Sin embargo, sería concebible que la pequeña agricultura familiar fuera reinventada, a partir de la que existe, y de modo tal que pudiera no sólo neutralizar su negativismo –transformándola en una estrategia de afluencia y de calidad de vida y democratización de sus prácticas productivas y reproductivas– sino también maximizar su potencial positivista: una vida activa y diversificada, conducida en parte al aire libre y en comunión con la naturaleza, una ideología de producción basada en lo socialmente útil y no en el lucro y garantizada contra los excesos de producción y de productividad. Para que no se piense que se trata de una imaginación solipsista, es del caso mencionar la reciente curiosidad de los diputados del partido de los Verdes en el Parlamento Europeo por la pequeña agricultura portuguesa, viendo en ella algunos rasgos del modelo de agricultura defendido por ellos en su proyecto de reforma agraria europea. Según ellos, las ventajas reconocidas en la pequeña agricultura portuguesa son precisamente las siguientes: permitir una mejor calidad de vida por el equilibrio que proporciona entre el trabajo urbano y el trabajo rural, ayudar a fijar la población en los campos e impedir la congestión de las ciudades, no destruir el medio ambiente y producir equilibradamente, evitando el problema de los excedentes.

Porque domina entre nosotros el principio de la modernización, es difícil dar credibilidad social a este tipo de argumentación y, aún más, convertirla en políticas agrícolas concretas. Además, la política agrícola en curso es agresiva en el sentido de destruir la pequeña agricultura familiar. Las dificultades de pensar lo nuevo, siempre fueron grandes en Portugal, pero es bueno que por lo menos se vaya pensando que la sociedad portuguesa da qué pensar.

El segundo tópico por discutir en el contexto de la postmodernidad es la idea de que en la sociedad portuguesa va a ser inevitable que las prácticas políticas “viejas” (las de la democracia representativa y de los partidos) se amplíen y consoliden el diálogo compartido con las prácticas políticas “nuevas” (las de la democracia participativa y de los

nuevos movimientos sociales). Además, el propio desarrollo intermedio suscita un corto circuito entre la lucha por las reivindicaciones materiales (salarios decentes y seguridad social) y las reivindicaciones postmateriales (la ecología, lo antinuclear, la igualdad sexual y racial, todas ellas además, mezcla de materiales y postmateriales). Este corto circuito político, debido a que exige un amplio consenso entre las fuerzas sociales y políticas ubicadas en la transformación, parecería recomendar, entre otras cosas, la unidad orgánica de las dos centrales sindicales, la coalición del partido socialista y del partido comunista y la integración de la agenda política postmaterialista, tanto en las centrales sindicales como en estos partidos.

Tal corto circuito también está favorecido por el hecho de que la heterogeneidad y la complejidad de la sociedad portuguesa hicieron que en ella las demarcaciones de los campos de acción social y político (por ejemplo, la distinción entre lo público y lo privado) y de los universos simbólicos creados por las diferentes lógicas de racionalidad no sean tan marcadas ni tan rígidas como en los países centrales. La cultura política postmoderna se basa, precisamente, en este rompimiento de las demarcaciones, y en este campo podemos pues tener algunas ventajas comparativas.

Finalmente, el tercer tópico reside en el hecho de que la hegemonía, mitigada entre nosotros, del principio de mercado, tenga como consecuencia que la amplitud de las opciones es menor en nuestra sociedad que en una sociedad central. Este hecho tiene, obviamente, un aspecto negativo: crea monopolios de interpretación (de la Iglesia, del Estado e incluso de la familia). Tiene, sin embargo, un potencial positivo: el de permitir una política menos centrada en la ampliación de las opciones y más centrada en el fortalecimiento de la capacidad de escoger. Así, tal vez se evite que la ampliación de las opciones redunde en la trivialización de esas opciones y la destrucción de los monopolios de interpretación en la renuncia a la interpretación, como ha venido sucediendo en los países centrales.

Dentro del paradigma de la modernidad es fácil desacreditar esta línea de argumentación. Habermas diría que ella estuvo presente entre los jóvenes intelectuales de la República de Weimar (al frente de todos Carl Schmitt) que poco después, y con mayor o menor cinismo, se entregaron en

manos del Nazismo (Habermas, 1985b). Pienso además que, como dice J. Arac, es importante conocer nuestra historia, pero es igualmente importante conocer nuestra diferencia de nuestra historia (Arac, 1986: XXXIV). Esta es también la base para pensar que esta línea de argumentación no siente vergüenza de llamarse nacionalista, porque conoce las razones que la distinguen radicalmente del nacionalismo reaccionario de derecha.

A la luz de esta línea de argumentación y del marco analítico en que ella discurre, se puede concluir que la discusión sobre el paradigma emergente de las postmodernidad no sólo le interesa a la sociedad portuguesa, sino que ella puede tener un papel propio y significativo en esa discusión. Sin duda para nosotros será una discusión de oscilantes *gestalts*. A veces, parecerá una discusión telescópica y hasta esotérica, algo que se puede discutir desapasionadamente, no porque dominemos los términos de la discusión sino porque, muy al contrario, estos ya no nos dominan, no nos inspiran respeto. Otras veces la discusión tendrá el sabor de la intimidad, de lo *déjà vu*, y generará hasta cierta incredulidad sobre la necesidad de discutirla y sobre todo entre nosotros. Es pues, una situación líquida pero que, sin duda, se traslada hacia adentro.

Paso entonces a analizar algunas de las implicaciones en el campo de las prácticas políticas, que son consecuencia de la concepción del tiempo actual, como período de transición entre un paradigma agotado y otro cuyas señales de surgimiento se van multiplicando.

#### HACIA UNA POLÍTICA POSTMODERNA: LAS MINIRACIONALIDADES Y LA RESISTENCIA

*La tesis principal que defenderé aquí es la siguiente: la idea moderna de la racionalidad global de la vida social y personal acabó por desintegrarse en una miríada de miniracionalidades al servicio de una irracionalidad global, inabarcable e incontrolable. Es posible reinventar las miniracionalidades de la vida de modo que ellas dejen de ser partes de un todo y pasen a ser totalidades presentes en muchas partes. Ésta es la lógica de una posible postmodernidad de resistencia.*

Las sociedades capitalistas están pasando por transformaciones profundas sin que, a pesar de ello, hayan deja-

do de ser capitalistas. Las ciencias sociales no tienen los medios para saber, cómo o cuándo, dejarán de serlo y, mucho menos, la forma que tomarán cuando eso suceda, si es que sucede. En términos de ciencia social, estamos forzados a navegar con la seguridad de estar viendo la costa. En compensación, tenemos cierto entrenamiento para la interpretación de las señales. En este dominio, la conclusión más segura que se puede extraer de ellos es que la pujanza del capitalismo produjo dos efectos complementarios: por un lado, agotó el proyecto de la modernidad, por otro lado, lo hizo en tal forma que se alimenta de ese agotamiento y se perpetúa en él. El vacío que él produce es tan global que no puede ser llenado en el contexto del paradigma de la modernidad. Esto explica que la pujanza del capitalismo, como sistema económico, corra a la par con la debilidad ideológica de muchos de sus principios y que, mientras mayor sea esa debilidad, más débil (y no más fuerte, como sería de prever) es el llamado ideológico de los principios que se le debían oponer, los principios del socialismo. No tiene sentido culpar a la modernidad por esta situación, como hace Daniel Bell, pues eso es poco más que invertir la relación causa/efecto (Bell, 1976; 1978). Tiene razón Albert Hirschman cuando dice que "el capitalismo no puede ser criticado por ser represivo, alienante y unidimensional en contraste con sus principios fundamentales porque, al contrario, el capitalismo realizó precisamente lo que se esperaba de él, es decir, reprimir la variedad humana y producir una personalidad humana menos multifacética, menos imprevisible y más unidimensional" (1977: 132). Hay pues que verificar una situación, y esta es básicamente que el pilar de la emancipación se transformó en el doble del pilar de la regulación. Las armas del pensamiento crítico del paradigma de la modernidad, que eran poderosas e incluso revolucionarias, se transformaron con el tiempo en pistolas de jabón que, como la de Woody Allen, se derriten en la lluvia cuando con ellas pretendemos forzar nuestra fuga de la prisión.

Afirmar que el proyecto de la modernidad se agotó significa, ante todo, que se cumplió en exceso y déficit irreparables. Son ellos los que constituyen nuestra contemporaneidad y es de ellos de donde tendremos que partir para imaginar el futuro y crear las necesidades radicales cuya satisfacción lo hará diferente y mejor que el presente. La

relación entre lo moderno y lo postmoderno es, pues, una relación contradictoria. No es de ruptura total, como quieren algunos, ni de continuación en la misma línea, como quieren otros. Es una situación de transición que tiene momentos de ruptura y momentos de continuidad. La combinación específica entre estos puede incluso variar de período a período o de país a país. Basta, por ejemplo, distinguir los diferentes énfasis del postmodernismo en América, en Francia o en Alemania, como hace convincentemente Andreas Huyssen (1986). Tampoco sorprende que sean grandes las discrepancias entre los elencos de características de lo postmoderno propuestas por los propios autores. Ihab Hassan presenta uno de los más sofisticados y amplios elencos en los que incluye: indeterminación, o mejor, indeterminaciones, fragmentación, descanonización, descentramiento y superficialización; irresponsabilidad, ironía, hibridación, carnavalización en el sentido de Bakhtin; desempeño (*performance*) y participación, construccionismo e inmanencia (Hassan, 1987: 167). Pero el propio Hassan admite que este elenco es contradictorio y, en algunos ítems, incluso absurdo. Sin embargo, los elencos más restringidos y más organizados tampoco nos convencen. Por ejemplo, el de Scott Lash y J. Urry, donde se incluye lo siguiente: contra el unanimismo y por la reproducción mecánica o incluso electrónica; contra los dualismos jerárquicos como, por ejemplo, el de la separación, hecha por el alto modernismo, entre lo estético y lo social; por el *pastiche*, el *collage* y la alegoría; por la cultura de distracción contra la cultura de contemplación; por el impacto contra la coherencia; por la cultura popular (Lash y Urry, 1987: 287). Pero además de confinado al campo del arte, este elenco reduce lo postmoderno a un simple contrario de lo moderno.

Estimo que el esfuerzo clasificatorio será siempre desmesurado en relación con los resultados que se obtienen<sup>14</sup>. Además, hay algo de moderno en su tentativa de fijación de la postmodernidad. Se trata de fijar en abstracto y se-

14 En el mismo sentido, consultar a Ribeiro (1988a) que, sin embargo, saca de esta verificación ilaciones diferentes de las mías. António Sousa Ribeiro presenta en este texto una de las mejores discusiones que yo conozco sobre la problemática de la distinción moderno/postmoderno. Lo que nos separa son las conclusiones a que llegamos: para Sousa Ribeiro, todo lo que hay de auténtico en el postmodernismo ya está contenido en lo moderno; para mí, es casi lo contrario. Cf., también, Ribeiro (1988b).

gún las reglas de la separación entre la teoría y la práctica tan caras al pensamiento moderno. El paradigma emergente es intersticial en el modo como se piensa y se piensa de él siempre ahogado en la realidad de los contextos en que se practica. En esta medida, me parece preferible tratar de interpretar sus síntomas a través de un conjunto de seis guiones para otras tantas historias de las cuales se podría sacar una moralidad práctica, a la manera de los *topoi* de la retórica aristotélica y perelmaniana. Estas historias podrán ser contadas y dramatizadas en comunidades educativas. Cada historia es parcial, en el mismo sentido en que, para William James “el mundo está lleno de historias parciales, que corren paralelas unas con otras y que comienzan y terminan de vez en cuando” (1969: 98).

El primer guión se llama *el saber y la ignorancia*. El saber moderno cuando aún volaba bajo parecía tener dos alas iguales y un vuelo equilibrado. A medida que creció vió cómo las dos alas eran desiguales, una volaba alto y se llamaba vocación crítica y la otra volaba bajo y se llamaba vocación de complicidad. Y mientras más bajo volaba esta ala más alto volaba la primera. Esta última pasó a volar tan alto que tenía una visión telescópica del mundo, y al mismo tiempo le era fácil y confortable sentirse ausente de él. Con el tiempo perdió, además, la noción del mundo y, por lo tanto, de su propia ausencia. No es sorprendente que un pájaro tan desequilibrado haya encallado en los montes más elevados de nuestra reflexividad. El efecto más evidente de ese desastre es la situación epistemológica en que nos encontramos y que se puede resumir en lo siguiente: la ignorancia es cada vez menos disculpable y ciertos tipos de conocimiento son cada vez más intolerables (pienso, por ejemplo, en la biotecnología y en la ingeniería genética). La manera postmoderna de salir de esta situación consiste en lo que, en otro lugar, designé como la doble ruptura epistemológica (Santos, 1989). La ciencia moderna hizo posible la primera ruptura epistemológica y con base en ella se separó del sentido común existente. Fue un acto revolucionario del que no podemos abdicar. Sin embargo, una vez realizada esa ruptura, el acto epistemológico más importante es romper con ella y hacer que el conocimiento científico se transforme en un nuevo sentido común. Para eso es necesario, contra el saber, crear saberes y contra los saberes, contra/saberes.

Estas creaciones de saberes deberán obedecer a los siguientes *topoi*<sup>15</sup> el primero se puede formular del siguiente modo: *No toque. Esto es humano*. Como acabé de mencionar, la biotecnología y la ingeniería genética expresan de la manera más elocuente el dilema epistemológico contemporáneo. Frente al avance del conocimiento científico en estos dominios y de la orientación de la aplicación que está teniendo, es previsible que en un plazo relativamente corto el cuerpo humano se transforme en una mercancía e incluso en la mercancía por excelencia, desempeñando en el nuevo régimen de acumulación el mismo papel que desempeñó el automóvil en el período del capitalismo organizado, el período de la acumulación fordista. Frente a esto, tal vez sea tiempo de que intervengamos en favor de lo humano de la misma manera que el guardián de la exposición de arte postmoderno en Kassel intervino en favor de la autonomía del arte cuando el hijo de Huyssen tocó inadvertidamente una de las obras expuestas: “Nicht berühren. Das ist Kunst” (“No toque. Esto es arte”).

El segundo *topos* se puede formular así: *Es más importante estar próximo que ser real*. El conocimiento moderno se basa en la representación, es decir, en la creación y aislamiento de un otro, llamado objeto, que se describe por el sujeto como existiendo independientemente de cualquier intervención creativa de éste. La representación crea así, distancia y mientras mayor es la distancia más objetivo es el conocimiento. Al analizar la pintura holandesa del siglo XVII Susan Sontag resalta el modo como el artista combina la distancia con la exactitud: “Lo remoto con la descripción exacta, la descripción de una iglesia real, de una perspectiva real, pero nunca de una perspectiva próxima” (1987: 125). Efectivamente, para el conocimiento moderno, lo real y lo próximo son antagónicos. Al contrario, el conocimiento postmoderno prefiere lo próximo en detrimento de lo real. Ser pragmático significa abordar la realidad a partir de las “cosas últimas” de William James, es decir, de las consecuencias. Mientras menor sea la distancia entre actos y consecuencias, se hace más fácil y más necesario un saber edificante. A esto se agrega que, siendo retórico, el conocimiento postmoderno aspira a ser

15 N. del T: *Topoi* o *loci comune* son los lugares comunes, las ideas consensuales que funcionan como premisas de la argumentación.

oral, a la comunicación cara a cara, la cual como lo demuestra Walter Ong, es circunstancial y contextual, en suma próxima (1982: 36). Favoreciendo la proximidad, el conocimiento postmoderno es local. Se trata, sin embargo, de un localismo relativamente desterritorializado y, en ese sentido, también es un localismo internacionalista a la manera de la nueva generación de artistas “objetivistas” de Nueva York, el “new objectistics” al decir de Bonito Oliva (1988: 62).

El tercer *topos* del guión sobre el saber y la ignorancia se puede formular de esta manera: *Afirmar sin ser cómplice, criticar sin desertar*. Como ya dije, la teoría crítica moderna se afirma por la negación del mundo y, bien sea porque lo confronta, bien sea porque se le escapa, actúa siempre poseída por la “ansiedad de contaminación”. Esta postura se basa en dos condiciones: en el efecto de distancia que como mencioné es inherente a la representación y en la concepción de la realidad como una presencia (y un presente) monolítica. Ya procedí a la crítica de la primera condición. En cuanto a la segunda, su implausibilidad es cada vez más evidente, en la medida en que entramos en la era del tiempo social instantáneo, de la realidad virtual, de la experiencia televisiva, en fin, de imágenes gobernadas por una estética de desaparición, como la llama Paul Virilio (1988: 57). En tal forma resulta claro que hay generaciones de realidades como hay generaciones de imágenes. Hay realidades emergentes como hay realidades testimoniales, transplantadas, o residuales. En el contexto actual, la condición específica de las realidades emergentes reside en que los últimos estratos de la realidad tienen un exceso de sentido que trasciende más allá de ellos. Por eso, las realidades emergentes no pueden dejar de ser afirmativas antes de ser críticas. ¿Es entonces posible afirmar sin confirmar complacientemente? Y ¿ser crítico sin ser escapista o desertor? La teoría crítica postmoderna es afirmativa en la medida en que la búsqueda incesante de alternativas se da por la vía del reciclaje de las realidades. Prefiere correr el riesgo de ser absorbida y neutralizada a dejar de buscar fragmentos de genuinidad y de oportunidad en los inmensos depósitos de manipulación y de dominación que la modernidad fue acumulando.

El segundo guión se titula *Lo deseable y lo imposible*. Cuando lo deseable era imposible le fue entregado a Dios, cuando lo deseable se hizo posible le fue entregado a la

ciencia, hoy, cuando mucho de lo posible es indeseable y algo de lo imposible es deseable tenemos que dividir tanto a Dios como a la ciencia. Y en el medio, en el meollo, nos encontramos, con o sin sorpresa, a nosotros mismos. Por esta razón, querámoslo o no, todo se nos entrega. Y porque todo se nos entrega no sorprende que estemos cada vez más interesados en el lenguaje (de ahí, el segundo Wittgenstein), en el poder del conocimiento y de la argumentación, (de ahí, Nietzsche, Foucault y el resurgimiento de la retórica) y finalmente en la comunicación humana y en la interacción (de ahí, el redescubrimiento del pragmatismo norteamericano de la mano de Habermas). Para cultivar estos nuevos intereses, imagino una escuela pragmática, la cual consistiría en dos clases. En la primera, llamada conciencia del exceso, aprendemos a no desear todo lo que es posible sólo porque es posible. En la segunda clase, llamada conciencia del déficit, aprendemos a desear también lo imposible. Los estudiantes de la postmodernidad reaccionaria sólo asisten a la primera clase. Los estudiantes de la postmodernidad de resistencia asisten a ambas al mismo tiempo porque saben que sólo así es posible aprender a formular necesidades radicales. El objetivo principal de la comunicación promovida por las dos clases no es, pues, obtener el consenso, como pretende Habermas, sino formular nuevas necesidades radicales, como quiere Agnes Heller (1987)<sup>16</sup>. Con todo, la formulación de necesidades radicales no es suficiente para distinguir una teoría crítica moderna de una teoría crítica postmoderna. Además, tanto Habermas como Heller, adoptan la primera y desdénan la segunda. Lo que distingue la teoría crítica postmoderna es que para ella las necesidades radicales no son deducibles de un mero ejercicio filosófico, por más radical que sea; emergen antes de la imaginación social y estética de que son capaces las prácticas emancipatorias concretas. El reencantamiento del mundo presupone la inserción creativa de la novedad utópica en lo que tenemos más próximo.

El tercer guión se titula *El interés y la capacidad*. El hombre y la mujer modernos siempre vivieron en una ciudad fronteriza cuya transformación, siempre rápida, se basaba en la ecuación  $\text{Interés} = \text{capacidad}$ . Quien tenía interés

<sup>16</sup> Sobre la comparación entre el pensamiento de Habermas y el pensamiento de Heller, se puede consultar a Radnoti (1987: 104).



en las transformaciones tenía capacidad para ellas y mientras mayor era el interés mayor era la capacidad. El pensamiento liberal se fundamentó en el presupuesto de que la burguesía era la clase más interesada en el desarrollo del capitalismo y, en consecuencia, la más capacitada para asegurarlo. Por su lado, el pensamiento marxista se fundaba en el presupuesto de que la clase proletaria era la que tenía más interés en la superación del capitalismo y, en consecuencia, la mayor capacidad para llevarla a cabo. En forma lapidaria, el Manifiesto Comunista de 1848, sin duda uno de los grandes textos de la modernidad, afirma que la clase proletaria sólo tiene que perder sus grilletas y es precisamente este radicalismo el que sustenta su papel histórico privilegiado.

Con el paso de los años, el hombre y la mujer modernos se trasladaron hacia un suburbio euro-americano y allí parecen haberse colapsado los presupuestos de la ecuación. Incluso admitiendo que la clase proletaria continúa teniendo interés en la superación del capitalismo, no parece que tenga capacidad para llevarla a cabo. Y si, por hipótesis, se defiende que aún tiene capacidad, parece entonces que ya no tiene interés. Mientras tanto, son cada vez más numerosos los grupos sociales que manifiestan un interés vehemente en la resolución de algunos problemas, como son la catástrofe ecológica, la defensa de la biodiversidad, el peligro de la guerra nuclear, la paz, las diferencias sexual y racial. Y, sin embargo, mientras mayor es el interés de estos grupos, más sentida es su incapacidad para obtener una solución. En la medida en que la solución de estos problemas se liga con la superación del capitalismo, nos encontramos en una situación casi diametralmente opuesta a la del Manifiesto: nuestro interés por esa transformación es grande pero al mismo tiempo sentimos que tenemos mucho que perder con ella.

Es esta, en suma, la razón del punto muerto a que llegó la discusión sobre el sujeto histórico de la transformación social. Mi propuesta es que en vez de que discutamos la cuestión abstracta del sujeto histórico o en vez de que resolvamos abstractamente como los estructuralistas y post-estructuralistas, pasando el sujeto a la historia, analicemos concretamente nuestra historia como sujetos, sobre todo el paso del sujeto soberano al sujeto obediente, para de ahí extraer algunas lecciones en cuanto a nuestro fu-

turo como sujetos. Vivimos en un mundo de sujetos múltiples. Aunque Agnes Heller afirme, y con razón, que la diferenciación interna del sujeto es una variable (Heller, 1987: 15), mi propuesta es que, en términos generales, todos nosotros, cada uno de nosotros, es una red de sujetos donde se combinan varias subjetividades correspondientes a las distintas formas básicas de poder que circulan en la sociedad. Somos un archipiélago de subjetividades que se combinan de manera diferente bajo múltiples circunstancias personales y colectivas. Temprano en la mañana somos principalmente miembros de familia, durante el día de trabajo somos clase, leemos el periódico como individuos y presenciemos el juego de fútbol del equipo nacional como nación<sup>17</sup>. Nunca somos una subjetividad exclusiva, pero le atribuimos a cada una de ellas, de acuerdo con las condiciones, el privilegio de organizar la combinación con las demás. A medida que desaparece el colectivismo de grupo se desarrolla, cada vez más, el colectivismo de la subjetividad.

De la misma manera, a nivel colectivo, cada sociedad, región o comunidad o cada período histórico tiende a preferir una combinación específica de subjetividades o, por lo menos, a preferirla en el proceso de su transformación social. Por ejemplo, en el caso de Portugal, si bien es cierto que en las décadas más recientes las subjetividades dominantes fueron el individuo y la familia, creo, sin querer hacer grandes previsiones hacia los años próximos, que las subjetividades de clase y de nación adquirirían más peso en el archipiélago de nuestras subjetividades. De este análisis resulta que, a nivel global, estas combinaciones siempre son contingentes, pues varían según múltiples e impredecibles circunstancias, pero, una vez verificado un dado circunstancialismo político, espacial, temporal, etc., la combinación se organiza en él en una forma estructurada y determinada. En otras palabras, la contingencia global convive con determinismos locales.

El cuarto guión se titula *Lo alto y lo bajo o el solista y el coro*. De la alta cultura a la baja cultura, de las altas ostentaciones a las bajas ostentaciones, del alto clero al bajo clero, de la alta administración a la baja administración,

17 Sobre la construcción de estas subjetividades en el interior de las relaciones sociales paradigmáticas, ver el capítulo siguiente.

la sociedad moderna es una sociedad de altos y bajos. Según Max Weber, las jerarquías están ligadas al proceso de racionalización porque éste actúa mediante la diferenciación de las funciones y mediante la especialización de las competencias para desempeñarlas (Weber, 1978). De ahí que la sociología funcionalista explique y justifique la estratificación social como modo de asegurar que las funciones de desigual complejidad sean desempeñadas por quien es más competente para ello y que, naturalmente, el esfuerzo adicional para la obtención de esa competencia debe ser compensado adicionalmente. Y como mientras más complejas son las funciones menor es su número, la historia de los altos y los bajos siempre fue contada a la par con la historia de los solistas y de los coros. Como quiera que sea, las jerarquías han estado siempre ligadas con las tecnologías, concretamente con las tecnologías del saber, y han sido también, el modo preferido de imponer las formas a los contenidos.

En este tema la situación presente es compleja. Por un lado, la profundización de las tecnologías y la proliferación de las formas suscitan la exclusividad de las jerarquías; por otro lado, la aceleración histórica con que lo hacen termina por hacer cada vez más fluidas las definiciones de alto y bajo, y los coros, como en los de *Carmina Burana*, actúan como si fueran solistas. Las jerarquías, por un lado, se profundizan y por otro, se trivializan y en ambos casos se deslegitiman. Esta situación contiene algunas oportunidades que no se deben desperdiciar. Primero que todo está el canon procesal que tiene que ser atacado, es decir, los procesos de especialización funcional. En este capítulo, la deconstrucción de las profesiones tiene una importancia fundamental, porque muchas de ellas se basan, exclusivamente, en la profesionalización de las palabras (los juristas son el caso paradigmático). En segundo lugar, la guerra contra los monopolios de interpretación está lejos de ganarse. Sin embargo, es importante que el proceso de desmantelamiento de los monopolios sea conducido para crear mil comunidades interpretativas y no redunden en millones de renunciadas a la interpretación. Las comunidades interpretativas se organizan en torno de discursos argumentativos estructurados, siempre precariamente, por *topoi* retóricos. Cuando estudié las *favelas* de Río de Janeiro percibí que los conflictos de la comunidad donde

yo vivía eran resueltos a través de una argumentación tópic-retórica, un conjunto de *topoi*, que era la condensación de costumbres y experiencias de lo cotidiano que, poco a poco, se convertían en criterios de racionalidad de ese mismo cotidiano. En suma, eran filtros creados en el proceso de filtración (Santos, 1977; 1995:Cap.3).

Tal como las novelas de Dostoiévski, según Bakhtin, tenemos que aprender a ser polifónicos (Bakhtin, 1981; 1984). Es evidente que la polifonía está contra las verdades fuertes. Y ahora bien, más vale una verdad en la mano de la retórica prudente y democrática que dos volando en el vacío de la apodíctica, imprudente y autoritaria. En tercer lugar, la gran oportunidad creada por las transformaciones presentes es que la relación forma/contenido se alteró en la medida en que los contenidos se transformaron en duplicados de las formas o incluso en otras formas. De esta manera se hace más fácil recuperar formas degradadas, y mientras mayor sea el diálogo entre las formas, más informal y democrático será ese diálogo. En las condiciones actuales de transición, la atención se debe concentrar en la capacidad de ver lo formal en lo informal y lo informal en lo formal.

El quinto guión se llama *Las personas y las cosas*. En el principio de la edad moderna había navegantes y adamas-tores<sup>18</sup> cantados inicialmente por Camões. Los navegantes estaban a gusto entre sí. Sólo que no lo estaban con los adamas-tores. Y los adamas-tores eran cosas; sólo el disgusto que sentían hacia ellos obligaba a personalizarlos para traerlos por lo menos cerca del grito y del impropio. La super-cosa creada entonces era la naturaleza. La ciencia moderna es un gran proyecto para que nos pongamos a gusto con las cosas, y por eso se empezó por la necesidad de tener ideas distintas y claras acerca de ellas, como enseñó Descartes. Con el transcurrir de los siglos, las cosas evolucionaron tanto que no nos dimos cuenta de que, al mismo tiempo que las domesticamos y nos pusimos

18 N. del T. Adamastor (o Damastor, domador de caballos) fue uno de los gigantes hijos de Gea que se alzaron en armas contra Zeus y los Dioses del Olimpo. Fue derrotado y castigado. Camões se refiere en el Canto V de *Os Lusíadas* (Estrofas XL a XLVII) cómo Adamastor, guardián del cabo de Buena Esperanza, se presentó frente a la nave de Vasco de Gama para impedirle el paso. El profesor Santos al hablar de adamas-tores se refiere a los obstáculos.

confortables con ellas, perdimos el gusto por las personas. Los microdespotismos de lo cotidiano, del trabajo, del descanso y del consumo están en parte ligados a esa pérdida de gusto. En el dominio sexual, por ejemplo, las tecnologías disponibles en el mercado son cada vez más solipsistas y nos enseñan a castigarnos por nuestro placer mediante el uso de cosas íntimas. Es por eso que Dios aparece resucitado en esta compulsión. No porque sea una cosa, sino porque es una persona que se puede tratar como cosa. Dios es un *walkman* trascendental (tal vez con más propiedad, un *walkgod*). El creciente aprecio por las cosas es, en últimas, una de las razones por las cuales el papel de la ideología que durante tanto tiempo resaltamos, es tal vez menor de lo que se cree<sup>19</sup>.

Así como para Marx la alienación se basaba sobre todo en la “estúpida compulsión del trabajo”, tal vez la nuestra se base, más que en cualquier inculcación ideológica, “en la estúpida compulsión del consumo”. Además, las dos compulsiones están hoy más interpenetradas que nunca. Dantés, el obrero, trataba de que su tiempo libre fuera lo contrario del trabajo. Hoy, el tiempo libre es cada vez más semejante al tiempo de trabajo. Y no me refiero sólo al tiempo homogéneo y abstracto que, tal como el del trabajo, domina el turismo organizado. Me refiero al tiempo de lo cotidiano, al *jogging*, al ejercicio físico, al maquillaje, a la apariencia física, cada vez más importantes como fuerzas productivas del trabajador, sobre todo del trabajador de servicios, que vende el trabajo tanto de la apariencia física como cualquier otro que tenga que hacer. Sin embargo, en las condiciones del “capitalismo desorganizado” a escala mundial, la violencia, tanto de la compulsión del trabajo como de la compulsión del consumo, se hace perversamente sutil y pacífica e incluso casi deseada cuando se compara con la violencia de la compulsión del hambre y de la guerra a la que poblaciones enteras están sujetas cada vez más. Las comunidades interpretativas tienen que ser organizadas en la crítica de estas compulsiones y, al contrario de la crítica moderna, la crítica postmoderna sabe que el mayor enemigo está dentro de nosotros.

El sexto y último guión se llama *Las mini-racionalidades no son racionalidades mínimas*. La historia anterior tiene

19 Para una crítica desarrollada de la sobrevalorización de la ideología cf. Abercrombie, Hill y Turner (1984).

una prolongación insidiosa. Es que si tuvimos éxito en destruir los adamastores que existían antes de nosotros, terminamos por crear otros adamastores todavía más peligrosos. Precisamente porque la racionalidad moderna se perfeccionó, especializándose, fue dejando crear en los intersticios de la parcelación una irracionalidad global a la que hoy tratamos, desesperadamente, de darle un nombre: es la dictadura sobre las necesidades de Agnes Heller, la colonización del *Lebenswelt* de Habermas, la rigidez global de C. Offe, la posibilidad global de un desastre éticamente inatribuible de K.O. Apel. Esto significa que la totalidad abstracta de las lógicas de la racionalidad acabó por fragmentarse en múltiples mini-racionalidades que viven a la sombra de una irracionalidad global y que, como tal, no son capaces de ver. Esta situación nos debe prevenir contra la tentación de caracterizar a la postmodernidad como cultura de la fragmentación. La fragmentación mayor y más destructiva nos fue legada por la modernidad. Ahora la tarea es la de, a partir de ella, reconstruir un archipiélago de racionalidades locales, ni mínimas ni máximas, sino tan sólo adecuadas a las necesidades locales ya sean potenciales o existentes, y en la medida en que ellas sean formuladas democráticamente por las comunidades interpretativas.

Las minirracionalidades postmodernas son pues conscientes de esta irracionalidad global, pero también son conscientes de que sólo las pueden combatir localmente. Mientras más global sea el problema, más locales y más múltiplemente locales deben ser las soluciones. Al archipiélago de estas soluciones lo llamo socialismo. Son soluciones movilizadas, radicales en su localismo. No interesa que sean portátiles o incluso soluciones de bolsillo. Desde que exploten nuestros bolsillos.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABERCROMBIE, N., Stephen Hill y Bryan Turner (1984), *The Dominant Ideology Thesis*, Londres, Allen and Unwin.
- ADORNO, Theodor W. (1981), *Asthetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- ALMEIDA, João Ferreira (1986), *Classes Sociais nos Campos: Camponeses Parciais na Região do Noroeste*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.

- ALMEIDA, João Ferreira *et al.* (1992), *Exclusão Social: Factores e Tipos de Pobreza em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- APEL, Karl-Otto (1984), "The Situation of Ilumanity as an Ethical Problem", en: *Praxis International*, 4:250.
- ARAC, Jonathan (org.) (1986), *Postmodernism and Politics*, Manchester, Manchester University Press.
- AUERBACH, Erich (1968), *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press.
- BAKHTIN, M. (1981), *The Dialogic Imagination: four essays*, Austin, University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_, (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Manchester, Manchester University Press.
- BELL, Daniel (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books.
- \_\_\_\_\_, (1978), "Modernism and Capitalism", en: *Partisan Review*, 46:206.
- BERNSTEIN, Richard (org.) (1985), *Habermas and Modernity*, Oxford, Polity Press.
- BLOOM, Harold (1973), *The Anxiety on Influence*, Nueva York, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1988), *Poetics of Influence*, New Haven, Conn., Henry R Schwab.
- BOULDING, Kenneth (1964), *The Maning of the Twentieth Century*, Londres, Allen and Unwin.
- BRUNKHORST, Hauke (1987), "Romanticism and Cultural Criticism", *Praxis International*, 6: 397.
- BURGER, Peter (1984), *Theory of the Avant-Garde*, Manchester, Manchester University Press.
- BRUTO da Costa, A. *et al.* (1986), *A Pobreza em Portugal*. Lisboa, Cáritas.
- FORTUNA, Carlos (1987), "Desenvolvimento e Sociologia Histórica: acerca da Teoria do Sistema Mundial Capitalista e da Semiperiferia", en: *Sociologia, Problemas e Práticas*, 3: 163.
- GELLNER, Ernest (1986), *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOULDNER, Alvin (1970), *The Coming Crists of Western Sociology*, Londres, Heineman.
- HABERMAS, Jürgen (1973), *Legitimationsprobleme im Sparkapitalismus*, Frankfurt, Sunhrkamp.
- \_\_\_\_\_, (1981), "New Social Movements", en: *Telos*, 49:33.
- \_\_\_\_\_, (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 volúmenes, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_, (1985a), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 2a. edición, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_, (1985b), "Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: an Intellectual Movement in Two Political Cultures" en: Bernstein (org.): 78.
- HALL, Stuart y M. Jacques (orgs.) (1983), *The Politics of Thatcherism*, Londres, Lawrence and Wishart.
- HASSAN, Ihab (1987), *The Postmodern Turn*, Ohio, Ohio State University Press.
- HELLER, Agnes (1987), "The Human Condition", en: *Thesis Eleven*, 16: 4.
- HILFERDING, Rudolf (1981), *Finance Capital: a Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul. Publicado por primera vez en Viena en 1910 con el título *Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*.
- HIRSCHMAN; Albert (1977), *The Passions and Interests*, Princeton, Princeton University Press.
- HUYSSSEN, Andreas (1986), *After the Great Divide*, Bloomington, Indiana University Press.
- JAMES, William (1969), *Pragmatism*, Cleveland, Meridian Books.
- JAY, Martin. 1985. "Habermas and Modernism", en: Bernstein (org.): 125.
- JENCKS, Charles (1987), *Post-Modernism*, Londres, Academy Editions.
- KELSEN, Hans (1962), *Teoria Pura do Direito*, 2a. edición, Coimbra, Arnado.
- LASH, Scott y John Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*, Oxford, Polity Press.
- LUKACS, Georg (1972), *Studies in European Realism*, Londres, Merlin Press.
- OFFE, Claus (1985), *Disorganized Capitalism*, Oxford, Polity Press.
- \_\_\_\_\_, (1987), "The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", en: *Praxis International*, 7:1.
- OLIVA, A. Bonito (1988), "Neo-America", en: *Flash Art*. 138.
- ONG, Walter (1982), *Orality and Literacy*, Londres, Methuen.
- PINTO, José Madureira (1985), *Estruturas Sociais e Práticas Simbólico-ideológicas nos Domínios: elementos de teoria e de pesquisa empírica*, Porto, Afrontamento.

- RADNOTI, Sandor (1987), "A Critical Theory of Communication: Agnes Heller's Confession to Philosophy", en: *Thesis Eleven*.
- RIBEIRO, António Sousa (1988a), "Modernismo e Pós-Modernismo. O ponto da situação", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24:23.
- \_\_\_\_\_, (1988b), "Para uma Arqueologia do Pós-Modernismo: A 'Viena 1900'", en: *Revista de Comunicação e Linguagens*, 6-7 : 137.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1971), *Oeuvres Complètes*, volumen 2, París, Seuil.
- ROSTOW, W. W. (1960), *The States of Economics Growth: a Non-communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAINT-SIMON, Henri (1977), *Oeuvres*, volumen 2, Ginebra, Slatkima Reprints.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1977), "The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", en: *Law and Society Review*, 12: 5.
- \_\_\_\_\_, (1985a), "On Modes of Production of Law and Social Power", en: *International Journal of Sociology of Law*, 13: 299.
- \_\_\_\_\_, (1985b), "Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial: o Caso Português", en: *Análise Social*, 87-89: 869.
- \_\_\_\_\_, (1987a), *Um Discurso Sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1987b), "O Estado, a Sociedade e as Políticas Sociais: o Caso das Políticas de Saúde", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 23: 13.
- \_\_\_\_\_, (1989), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, São Paulo, Graal.
- \_\_\_\_\_, (org.) (1993), *Portugal: Um Retrato Singular*, Porto: Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
- SCHULTE-SASSE, Jochen (1984), "Foreword: Theory of Modernism versus Theory of the Avant-Garde", en: *Bürger*.
- SILVA, Manuela et al. (1989), *Pobreza Urbana em Portugal*, Lisboa, Cáritas.
- SONTAG, Susan (1987), "The Pleasure of the Image", en: *Art in America*, Noviembre.

- SWINGWOOD, Alan (1975) *The Novel and Revolution*, Londres, MacMillan.
- \_\_\_\_\_, (1986), *Sociological poetics and Aesthetic Theory*, Londres, MacMillan.
- VIRILIO, Paul (1988), "Interview with Paul Virilio", en: *Flash Art*. 138.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974), *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century*, 1º volumen, Nueva York, Academic Press.
- \_\_\_\_\_, (1980), *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, 2º volumen, Nueva York, Academic Press.
- WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press.
- WINCKLER, H. A. (org.) (1974), *Organizierter Kapitalismus: Voraussetzungen und Anfänge*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.

## EL ESTADO Y LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DEL PODER SOCIAL

### INTRODUCCIÓN

A medida que nos acercamos al final del siglo XX nuestras concepciones sobre la naturaleza del capitalismo, del Estado, del poder y del derecho se hacen cada vez más confusas y contradictorias. De ello hay dos ejemplos, el uno respecto a la naturaleza del capitalismo, y el otro respecto al Estado.

En los últimos quince años fueron presentadas dos concepciones radicalmente diferentes sobre la naturaleza del desarrollo capitalista. Según una de ellas, formulada por I. Wallerstein, "El capitalismo nunca funcionó, ni en ningún caso puede funcionar de acuerdo con su ideología y por eso el triunfo final de los valores capitalistas será la señal de la crisis final del capitalismo como sistema" (1980: 374). Al contrario, según la otra concepción formulada por A. Hirschman, y ya mencionada en el capítulo anterior, el capitalismo no se puede criticar por ser represivo, alienante o unidimensional en contraste con sus valores básicos, porque el capitalismo realizó precisamente lo que se pretendía que realizara concretamente "reprimir ciertos impulsos y tendencias y producir una personalidad humana menos multifacética, menos imprevisible y más 'unidimensional'" (1977: 132). En otras palabras, "el capitalismo apuntó

desde el principio a la realización de lo que rápidamente fue denunciado como su peor característica” (1977: 132). De este modo la sobrevivencia del capitalismo se basa, para la primera concepción, en la negación práctica de su ideología y, para la segunda en la incesante afirmación de ésta.

El mismo grado de contradicción se puede detectar entre las recientes concepciones del Estado. Mientras muchos autores critican la tendencia creciente del Estado de penetrar o incluso absorber a la sociedad civil y de hacerlo en formas cada vez más autoritarias –lo que según las formas, o según los autores, ha sido descrito como “autoritarismo regulador”, “democracia vigilada”, “neocorporativismo”, “fascismo benévolo”– otros autores convergen en la idea, aparentemente contradictoria con la anterior, de que el Estado es cada vez más ineficaz, cada vez más incapaz de desempeñar las funciones que le incumben. De acuerdo con esta concepción, el Estado o carece de recursos financieros (el argumento de la crisis financiera) o de capacidad institucional (el argumento de la incapacidad de la burocracia del Estado para adaptarse al acelerado ritmo de transformación social y económica) o carece aún de los mecanismos que en la sociedad civil orientan las acciones y garantizan su eficacia (el argumento de la falta de señales de mercado en la actuación del Estado). En estos análisis, el Estado a veces surge como un leviatán devorador, a veces como un emprendedor fallido<sup>1</sup>.

Podría multiplicar los ejemplos de concepciones contradictorias cuyo carácter contradictorio no es linealmente reconducible hacia los diferentes paradigmas teóricos o políticos de donde parten y más bien parece radicar en la nebulosidad del propio objeto de análisis. En mi opinión, las causas de esta nebulosidad son tres. En primer lugar, continuamos analizando los procesos de transformación social del fin del siglo XX recurriendo a marcos conceptuales desarrollados en el fin del siglo XIX y adecuados a los procesos sociales que entonces estaban en curso. En segundo lugar, el Estado-Nación continúa predominando como unidad de análisis y soporte lógico de la investigación, lo que nos impide captar científicamente la lógica propia y la autonomía creciente, ya sea de las estructuras y de los procesos locales típicos de unidades de análisis más pequeñas (la lógica infraestatal) o ya sea de los movimientos globales, a nivel del sistema mundial (la lógica supraes-

<sup>1</sup> A tal punto que hoy se insiste en la necesidad de la elaboración de una teoría del fracaso del Estado. Cf., por ejemplo, Janicke (1980).

tatal). En tercer lugar, y a pesar de los espacios teóricos innovadores de las últimas décadas, la teoría sociológica continúa siendo básicamente derivada de las experiencias sociales de las sociedades centrales y, en esa medida, es poco adecuada para el análisis comparado y suscitar generalizaciones espurias. También se puede decir que, mientras más general es la teoría sociológica, mayores son las probabilidades de que se base en la experiencia social e histórica de los países centrales y se sesgue a ellos.

En el presente capítulo trataré dos de estas tres causas, la primera y la tercera. Pienso, de hecho, que el problema básico de el carácter contradictorio de las concepciones mencionadas y de tantas otras paralelas reside en el marco conceptual en que se mueven. Este marco está constituido por un conjunto de conceptos que, según mi modo de ver, cualquiera que haya sido su utilidad en el pasado, hoy es un obstáculo teórico para el avance de nuestro conocimiento sobre el Estado y la sociedad, un obstáculo tanto mayor cuanto nuestro objetivo es conocer, no a una sociedad central desarrollada, sino a una sociedad semiperiférica como, por ejemplo, la sociedad portuguesa. El núcleo central de este marco conceptual está constituido por la designación Estado/sociedad civil y por sus distintos corolarios como, por ejemplo, la separación entre lo económico y lo político, la reducción del poder político al poder estatal y la identificación del derecho como derecho estatal. Trataré de mostrar aquí que la distinción Estado/sociedad civil y sus corolarios son hoy en día una “ortodoxia conceptual” y que por eso, su preponderancia en el discurso político es perfectamente compatible con su falencia teórica. Empezaré por mostrar las raíces contradictorias de esta distinción y sus funciones latentes, para en seguida presentar a grandes rasgos, el perfil posible de una alternativa conceptual cuyas potencialidades para analizar una sociedad de desarrollo intermedio están apenas esbozadas.

#### LA DISTINCIÓN ESTADO/SOCIEDAD CIVIL

##### *Las raíces contradictorias de la distinción*

La rigidez y la evidencia con que las ortodoxias conceptuales (o cualesquiera otras) se nos presentan, tienden a oscurecer los procesos históricos más o menos prolongados y casi siempre contradictorios, de su constitución. La reflexión crítica sobre ellas no puede, dejar de empezar por

el descubrimiento de su historicidad. Para eso tendremos que recurrir a algunos conceptos en relativo desuso pero con innegables virtudes para analizar el período del desarrollo capitalista que aquí nos interesa: a lo largo del siglo XIX de Eric Hobsbawm, que termina con la primera guerra mundial (Hobsbawm, 1987).

Se ha afirmado que el dualismo Estado/sociedad civil es el más importante dualismo del moderno pensamiento occidental (Gamble, 1982: 45). Según esta concepción, el Estado es una realidad construida, una creación artificial y moderna cuando se compara con la sociedad civil. En nuestro siglo, nadie expresó esta idea mejor que Hayek: "Las sociedades se forman pero los estados se hacen" (1979: 140). La modernidad del Estado constitucional del siglo XIX se caracteriza por su organización formal, unidad interna y soberanía absoluta en un sistema de Estados y, principalmente, por su sistema jurídico unificado y centralizado convertido en un lenguaje universal por medio del cual el Estado se comunica con la sociedad civil. Ésta por el contrario, está concebida como el dominio de la vida económica, de las relaciones sociales espontáneas orientadas por los intereses privados y particularísticos.

Además, el dualismo Estado/sociedad civil nunca fue inequívoco y de hecho, se mostró desde el inicio, lleno de contradicciones y sujeto a constantes crisis. Para empezar, el principio de la separación entre el Estado y la sociedad civil engloba tanto la idea de un Estado mínimo como la de un Estado máximo, y la acción estatal está considerada simultáneamente como un enemigo potencial de la libertad individual y como la condición para su ejercicio. El Estado como realidad construida, es la condición necesaria de la realidad espontánea de la sociedad civil. El pensamiento sietecentista está totalmente imbuido de esta contradicción dado que al liberar la actividad económica de las reglas corporativas del *ancien régime* no presupone, de ninguna manera, que la economía moderna dispense una acción estatal esclarecida<sup>2</sup>.

2 Muy claramente este es el caso de los iluministas escoceses convertidos por el pensamiento del siglo XIX en adoctrinadores del *laissez faire*. Hoy sabemos que no lo fueron o que lo fueron, por así decirlo, sólo retrospectivamente, es decir, con relación al orden corporativo del Estado feudal. Al contrario, estaban bien conscientes de que la economía moderna conduciría hacia el surgimiento de un Estado con un potencial para influenciar la vida del pueblo inconmensurablemente superior a la del Estado feudal. Sólo esto explica que estuvieran tan preocupados por diseñar soluciones políticas que implidieran que ocurriera el abuso de poder, de "les grands coups d'autorité" de que hablaba Montesquieu.

Esto es particularmente evidente en Adam Smith, para quien la idea de comercio genera libertad y la civilización va a la par con la defensa de las instituciones políticas que garantizan un comercio libre y civilizado. Al Estado le corresponde un papel muy activo y, de hecho, crucial en la creación de condiciones institucionales y jurídicas para la expansión del mercado<sup>3</sup>. Como Billet lo afirma muy bien desde el primero hasta el último capítulo de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, quedamos impresionados con la idea, fundamental en el pensamiento de Adam Smith, de que la naturaleza de las instituciones y las prácticas políticas de una nación afectan decisivamente su capacidad para un desarrollo económico firme. Comparando a Portugal y a España con la Gran Bretaña, Adam Smith considera el carácter despótico de los dos primeros Estados, los "gobiernos violentos y arbitrarios", como responsables por su estancamiento económico y su relativa pobreza: "La industria no es allí ni libre ni defendida y los gobiernos civiles y eclesiásticos de España y Portugal son de tal orden que por sí solos bastarían para perpetuar su Estado actual de pobreza" (1937: 509). Más impresionante aún es que para Adam Smith el despotismo puede ser tanto el resultado de un gobierno arbitrario, que gobierne por la fuerza, sin restricciones institucionales o legales, como el resultado de un gobierno débil, una autoridad inestable, incapaz de mantener el orden y la ley y de desempeñar las funciones reguladoras exigidas por la economía (Billet, 1975: 439; Viner 1927: 218).

La idea de la separación entre lo económico y lo político basada en la distinción Estado/sociedad civil y expresada en el principio del *laissez faire* parece estar herida por dos contradicciones insolubles. La primera es que, dado el carácter específico de los intereses en la sociedad civil, el principio del *laissez faire* no puede ser igualmente válido para todos los intereses. Su coherencia interna se basa en una jerarquía de intereses previamente aceptados, sin-

3 Ha habido algún debate sobre el papel de las instituciones políticas y jurídicas en el pensamiento de Adam Smith. En contra de la opinión que empieza a ser generalmente aceptada (Viner, 1927; Billet, 1975; Samuels, 1979), Hirschman tiende a minimizar ese papel. Sin embargo, él mismo reconoce que, "según parece Smith defendió menos un Estado con funciones mínimas que un Estado cuya capacidad para los excesos fuera limitada" (1977: 104).



ceramente expresada en la máxima de John Stuart Mill: "Cualquier desvío del *laissez faire* a menos que sea dictado por un gran beneficio, es un mal indudable" (1921: 950). La discusión del principio se hizo siempre a la sombra de la discusión de los intereses a los que se aplicaba el principio. Así, la misma norma jurídica puede ser objeto de interpretaciones opuestas, pero igualmente coherentes. Un ejemplo de esto fue el caso de la legislación de 1825-65 sobre las sociedades por acciones, considerada por unos como un buen ejemplo del *laissez faire*, por eliminar las restricciones a la movilidad del capital y, por otros, como una nítida violación de este mismo *laissez faire*, por concederle a las sociedades comerciales privilegios que le eran negados a los empresarios individuales (A. J. Taylor, 1972: 12). Esto explica por qué es que la Inglaterra victoriana fue considerada por unos como la edad del *laissez faire* y, por otros, como el embrión del *Welfare State*<sup>4</sup>.

La segunda contradicción se refiere a los mecanismos que activan socialmente el principio del *laissez faire*. El siglo XIX inglés dio testimonio no sólo de un incremento de la legislación sobre la política económica y social, sino también sobre la aparición de una amalgama de nuevas instituciones estatales como la "Factory Inspectorate", el "Poor Law Board", el "General Board of Health", etc. Es interesante notar que algunas de esas leyes y de esas instituciones se destinaban a aplicar políticas de *laissez faire*. Como subrayó Dicey, "sinceros adeptos del *laissez faire* aceptaban que, para alcanzar sus fines, el perfeccionamiento y el fortalecimiento de los mecanismos gubernamentales, era una necesidad absoluta" (1948: 306). Esto significa que las políticas del *laissez faire* fueron aplicadas, en gran medida, a través de una activa intervención estatal. En otras palabras, el Estado tuvo que intervenir para no intervenir.

Frente a todo esto surge la pregunta: si la distinción Estado/sociedad civil estaba tan llena de contradicciones, ¿cómo es que fue tan ampliamente aceptada, considerada tan obvia y tan plena de sentido común? Antes de intentar responder a esta pregunta me gustaría ilustrar breve-

mente el peso de esta ortodoxia conceptual sobre el propio marxismo. Poniendo de lado la teoría política liberal francesa e inglesa del siglo XVIII y considerando apenas los antecedentes más próximos del pensamiento de Marx —el contexto alemán—, se debe subrayar que, según Hegel, la sociedad civil es una fase de transición de la evolución de la "idea", siendo la fase final el Estado. La familia es la tesis, la sociedad civil es la antítesis y el Estado es la síntesis. La sociedad civil es el "sistema de necesidades", la destrucción de la unidad familiar y la atomización de sus miembros, en suma, el dominio de los intereses particulares y del egoísmo, un estadio que será superado por el Estado, el supremo unificador de los intereses, la idea universal, la concreción plena de la conciencia moral (Hegel, 1981: sec. 140). De algún modo hay en Hegel dos líneas de pensamiento sobre el Estado y la sociedad civil. Una, altamente subsidiaria del pensamiento liberal inglés y francés, es la distinción conceptual entre el Estado y la sociedad civil como entidades contradictorias. La otra, es la idea de que el concepto de sociedad civil no está en el mismo pie de igualdad (en el mismo nivel especulativo) que el concepto de Estado: corresponde a un estadio menos desarrollado de la conciencia para ser efectivamente acogido en el Estado y, en ese sentido, la separación entre Estado y sociedad civil como dos conceptos opuestos y al mismo nivel de abstracción, es teóricamente insostenible. Esta última concepción, a pesar de su contenido mistificador, es hoy, en mi opinión, fundamental para la comprensión del proceso histórico de las sociedades capitalistas. Sin embargo fue puesta de lado en las discusiones que siguieron a Hegel. La personificación de la dicotomía Estado/sociedad civil surgió sin demora, en gran parte debido a los trabajos de Lorenz von Stein.

A pesar de la tentativa que hizo Max Adler para liberar de ese carácter (1922), creo que la concepción de Marx corresponde a la versión reformulada de la distinción Estado/sociedad civil. Marx la invirtió, pero no la superó. Descubrió que las alegadas "leyes naturales" de la economía clásica escondían relaciones sociales de exploración que el Estado, sólo aparentemente neutro tenía como función garantizar. En vez del interés social universal, el Estado representaba el interés del capital por conseguir su reproducción. Sin embargo, como estaba empeñado en discutir

4 A la luz de esto no es sorprendente que la crisis del Estado-Providencia o la crisis de la regulación, tal como se ha discutido en los últimos años, sea concebida por algunos como un regreso al capitalismo del *laissez faire* y por otros, como el embrión de una nueva forma de Estado.

la economía clásica en su propio terreno, Marx cayó en la trampa de la separación entre economía y política y terminó por reducir la política y el derecho a la acción estatal. No consiguió percibir en qué sentido real (y no sólo metafórico) las “relaciones económicas” eran también relaciones marcadamente políticas y jurídicas en su constitución estructural. La metáfora de la base económica que sustenta la supraestructura política y jurídica no es, por lo tanto, una distorsión completa del pensamiento de Marx, como se ha hecho creer recientemente<sup>5</sup>.

### *Las funciones latentes de la distinción Estado/sociedad civil*

¿Cómo es posible explicar la naturaleza evidente de la noción de lo “económico” como un campo separado y autónomo y de las correspondientes nociones de lo “político” y de lo “jurídico” como atributos exclusivos del Estado? ¿Cómo se explica la persistencia de la dicotomía Estado/sociedad civil a pesar de sus contradicciones internas y permanentes crisis?

Como sucede con todas las teorías sociales, esta ortodoxia conceptual tiene una parcela de verdad. En el feudalismo, el trabajo necesario (es decir, el trabajo necesario para la subsistencia de los siervos) y el sobretrabajo (es

5 Además, la metáfora de la base/superestructura ha persistido, más o menos disfrazada, en todas las tentativas de reformulación de la cuestión a la que ella trató de dar respuesta. Entre ellas, el intento más influyente en el marxismo occidental de los últimos treinta años fue, sin duda, el de la escuela francesa del estructuralismo marxista althusseriano (la teoría de las instancias -económica, política e ideológica- relativamente autónomas; el concepto de sobredeterminación; el principio de la determinación económica, en última instancia). A pesar de su sofisticación teórica, un sesgo economicista, es por lo demás evidente, en la obra del más brillante teórico del Estado, de la política y del derecho de esta escuela, Nicos Poulantzas. Al analizar la relación de la propiedad, concebida por él como elemento de la instancia económica, Poulantzas subraya que ella pertenece estrictamente a la instancia económica y debe, por eso, ser claramente distinguida de las formas jurídicas de que está investida, es decir, de la propiedad jurídica (1978a: 26). Poulantzas critica a Maurice Godelier por ignorar que las relaciones de producción y las fuerzas productivas pertenecen a la misma combinación estructural de la economía mientras que la propiedad (jurídica) de los medios de producción pertenece a la superestructura (1978a: 67). Estas formulaciones de Poulantzas, publicadas por primera vez en 1968, fueron de lejos las más influyentes. El pensamiento de Poulantzas, como se sabe, evolucionó bastante en los últimos años de su vida. Cf. Poulantzas (1978b).

decir, el trabajo efectuado por los siervos para garantizar la subsistencia y la acumulación de los señores feudales) estaban separados en el tiempo y en el espacio. Dado que los señores feudales no detentaban la propiedad de los medios de producción, tenían que depender de las instituciones políticas y jurídicas del Estado para apropiarse del sobretrabajo de los siervos. En cierto modo, como los señores feudales no detentaban la propiedad privada de los medios de producción, su poder social estaba íntimamente ligado a la propiedad privada del Estado. En el capitalismo, al contrario, el trabajo necesario y el sobretrabajo tienen lugar dentro del mismo proceso de trabajo debido al control del capital sobre éste último como atributo de su propiedad de los medios de producción. Desde que el Estado garantiza el cumplimiento del derecho de propiedad, las relaciones económicas transcurren y se reproducen por sí mismas en la esfera privada de la fábrica. Parece así, que la exterioridad del Estado y de la política en lo que respecta a las relaciones de la producción deriva de la concepción de las relaciones de producción como una cuestión económica y privada entre individuos privados dentro de la sociedad civil.

Si reflexionamos mejor, esta derivación no es lógicamente necesaria. Sin siquiera cuestionar la exterioridad de las instituciones políticas y jurídicas del Estado en lo que respecta a las relaciones de producción, sería igualmente lógico concebir esas relaciones dentro de la fábrica como un conjunto de procesos políticos y jurídicos, apenas con la característica específica de que ocurren exteriormente al Estado, bajo el control directo del capital. Y de hecho, no sería difícil descubrir dentro de la fábrica cuerpos legislativos, grupos de poder, coaliciones, reglamentaciones jurídicas, mecanismos para la solución de conflictos, sanciones positivas y negativas, vigilancia policial, etc. ¿Por qué no fue adoptada esta concepción alternativa de la realidad de la fábrica? ¿Por qué esta enorme variedad de procesos sociales fue amalgamada totalmente en el concepto amorfo de “relaciones económicas?”.

A mi modo de ver, la separación entre lo político y lo económico permitió, por un lado, la naturalización de la explotación económica capitalista y por otro, la neutralización del potencial revolucionario de la política liberal, dos procesos que convergieron hacia la consolidación del

modelo capitalista de las relaciones sociales. Si en un ejercicio de imaginación, comparamos las relaciones sociales a lo largo de los tiempos, es en el campo de las relaciones políticas, en las relaciones de la esfera pública, donde las sociedades capitalistas más inequívocamente representan el progreso civilizador. Por primera vez en la historia, el Estado se hizo verdaderamente público, es decir, dejó de constituirse en la propiedad privada de un grupo específico<sup>6</sup>. La concesión de derechos cívicos y políticos y la consecuente universalización de la ciudadanía transformaron al Estado en la consustanciación teórica del ideal democrático de participación igualitaria en el dominio social. Si al contrario, consideramos las relaciones de producción en las sociedades capitalistas, sobre todo en el período del capitalismo liberal, la imagen será casi contraria a la anterior. Reconocemos, obviamente, el enorme progreso que se ha operado en términos de tecnologías de producción, pero en cuanto a las relaciones sociales de producción hemos sido obligados a concluir como Meiksins Wood que “en ningún otro sistema de producción, el trabajo es tan completamente disciplinado y organizado, y ninguna otra organización de la producción responde tan directamente a las exigencias de la apropiación” (1981: 91). Este control, sin precedentes, sobre la producción es aquello a lo que Marx llamaba el despotismo de la fábrica (1970) y Braverman describió progresiva degradación del proceso de trabajo (1974).

Creo que la dicotomía economía / política hizo incompatibles e incommensurables estas dos imágenes. Las separó en tal forma que la configuración política de las relaciones sociales, donde se condensaba el progreso civilizacional, dejó de poder ser el modelo de la configuración económica de las relaciones sociales. Confinado a la esfera pública, el ideal democrático quedó neutralizado o profundamente limitado en su potencial emancipador. Convergentemente, la conversión de la esfera pública en la sede exclusiva del derecho y de la política desempeñó una función legitimadora fundamental al encubrir el hecho de que el derecho y la política del Estado democrático sólo podrían funcionar como parte de una configuración política y jurídica más

6 Hasta el siglo XVIII la privatización del poder del Estado asumía múltiples formas. Una de las más vulgares era la compra y venta de cargos públicos. Cf., por ejemplo, Swart (1949).

amplia, donde están incluidas otras formas antidemocráticas de derecho y de política.

#### HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ALTERNATIVA CONCEPTUAL

La crítica de la distinción Estado/sociedad civil se enfrenta con tres objeciones fundamentales. La primera es que no parece correcto que se cuestione esta distinción precisamente en el momento en que la sociedad civil parece estar, por todas partes, a punto de sacudirse el yugo del Estado y de independisarse de él, capacitándose para el desempeño de funciones que antes le estaban confiadas al Estado. La segunda objeción es que, incluso admitiendo que la distinción es criticable, es difícil encontrar una alternativa conceptual o incluso es lógicamente imposible, por lo menos mientras que entre a regir el orden social burgués (Giner, 1985). La tercera objeción es que, sobre todo en las sociedades periféricas y semiperiféricas caracterizadas por una sociedad civil débil, poco organizada y poco autónoma, es políticamente peligroso poner en funcionamiento la distinción Estado/sociedad civil.

#### *Las diferentes sociedades civiles*

En cuanto a la primera objeción, se debe subrayar ante todo, que el “resurgimiento de la sociedad civil” es, en sí mismo, un fenómeno complejo, y es posible distinguir en ella por lo menos tres lógicas distintas<sup>7</sup>. La primera nos remite a la concepción liberal clásica de la sociedad civil (como pluralidad atomística de intereses económicos privados) y domina hoy el discurso político, sobre todo el conservador, en las sociedades capitalistas tanto centrales como periféricas o semiperiféricas. La segunda subyace a los nuevos movimientos sociales (ecológicos, de derechos humanos, pacifistas, feministas) y se delimita más o menos radicalmente en la concepción liberal, apelando a la idea de una sociedad civil postburguesa y antimaterialista (Offe, 1984; 1985; Arato y Cohen, 1984). La tercera fue la que dominó la reflexión teórica disidente en la fase final de los regímenes

7 Con otras preocupaciones teóricas S. Giner distingue cuatro concepciones de sociedad civil: liberal clásica, hegeliana, marxista clásica y neomarxista (1985: 247).

nes socialistas del Este europeo: la sociedad civil socialista, diferente de cualesquiera de las otras dos concepciones anteriores (Heller, 1984; Feher, Heller, Markus, 1984). Estas distinciones deben poner en sobreaviso a los científicos sociales. Por un lado ni la sociedad civil postburguesa o antimaterialista, ni la sociedad civil socialista fueron pensadas por la distinción Estado/sociedad civil tal como ésta se constituyó históricamente y por eso merecen una consideración por separado. Por otro lado, y precisamente teniendo esto en cuenta, nos debemos interrogar, en lo que respecta al “resurgimiento de la sociedad civil” en el discurso político dominante, sobre si se trata de eso mismo o de otro fenómeno, quizás bien distinto, que por razones ideológico-políticas asume esa distinción.

A mi modo de ver, lo que verdaderamente hay en el origen del “resurgimiento de la sociedad civil” en el discurso dominante es un reajuste estructural de las funciones del Estado por vía del cual el intervencionismo social, interclasista, típico del Estado-Providencia, es sustituido parcialmente por un intervencionismo bicéfalo, más autoritario de cara al proletariado y a ciertos sectores de las clases medias (por ejemplo, la pequeña burguesía asalariada) y más diligente en la atención de las exigencias macroeconómicas de la acumulación de capital (sobre todo del gran capital). Es innegable que el “resurgimiento de la sociedad civil” tiene un núcleo genuino que se traduce en la reafirmación de los valores del autogobierno, de la expansión de la subjetividad, del comunitarismo y de la organización autónoma de los intereses y de los modos de vida. Pero ese núcleo tiende a ser omitido en el discurso dominante o apenas suscrito en la medida en que corresponde a las exigencias del nuevo autoritarismo.

### *Las formas de poder social*

La segunda objeción—es difícil o imposible formular una alternativa a la distinción Estado/sociedad civil— sólo puede ser respondida a través de la presentación de tal alternativa. Es lo que hago en seguida, resumiendo de otro texto en que la alternativa se presenta y se justifica detalladamente (Santos, 1985). El punto de partida es el concepto de poder pues él también es el que subyace a la distinción Estado/sociedad civil. De hecho, esta distinción apunta

sobre todo a imponer una concepción homogénea y bien definida de poder y a atribuirle un lugar específico y exclusivo. La concepción es, como sabemos, la concepción del poder político-jurídico y el lugar de su ejercicio es el Estado. Todas las demás formas de poder, en la familia, en las empresas, en las instituciones no estatales están diluidas en el concepto de relaciones privadas y de competencia entre intereses particulares.

Este paradigma ha sido el objeto de múltiples críticas. La más reciente y más radical fue, sin duda, la de Foucault (1975; 1976). Según Foucault, a partir del siglo XVIII, precisamente en el momento en que la teoría liberal trataba de identificar el poder social con el poder del Estado, surgió en las sociedades modernas otra forma de poder más diseminada y eficaz, el poder disciplinario, es decir, el poder de la normalización de las subjetividades hecho posible por el desarrollo e institucionalización de las diferentes ciencias sociales y humanas. Esta forma de poder, —el poder-saber de las disciplinas—, cercó y agotó al poder político-jurídico, y de tal modo que, a su lado, el poder del Estado es hoy apenas una entre otras formas de poder y ni siquiera la más importante. El problema de esta concepción es que, aunque llame la atención la multiplicidad de formas de poder que circulan en la sociedad, no permite determinar las condiciones específicas de cada una de ellas ni la jerarquía entre ellas. Por otro lado, fiel a sus convicciones anarquistas, Foucault lleva mucho más lejos el argumento de la proliferación de las formas de poder, y a tal punto que se hace reversible y autodestructivo. Si el poder está en todas partes, no está en ninguna.

Es pues, necesario encontrar una vía intermedia entre la concepción liberal y la concepción de Foucault. Mi propuesta es que las sociedades capitalistas son formaciones o configuraciones políticas constituidas por cuatro modos básicos de producción del poder que se articulan de maneras específicas. Esos modos de producción generan cuatro formas básicas de poder que, aunque interrelacionadas, son estructuralmente autónomas (ver cuadro)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Esta propuesta cuya primera formulación se puede leer en Santos (1985a), será parcialmente revisada, otra vez, en un próximo trabajo.

### Cuadro estructural de las sociedades capitalistas

COMPONENTES ELEMENTALES	UNIDAD DE PRÁCTICA SOCIAL	FORMA INSTITUCIONAL	MECANISMO DE PODER	FORMA DE DERECHO	MODO DE RACIONALIDAD
ESPACIOS ESTRUCTURALES					
Espacio doméstico	Sexos y generaciones	Familia, matrimonio y parentesco	Patriarcado	Derecho doméstico	Maximización de la afectividad
Espacio de la producción	Clase	Empresa	Explotación	Derecho de producción	Maximización del lucro
Espacio de la ciudadanía	Individuo	Estado	Dominación	Derecho territorial	Maximización de la lealtad
Espacio mundial	Nación	Contratos, acuerdos y org. internacionales	Intercambios desiguales	Derecho sistémico	Maximización de la eficacia

Distingo cuatro espacios en las sociedades capitalistas (que también son cuatro tiempos) estructurales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Cada uno de ellos constituye un haz de relaciones sociales paradigmáticas. No son obviamente los únicos espacios-tiempo que rigen o circulan en la sociedad pero, en lo esencial, todos los demás representan diferentes combinaciones entre los cuatro conjuntos de relaciones sociales paradigmáticas. Cada espacio estructural es un fenómeno complejo constituido por cinco componentes elementales: una unidad de práctica social, una forma institucional preferida, un mecanismo de poder, una forma de derecho y un modo de racionalidad.

El *espacio doméstico* está constituido por las relaciones sociales (los derechos y los deberes mutuos) entre los miembros de la familia, concretamente entre el hombre y la mujer y entre ambos (o cualesquiera de ellos) y los hijos. En este espacio, la unidad de práctica social son los sexos y las generaciones, la forma institucional es el matrimonio, la familia y el parentesco, el mecanismo del poder es el patriarcado, la forma jurídica es el derecho doméstico (las normas compartidas o impuestas que regulan las relaciones cotidianas en el seno de la familia) y el modo de racionalidad es la maximización del afecto. El *espacio de la producción* está constituido por las relaciones del proceso de trabajo, tanto las relaciones de producción a nivel de empresa (en-

tre los productores directos y los que se apropian de la plusvalía producida por ellos), como las relaciones en la producción entre los trabajadores y entre estos y todos los que controlan el proceso de trabajo. En este contexto, la unidad de práctica social es la clase, la forma institucional es la fábrica o empresa, el mecanismo del poder es la explotación, la forma jurídica es el derecho de la producción (el código de fábrica, el reglamento de la empresa, el código deontológico) y el modo de racionalidad es la maximización del lucro. El *espacio de la ciudadanía* está constituido por las relaciones sociales de la esfera pública entre los ciudadanos y el Estado. En este contexto, la unidad de práctica social es el individuo, la forma institucional es el Estado, el mecanismo del poder es la dominación, la forma jurídica es el derecho territorial (el derecho estatal, el único existente para la dogmática jurídica) y el modo de racionalidad es la maximización de la lealtad. Por último, el *espacio de la mundialidad* constituye las relaciones económicas internacionales y las relaciones entre Estados nacionales en la medida en que ellos integran el sistema mundial. En este contexto, la unidad de práctica social es la nación, la forma institucional son las agencias, los acuerdos y los contratos internacionales, el mecanismo de poder es el intercambio desigual, la forma jurídica es el derecho sistémico (las normas muchas veces no escritas y no expresas que regulan las relaciones desiguales entre Estados y entre empresas en el plano internacional) y el modo de racionalidad es la maximización de la eficacia.

No me puedo detener aquí en las virtualidades analíticas y teóricas de esta alternativa conceptual. Tan sólo diré que flexibiliza la rigidez estructural, pluralizando las estructuras sociales sin caer en el interaccionismo amorfo; permite crear varias interfaces entre las condiciones estructurales y las acciones sociales autónomas; hace posible regresar al individuo sin que lo haga en forma individualista; repone el espacio doméstico que la teoría clásica había desechado, jacobinamente, al basurero de las relaciones privadas; permite colocar a la sociedad nacional en un espacio mundial, pero de tal modo que éste es concebido como una estructura interna de la propia sociedad nacional, es decir, como matriz organizadora de los efectos pertinentes que ejercen las condiciones mundiales sobre cada uno de los espacios estructurales. Por encima de todo, esta

concepción permite mostrar que la naturaleza política del poder no es un atributo exclusivo de una determinada forma de poder. Es ante todo el efecto global de la combinación entre las diferentes formas de poder. Pero la virtualidad principal de esta concepción es que ella permite responder adecuadamente a la tercera objeción contra la eliminación de la distinción Estado/sociedad civil, es decir, a la idea de que tal eliminación es particularmente peligrosa en las sociedades periféricas y semiperiféricas dotadas de sociedades civiles débiles y poco autónomas.

#### HIPÓTESIS SOBRE EL ESTADO Y LAS FORMAS DE PODER SOCIAL EN LAS SOCIEDADES SEMIPERIFÉRICAS: EL CASO DE PORTUGAL

Trataré de mostrar que esta propuesta conceptual permite formular tres cuestiones que considero fundamentales para comprender el Estado y la sociedad, en las sociedades de desarrollo intermedio, ejemplificando con el caso de Portugal. En primer lugar, la cuestión es saber si la sociedad civil en estas sociedades, es de hecho débil y poco autónoma. En segundo lugar, si la centralidad del Estado es igual o diferente de la centralidad de los Estados de los países centrales. En tercer lugar, bajo qué condiciones sociales la centralidad del Estado se combina con la ineficacia de su actuación.

Ante todo cabe preguntarse si las sociedades civiles semiperiféricas (Portugal, el caso que nos interesa particularmente) son de hecho débiles y poco autónomas<sup>9</sup>. Como se sabe, la distinción Estado/sociedad civil fue elaborada en función de las condiciones económicas sociales y políticas de los países centrales en un período bien definido de su historia. Esta distinción se basaba en dos presupuestos. Primero, era fácil delimitar el Estado, pues, al contrario de lo que sucedía con la sociedad civil, era una construcción artificial y disponía de una estructura formal. El segundo presupuesto era que el Estado había sido constituido, de hecho, por la sociedad civil según sus necesidades e intereses y dependiente de ella para su reproducción y consolidación. Las necesidades y los intereses eran fundamentalmente económicos y ellos fueron los que

materializaron la idea de una sociedad civil fuerte y autónoma.

Una vez convertida en teoría política dominante y exportada como tal hacia las sociedades periféricas y semiperiféricas que mientras tanto se fueron formando y transformando, la distinción liberal no podía dejar de definir a estas sociedades como sociedades débiles y poco autónomas. En ellas, la relación Estado/sociedad civil se invertía por completo: en las sociedades coloniales lo que se podría designar como sociedad civil era un producto total del Estado colonial y en las demás sociedades periféricas y semiperiféricas el "sobredesarrollo" del Estado y su papel decisivo en la economía testimoniaba de igual modo la subordinación de la sociedad civil en relación con el Estado. La hegemonía de esta concepción fue tal, que pasó a dominar todo el discurso político aunque con algunos matices importantes, reveladores además, de la fragilidad teórica de la concepción de base. Por ejemplo, mientras que el discurso conservador tendía a concebir la debilidad de la sociedad civil como un efecto de la fuerza del Estado, el discurso socialdemócrata tendía a concebir la debilidad de la sociedad civil como una causa de la fuerza del Estado.

Este también es el cuadro teórico y político con que se ha analizado a la sociedad portuguesa y las conclusiones no pueden dejar de ser las mismas. Sin embargo, si lo consideramos bien, este cuadro teórico explica muy poco de la sociedad portuguesa, y si nos libramos de él llegaremos a conclusiones significativamente diferentes. Así, a la luz de la propuesta conceptual que definí más arriba, la sociedad civil portuguesa sólo es débil y poco autónoma si, según el modelo de las sociedades centrales, la identificamos como el espacio de la producción o como el espacio de la ciudadanía. Si al contrario, la consideramos en el espacio doméstico, verificamos que la sociedad civil portuguesa es muy fuerte, autónoma y autorregulada o en todo caso, es más fuerte, autónoma y autorregulada que las sociedades civiles centrales. Además, esa autonomía y autorregulación son las que hacen posible que el espacio doméstico llene algunas de las lagunas de la providencia estatal y así se constituya en sociedad-providencia, como la he llamado.

Por lo tanto, el primer argumento a favor de la alternativa conceptual es que, además de su mayor discriminación analítica, ella permite comparaciones no sesgadas

<sup>9</sup> Otra dimensión de la misma cuestión se analizó en el capítulo tercero.

sistemáticamente en contra de las sociedades semiperiféricas. El segundo argumento es más complejo y con él pretendo mostrar que la centralidad del Estado en los países centrales es diferente de la centralidad del Estado en una sociedad como la portuguesa y que ese hecho, de importancia capital, no se puede explicar en términos de la dicotomía Estado/sociedad civil. Como mencioné arriba, la autonomía de la sociedad civil en las sociedades centrales significa básicamente que el espacio de producción moldeó, según sus necesidades y sus intereses, el espacio de la ciudadanía y, por lo tanto, el Estado. Manifestación de esto mismo es el hecho de que la industrialización haya precedido al parlamentarismo como régimen político dominante y que éste, tanto en su constitución como en su funcionamiento, haya correspondido a los intereses generales de la expansión del capitalismo. Además, la pujanza del espacio de la producción también se manifestó en el modo como éste transformó el espacio doméstico, y por consiguiente a la familia, en función de las exigencias de la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada. Por esta vía se creó cierto isomorfismo entre el espacio de la producción, el espacio doméstico y el espacio de la ciudadanía, al mismo tiempo que para los países que primero se industrializaron el espacio mundial no constituyó ningún efecto condicionante negativo (es decir que, a esa altura, no había países desarrollados cuya dominación era necesario enfrentar).

Este isomorfismo fue la base social de la llamada racionalidad formal del Estado, de su capacidad para ejercer eficazmente sus funciones dentro de los límites hegemónicamente establecidos. El isomorfismo significó, por ejemplo, que las tres formas de poder –el patriarcado, la explotación y la dominación– pudieran ser, funcionalmente, muy diferenciadas y autónomas y, al mismo tiempo, convergir substancialmente en los efectos del ejercicio de esa autonomía, cada una de ellas confirmando y potenciando la eficacia de las demás.

En la semiperiferia las cosas pasaron en forma muy diferente. Por un lado, la modernización del espacio de la ciudadanía precedió a la del espacio de la producción (por ejemplo, el parlamentarismo, tanto restringido como restrictivo, precedió al gran impulso de la industrialización) y se mantuvo en relación con este una gran autonomía un hecho que en-

tre nosotros se ha reproducido bajo varias formas. Por otro lado, el espacio de la producción mantuvo siempre gran heterogeneidad interna bien simbolizada en la heterogeneidad de las actividades productivas, en la desarticulación o débil complementación entre sectores, en los grandes desequilibrios de productividad intersectorial e intrasectorial y finalmente, en la coexistencia del modo de producción capitalista con otros modos de producción no capitalista. En el espacio doméstico se verificó la misma heterogeneidad, la cual le proporcionó una lógica de reproducción relativamente autónoma, tanto en relación con el espacio de producción como en relación con el espacio de la ciudadanía, condicionada, y de algún modo, potencializada por la posición de dependencia de la sociedad semiperiférica en el espacio mundial.

La gran heterogeneidad interna de los diversos espacios estructurales y la no correspondencia entre sus diferentes requisitos de reproducción produjo un déficit de hegemonía o, si lo preferimos, un déficit de objetivos nacionales, que fue cubierto o compensado por el “exceso” de autoritarismo del Estado. En Portugal, este “exceso” asumió tanto formas democráticas, como formas dictatoriales y fue (y continúa siendo) ejercido tanto por el Estado directamente, como por las diferentes organizaciones (medios de comunicación, partidos, empresas, sindicatos, familias oligárquicas, etc.) que en cualquiera de los espacios estructurales ejercen, por delegación o subcontratación, poderes estatales o paraestatales. De aquí resultaron (y continúan resultando) dos consecuencias. Por un lado, dada su heterogeneidad interna, cada uno de los espacios estructurales y su forma de poder, es funcionalmente muy dependiente de los demás para reproducirse; por otro lado, la relativa autonomía entre ellos y el correspondiente déficit de isomorfismo hace que las relaciones entre ellos sean inestables y, para sustentarse, necesiten de la presencia estructuradora de un vínculo autoritario.

La centralidad del Estado portugués como Estado semiperiférico se diferencia así y ante todo de la de los Estados de los países centrales por ser más autoritaria y menos hegemónica y por ser más difícil determinar dónde termina el Estado y comienza el no-Estado. Pero, además de esto, y un tanto paradójicamente, este tipo de centralidad es una centralidad que no se sabe imponer eficazmente es decir,

cuyos resultados de ejercicio quedan siempre de este lado de la lógica que les subyace; esto es, son siempre más mediocres o menos brillantes que la lógica que les subyace. La interpretación de esta paradoja aparente (el tercer argumento que aquí presento) está en que, en la semiperiferia, los factores de la centralidad del Estado son igualmente factores de su ineficiencia. La heterogeneidad interna del espacio doméstico y del espacio de producción y la no correspondencia entre los respectivos requisitos de reproducción crean autonomías relativas en cada uno de estos núcleos estructurales de la sociedad portuguesa cuyo efecto emergente es el de subvertir, transformar, apropiarse, en suma, bloquear la actuación del Estado. Así, al contrario de lo que pasa en los países centrales, es tan importante determinar la autonomía relativa del espacio de ciudadanía (del Estado) en relación con los restantes espacios estructurales como determinar la autonomía relativa de estos en relación con aquél.

La primacía de lo político, o mejor, del espacio de la ciudadanía bajo la forma del Estado, coexiste de este modo, con su dependencia en relación con los otros espacios y en esa medida la forma de poder del Estado, la dominación, se ejerce en la práctica en complejas combinaciones con las formas de poder características de otros espacios estructurales, lo que le confiere una marcada peculiaridad a la actuación del Estado (clientelismo, nepotismo, corrupción, etc.). Tal peculiaridad puede resultar de la amalgama entre el espacio de la ciudadanía y el espacio doméstico y, por lo tanto, entre dominación y patriarcado, por ejemplo, en el caso en que la actuación del Estado y el ejercicio de la ciudadanía se le delegan informalmente a las familias oligárquicas, incluso ahora poderosas en muchas zonas o sectores sociales del país e incluso en el interior del mismo Estado. O puede resultar de la interpenetración entre el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción y, por lo tanto, entre dominación y explotación, por ejemplo en los casos en que empresarios o empresas tienen un control político sobre sus trabajadores o sobre la propia actuación del Estado o, incluso en los casos en que el Estado es, en sí, un espacio de producción sobredimensionado, de tal modo que una fracción significativa de la clase media tiene su base social en el propio Estado, es decir, en el presupuesto del Estado. La peculiaridad de la actua-

ción del Estado puede ser finalmente una forma de interpenetración entre el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial y, por lo tanto, entre dominación e intercambio desigual en los casos en que los países centrales o las organizaciones internacionales que ellos controlan se apropian de parte de la soberanía del Estado nacional.

Al contrario de lo que pasa en los países centrales, no se trata de influencias ejercidas sobre el Estado y su acción sino de la configuración interna del propio poder del Estado. El autoritarismo estatal, por ser relativamente ineficaz, es no sólo incompleto sino contradictorio lo que a su vez contribuye a la gran heterogeneidad y fragmentabilidad de la actuación del Estado. Tal heterogeneidad asume varias formas, algunas de las cuales ya analicé en trabajos anteriores. Menciono aquí una raramente señalada. Reside en el modo como la actuación de la burocracia del Estado oscila entre la extrema rigidez, distancia y formalismo con que obliga al ciudadano anónimo y sin referencias (la que llamo sociedad civil extraña) a cansarse ante las ventanillas de servicios inaccesibles, a llenar formularios ininteligibles, y a pagar impuestos injustos y a la extrema flexibilidad, intimidad e informalidad con que trata, para los mismos efectos, el ciudadano conocido y con buenas referencias (la sociedad civil íntima).

Se trata de una oscilación entre el Estado predador y el Estado protector según una lógica de racionalidad totalmente opuesta a la del espacio de la ciudadanía (la maximización de la lealtad) porque se trata de una lealtad interpersonal, aunque obtenida a costa de la privatización de recursos públicos, una lógica de racionalidad en todo o en parte más cercana de la racionalidad del espacio doméstico (la maximización de la afectividad) que de la racionalidad del espacio de producción (la maximización del lucro). Tal vez por eso, estas y otras manifestaciones de particularidad y de heterogeneidad hacen que la actuación del Estado no merezca siquiera la confianza de la clase dominante en el espacio de la producción, el empresario capitalista. Pero además de que ésta esté fragmentada como clase, el Estado sólo sabe servirle fragmentariamente. Este patrón de actuación del Estado es simultáneamente causa y efecto que las prácticas de clase; al contrario de lo que sucede (o sucedió hasta hace poco) en los países centrales- no se traducen linealmente en políticas de clase.



Traté de mostrar en este capítulo que la distinción Estado/sociedad civil, además de su simplismo y reduccionismo generales, es particularmente inadecuada para analizar una sociedad semiperiférica como, por ejemplo, la sociedad portuguesa. El desfase de las condiciones históricas, sociales, políticas y económicas específicas de una sociedad de este tipo da origen a un efecto de ocultamiento particularmente amplio.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Max (1922), *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Viena: Verlag der Wiener Volksbuch handlung.
- ARATO, A. y J. Cohen (1984), "Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty", *Praxis International*, 4: 266.
- BILLET, L. (1975), "Political Order and Economic Development: Reflections on Adam Smith's Wealth of Nations", *Political Studies*, 23:430.
- BRAVERMAN, Harry (1974), *Labor and Monopoly Capital*, Nueva York: Monthly Review.
- DICEY, A. V. (1948), *Law and Public Opinion in England*, Londres: MacMillan.
- FEHER, F., A. Heller y G. Markus (1984), *Dictatorship over Needs*, Londres: Blackwell.
- FOUCAULT, Michael (1975), *Surveiller et Punir*, París: Gallimard.
- FOUCAULT, Michael (1976), *La Volonté de Savoir*, París: Gallimard.
- GAMBLE, Andrew (1982), *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, Londres: MacMillan.
- GINER, Salvador (1985), "The Withering away of Civil Society?", *Praxis International*, 5: 247.
- HAYEK, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- HEGEL, G. W. F. (1981), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswis senschaft im Grundrisse*, Berlín: Akademie Verlag.
- HELLER, Agnes (1984), *Radical Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- HIRSCHMAN, Albert (1977), *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press.
- HOBSBAWM, Eric J. (1987), *The Age of the Empire: 1875-1914*, Londres: Weidenfeld and Nicolson.

- JANICKE, Martin (1980), "Zur Theorie des Staatsversagens", en *Politische Vierteljahresschrift*, 11:132.
- MARX, Karl (1970), *Capital*, 1º volumen, Nueva York: International Publishers.
- MILL, John S. (1921), *Principles of Political Economy*, Londres.
- OFFE, Claus (1984), *Contradictions of Welfare State*, Londres: Hutchinson.
- OFFE, Claus (1985), "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52: 817.
- POULANTZAS, Nicos (1978a) *Political Power and Social Classes*, Londres: New Left Books.
- POULANTZAS, Nicos (1978b) *State Power and Social Classes*, Londres: New Left Books.
- SAMUELS, Warren (1979), "The State, Law and Economic Organization" en Spitzer (org.): 65.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), "On Modes of Production of Law and Social Power", *International Journal of Sociology of Law*, 13: 299.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), "Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition", Nueva York: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto: Afrontamento.
- SMITH, Adam (1937), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Nueva York: Modern Library.
- SPITZER, S. (org.) (1979), *Research in Law and Sociology: A Research Annual*, 2 volúmenes, Greenwich, Co.: Jai Press.
- SWART, K. W. (1949), *Sale of Offices in the Seventeenth Century*, Haia: Nijhoff.
- TAYLOR, Arthur J. (1972), *Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain*, Londres: MacMillan.
- VINER, Jacob (1927), "Adam Smith and Laissez Faire", *The Journal of Political Economy*, 35: 198.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1980), "The Withering Away of the States", *International Journal of Sociology of Law*, 8: 369.
- WOOD, E. Meiksins (1981), "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, 127: 66.

## MODERNIDAD, IDENTIDAD Y CULTURA DE FRONTERA

### INTRODUCCIÓN

Hoy sabemos que las identidades culturales no son rígidas ni mucho menos inmutables. Son los resultados siempre transitorios y fugaces de procesos de identificación. Incluso las identidades aparentemente más sólidas, como la de mujer, hombre, país africano, país latinoamericano o país europeo, esconden negociaciones de sentido, juegos de polisemia, choques de temporalidades en constante proceso de transformación, responsables en última instancia de la sucesión de configuraciones hermenéuticas que de una época a otra le dan cuerpo y vida a tales identidades. Identidades son, pues, identificaciones en curso.

También sabemos que las identificaciones, además de plurales, están dominadas por la obsesión de la diferencia y por la jerarquía de las distinciones. Quien pregunta por su identidad cuestiona las referencias hegemónicas pero, al hacerlo, se coloca en la posición de otro y, simultáneamente, en una situación de carencia y por eso de subordinación. Los artistas europeos raramente tuvieron que preguntarse por su identidad, pero los artistas africanos y latinoamericanos, al trabajar en Europa procedentes de países que para Europa, no eran más que proveedores de materias primas, se vieron forzados a plantearse la cues-

tión de la identidad. La pregunta por la identidad es así semificticia y seminecesaria. Para quien la formula, siempre se presenta como una ficción necesaria. Si se obtiene la respuesta, su éxito se mide por la intensidad de la conciencia de que la pregunta fuera, desde el principio, una necesidad ficticia. Es pues, crucial conocer quién cuestiona la identidad, en qué condiciones, contra quién, con qué propósitos y con qué resultados.

Finalmente sabemos que la respuesta con éxito a la pregunta por la identidad siempre se traduce en una reinterpretación fundadora que convierte el déficit de sentido de la pregunta, en el exceso de sentido de la respuesta. Lo hace instaurando un principio radical que combina fulgurantemente lo propio y lo ajeno, lo individual y lo colectivo, la tradición y la modernidad. Fulguraciones de este tipo pueden ser identificadas en creadores culturales y políticos como Lu Xun en la China, Tagore en la India, Mariategui en el Perú, Martí en Cuba, Cabral en Guinea-Bissau y Cabo Verde, Fernando Pessoa en Portugal y Oswald de Andrade en Brasil. El caso de Oswald de Andrade es, a propósito, particularmente significativo. Al presentar los poemas reunidos en la antología *Pau-Brasil*, publicada en 1924, como si hubieran sido escritos "con ocasión del descubrimiento de Brasil", Andrade nos propone un comienzo radical que, en vez de excluir, devora canibalísticamente al tiempo que lo precede, bien sea el tiempo falsamente primordial del nativismo, o bien el tiempo falsamente universal del eurocentrismo. Esta voracidad inicial, funda un nuevo y más amplio horizonte de reflexión, de diversidad y de diálogo donde es posible ver la diferencia abismal entre la macumba para turistas y la tolerancia racial. Por sobre todo, Oswald de Andrade sabe que el único y verdadero descubrimiento es el autodescubrimiento y que éste implica hacer presente al otro y conocer la posición de poder a partir de la cual es posible la apropiación selectiva y transformadora de él (Andrade, 1990). El desarrollo del arte moderno europeo, de Gauguin al fauvismo, al cubismo, al expresionismo y al surrealismo, se benefició de modo significativo de la apropiación selectiva de culturas no europeas, concretamente africanas; sin embargo, tal apropiación tuvo lugar a partir de una posición de poder totalmente distinta de aquella que llevó a decorar, en tiempos recientes, los escudos usados en las guerras inter-

tribales en Nueva Guinea (Papuasias) con los *slogans* de marcas de cervezas.

Lo nuevo que sabemos sobre los procesos de identidad y de identificación, no siendo mucho es, sin embargo, precioso para evaluar las transformaciones por las que está pasando la teoría social en función de la casi obsesiva preocupación por la cuestión de la identidad que la ha dominado en los últimos tiempos y que, todo nos lleva a creer, continuará dominándola en la década entrante.

#### LA DESCONTEXTUALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD

La preocupación por la identidad no es, obviamente, nueva. Hasta podemos decir que la modernidad nace de ella y con ella. El primer nombre moderno de la identidad es la subjetividad. El colapso de la cosmovisión teocrática medieval trajo consigo la cuestión de la autoría del mundo y el individuo constituyó la primera respuesta. El humanismo renacentista es el primer afloramiento paradigmático de la individualidad como subjetividad. Se trata de un paradigma emergente donde se cruzan tensionalmente múltiples líneas de construcción de la subjetividad moderna. Dos de esas tensiones merecen ser resaltadas especialmente. La primera se presenta entre la subjetividad individual y la subjetividad colectiva. La idea de un mundo producto de la acción humana postula la necesidad de concebir la *communitas* donde ocurre tal producción. El colapso de la *communitas* medieval crea un vacío que nunca va a ser plenamente llenado por el Estado moderno, cuya subjetividad ha sido afirmada por todas las teorías de la soberanía posteriores al tratado de Westfalia. Esta tensión se mantiene sin resolver hasta nuestros días y tiene su mejor formulación teórica en la dialéctica hegeliana de la *Ich-Individualität/Ich-Kollektivität*. La segunda tensión es entre una concepción concreta y contextual de la subjetividad y una concepción abstracta, sin tiempos ni espacios definidos. La primera concepción está bien simbolizada en la obra de Montaigne, Shakespeare, Erasmo y Rabelais. Montaigne es a este respecto particularmente ejemplar por su combate a la teorización abstracta falsamente universal y por su preocupación por centrar sus escritos sobre sí mismo, la única subjetividad de la que

tenía un conocimiento concreto e íntimo. La segunda concepción teórica, sin espacio y sin tiempo tiene en Descartes a su representante paradigmático. Curiosamente, en el *Discurso del Método*, y sobre todo en la intrigante biografía intelectual que se narra en él, hay indicaciones preciosas sobre el contexto personal social y político que le permitieron a Descartes crear una filosofía sin contexto (Descartes, 1972).

Estas dos tensiones –subjetividad individual/subjetividad colectiva; subjetividad contextual/subjetividad universal– están en la base de las dos grandes tradiciones de la teoría social y política de la modernidad. No cabe aquí rehacer el viaje de su recorrido durante los últimos trescientos cincuenta años. Me referiré apenas a sus principales encrucijadas. Afirmé en el cuarto capítulo que el paradigma de la modernidad es un proyecto socio-cultural muy amplio, lleno de contradicciones y de potencialidades que, en su matriz, aspira a un equilibrio entre regulación y emancipación social. La trayectoria social de este paradigma no es lineal, pero lo que más profundamente la caracteriza es el proceso histórico de la progresiva absorción o colapso de la emancipación en la regulación y, por lo tanto, de la conversión perversa de las energías emancipadoras en energías reguladoras, lo que a mi entender se debe a la creciente promiscuidad entre el proyecto de la modernidad y el desarrollo histórico del capitalismo particularmente evidente a partir de mediados del siglo XIX. Para lo que aquí nos interesa, cabe mencionar que la consolidación específica de la teoría política liberal frente a las dos tensiones mencionadas, representa la propuesta hegemónica para la resolución de la pregunta por la identidad moderna. En la tensión entre subjetividad individual y subjetividad colectiva, la prioridad se le da a la subjetividad individual; en la tensión entre la subjetividad conceptual y la subjetividad abstracta, la prioridad se le da a la subjetividad abstracta. Se trata de propuestas hegemónicas pero no únicas ni en ningún caso estables. El triunfo de la subjetividad individual impulsado por el principio del mercado y de la propiedad individual, que se afirma de Locke a Adam Smith, trae consigo –por las antinomias propias del principio del mercado– la exigencia de un supersujeto que regule y autorice la autoría social de los individuos. Este sujeto monumental es el Estado liberal. Siendo una emanación

de la sociedad civil –por la vía del contrato social– el Estado liberal tiene poder de imperio sobre ella; siendo, al contrario de ésta, una creación artificial, puede ser artificialmente manipulado *ad infinitum*; siendo funcionalmente específico, puede multiplicar sus funciones; siendo un Estado mínimo, tiene potencialidades para transformarse en Estado máximo.

De esta polarización entre individuo y Estado sale perdiendo el principio de la comunidad propugnado por Rousseau, que apuntaba, en vez de la contraposición entre individuo y Estado, hacia una síntesis compleja y dinámica entre ellos; un modo moderno de reconstruir la *communitas* medieval ahora destrascendentalizada. La derrota de Rousseau ahondó también la derrota de la subjetividad contextual frente a la subjetividad abstracta, es decir, la derrota de Montaigne frente a Descartes. Este proceso histórico de polarización y de descontextualización de la identidad conoce una serie de desarrollos paralelos. Uno de ellos, crucial para la interpenetración de la modernidad con el capitalismo, se presenta en la Península Ibérica y sus protagonistas son Portugal y España.

El 2 de enero de 1492, pocos meses antes de que Colón iniciara su viaje, cayó Granada y con esa caída terminaron ocho siglos de dominio moro en la península. Después, miles y miles de libros escritos y preservados a lo largo de los siglos por insignes geógrafos, matemáticos, astrónomos, científicos, poetas, historiadores y filósofos moros, estos fueron quemados en el fuego de la Santa Inquisición, la misma que a partir del 31 de marzo de 1492 da cumplimiento al edicto de Isabel de Castilla, expulsando a los judíos y confiscándoles los bienes con que financiaría los viajes siguientes de Colón (Carew, 1988a: 15; 1988b: 51). Es el fin del iluminismo moro y judío sin el cual, irónicamente, el Renacimiento no habría sido posible. Con base en el lenguaje abstracto y manipulable de la fe y de los no menos manipulables criterios de limpieza de sangre, se declaró una guerra total a los grandes creadores culturales de la península, los cuales, en el caso específico de los moros, habían sido una parte integrante de un orden político en el que, durante siglos, pudieron convivir con espíritu de tolerancia, cristianos, judíos y moros, y de un orden religioso, el Islam, que en su fase inicial había recibido importantes influencias de las grandes civilizaciones afri-

canas del valle del Nilo, de Etiopía de Nubia y de Egipto<sup>1</sup>. Este riquísimo proceso histórico de contextualización y de recontextualización de identidades culturales es interrumpido violentamente por un acto de pillaje político y religioso que impone un orden en el cual, por arrogarse el monopolio regulador de las conciencias y de las prácticas, se dispensa la intervención transformadora de los contextos, de la negociación y del diálogo. Así se instaura una nueva era de fanatismo, de racismo y de egocentrismo.

La concomitancia temporal de este acto con la iniciación de los viajes de Colón no es una mera coincidencia; estamos en el preludio del etnocidio de los pueblos amerindios, asistimos al ensayo ideológico y lingüístico que lo va a legitimar. Además, este ensayo europeo de la guerra al otro no es una especificidad de los países ibéricos. Alguien dijo recientemente que la invasión de América del Norte comenzó con la invasión de Irlanda (Rai, 1993: 25), y también se puede afirmar con seguridad que los ingleses transfirieron a Virginia y Nueva Inglaterra los métodos e ideologías de colonización destructiva que habían aplicado contra Irlanda en los siglos XVI y XVII (Rolston, 1993: 17). Significativamente, en ambos casos, la subjetividad del otro es negado por el "hecho" de que no corresponde a ninguna de las subjetividades hegemónicas de la modernidad en construcción: el individuo y el Estado. De Juan de Sepúlveda, en su debate con Fray Bartolomé de las Casas, al isabelino Humprey Gilbert, el verdugo de Irlanda, el otro no es un verdadero individuo porque su comportamiento se desvía muy profundamente de las normas de la fe y del mercado. Tampoco es detentador de la subjetividad estatal, porque no conoce la idea del Estado ni la de la ley y vive según las formas comunitarias, peyorativamente designadas como bandos, tribus, hordas que no se adaptan ni a la subjetividad estatal, ni a la subjetividad individual. A este propósito, se debe resaltar que el discurso jurídico es un soporte crucial del lenguaje abstracto que permite descontextualizar y por lo tanto negar la subjetividad del otro en el mismo proceso en que la designa y la evalúa a la luz de criterios pretendidamente universales. En 1532, el jurista de Salamanca, Francisco de Vitoria, argumentaba que la conquis-

ta de los aztecas y de los incas estaba justificada por las violaciones del derecho natural perpetradas por ellos: por los aztecas al practicar sacrificios humanos y canibalismo; por los incas al aceptar la tiranía y la deificación del Inca (Vitoria, 1991). Del mismo modo, Grotius justificaba la guerra justa contra los animales salvajes y contra "los hombres que eran como ellos", al mismo tiempo que justificaba la ocupación de los territorios del Nuevo Mundo, por el hecho de que el derecho natural abomina el vacío (Grotius, 1925).

No debemos exagerar la coherencia entre las construcciones ideológicas del otro de la identidad moderna europea y las prácticas concretas de la colonización de las Américas y de África. Ni unas ni otras tuvieron desarrollos lineales y ni estos fueron necesariamente sincronizados, aunque la pretendida sincronía fuera ella misma objeto de la construcción ideológica conseguida a lo mejor por la vía del lenguaje metafórico, como cuando por ejemplo, la Compañía de Virginia justificaba en 1610 el comercio con los powhatans declarando que "les compraba las perlas de la tierra, vendiéndoles en cambio las perlas del cielo" (Carew, 1988b). En este mismo espacio europeo, la descontextualización y la polarización de las identidades hegemónicas, el individuo y el Estado, pasaron por momentos de fuerte confrontación. Me refiero, a título de ejemplo, a dos de esos momentos, el romanticismo y el marxismo.

#### LAS CONFRONTACIONES ROMÁNTICA Y MARXISTA

Sin detenerme mucho, rescato los siguientes rasgos generales de la confrontación romántica de la identidad moderna. Contra una racionalidad descontextualizada y abstracta crecientemente colonizada por el instrumentalismo científico y por el cálculo económico, el romanticismo propone una búsqueda radical de identidad que implica una nueva relación con la naturaleza y la revaluación de lo irracional, de lo inconsciente, de lo mítico y de lo popular y el reencuentro con el otro de la modernidad, el hombre natural, primitivo, espontáneo, dotado de formas propias de organización social. Contra la pareja individuo-Estado y la juridicidad abstracta que la regula, el romanticismo glorifica la subjetividad individual por lo que hay en ella de original, de irregular, de imprevisible, de excesivo, en suma,

<sup>1</sup> Paralelamente Martín Bernal, entre otros, ha llamado la atención hacia las raíces africanas y orientales de la cultura occidental y concretamente de la Antigüedad Clásica (Bernal, 1987).

por lo que hay en ella de escape a la regulación estatal-legal. Lejos de ser una propuesta reaccionaria, la respuesta romántica es, como comúnmente se reconoce hoy, heredera del reformismo iluminista, apenas criticado por el realismo estrecho en que dejó cerrar sus reformas. El romanticismo abre así espacio para la utopía social donde los proyectos socialistas ocuparon un lugar central *pari passu* con formas de religiosidad de corte panteísta donde es visible la herencia rousseauiana (Aguiar e Silva, 1984: 531 y ss.).

La respuesta marxista de la identidad moderna tiene más puntos de contacto con la respuesta romántica de lo que durante mucho tiempo quiso admitir, pero la dirección que toma obviamente es muy diferente. La recontextualización de la identidad propuesta por el marxismo contra el individualismo y el estatismo abstractos enfoca las relaciones sociales de producción, en el papel constitutivo de éstas, en las ideas y en las prácticas de los individuos concretos y en las relaciones asimétricas y diferenciadas de estos con el Estado. Por esta vía, el conflicto matricial de la modernidad entre regulación y emancipación pasa a ser definido según las clases sociales que lo protagonizan: la burguesía del lado de la regulación y el proletariado del lado de la emancipación. Se trata de un avance notable que recontextualiza la subjetividad individual y desmonumentaliza al Estado. Sin embargo, al dejar en la oscuridad las mediaciones entre cada uno de ellos y las clases, el marxismo tuvo tendencia a reproducir, bajo otra forma, la polarización liberal entre el sujeto individual y el supersujeto, siendo ese supersujeto ahora la clase y ya no el Estado. Con el leninismo, esta polarización se agudizó por la vía de la vinculación abstracta de la clase al partido y de éste al Estado. Con esto, la potenciación del supersujeto, ahora acumulando clase y Estado, no sólo descontextualizó la subjetividad individual sino que la devoró antropofágicamente. El autoritarismo de aquí resultante no es más que llevar al paroxismo la descontextualización de la subjetividad y de la identidad presupuesta por el liberalismo. El fin del leninismo es, históricamente, el primer fin del liberalismo.

Pero si la forma leninista de la respuesta marxista no consiguió superar-y, al contrario, agravó- la descontextualización liberal de la subjetividad, tampoco lo consiguió la forma no-leninista, socialdemocrática. Al contrario de lo que anuncian las evidencias superficiales, la crisis de

la socialdemocracia en los países centrales sucede más por lo que hay de liberalismo en la socialdemocracia que por lo que hay de socialdemocracia en el liberalismo. Para verificar esto, es necesario remontarse al sentido original de las respuestas romántica y marxista a la descontextualización y polarización de la identidad social y cultural operada por la versión hegemónica, liberal, de la modernidad. La respuesta romántica propone la recontextualización de la identidad por la vía de tres vínculos principales: el vínculo étnico, el vínculo religioso y el vínculo con la naturaleza. La respuesta marxista propone, como vimos, la recontextualización a través del vínculo de clase.

Cualquiera de estos vínculos significaba la construcción de identidades alternativas a la polarización individuo-Estado, por lo tanto, la creación de lealtades terminales inapropiables por el Estado. La verdad, sin embargo, es que ninguno de estos vínculos logró reivindicar, en los últimos cien años, una alternativa concreta, ni en el plano político, ni incluso en el plano socio-cultural. Al contrario, el vínculo individuo-Estado, basado en el principio de la obligación política liberal, no cesó de afirmar su hegemonía y, por procesos diferentes, se fue apropiando del potencial alternativo de los demás vínculos, que así descaracterizados terminaron por ser puestos al servicio de la lealtad terminal al Estado.

El vínculo religioso fue progresivamente marginado por varias vías, por la represión violenta (en las prohibiciones del culto y en la confiscación de los bienes de la Iglesia), por la sustitución de funciones (en las diferentes formas de secularización protagonizadas por el Estado, desde los ritos funerarios hasta la educación) y por el acomodamiento en posición de subordinación (en las leyes de separación de la Iglesia y el Estado). La secularización de las prácticas sociales fue particularmente intensa, como lo demuestra Fernando Catroga en un estudio reciente sobre el papel del Estado portugués, en el proceso de secularización de la muerte al final del siglo XIX (Catroga, 1988). Por su lado, Neil Smelser analizó el debate político en Inglaterra durante el cambio de siglo sobre la institucionalización de la educación pública, un debate en que poco se discutió sobre educación. El verdadero debate fue sobre las prerrogativas rivales de la religión y del Estado con relación al control de la educación de los ciudadanos; un debate que finalmente perdió la Iglesia (Smelser, 1991).

En cuanto al vínculo étnico, su descaracterización tuvo lugar a través del anatema lanzado sobre todas las formas de "primordialismo" que no correspondieran a la base étnica del racismo dominante y de su absorción en el concepto de nación, un concepto inventado tal vez para legitimar la dominación de una etnia sobre las demás, o tal vez para crear un denominador socio-cultural común suficientemente homogéneo para poder funcionar como base social adecuada a la obligación política general y universal exigida por el Estado, autodesignado así como Estado-Nación. Este proceso de homogeneización fue tanto más necesario cuanto más compleja era la base étnica del Estado.

En cuanto al vínculo con la naturaleza, la condición teórica de su degradación se inició en los comienzos de la modernidad con la revolución científica galileica, newtoniana. Las condiciones sociales fueron múltiples y empezaron con la expansión del capitalismo comercial y los descubrimientos. El concepto de *res extensa*, a que Descartes redujo la naturaleza, es isomórfico con el concepto de *terra nullius* desarrollado por los juristas europeos para justificar la ocupación de los territorios del Nuevo Mundo. Y es también por esa razón que la concepción de los pueblos amerindios como *homo naturalis* trajo consigo la descontextualización de su subjetividad. De ahí en adelante, la naturaleza sólo podrá tener acceso a la ciudad por dos vías, ambas señaladas por esta: por un lado como jardín botánico, jardín zoológico y museo etnográfico; o por el otro como materia prima. El papel del Estado fue crucial por haber sido indirecto al crear y aplicar un régimen jurídico de la propiedad que simultáneamente era legitimado por el mismo principio y mantenía incomunicables dos procesos históricos simbióticos: la explotación de la naturaleza por el hombre y la explotación del hombre por el hombre.

Por último, el vínculo de clase, que durante algunas décadas del siglo XIX consiguió alimentar, con éxito, una lealtad terminal alternativa a la lealtad del Estado sufrió una enorme erosión en Europa Central cuando los partidos obreros votaron a favor de la concesión de créditos para financiar la primera guerra mundial. Con esto, la guerra, concebida anteriormente como si tuviera lugar entre las burguesías nacionales, pasó a ser concebida como una guerra entre Estados-Nación. Por lo demás, la incorporación del proletariado en el Estado-Nación había comenzado mucho an-

tes con la progresiva extensión a los trabajadores de los derechos de ciudadanía, un largo proceso histórico que continuó en el período entre las guerras y en la postguerra y que implicó una profunda transformación del Estado: la transformación del Estado liberal en el Estado-Providencia.

Así concluyo que, bajo la égida del capitalismo, la modernidad dejó que las múltiples identidades y los respectivos contextos intersubjetivos que la habitaban fueran reducidos a la lealtad terminal al Estado, una lealtad omnívora de las posibles lealtades alternativas. Las ciencias sociales estuvieron desde su génesis implicadas en este proceso. La globalización de las múltiples identidades en la identidad global del Estado, hizo posible pensar en una identidad de iguales proporciones, global e idéntica al Estado: la sociedad. Durkheim es quien, por primera vez, concibe la sociedad en su todo como la unidad de análisis por excelencia de la sociología y por eso su interés analítico se concentra en la sociedad en sí y no en cualquiera de sus subunidades, sean ellas la Iglesia, la familia, o la comunidad local. La cuestión central para Durkheim es cómo definir el principio de solidaridad de esa unidad global, cuando es cierto que las solidaridades habían sido producidas tradicionalmente en el seno de sus ahora llamadas subunidades. En el fondo, Durkheim pretende establecer una lealtad a la sociedad isomórfica a la lealtad al Estado. Es por demás conocida la solución propuesta por él: tales subunidades habían producido tan sólo formas primordiales, primitivas, mecánicas de solidaridad; su globalización en la sociedad hacía posible una forma más avanzada, compleja y orgánica de solidaridad. También son conocidas las críticas y las rectificaciones que se le hicieron al evolucionismo eurocentrista de Durkheim, desde Malinowski hasta nuestros días.

Sin embargo, antes de referirme a lo específico de las relecturas más recientes de Durkheim, haré mención de otro gran rasgo fundador del pensamiento de la sociedad en su totalidad, como unidad de análisis: el rasgo de Max Weber. Más sensible al arbitrio de la historia que a la necesidad de la evolución, el problema de Weber es definir la identidad de la modernidad capitalista liberal europea, no tanto porque ésta sea inferior o superior a otros paradigmas de organización social, sino porque es excepcional. A

los ojos esquizofrénicos de Weber, la modernidad europea es el otro de sí misma, un complejo proceso de particularismos contextualizados en tránsito hacia un universalismo sin contexto, proceso designado, en sus múltiples facetas, como racionalización, secularización, burocratización, formalización jurídica, democratización, urbanización, globalización, etc. En la medida en que se fue ahondando este proceso, la hegemonía histórica de la modernidad europea transformó subrepticamente la excepcionalidad en regla y, a partir de ahí, todos los demás paradigmas socio-culturales se hallaron en situación de cuestionar su identidad a partir de una posición de carencia y de subordinación. La separación entre la sociología (el estudio de "nosotros", "civilizados") y la antropología (el estudio "de ellos", "primitivos") causó y, de hecho, promovió esta transformación. La paridad epistemológica, entre las dos disciplinas, pasó a ocultar la asimetría que Lévi-Strauss denunció elocuentemente al afirmar que nosotros podemos transformarlos en nuestros salvajes, pero ellos no pueden transformarnos en sus salvajes.

#### EL REGRESO DE LAS IDENTIDADES

Todo parece haber empezado a cambiar en los últimos años y las revisiones profundas a que son sometidos los discursos y las prácticas identificadoras dejan en el aire la duda sobre si la concepción hegemónica de la modernidad se equivocó en la identificación de las tendencias de los procesos sociales, o si tales tendencias se invirtieron totalmente en los tiempos recientes, o incluso si se está frente a una inversión de tendencias, o sólo frente a cruzamientos múltiples de tendencias opuestas sin que sea posible identificar los vectores más fuertes. Como se calcula, las dudas están por encima de saber si lo que presenciamos es realmente nuevo o si es apenas nuevo ante los ojos con que lo presenciamos. Estamos en una época en que es difícil tener una perspectiva lineal. Estamos en una fase de revisión radical del paradigma epistemológico de la ciencia moderna, quizá lo que cambia no es el objeto de estudio, sino la manera de verlo. Pero, por otro lado, no parece creíble que ese cambio hubiera ocurrido sin que nada hubiera cambiado en el objeto observado, aunque, para más complicación, sea debatible hasta qué punto tal objeto pue-

de ser siquiera pensado sin haber sido visto, percibido. Si nuestro observar concibe su objeto como parte de un proceso histórico de larga duración es bien posible que los cambios del presente no sean más que pequeños ajustes. Al contrario, la dramaticidad de éstos saltaría fácilmente a la vista si el objeto fuese concebido como de corta duración.

El clima general de las revisiones muestra al proceso histórico de descontextualización de las identidades y de universalización de las prácticas sociales mucho menos homogéneo e inequívoco de lo que antes se pensó, ya que con él compiten viejos y nuevos procesos de recontextualización y de particularización de las identidades y de las prácticas. Las siguientes son algunas revisiones.

A propósito del resurgimiento de la etnicidad, del racismo, del sexismo y de la religiosidad, se habla del nuevo "primordialismo", del regreso de la solidaridad mecánica, del derecho a las raíces. La secularización weberiana está enfrentada, no sólo con el fundamentalismo religioso sino también con el hecho de que los factores que tradicionalmente fueron tenidos como motores de la secularización como, por ejemplo, el liberalismo y la democracia, se presentan hoy en discursos y prácticas muy cercanos de los que son propios del fundamentalismo religioso y su eficacia depende de la inconmensurabilidad y de la opacidad recíprocas entre principios absolutos y prácticas realistas típicas de la adhesión religiosa. Por otro lado, la base étnica de las naciones modernas se hace cada vez más evidente y el Estado-Nación, lejos de ser una entidad estable, natural, comienza a ser visto como la condensación temporal de los movimientos que verdaderamente caracterizan la modernidad política: Estados en busca de naciones y naciones en busca de Estados. Portugal es, tal vez, el único Estado-Nación uniétnico de Europa y está dejando de serlo a medida que aumentan la inmigración africana y asiática y el flujo de turistas residentes, retirados de la vida activa, venidos de Europa del Norte o aún del Japón. A su vez, tal como el Estado nacional, la cultura nacional se enfrenta con presiones contradictorias. De un lado, la cultura global (consumismo, *Hollywood*, *disco sound*, *fastfood*, cultura comercial, *mass media* globales); del otro, las culturas locales (grupos indigenistas, afirmación de derechos ancestrales, de lenguas y culturas hasta ahora margina-



lizadas) y las culturas regionales (por ejemplo, en la India, en Italia y, en Portugal, el surgimiento del regionalismo norteño).

Recontextualizar y reparticularizar identidades y prácticas está conduciendo a reformular las inter-relaciones entre los diferentes vínculos nacionales; concretamente, entre ideologías particulares dentro de los vínculos de nación clasista, racial, étnico y sexual. Tal reformulación es exigida por la verificación de fenómenos convergentes que ocurren en los más diversos lugares del sistema mundial: el nuevo racismo en Europa; la decadencia general de la política de clases, sobre todo evidente en los E.U., donde parece sustituida por la política étnica del multiculturalismo o por la política sexual de los movimientos feministas; los movimientos de los pueblos indígenas en todo el continente americano que desafían la forma política del Estado postcolonial; el colapso de los Estados-Nación—que finalmente son multinacionales— y los conflictos étnicos en el campo devastado del ex Imperio soviético; la transnacionalización del fundamentalismo islámico; la etnización de la fuerza de trabajo en todo el sistema mundial como forma de desvalorizarla; etc., etc.

Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein argumentan, en un trabajo reciente, que el racismo, lejos de ser un residuo o un anacronismo, está progresando como parte integrante del desarrollo del sistema mundial capitalista (Wallerstein y Balibar, 1991). Para Wallerstein, este sistema se alimenta de la contradicción siempre renovada entre el universalismo y el particularismo, sea éste racista o sexual. Mientras el universalismo se deriva de la propia forma del mercado, de la descontextualización de la subjetividad, del *homo economicus*, el racismo resulta de la división entre fuerza de trabajo central y periférica, es decir, de la etnización de la fuerza de trabajo como estrategia para remunerar un amplio sector de la fuerza de trabajo por debajo de los salarios capitalistas normales, sin con eso correr riesgos significativos de agitación política. Por otro lado, el sexismo está íntimamente ligado al racismo. Los salarios muy bajos que permite éste último sólo son socialmente posibles porque la reproducción de la fuerza de trabajo se hace, en gran parte, en el espacio doméstico a través de relaciones de trabajo no remunerado a cargo de las mujeres. La invisibilidad social de este trabajo se

hace posible por el sexismo (Wallerstein y Balibar, 1991: 29-36).

Para Balibar, el neoracismo europeo es nuevo en la medida en que su tema dominante no es la superioridad biológica sino, ante todo, las insuperables diferencias culturales, la conducta racial en vez de la pertenencia racial (Wallerstein y Balibar, 1991: 17-28). El concepto de inmigración sustituye al de raza y disuelve la conciencia de clase. Se trata pues, de un racismo de descolonización diferente del racismo de colonización, ese sí, definitivamente biológico. En suma, se trata de un fenómeno de etnización de la mayoría más que de etnización de las minorías.

Se hace claro que la descontextualización y la recontextualización de las identidades son elementos contradictorios del mismo proceso histórico, lo que más de una vez, pone fin a las veleidades evolucionistas de la versión liberal de la modernidad. La coexistencia articulada de estas contradicciones no debe entenderse, sin embargo, de modo funcionalista. Representan relaciones sociales conflictivas protagonizadas por actores individuales y colectivos que se constituyen históricamente en procesos de luchas cuyos resultados no son determinables inicialmente. El Estado y las luchas políticas que se desenvuelven dentro y fuera de él son el ejemplo paradigmático de la volatilidad de las condiciones presentes. Se asiste, en general, a un proceso de desmonumentalización del Estado sin que, sin embargo, el vacío dejado por este supersujeto esté siendo llenado por otra subjetividad del mismo nivel.

Aunque no haya en el horizonte ninguna forma política alternativa del Estado, el doble desenfoque de éste y de las cultura nacionales son síntomas de una situación de crisis de regulación social más general. Después de la crisis de regulación *fordista* en los países centrales, probablemente estamos en una fase de transición entre regímenes de acumulación. Una de las facetas centrales de esa transición parece ser el hecho de que el capital, sin salirse de la funcionalidad institucional del Estado, esté creando otro soporte institucional, paralelo al Estado, constituido por las agencias financieras y monetarias internacionales, la deuda externa, la *lex mercatoria*, las firmas norteamericanas de abogados, un soporte institucional que se diferencia del estatal, sea porque es transnacional en sí mismo, sea porque no pretende mantener ninguna exterioridad o

autonomía frente a las relaciones de producción. Por la vía de esta última característica, la nueva regulación económica que, frente a la anterior, se basaba exclusivamente en el Estado, aparece como desregulación, se arroga el título de regulación social y es, de hecho, la única regulación posible. Es este el espejismo esencial del neoliberalismo. Apunta básicamente a mantener y a profundizar la hegemonía capitalista, sobre el colapso de las condiciones que la hicieron posible en el período anterior; denominado en el cuarto capítulo, período del capitalismo organizado. Es así como la lógica y la ideología del consumismo pueden convivir sin gran riesgo político, con la retracción brutal del consumo, entre sectores cada vez más amplios de la población mundial, que viven en la miseria. Así mismo, la democracia liberal puede ser impuesta, como "condición política" de la ayuda a los países del tercer mundo, al mismo tiempo que son destruidas las condiciones económicas y sociales mínimas, de una vivencia democrática creíble. Para poderse reforzar mutuamente, la lógica de circulación simbólica del capital y la lógica de la circulación material del capital son cada vez más independientes.

Lo que es más característico en la actual crisis de regulación social es que ella ocurre sin que el capitalismo pierda su hegemonía. En otras palabras, al contrario de lo que sucedió en épocas anteriores, la crisis de regulación es también una crisis de emancipación, lo que constituye al final otra manifestación del colapso o de la perversión de las energías emancipatorias de la modernidad en energías regulatorias, arriba mencionadas. La dificultad para comprender la injusticia y la irracionalidad de la sociedad capitalista dificulta la posibilidad de pensar una sociedad totalmente diferente y mejor que ésta. De ahí que la crisis de un pensamiento estratégico de emancipación sea profunda. En la medida en que existió de hecho, el proceso de descontextualización y de universalización de las identidades y de las prácticas contribuyó contradictoriamente para que las clases dominadas pudieran formular proyectos universales y globales de emancipación. Al contrario, el nuevo contextualismo y particularismo hacen difícil pensar estratégicamente en la emancipación. Las luchas locales y las identidades contextuales tienden a preferir el pensamiento táctico en detrimento del pensamiento estratégico. La globalización del capital ocurre simultáneamen-

te con la localización del proletariado. Por otro lado, la crisis del pensamiento estratégico emancipatorio, más que una crisis de principios, es una crisis de los sujetos sociales interesados en la aplicación de éstos y también de los modelos de sociedad en que tales principios se pueden traducir.

La contingencia histórica de la constitución de sujetos sociales emancipatorios hoy parece irrefutable pero debe ser articulada con la profunda intuición de Marx de que la construcción de las identidades sociales siempre tiene lugar en el interior de relaciones sociales antagónicas. La multiplicación y sobreposición de los vínculos de identificación, particulariza las relaciones y, con eso, hace proliferar los enemigos y, de algún modo, los trivializa, por más cruel que sea la opresión que ellos ejercen. Cuanto más incomunicables son las identidades, más difícil es concentrar las resistencias emancipatorias en proyectos coherentes y globales. Últimamente, el surgimiento del vínculo con la naturaleza y, con él, el despertar de una identidad ecológica transnacional parecen conferir a este vínculo un potencial globalizador prometedor. Incluso así, el vínculo natural se enfrenta con dos dificultades de peso. Su difusión global, en vez de vincular el carácter antagónico de la relación social ecológica, lo disuelve, el enemigo pierde su perfil y parece estar en todas partes y muy especialmente dentro de nosotros.; el problema es que, si está en toda partes, no está en ninguna. En segundo lugar, es difícil pensar un modelo no productivista de sociedad cuando el sistema mundial se polariza cada vez más entre un minúsculo centro hegemónico postproductivista e hiperconsumista y una inmensa periferia preproductivista y subconsumista.

#### LOS DESAFÍOS EN LA SEMIPERIFERIA

¿Entonces, cuáles son los desafíos? La recontextualización de las identidades exige, en las actuales condiciones, que el esfuerzo analítico y teórico se concentre en la dilucidación de las especificidades de los campos de enfrentamiento y de negociación en que las identidades se forman y se disuelven y en la localización de esas especificidades en los movimientos de globalización del capital y, por lo tanto, en el sistema mundial. Solamente así la teoría de la globalización será esclarecedora.

Las nuevas-viejas identidades se construyen en una línea de tensión entre el *demos* y el *ethnos* y contra la identificación de ambos, hasta hace poco juzgada no problemática, y que el Estado nacional liberal llevó a cabo. La crisis de esta forma de Estado lleva consigo la problematización de tal identificación. Cabe pues, preguntar: ¿quién sustenta la nueva, o renovada, tensión entre *demos* y *ethnos*? Pienso que la cultura. De ahí la autoconcepción de las identidades contextuales como multiculturalidades, de ahí el renovado interés por la cultura en las ciencias sociales, y de ahí finalmente, la creciente interdisciplinariedad entre ciencias sociales y humanidades.

Como punto de partida, pienso que es necesario re-analizar las culturas de las naciones cuestionando las construcciones oficiales de la cultura nacional. En este sentido, tres orientaciones metodológicas parecen ser esenciales. La primera es que, no siendo ninguna cultura autocontenida, sus límites nunca coinciden con los límites del Estado; el principio de la soberanía del Estado nunca tuvo uno correspondiente en el dominio de la cultura. La segunda es que, no siendo autocontenida, ninguna cultura es indiscriminadamente abierta. Tiene aperturas específicas, prolongaciones, interpenetraciones, inter-recorridos propios, que a la postre son lo más auténtico que hay en ella. Finalmente, la tercera orientación metodológica es que la cultura de un determinado grupo social no es nunca una esencia. Es una autocreación, una negociación de sentidos que ocurre en el sistema mundial y que, como tal, no es comprensible sin el análisis de la trayectoria histórica y de la posición de ese grupo en el sistema mundial. Aplicadas a la cultura portuguesa, estas orientaciones significan muy sucintamente lo siguiente. En primer lugar, la cultura portuguesa no se agota en la cultura de los portugueses y, viceversa, la cultura de los portugueses no se agota en la cultura portuguesa. En segundo lugar, las aperturas específicas de la cultura portuguesa son, por un lado, Europa y, por el otro, Brasil y, hasta cierto punto, el África. En tercer lugar, la cultura portuguesa es la cultura de un país que ocupa una posición semiperiférica en el sistema mundial.

Con excepción de un período durante algunas décadas de los siglos XV-XVI, Portugal fue durante todo el prolongado ciclo colonial, un país semiperiférico, que actuó como

correa de transmisión entre las colonias y los grandes centros de acumulación, sobre todo con Inglaterra, a partir del siglo XVIII, y este hecho tuvo una importancia decisiva para todos los pueblos involucrados en la relación colonial, una importancia que, además, se mantuvo incluso después de que esa relación hubo terminado y aún hasta nuestros días. Mencionaré brevemente algunos de los rasgos de esa característica. En el plano político, uno de los rasgos más dramáticos de la semiperifericidad de Portugal reside en el hecho, único en la historia como bien lo subrayan Carlos Guilherme da Mota y Fernando Novaes, de que con la ida de D. João VI para Brasil, huyendo de Napoleón, la colonia tuvo garantizada, por algún tiempo, la independencia de la metrópoli, convirtiéndose la colonia en la verdadera cabeza del Imperio y la Metrópoli en apéndice de la colonia, lo que constituye una auténtica "inversión del pacto colonial" (Mota y Novaes, 1982). En ese período final se profundizó el colonialismo informal al que estuvo sometido Portugal por Inglaterra, una dependencia que se habría de prolongar en Brasil después de la independencia. Es simbólico que, cuando se realizó el tratado de reconocimiento de la independencia de 1825, Inglaterra prestó a Brasil el monto de la indemnización que éste se obligaba a pagarle a Portugal, un monto extrañamente igual a la deuda de Portugal con Inglaterra. Esta trama de intermediaciones dependientes fue reproducida bajo otras formas en África, sobre todo después de la independencia del Brasil; y hasta nuestros días, como bien lo demuestra el caso de la cultura del algodón en Mozambique, estudiado por Carlos Fortuna (Fortuna, 1992), o del movimiento literario caboverdiano estudiado por Isabel Caldeira (Caldeira, 1993).

Así mismo, una de las más significativas características de la semiperifericidad de la relación colonial tiene que ver con los procesos de la independencia, tanto en Brasil como en África. En ambos casos, el colapso de la relación colonial sucede en el ámbito de transformaciones profundas, de sentido progresista, en Portugal, las cuales, sin embargo, son afectadas por la rebelión de las colonias al mismo tiempo que repercuten en éstas de manera diferenciada y más allá de la independencia. En el caso del Brasil, la independencia ocurre en seguimiento de la revolución liberal en Portugal. En parte por el radicalismo de ésta y en parte por la pretensión de los liberales de reconquistar la

hegemonía en la colonia por la vía de una colonización efectiva, contraría a los intereses de Inglaterra, la independencia del Brasil se hizo siguiendo al liberalismo pero, de algún modo, contra él. No pudo así beneficiarse de los vientos progresistas que soplaban en éste y, por eso, acabó por acomodarse en un proyecto ambiguo y contradictorio. En las palabras de Mota y Novaes, ese proyecto es “el reformismo autoritario de una monarquía esclavócrata, única excepción en el mosaico de las repúblicas americanas” (Mota y Novaes, 1982).

En el caso del África, la situación fue paralela en algunas de sus características y muy diferente en otras. La independencia de los cinco países de lengua oficial portuguesa ocurrió en el ámbito de otra gran transformación progresista en la sociedad portuguesa, la revolución del 25 de abril de 1974. En este caso, la simbiosis entre los dos procesos fue aún mayor en la medida en que la guerra colonial, la lucha tenaz de los movimientos de liberación contra el colonialismo, los adeptos que éstos fueron conquistando entre las élites culturales, políticas y militares portuguesas y el aislamiento internacional al que sometieron al *Estado Novo*, fueron decisivos para la eclosión del golpe militar que le abrió paso a la revolución democrática. Al contrario de lo que ocurrió con la revolución liberal, la revolución de abril, a pesar de alguna duda inicial, adoptó como una de sus principales banderas la descolonización. Con esto, pudo incrementar con su propio contenido progresista el contenido progresista de las luchas de liberación y el propio contenido de la independencia. Es debatible, aún hoy, si se trató del resultado de un acto de poder semiperiférico o ante todo del resultado de un acto de impotencia semiperiférica. Fue tal vez ambas cosas. Es verdad que el Portugal revolucionario no pudo o no quiso controlar el proceso de la independencia como lo hicieron las potencias coloniales centrales, pero también es dudoso que lo hubiera podido controlar aunque quisiera. Su carácter semiperiférico hace inviable la partida hacia el mantenimiento de lazos neocolonialistas. Tal vez por eso fue que este país, con un fuerte pasado autoritario, estuvo involucrado en la creación de los Estados más progresistas del África de postguerra, frutos de una descolonización sin lastres neocolonialistas. Sucede, sin embargo, que este signo de fortaleza también fue un signo de debilidad que le impidió a Portu-

gal proteger a sus ex colonias de la competencia feroz entre los países centrales y los bloques del Este y el Oeste en un continente que aún no había sido repartido en el tratado de Yalta, al final de la Segunda Guerra Mundial. La ausencia de un neocolonialismo hegemónico portugués dio paso a una lucha abierta entre varios neocolonialismos que llevó a los dos países africanos más grandes (Angola y Mozambique) a la guerra y a la ruina.

Se podrá preguntar ¿cómo es que Portugal, siendo un país semiperiférico, pudo mantener su imperio colonial mucho después de que los países centrales dejaron de serlo? Probablemente la explicación reside en esa misma característica. Como observó Hobsbawm, Portugal pudo mantener sus colonias después de la conferencia de Berlín, a fines del siglo XIX, porque los países centrales no llegaron a un acuerdo sobre la manera de repartirse entre ellos el imperio portugués (Hobsbawm, 1987: 18). En la postguerra, el colonialismo portugués, a pesar de estar aislado ideológicamente, se mantuvo porque le garantizaba a los países centrales el acceso a la explotación de los recursos naturales de las colonias al mismo tiempo que mantenía una extensa área del África bajo control político pro-occidental, por fuera de la confrontación Este-Oeste, y actuando como escudo de protección para el África del Sur, y todo esto sin que los países centrales tuvieran que cargar con los costos político-militares del colonialismo –que le fueron transferidos a Portugal– ni con los costos económicos del control, que de alguna manera, compartían con Portugal.

#### LA CULTURA DE FRONTERA

Las consecuencias para la relación colonial que se desprenden del carácter semiperiférico de Portugal, no se quedaron en los aspectos político-económicos ni limitaron su ámbito a esa relación. Lo decisivo fue la identidad cultural que engendraron y el modo como ésta fue interiorizada por la sociedad portuguesa a lo largo de los últimos cinco siglos.

En el tercer capítulo, me manifesté en contra del discurso identitario y contra lo que podríamos designar como “exceso de interpretación mítica”. Pienso que Portugal, siempre que cuestionó su identidad, lo hizo con cierto distanciamiento y nunca como expresión de alguna crisis profunda

que sólo los mitos ponen de manifiesto y también pienso que el cuestionamiento que hoy se observa tiene razones identificables, unas globales y otras específicas, en el momento histórico que atraviesa esta sociedad.

Hay, pues, que intentar por otros caminos, definir el estatuto identificador de la cultura portuguesa y analizar qué punto de contacto existe entre él y las identidades culturales de los pueblos brasileño y africanos, que para bien y para mal, convivieron con esta cultura durante siglos. Mi hipótesis de trabajo es que la cultura portuguesa no tiene contenido. Tiene apenas forma, y esa forma es la frontera, o la zona fronteriza. Las culturas nacionales, como substancias, son una creación del siglo XIX, son como vimos, el producto histórico de una tensión entre universalismo y particularismo gerenciados por el Estado. El papel del Estado es doble: por un lado, diferencia la cultura del territorio nacional de cara al exterior; y por otro lado, promueve la homogeneidad cultural en el interior del territorio nacional. Mi hipótesis de trabajo es que, en Portugal, el Estado nunca desempeñó cabalmente ninguno de estos papeles, por lo que, como consecuencia, la cultura portuguesa tuvo siempre una gran dificultad para diferenciarse de otras culturas nacionales o, si lo preferimos, una gran capacidad para no diferenciarse de otras culturas nacionales y, por otro lado, mantuvo hasta hoy una fuerte heterogeneidad interna. El hecho de que el Estado portugués no haya desempeñado cabalmente ninguna de las dos funciones –diferenciación frente al exterior y homogeneización interna– tuvo un impacto decisivo en la cultura de los portugueses, lo cual consistió en que las espacio-temporalidades culturales local y transnacional hubieran sido siempre más fuertes que el espacio-temporalidad nacional.

Así, por un lado, la cultura portuguesa nunca se logró diferenciar totalmente de las culturas exteriores, lo que configuró un déficit de identidad por la diferenciación. Por otro lado, esta cultura mantuvo una enorme heterogeneidad interna, lo que configuró un déficit de identidad por la homogeneidad. Obsérvese que estos déficit apenas son entrevistados en el espacio-temporalidad cultural nacional. Los espacios locales y transnacionales de la cultura portuguesa siempre fueron muy ricos; sólo el espacio intermedio, nacional, fue y es deficitario. Esto significa que, como identidad nacional, Portugal no fue nunca semejante a las

identificaciones culturales positivas que eran las culturas europeas, ni fue nunca suficientemente diferente de las identificaciones negativas que eran, desde el siglo XV, los otros, los no europeos. La manifestación paradigmática de esta matriz intermedia, semiperiférica, de la cultura portuguesa está en el hecho de que los portugueses han sido, a partir del siglo XVII, como mencioné en el capítulo tercero, el único pueblo europeo que, al mismo tiempo que observaba y consideraba como primitivos o salvajes a los pueblos de las colonias, era él mismo, observado y considerado como primitivo y salvaje por los viajeros y estudiosos de los países de Europa del Norte. Por otro lado, como los puritanos fueron colonizadores en América del Norte, los portugueses, además de colonizadores, fueron emigrantes en sus propias colonias. El trabajo portugués en el Nordeste del Brasil en el siglo XVIII llegó a ser menos valorado, y peor pagado que el trabajo esclavo. Portugal, al contrario de los otros pueblos europeos, se tuvo que ver en dos espejos a la vez: en el espejo de Próspero y en el espejo de Calibán, teniendo conciencia de que su rostro verdadero estaba en algún lugar entre ellos. En términos simbólicos, Portugal estaba demasiado próximo de sus colonias para ser plenamente europeo, y ante éstas, estaba demasiado lejos de Europa para poder ser un colonizador consecuente. Como cultura europea, la cultura portuguesa fue una periferia que, como tal, asumió mal el papel de centro en las periferias no europeas de Europa. De ahí el acentralismo característico de la cultura portuguesa que se traduce en una dificultad de diferenciación frente al exterior y en una dificultad de identificación en el interior de sí misma<sup>2</sup>. Frente al exterior, el acentralismo se revela en la voracidad de las apropiaciones e incorporaciones, en la *mimesis* cultural, en el sincretismo y en el translocalismo, es decir, en la capacidad de moverse entre lo local y lo transnacional sin pasar por lo nacional. Sin embargo, dada la heterogeneidad interna, tales incorporaciones y

2 Refiriéndose a la facilidad con que los esclavos fueron asimilados en la sociedad portuguesa (y también los moros y los judíos que permanecieron), António José Saraiva da como explicación “una cierta libertad en relación con las fronteras culturales, una cierta promiscuidad entre el Yo y el Otro, una cierta falta de prejuicios culturales, la ausencia del sentimiento de superioridad que caracteriza, de modo general, a los pueblos de la cultura occidental” (Saraiva, 1985: 103).

apropiaciones tienden sólo a penetrar superficialmente y a estar sometidas a fuertes procesos de vernaculización. Este fragmentarismo es simultáneamente causa y efecto de un déficit de hegemonía cultural por parte de las élites, de lo cual resulta que los diferentes localismos culturales dicen más sobre la cultura portuguesa de lo que dice la cultura portuguesa sobre ellos.

Este déficit de diferenciación y de identificación si bien, por un lado, creó un vacío substantivo, por el otro, consolidó una forma cultural muy específica: la frontera o zona fronteriza. En los términos de mi hipótesis de trabajo, podemos así decir que no existe una cultura portuguesa, existe antes una forma cultural portuguesa: la frontera, o estar en la frontera. Este modo de ser cultural es, sin embargo, completamente diferente del modo de ser cultural de la frontera norteamericana. Nuestra frontera no es *frontier*, es *border* o *borderland*. La cultura portuguesa es una cultura de frontera, no porque más allá de nosotros se conciba el vacío, una tierra de nadie, sino porque, de algún modo, el vacío está del lado de acá, de nuestro lado. Y es por eso que en nuestro trayecto histórico cultural de la modernidad fuimos tanto el europeo como el salvaje, tanto el colonizador como el emigrante. La zona fronteriza es una zona híbrida, babélica, donde los contactos se pulverizan y se ordenan según micro jerarquías poco susceptibles de globalización. En tal zona, son inmensas las posibilidades de identificación y de creación cultural, todas igualmente superficiales e igualmente subvertibles: la antropofagia que Oswald Andrade le atribuía a la cultura brasileña y que yo pienso que caracteriza igualmente, y por entero, a la cultura portuguesa. Si bien esto, por un lado, le confiere gran libertad y hasta arbitrariedad a la creación cultural de las élites, por otro, le confiere a éstas cierta inconsecuencia social, al mismo tiempo que le permite a las clases populares crear, sin mayor tutela "su" cultura portuguesa del momento.

La frontera le confiere a la cultura portuguesa, por otro lado, un enorme cosmopolitismo<sup>3</sup>. Para las culturas dota-

3 En un texto de 1923, Fernando Pessoa definía el arquetipo cultural de la frontera mejor de como yo lo podría hacer jamás. "El pueblo portugués es esencialmente cosmopolita. Nunca un verdadero portugués fue portugués, siempre fue todo. Ahora ser todo en un individuo es ser todo; ser todo en una colectividad es no ser nada" (Pessoa, 1923: 18). También Almada Negreiros se expresa en el mismo sentido: "Universal no es estatuto de nación ni de la sociedad de todas las naciones. Pero es la actitud humana que no cabe sino en la persona como individuo. Este es el significado de portugués (...) En portugués, arte significa: espíritu universal, presencia universal, psíquico universal" (Almada Negreiros, 1971: 14).

das de fuertes centros, las fronteras son poco visibles y esa es la última causa de su provincialismo<sup>4</sup>. Al contrario, el acentrismo de la cultura portuguesa es el otro lado de su cosmopolitismo, un universalismo sin universo hecho de la multiplicación infinita de los localismos. Tanto el centro como la periferia le han sido impuestos desde afuera a la cultura portuguesa. Durante siglos la cultura portuguesa se sintió en el centro sólo porque tenía una periferia (sus colonias). Hoy, se siente en la periferia sólo porque le es impuesto o recomendado un centro (Europa). Para una cultura que verdaderamente nunca cupo en un espacio único, las identificaciones culturales que se derivan de ahí tienden a autocanibalizarse.

Pero además del acentralismo y del cosmopolitismo, la forma cultural de la frontera presenta otra característica: la dramatización y la carnavalización de las formas. Dado el carácter babélico, asíncrono y superficial de las incorporaciones y de las aproximaciones foráneas, la forma fronteriza tiende a identificarse, en esas incorporaciones y apropiaciones, con las formas más que con los contenidos de los productos culturales incorporados. El substantivismo es residual y consiste en el modo como tales formas son vernaculizadas. El desequilibrio entre forma y contenido que así se da, tiene como efecto una cierta dramatización de las formas que es también una cierta carnavalización de las formas, es decir, una actitud de distanciamiento más lúdica que profiláctica, más hecha de la conciencia de la inconsecuencia que de la conciencia de la superioridad. En esto reside también el carácter barroco de la forma cul-

4 Discrepo pues, de Fernando Pessoa cuando en un texto de 1928, declara al provincialismo "el peor mal portugués", aunque agregue que ese hecho, siendo lamentable, no nos es peculiar: "de la misma enfermedad padecen muchos otros países, que se consideran civilizados con orgullo y error". Según Pessoa, "el provincialismo consiste en pertenecer a una civilización sin tomar parte en su desarrollo superior -en seguirla pues miméticamente- con una subordinación inconsciente y feliz. El síndrome provinciano comprende, por lo menos, tres síntomas flagrantes: el entusiasmo y la admiración por los grandes medios y por las grandes ciudades; el entusiasmo y admiración por el progreso y por la modernidad; y, en la esfera mental superior, la incapacidad para la ironía" (Pessoa, 1980: 159). Aunque yo concuerde, en general, con esta caracterización, discrepo en que, en el caso portugués, ella haga parte de "el síndrome provinciano". A mi entender, el elemento barroco de la cultura portuguesa hace que la mimesis de la "civilización superior" ocurra siempre con una distancia lúdica y un espíritu de subversión, selectiva, superficial y ambiguamente combinados con la dramatización de lo propio, de lo vernáculo, de lo genuino.

tural portuguesa. La cultura portuguesa es menos una cuestión de raíces que una cuestión de posición. Y se revela como pericia de extraterritorialidad tanto en los espacios extraños como en los espacios originarios. Las raíces son así el artefacto de una capacidad de nativización de lo ajeno. Siempre está fuera o lejos de donde está y por eso se pueden imaginar más grandes de lo que son. Como dice Fernando Pessoa: "En las laderas del Himalaya, el Himalaya es sólo las laderas del Himalaya. Es en la distancia o en la memoria o en la imaginación que el Himalaya tiene su altura, o tal vez sea un poco más alto" (Pessoa 1923: 21).

Mi segunda hipótesis de trabajo es que esta forma cultural tiene igualmente vigencia, aunque de un modo muy diferente en Brasil y, de un modo más remoto, en los países africanos de lengua oficial portuguesa. Desde el punto de vista cultural, Brasil y los países africanos nunca fueron plenamente colonias. Fiel a su naturaleza semiperiférica, la cultura portuguesa extendió a ellas la zona fronteriza que les permitió usar a Portugal como vía de acceso a las culturas centrales, como ocurrió con las élites culturales de Brasil a partir del siglo XVIII y con las africanas sobre todo en nuestro siglo. De ahí que la forma cultural de frontera también caracterice, en parte, a las culturas del Brasil y del África portuguesa, confiriéndole a éstas el acentralismo, el cosmopolitismo, la dramatización y la carnavalesización de las formas y el barroco que le atribuimos a la cultura portuguesa. Obviamente, que tales características se presentan con otras variaciones y no se debe olvidar la asimetría matricial entre el caso portugués y los casos brasileño y africano. Estos últimos tuvieron origen en un acto de imposición violenta por parte del primero, una imposición que con el tiempo pasó a afirmarse, desde el punto de vista cultural, más por la omisión o por la ausencia que por la acción cultural efectiva, en suma, por un acto de fuerza hecho de debilidad. El contexto global del regreso de las identidades, del multiculturalismo, de la transnacionalización y de la localización parece ofrecer oportunidades únicas a una forma cultural de frontera precisamente porque ésta se alimenta de los flujos constantes que la atraviesan. La liviandad de la zona de frontera se vuelve muy sensible a los vientos. Es una puerta de vaivén y, como tal, nunca está abierta de par en par y nunca está cerrada.

¿Serán aprovechadas estas oportunidades? Es extraño que sólo muy reciente y tardíamente, el Estado portugués haya venido, por medio de la política de cultura y propaganda, a intentar promover un espacio-temporalidad cultural nacional homogéneo, y haya venido a hacerlo por la vía de lo que, en otro lugar, designo como imaginación del centro, es decir, la concepción de Portugal como un país europeo en pie de igualdad con los demás (Santos, 1993: 49). De ahí la arrogancia de intentar cerrar el mar a los brasileños y a los africanos, levantando estúpidamente un muro contra la historia para, además, descuidar imprudentemente la eventualidad de que, en un futuro, tengamos que treparlo. Pero curiosamente, la creación del espacio cultural nacional es contradictoria porque ocurre en el mismo proceso en que Portugal se transforma en una región, en una localidad de Europa. En un lapso de menos de veinte años, la transnacionalidad del espacio colonial se transfiere hacia la transnacionalidad intereuropea sin que Portugal deje de ser una localidad relativamente periférica, vertiginosamente situada en la zona fronteriza. En esto se confirma la dificultad histórica de configurarnos de modo coherente en un espacio-temporalidad cultural intermedio, nacional. Nada de esto implica un juicio negativo sobre la cultura portuguesa. Negativo es el hecho de que la política estatal de cultura y propaganda no reconozca la riqueza y las virtualidades que se esconden bajo esta supuesta negatividad. La riqueza está, por sobre todo, en la disponibilidad multicultural de la zona fronteriza.

La zona fronteriza, tal como el descubrimiento, es una metáfora que le ayuda al pensamiento a transmutarse en relaciones sociales y políticas. Y no olvidemos que la metáfora es el fuerte de la cultura de frontera y el fuerte de nuestra lengua. En 1606 esto mismo lo reconocía el insigne lingüista portugués Duarte Nunes de Leão cuando afirmaba: "Estas maneras de hablar que los latinos tienen en demasía, que se preserva mucho en ellos, no apartándose del sentido metafórico en que comenzaron, es tan frecuente en los portugueses que algunos estarán durante mucho tiempo hablando siempre metafóricamente, sin cambiar de la misma metáfora" (Leão, 1993: 233).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR E SILVA, Vítor (1984), *Teoria da Literatura*, Coimbra: Almedina.
- ALMADA NEGREIROS, José (1971), *Obras completas*, volumen V, Lisboa: Estampa.
- ANDRADE, Oswald de (1990), *Pau-Brasil, Fixação de textos e notas de Haroldo de Campos*, São Paulo: Globo.
- BERNAL, Martin (1987), *Black Athena: Afroasiatic of Classical Civilization*, volumen I, Londres: Free Association.
- CALDEIRA, Isabel (1993), "O Afro-americano eo Cabo-verdiano: Identidade Étnica e Identidade Nacional", en Santos (org.): 591-628.
- CAREW, Jan (1988a), "Columbus and the Origins of Racism in the Americas: Part One", *Race and Class*, 29:4.
- CAREW, Jan (1988b), "Columbus and the Origins of Racism in the Americas: Part Two", *Race and Class*, 30: 1.
- CATROGA, Fernando (1985), "Nacionalismo e Ecumenismo. A questão Ibérica na Segunda Metade do Século XIX", *Separata de Cultura - História e Filosofia*, volumen IV: 419-463.
- CATROGA, Fernando (1988), *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, Coimbra: Faculdade de Letras.
- DESCARTES, René (1972), *Le Discours de la Méthode*, Ed. J.-M. Fatand, Paris: Bordas.
- FORTUNA, Carlos (1992), *O Fto da Meada. O Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-mundo (1860-1960)*, Porto: Afrontamento.
- GROTIUS, Hugo (1925), *De Jure Belli ac Pacis*, Oxford: Clarendon Press.
- HOBSBAWM, Eric (1987), *The Age of Emptre: 1875-1914*, Londres: Weidenfeld & Nicholson.
- LEÃO, Duarte Nunes (1983), *Ortografia e Origem da Língua Portuguesa*, Edición a cargo de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MOTA, Carlos Guilherme y Fernando Novaes (1982), *O Processo Político da Independência do Brasil*, São Paulo: Editora Moderna.
- PESSOA, Fernando (1923), Entrevista na Revista Portuguesa, 13 de Outubro.
- PESSOA, Fernando (1980), *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa: Ática.
- RAI, Milan (1993), "Columbus in Ireland", *Race and Class*, 34: 4.
- ROLSTON, Bill (1993), "The Training Ground: Ireland, Conquest and Decolonisation", *Race and Class*, 34:4.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1993), "O Estado, as Relações Salariais e o Bem-Estar Social na Semiperiferia: o Caso Português", en Santos (org.): 15-56.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (1993), *Portugal: Um Retrato Singular*, Porto: Afrontamento.
- SARAIVA, António José (1985), *A Cultura em Portugal*, Lisboa: Bertrand.
- SMELSER, Neil (1991), *Social Paralysis and Social Change: British Working-Class Education in the Nineteenth Century*, Berkeley: University of California Press.
- VITORIA, Francisco (1991), *Political Writings*, Ed. Anthony Padgen and Jeremy Lawrence, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel y Etienne Balibar (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identitties*, Londres: Verso.



III

CIUDADANÍA, EMANCIPACIÓN Y UTOPIA

## LA SOCIOLOGÍA DE LOS TRIBUNALES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA JUSTICIA

### CONDICIONES SOCIALES Y TEÓRICAS DE LA SOCIOLOGÍA DE LOS TRIBUNALES

La sociología del derecho, en la acepción contemporánea del término, sólo se constituyó como ciencia social, es decir, como una rama especializada de la sociología general, después de la segunda guerra mundial. Fue entonces cuando, mediante el uso de técnicas y métodos de investigación empírica y mediante la adecuada teorización hecha sobre los resultados de esa investigación, la sociología del derecho, construyó un objeto teórico específico, autónomo, tanto en relación con la dogmática jurídica como en relación con la filosofía del derecho. Sin embargo, antes de este período fue grande y rica la producción científica orientada por una perspectiva sociológica del derecho, hasta el punto de que, de todas las ramas de la sociología, la sociología del derecho es sin duda aquella en que se ha sentido con más fuerza la influencia de los precursores, sus orientaciones teóricas, sus preferencias de investigación, sus creaciones conceptuales. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que, al contrario de las otras ramas de la sociología, la sociología del derecho se ocupa de un fenómeno social, el derecho, sobre el cual inciden siglos de producción intelectual cristalizada en la edad mo-

derna en disciplinas tales como la filosofía, la dogmática jurídica y la historia.

Una de las demostraciones más significativas de esa influencia de los precursores consiste en el predominio, sobre todo durante el período inicial, de una visión normativista del derecho en detrimento de la visión institucional y organizacional y, dentro de aquella, en la preponderancia del derecho sustantivo en detrimento del derecho procesal, una distinción vinculada de por sí a tradiciones teóricas importadas en forma acrítica por la sociología del derecho. Sin remontarnos hasta los precursores de los precursores, Giambattista Vico (1953) y Montesquieu (1950-1961), es notorio que, en el siglo XIX, la visión normativista y substantivista del derecho domina la producción y las discusiones teóricas tanto de juristas como de científicos sociales –como los llamaríamos hoy– interesados en el derecho. Así, y en cuanto a los primeros, de todos los debates que en la época son portadores de una perspectiva sociológica del derecho, es decir, de una perspectiva que explícitamente tematiza las articulaciones del derecho con las condiciones y las estructuras sociales en que actúa, el debate sin duda polarizador es el que opone los que defienden una concepción del derecho como variable dependiente, en cuyos términos el derecho se debe limitar a seguir y a incorporar los valores sociales y los patrones de conducta espontánea y paulatinamente constituidos en la sociedad, y los que defienden una concepción del derecho como variable independiente, en cuyos términos el derecho debe ser un promotor activo del cambio social tanto en el ámbito de lo material como en el de la cultura y de las mentalidades, un debate que, para recordar las posiciones extremas y dependientes de universos intelectuales muy diferentes, se puede simbolizar con los nombres de Savigny (1840) y de Bentham<sup>1</sup>.

Lo mismo se puede decir en cuanto al debate decimonónico (orig. p.162) sobre el derecho en el ámbito de la nueva sociología. Si en verdad estamos de acuerdo en que el derecho refleja las condiciones prevalentes y al mismo tiempo actúa sobre ellas, con cierta condescendencia, el

1 Fiel a sus posiciones teóricas, Bentham trató de influenciar las transformaciones jurídicas en los comienzos del período liberal en Portugal. (Ver Bentham, 1823).

debate se polariza entre los que conciben el derecho como el indicador privilegiado de los patrones de solidaridad social, garante de la solución armoniosa de los conflictos por una vía en que maximiza la integración social y se realiza el bien común, y los que conciben el derecho como la última expresión de los intereses de clase, un instrumento de dominación económica y política que por el camino de su forma enunciativa (general y abstracta) opera la transformación ideológica de los intereses particulares de la clase dominante sobre el interés colectivo universal, un debate que se puede simbolizar en los nombres de Durkheim (1977)<sup>2</sup> y de Marx<sup>3</sup>.

En el primer cuarto de nuestro siglo, la visión normativista substantivista del derecho continuó dominando, aunque con matices, el pensamiento sociológico sobre el derecho. Es ilustrativo el caso de Ehrlich, para algunos el fundador de la sociología del derecho, en cualquiera de los dos grandes temas de su producción científica: el derecho vivo y la creación judicial del derecho (1929 y 1967). En lo que respecta al primero, el derecho vivo, se centra en la contraposición entre el derecho establecido oficialmente –formalmente vigente– y la normatividad que aparece en las relaciones sociales, por la cual se rigen comportamientos que previenen y resuelven la abrumadora mayoría de los conflictos. En lo que respecta al segundo, la creación jurídica del derecho, es también la misma visión que fundamenta y le da sentido a la diferencia entre la normatividad abstracta de la ley y la normatividad concreta y confor-

2 En un estudio de autonomización teórica en relación con la ciencia jurídica, Durkheim rechaza la distinción entre derecho público y derecho privado, por considerarla insostenible en el plano sociológico, sustituyéndola por la distinción entre el derecho represivo (el derecho penal) y el derecho restitutivo (derecho civil, derecho comercial, derecho procesal, derecho administrativo y constitucional). Cada uno de estos tipos de derecho corresponde a una forma de solidaridad social. El derecho represivo corresponde a la solidaridad mecánica, basada en los valores de la conciencia colectiva cuya violación constituye un crimen, una forma de solidaridad dominante en las sociedades del pasado. El derecho restitutivo corresponde a la solidaridad orgánica, dominante en las sociedades contemporáneas, basado en la división del trabajo social, cuya violación acarrea la sanción de la simple reposición de las cosas.

3 Como se sabe, Marx no elaboró una teoría sociológica del derecho. Sin embargo, su extensa obra está repleta de referencias no sistemáticas al derecho. Ver en especial, *La Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843); *La Ideología Alemana* (1845-46); artículos en el *Neue Rheinische Zeitung* (1848-49); *El Dieciocho Brumario de Napoleón Bonaparte* (1852); *Grundrisse* (1857-58); *El Capital* (1867); *La Guerra Civil en Francia* (1871) y *La Crítica del Programa de Gotha* (1875).

madora de la decisión del juez. Este segundo tema, y en general la orientación teórica de la escuela del derecho libre o de la jurisprudencia sociológica (Pound, 1911-1912)<sup>4</sup>, al trasladar la cuestión de la normatividad del derecho de los enunciados abstractos de la ley a las decisiones particulares del juez, dio origen a las condiciones teóricas de la transición hacia una nueva visión sociológica centrada en las dimensiones procesales, institucionales y organizacionales del derecho. En esta misma transición y aún en el mismo período (el primer cuarto de nuestro siglo) se sitúa la obra de M. Weber (1964)<sup>5</sup>. La preocupación de Weber por definir la especificidad y el puesto privilegiado del derecho entre las demás fuentes de normatividad que actúan en las relaciones sociales en el seno de las sociedades capitalistas, lo llevó a centrar su análisis en el personal especializado a cargo de la aplicación de las normas jurídicas, las profesiones jurídicas y la burocracia estatal. Según él, lo que caracterizaba el derecho de las sociedades capitalistas y lo diferenciaba del derecho de las sociedades anteriores, era la construcción de un monopolio estatal administrado por funcionarios especializados según criterios dotados de racionalidad formal, basado en normas generales y abstractas aplicadas a casos concretos por medio de procesos lógicos controlables, una administración totalmente integrable al tipo ideal de burocracia elaborado por él.

Esta tradición intelectual diversificada, pero en la que domina la visión normativista y substantivista del derecho, tuvo una influencia decisiva en la constitución del objeto de la sociología del derecho en la posguerra. Entre los grandes temas de este período me refiero a dos, a título de ejemplo: la discrepancia entre el derecho formalmente vigente y el derecho socialmente eficaz, la célebre dicotomía *law in books / law in action* de la sociología jurídica americana, las relaciones entre el derecho y el desarrollo socio-económico y más específicamente al papel del derecho en la transformación modernizadora de las sociedades tradicionales. En cualquiera de estos temas, bas-

4 Además, Roscoe Pound fue quien presentó a Ehrlich a la comunidad científica anglosajona en 1936.

5 En lo concerniente a la sociología del derecho la mejor selección de esta obra es la de Max Rheinstein (1967).

tante diferentes, uno centrado en las preocupaciones sociales de los países desarrollados y otro en la de los países en desarrollo, es nítida la preponderancia de las cuestiones normativas y sustantivas del derecho y la relativa negligencia en las cuestiones procesales, institucionales y organizacionales.

Sin embargo, esta articulación intelectual se alteró muy pronto. A eso contribuyeron dos clases de condiciones, ambas aparecidas a fines de la década de los 50 y principios de los años 60: condiciones teóricas y condiciones sociales. Entre las primeras, las condiciones teóricas, se destacan tres. En primer lugar, el desarrollo de la sociología de las organizaciones, una rama de la sociología que tiene en Weber a uno de sus principales inspiradores, dedicado en general al estudio de los grupos sociales creados en una forma más o menos deliberada para la obtención de un fin específico. Esta orientación tiene diversos enfoques sobre la estructura y la forma de las organizaciones, sobre el conjunto de las interacciones sociales en su seno y en el impacto de ellas en el comportamiento de los individuos<sup>6</sup>. Esta rama de la sociología desarrolló muy pronto un interés específico por una de las organizaciones más dominantes en nuestra sociedad, la organización judicial y particularmente los tribunales (Heydebrand, 1977 y 1979).

La segunda condición teórica está constituida por el desarrollo de la ciencia política y por el interés que ésta mostró por los tribunales como instancia de decisión y de poder políticos. La teoría de los sistemas utilizada en el análisis del sistema político general<sup>7</sup> encontró en el sistema judicial un punto de aplicación específico y las acciones de los actores del sistema, particularmente las de los jueces, fueron analizadas en función de sus orientaciones políticas<sup>8</sup>.

La tercera condición teórica está constituida por el desarrollo de la antropología del derecho o de la etnología

6 Además de los clásicos (M. Weber y R. Michels) las referencias básicas en esta rama de la sociología son: P. Selznick (1949); P. Blau (1955); J. March y H. Simon (1958); M. Crozier (/ 1963); S. Clegg y D. Duerby (1980).

7 Ver Easton (1965), una de las obras más influyentes.

8 Para una visión general, ver J. Grossman y R. Wells (orgs.) (1980: 3-76). En especial cf. G. Schubert (1960); A. Bickel (1963); H. Jacob (org.) (1976); R. Dahl (1967); un análisis crítico del artículo precedente en J. Casper (1976); M. Shapiro (1975).

jurídica, la cual, al liberarse progresivamente de su objeto principal, las sociedades coloniales, se dirige hacia los nuevos países africanos y asiáticos y hacia los países en desarrollo de América Latina, hasta finalmente descubrir su objeto doblemente primitivo en su propia casa, en las sociedades capitalistas desarrolladas. Al centrarse en los litigios y en los mecanismos para su prevención y para su solución, la antropología del derecho desvió la atención analítica de las normas y se orientó hacia los procesos y hacia las instituciones, sus diferentes grados de formalización y de especialización y su eficacia estructuradora de los comportamientos<sup>9</sup>.

Cabe ahora mencionar brevemente las condiciones sociales que, junto con las condiciones teóricas, posibilitaron la orientación del interés sociológico hacia las dimensiones procesales, institucionales y organizacionales del derecho. Distingo dos condiciones principales. La primera se refiere a las luchas sociales protagonizadas por grupos de sociales hasta entonces con una tradición histórica de acción colectiva de confrontación –los negros, los estudiantes, amplios sectores de la pequeña burguesía en lucha por nuevos derechos sociales en el ámbito de la seguridad social, vivienda, educación, transportes, medio ambiente y calidad de vida, etc.– con movimientos sociales que conjugados –a veces con dificultad– con el movimiento obrero, procuran ahondar en el contenido democrático de los regímenes surgidos de la posguerra<sup>10</sup>. Fue en este contexto que las desigualdades sociales fueron recodificadas en el imaginario social y político, pasaron a constituir una amenaza para la legitimidad de los gobiernos apoyados sobre la igualdad de derechos. La igualdad de los ciudadanos ante la ley pasó a ser confrontada con la desigualdad de la ley ante los ciudadanos, un enfrentamiento que en breve se transformó en un vasto campo de análisis sociológico y de innovación social centrada en la cuestión del acceso diferencial al derecho y a la justicia por parte de las diferentes clases y estratos sociales.

<sup>9</sup> En este sentido, ver Santos (1980) y la bibliografía que allí se cita.

<sup>10</sup> Son muy numerosos los análisis empíricos de los diferentes movimientos sociales. Entre los autores que mejor teorizan sobre el surgimiento y los significados sociales de estos movimientos, es justo destacar, en Europa, A. Touraine (1965-1973) y, en los E.U., A. Oberschall (1973) y F. Piven (1977). Entre los autores que mejor han analizado las relaciones entre los movimientos sociales y el derecho, destaco a F. Piven y a R. Cloward (1971) y J. Handler (1978).

La segunda condición social del interés de la sociología por el proceso y por los tribunales está constituida por la eclosión, en la década de los 60, de la llamada crisis de administración de la justicia, una crisis de cuya persistencia somos testigos hoy en día. Esta condición está relacionada en parte con la anterior. Las luchas sociales a que hice referencia aceleraron la transformación del Estado liberal en Estado-Providencia, un Estado involucrado activamente en la gestión de conflictos, concertaciones entre clases y grupos sociales; empeñado en la posible minimización de las desigualdades en sociedades donde predomina la producción capitalista. La consolidación del Estado-Providencia significó la expansión de los derechos sociales y, a través de ellos, la integración de las clases trabajadoras en los circuitos de consumo que anteriormente estaban fuera de su alcance<sup>11</sup>.

A su vez, esta integración implicó que los conflictos que surgieron con los nuevos derechos sociales fueran una fuente de conflictos jurídicos que en principio le correspondería dirimir a los tribunales; litigios sobre las relaciones de trabajo, seguridad social, vivienda, bienes de consumo duraderos, etc., etc. Hay que agregar que la integración de las clases trabajadoras (clase obrera y nueva pequeña burguesía) en los circuitos de consumo estuvo acompañada y, en parte causada por la integración de la mujer en el mercado de trabajo, hecha posible por la creciente acumulación que caracterizó a este período. En consecuencia, el aumento del conjunto de los ingresos familiares fue concomitante con cambios radicales en los patrones de comportamiento familiar (entre cónyuges y entre padres e hijos) y aún en las mismas estrategias matrimoniales, lo que vino a constituir la base de una creciente conflictividad familiar, la cual se tornó socialmente más visible y hasta más aceptada a través de las transformaciones del derecho de familia que, entre tanto, se estaban presentando. Este fue un motivo adicional para el aumento de las querellas judiciales.

De todo esto resultó una explosión de litigios a la cual la administración de justicia difícilmente podía dar respuesta. Esta explosión vino a agravarse al principio de la

<sup>11</sup> Las transformaciones resultantes del poder del Estado, son importantes y complejas. Ver, a título de ejemplo, Santos (1982a).

década del 70, es decir, en un período en que terminaba la expansión económica y empezaba una recesión, que además era una recesión de carácter estructural. De ahí resultó la reducción progresiva de los recursos financieros del Estado y su creciente incapacidad para dar cumplimiento a los compromisos asistenciales y providenciales asumidos en la década anterior con las clases populares (Fano *et al.*, 1983). Una situación a la que se le da el nombre de crisis financiera del Estado y que se fue manifestando en las más diversas áreas de la actividad estatal y que, por eso, también repercutió en la incapacidad del Estado para ampliar los servicios de la administración de justicia para poder generar una oferta de justicia compatible con la demanda hasta entonces verificada. De ahí resultó un factor adicional de la crisis de la administración de justicia. La visibilidad social que le fue dada por los medios de comunicación y la vulnerabilidad política que ella engendró entre las élites dirigentes, estuvo en la base del surgimiento de un nuevo y vasto campo de los estudios sociológicos sobre la administración de justicia, la organización de los tribunales, la formación y el reclutamiento de los magistrados, las motivaciones de las sentencias, las ideologías políticas y profesionales de los distintos sectores de la administración de justicia, el costo de la justicia, el bloqueo de los procesos y el ritmo de su tránsito a través de sus múltiples fases.

#### TEMAS DE LA SOCIOLOGÍA DE LOS TRIBUNALES

Una vez analizados los antecedentes y las condiciones de la contribución de la sociología del derecho en la comprensión, por un lado, de las complejas interacciones que hay entre el derecho procesal y la administración de justicia y, por el otro, de la realidad social y económica en que actúan, pasaré ahora a analizar en forma sistemática el ámbito diversificado de esa contribución, con miras a señalar, en la parte final de este capítulo, las líneas de investigación más prometedoras y el perfil de una *nueva política judicial*. Me concentraré en el análisis de las contribuciones en el ámbito de la justicia civil, aunque muchas de ellas abarquen un campo más general, incluso también a la justicia penal, como fácilmente se podrá observar.

Distinguiré tres grandes grupos temáticos: el acceso a la justicia, la administración de justicia como institución política y organización profesional, orientada hacia la producción de servicios especializados; y la litigiosidad social y los mecanismos existentes en la sociedad para su resolución.<sup>12</sup>

#### *El acceso a la justicia*

El tema del acceso a la justicia es el que más separa las relaciones entre el proceso civil y la justicia social, entre igualdad jurídico-formal y desigualdad socio-económica. En el ámbito de la justicia civil, mucho más propiamente que en la justicia penal, se puede hablar de la búsqueda real o potencial de justicia<sup>13</sup>. Una vez definidas sus características internas y medido su espacio en términos cuantitativos, es posible compararla con la oferta de la justicia producida por el Estado. No se trata de un problema nuevo. A principios de siglo, tanto en Austria como en Alemania, fueron frecuentes las denuncias por la discrepancia entre la demanda y la oferta de justicia y fueron varios los intentos por minimizarla, ya fuera por parte del Estado (la reforma del proceso civil llevada a cabo por Franz Klein en Austria) (Klein, 1958; Denti, 1971), ya fuera por parte de los intereses organizados de las clases sociales más débiles (por ejemplo, los centros de consulta jurídica organizados por los sindicatos alemanes) (Reifner, 1978). Fue sin embargo en la posguerra cuando esta cuestión explotó. Por un lado, la consagración constitucional de los nuevos derechos económicos y sociales y su nueva expansión paralela a la del Estado-Providencia, transformó el derecho del acceso efectivo a la justicia en un derecho bisagra, un derecho cuya denegación acarrearía la de todos los demás. Una vez despojados de mecanismos que hicieran imponer su respeto, los nuevos de-

12 Cada uno de los temas que se tratan a continuación, fueron desarrollados en una investigación sociológica coordinada por el autor. (Santos *et al.* 1996). Por otro lado, Mauricio García Villegas y el autor de éste libro, han coordinado un amplio estudio sobre la justicia en Colombia, trabajo que será publicado próximamente.

13 En la justicia penal hay, por así decir, una búsqueda forzada de la justicia, concretamente por parte del reo, sin embargo, a nivel global, se puede hablar igualmente de búsqueda social de la justicia penal.

rechos sociales y económicos pasarían a ser meras declaraciones políticas, con contenido y función mistificadores. De ahí la constatación de que la organización de justicia civil y, en particular, el trámite procesal no podían ser reducidos a su dimensión técnica, socialmente neutra –como era común que fueran concebidos por la teoría procesalista– debiendo investigarse las funciones sociales desempeñadas por ellas y, en particular, el modo como las opciones técnicas existentes conllevaban opciones a favor o en contra de intereses sociales divergentes o incluso antagónicos (intereses de patronos o de obreros, de propietarios o de inquilinos, de arrendadores o de propietarios de la tierra, de consumidores o de productores, de hombres o de mujeres, de padres o de hijos, de campesinos o de ciudadanos, etc., etc.)<sup>14</sup>.

En este ámbito, la contribución de la sociología consistió en investigar sistemática y empíricamente los obstáculos para el acceso efectivo a la justicia por parte de las clases populares, con miras a proponer las soluciones que mejor los pudieran superar. En general, se puede decir que los resultados de esta investigación permitieron concluir que esos obstáculos eran de tres tipos: económicos, sociales y culturales<sup>15</sup>. En cuanto a los obstáculos económicos, se verificó que en las sociedades capitalistas en general los costos de litigar eran muy elevados y que la relación entre el valor de la causa y el costo de litigarla aumentaba a medida que bajaba el valor de la causa. Así, en Alemania se verificó que litigar una causa de valor mediano en el recurso de primera instancia costaba cerca de la mitad del valor de la causa. En Inglaterra, se verificó que en cerca de una tercera parte de las causas en las que hubo respuesta, los costos globales fueron superiores al valor de la causa. En Italia, los costos de litigar pueden alcanzar el 8.4% del valor de las causas, en las causas de valor elevado, mientras que en las de poco valor ese por-

centaje se puede elevar al 170% (Cappelletti y Garth, 1978: 10 y ss.). Estos estudios revelan que la justicia civil es costosa para los ciudadanos en general pero revelan que es impensable para los ciudadanos económicamente más débiles. Son ellos, en esencia, los protagonistas y los interesados en las acciones de menor valor y es en esas condiciones en las que la justicia es proporcionalmente más costosa, lo que configura un fenómeno de doble victimización de las clases populares frente a la administración de justicia.

De hecho, se verificó que esa victimización es triple en la medida en que uno de los otros obstáculos investigados, la lentitud de los procesos, puede ser convertido fácilmente en un costo económico adicional y éste es proporcionalmente más gravoso para los ciudadanos de menores recursos. Al final de la década de los sesenta, la duración promedio de un proceso civil en Italia era, para el transcurso de las tres instancias, 6 años y 5 meses (Resta, 1977: 80); algunos años más tarde, en España, esa duración era de 5 años y 3 meses (Cappelletti y Grath, 1978: 14). Al final de la década de los sesenta, las acciones civiles ante el tribunal de última instancia en Francia, duraban 1.9 años y ante el tribunal de primera instancia en Bélgica 2.3 años (Cappelletti y Grath, 1978). El análisis de la duración promedio de los procesos civiles y la verificación derivada del aumento de la lentitud de justicia es uno de los temas más intrigantes de la investigación sociológica sobre los tribunales en nuestros días. Por un lado, se verifica que los juicios civiles han disminuido en las últimas décadas. Los estudios realizados en este campo en Italia (Resta, 1977: 83 y s.), corroboran por entero los hechos en España, donde Juan Toharia (1974: 190) concluyó que al incrementar el desarrollo social y económico aumentó, en consecuencia, la vida jurídica civil, y la conflictividad social en esta área, ha correspondido a una disminución de las causas civiles en los tribunales de justicia. Sobre este fenómeno volveré más tarde. Por ahora, basta mencionar la paradoja denunciada por Vicenzo Ferrari (1983: 338): a pesar de que la carga de lo contencioso civil ha venido disminuyendo y a pesar de muchas innovaciones introducidas con el objeto de hacer más expedita la justicia civil, el hecho es que se ha verificado un aumento constante de la duración promedio de los proce-

14 En Europa Continental la hegemonía de la ciencia jurídica positivista hizo particularmente difícil el reconocimiento de los presupuestos políticos y sociales por detrás de las soluciones técnicas procesales. En este sentido, ver a M. Cappelletti (1969) y P. Calamandrei (1956).

15 El sentido general de los estudios del período inicial está patente en *Conference Proceedings* (1964) y en J. Carlin y J. Howard (1965). Puede también tenerse una visión global y profunda de los estudios realizados en varios países durante la década siguiente en Cappelletti y B. Garth (orgs.) (1978), una obra monumental y una referencia bibliográfica obligatoria en este tema.

sos civiles. Y más intrigante es el hecho de que este aumento se haya mostrado resistente, no sólo a las innovaciones parciales que lo tratan de controlar, sino también frente a las reestructuraciones globales del proceso con tendencia a eliminar por completo la lentitud de la justicia. Así, el proceso laboral que al principio de la década de los setenta constituyó junto con el *Statuto dei Lavoratori* una importante victoria de las organizaciones obreras italianas –en el sentido de acelerar la administración de justicia más directamente relevante para los intereses de las clases trabajadoras– en tiempos recientes, dicho proceso ha sido impotente para impedir el aumento progresivo de la duración de las causas laborales.

Estas comprobaciones han llevado a la sociología jurídica a concluir que las reformas del proceso, aunque importantes para hacer bajar los costos económicos resultantes de la lentitud de la justicia, no son de ninguna manera unapanacea. Es necesario tener en cuenta y someter a un análisis sistemático otros factores quizá más importantes. Por un lado, la organización judicial y la racionalidad o irracionalidad de los criterios de la distribución territorial de los magistrados. Por otro, la distribución de los costos pero también de los beneficios resultantes de la lentitud de la justicia. En este tema, y a título de ejemplo, es importante investigar en qué medida amplios estratos de la abogacía organizan y hacen rentable su actividad con base en la demora de los procesos y no a pesar de ella (Ferrari, 1983: 339; Resta, 1977: 87).

Como comencé por mencionar, la sociología de la administración de la justicia también se ha ocupado de los obstáculos sociales y culturales para procurar un acceso efectivo a la justicia por parte de las clases populares, y éste constituye tal vez uno de los campos de estudio más innovadores. Estudios revelan que la distancia de los ciudadanos en relación con la administración de justicia es tanto mayor mientras más bajo es el estrato social al que pertenecen y que esa distancia tiene como causas próximas no sólo factores económicos, sino también factores sociales y culturales, aunque unos y otros puedan estar más o menos remotamente relacionados con las desigualdades económicas. En primer lugar, los ciudadanos de menores recursos tienden a conocer muy poco sus derechos y, en consecuencia, a tener más dificultades para

reconocer un problema que los afecta como un problema jurídico. Pueden ignorar los derechos en juego o ignorar las posibilidades de arreglo jurídico. Caplowitz (1963) por ejemplo, concluyó que mientras más bajo es el estrato social del consumidor, mayor es la probabilidad de que desconozca sus derechos en el caso de la compra de un producto defectuoso. En segundo lugar, incluso reconociendo el problema como jurídico, como violación de un derecho, es necesario que la persona esté dispuesta a interponer la acción. Los datos muestran que los individuos de las clases bajas dudan mucho más que los otros para recurrir a los tribunales, incluso cuando reconocen que están ante un problema legal. En una investigación efectuada en Nueva York, entre personas que habían sido víctimas de pequeños accidentes de tránsito, se verificó que el 27% de los encuestados de clase baja no hacían nada, en comparación con apenas el 24% de los encuestados de clase alta (citado en Carlin y Howard, 1965), es decir, que mientras más bajo es el status socio-económico de la persona accidentada, menor es la posibilidad de que interponga una acción de indemnización.

Dos factores parecen explicar esta desconfianza o esta resignación: por un lado, experiencias anteriores con la justicia de las que resultó una decepción en relación con el mundo jurídico (una reacción comprensible a la luz de los estudios que revelan que es grande la diferencia de calidad entre los servicios de asistencia legal prestados a las clases de mayores recursos y los prestados a las clases de menores recursos); por otro lado, una situación general de dependencia y de inseguridad que produce el temor de represalias si se recurre a los tribunales. En tercer y último lugar, se verifica que el reconocimiento del problema como problema jurídico y el deseo de recurrir a los tribunales para resolverlo no son suficientes para que de hecho se tome la iniciativa. Mientras más bajo es el estrato socio-económico del ciudadano, es menos probable que se conozca a un abogado o que se tengan amigos que conozcan abogados y menos probable que sepa dónde, cómo y cuándo puede contactarlos, mayor es la distancia geográfica que hay entre el lugar donde vive o trabaja y la zona de la ciudad donde se encuentran las oficinas de abogados y los tribunales.



El conjunto de estos estudios reveló que la discriminación social en el acceso a la justicia es un fenómeno mucho más complejo de lo que puede parecer a primera vista ya que más allá de las condiciones económicas –siempre más obvias– influyen condiciones sociales y culturales resultantes de procesos de socialización y de interiorización de valores dominantes muy difíciles de transformar. La riqueza de los resultados de las investigaciones sociológicas en el ámbito del acceso a la justicia no puede dejar de reflejarse en las innovaciones institucionales y organizacionales que, un poco por todas partes, se fueron llevando a cabo para minimizar las escandalosas discrepancias verificadas entre la justicia civil y la justicia social.

En la inmediata posguerra, tenía vigencia, en la mayoría de los países, un sistema de asistencia jurídica gratuita organizada por las asociaciones de abogados a título de *munos honorificum* (Cappelletti y Garth, 1978: 22 y ss.; Blankenburg, 1980). Los inconvenientes de este sistema eran muchos y rápidamente fueron denunciados. La calidad de los servicios jurídicos era muy baja, una vez que, sin motivación económica, el reparto terminaba por caer en abogados inexpertos y a veces no plenamente profesionalizados. Los criterios de elegibilidad eran, en general, estrictos y, la asistencia se limitaba a las actuaciones en juicio, quedando excluidas la consulta jurídica y la información sobre los derechos. La denuncia de las carencias de este sistema privado y caritativo llevó a que, en la mayoría de los países, fuera sustituido por un sistema público y asistencial organizado o subsidiado por el Estado. En Inglaterra se creó, después de 1949, un sistema de abogacía convencional<sup>16</sup> y perfeccionado posteriormente (1974), según el cual cualquier ciudadano elegible, en los términos de la ley, para la ayuda jurídica gratuita escoge su abogado en la lista de los que se inscribieron para la prestación de servicios; una lista siempre extensa dado el incentivo de una remuneración adecuada a cargo del Estado. En las dos décadas siguientes muchos países introdujeron esquemas semejantes de servicios jurídicos gratuitos. Estos esquemas, conocidos en los países anglosajones con la denominación de *Judicare*, una vez pue-

tos en práctica, fueron sometidos a estudios sociológicos que a pesar de señalar sus significativas ventajas en relación con el sistema anterior no dejan sin embargo de revelar sus limitaciones (Blankenburg, 1980; Abel Smith *et al.*, 1973). En primer lugar, a pesar de que, en teoría, el sistema incluye la consulta jurídica independientemente de la existencia de un litigio, el hecho es que en la práctica se concentraba en la asistencia judicial. En segundo lugar, este sistema se limitaba a intentar vencer los obstáculos económicos para el acceso a la justicia pero no los obstáculos sociales y culturales. Nada se hacía para educar ciudadanos conscientes de sus derechos sociales y su libre e incondicional acceso a la justicia, derechos que aluden a todos los miembros de la sociedad civil; trabajadores, consumidores, inquilinos, jóvenes, mujeres, etc. Por último, concibiendo la asistencia jurídica como un servicio prestado a los ciudadanos de menos recursos considerados individualmente, este sistema excluía desde el principio la concepción de los problemas de esos ciudadanos como problemas colectivos de las clases sociales subordinadas. Estas críticas condujeron a algunas alteraciones del sistema de servicios jurídicos gratuitos y, en el caso de los Estados Unidos, condujeron incluso a la creación de un sistema totalmente nuevo basado en abogados contratados por el Estado, que trabajaban en oficinas de abogados localizadas en los barrios más pobres de las ciudades y siguiendo una estrategia legal orientada hacia los problemas jurídicos de los pobres como problemas de clase, una estrategia que favorecía las acciones colectivas, la creación de nuevas corrientes jurisprudenciales sobre problemas recurrentes de las clases populares y, finalmente, la transformación o reforma del derecho substantivo (Cahn y Cahn, 1964: Note 1967).

No cabe aquí evaluar en detalle este movimiento de innovación institucional del que poco honrosamente Portugal ha sido esquivo; un movimiento cuyas sucesivas etapas denotan una conciencia progresivamente más aguda de la necesidad de garantizar el acceso efectivo a la justicia por parte de todos los ciudadanos. Hoy incluso se puede decir que este movimiento va más allá de los intereses jurídicos de las clases más bajas y se extiende a los intereses jurídicos de las clases medias, sobre todo a los llamados intereses difusos, intereses protagonizados por

<sup>16</sup> Quiere decir que hay un contrato entre los ciudadanos y los abogados que quieren participar en una votación para pertenecer a los servicios del sistema judicial.

grupos sociales poco organizados y protegidos por derechos sociales emergentes cuya titularidad individual es problemática: los derechos de los niños contra la violencia de los programas de la T.V y los juguetes de agresión o peligrosos; los derechos de la mujer contra la discriminación sexual en el empleo y en los medios de comunicación, así como en el aspecto social; los derechos de los consumidores contra la producción de bienes de consumo peligrosos o defectuosos; los derechos de los ciudadanos en general contra la polución del medio ambiente. La defensa pública de estos derechos dio origen a la institución llamada *Defensoría del Interés Público*, subsidiada por las comunidades, por fundaciones y por el Estado (Trubek *et al.*, 1980). También dio origen a algunas reformas en el proceso civil, concretamente a la ampliación del concepto de legitimidad procesal y del interés por actuar.

#### *La administración de justicia como institución política y profesional*

Paso al segundo tema de la sociología jurídica. Se trata de un tema muy amplio en el cual se incluyen objetos de análisis muy diversos. La concepción de la administración de justicia como una instancia política fue propugnada inicialmente por los científicos de la política que vieron en los tribunales un subsistema del sistema político global, compartiendo con éste la característica de procesar una serie de *inputs* externos constituidos por estímulos, presiones, exigencias sociales y políticas y de producir, a través de mecanismos de convención, *outputs* (las decisiones) portadores ellos mismos de un impacto social y político en los subsistemas restantes.

Tal concepción de los tribunales tuvo dos consecuencias muy importantes. Por un lado, puso a los jueces en el centro del campo analítico. Sus comportamientos, las decisiones proferidas por ellos y las motivaciones que constan en ellas, pasaron a ser una variable dependiente, cuya aplicación se buscó en las correlaciones con las variables independientes, fueran ellas el origen de clase, la formación profesional, la edad o, sobre todo, la ideología política y social de los jueces. La segunda consecuencia consistió en desmentir, por completo, la idea convencional de la administración de justicia como una función neutra protagonizada por un juez dispuesto sólo a hacer justicia

por encima y equidistante de los intereses de las partes. Son conocidos los estudios de Nagel (1969), Schubert (1965)<sup>17</sup>, Ulmer (1962 y 1979), Grossman<sup>18</sup> y otros en los E.U.; de Richter (1960) y Dahrendorf (1961), en Alemania; de Pagani (1969), Di Federico (1968) y Moriondo (1967), en Italia y de Toharia (1975), en España. En los E.U., los estudios iniciales se centran en la Suprema Corte. A título de ejemplo, Schubert, distinguiendo entre jueces liberales y conservadores, correlacionó sus ideologías políticas con sus posiciones en las ponencias y salvamentos de voto y en las sentencias en varios aspectos del derecho, desde las relaciones económicas hasta los derechos cívicos, y obtuvo índices elevados de correlación<sup>19</sup>. Otros estudios inciden sobre las decisiones de los tribunales de primera instancia, tanto en los campos penal como civil, mostraron en qué medida las características sociales, políticas, familiares, económicas y religiosas de los magistrados influenciaban su decisión sobre la situación y sobre los intereses en juego en el proceso y, en consecuencia sobre el sentido de su decisión<sup>20</sup>.

Los estudios italianos sobre la ideología de la magistratura no se basan en el comportamiento decisorio sino, ante todo, en los documentos públicos, manifiestos discursos y estatutos organizativos en que los magistrados, individual o colectivamente, definen el perfil óptimo de la función judicial y de sus interacciones con el poder político y con la sociedad en general<sup>21</sup>. Las investigaciones realizadas bajo la dirección de Renato Treves obligan a

17 Schubert es también el organizador de las mejores recopilaciones de estudios sobre el comportamiento y las actitudes de los jueces norteamericanos (Schubert, 1963 y 1964).

18 Ver una visión general sobre su perspectiva en J. Grossman y R Wells (orgs.) (1980).

19 Schubert distingue entre jueces "conservadores" y "liberales" (designaciones que tienen, en los E.U., un significado político diferente del que se les atribuye en Europa) e identifica tres actitudes diferentes según el liberalismo o el conservatismo de los jueces sea económico, político o social.

20 Para un panorama general de los estudios en Italia, cf. R. Treves (1975 y 1980: 253 y ss.). Los análisis de las ideologías de los magistrados han incidido sea sobre las ideologías profesionales (Pagani, 1969) sea sobre las ideologías político-sociales (Moriondo, 1967). En el ámbito de la justicia penal, uno de los mejores estudios es el de J. Hogarth (1971). Los estudios sobre los agentes de la administración de justicia no se centraron sólo en los magistrados profesionales sino que también incidieron sobre los jurados, por ejemplo, consultar el estudio clásico de H. Kalven Jr. y H. Zeisel (1966).

21 Ver nota 18.

una revisión radical del mito de la apoliticidad de la función judicial y revelan que hay grandes tendencias ideológicas en la base de la magistratura italiana<sup>22</sup>. En primer lugar, la llamada tendencia “estructural funcionalista”, con énfasis en los valores del orden, del equilibrio y de la seguridad social, y de la certeza del derecho, que agrupa a los jueces y magistrados conservadores o moderados, defensores de la división de los poderes, adeptos a las soluciones tradicionales, ya sea en el plano socio-económico, ya sea en el de la organización judicial. En segundo lugar, la tendencia del llamado “conflictivismo pluralista” en la que prevalecen las ideas de cambio social y se defiende el reformismo, tanto en el interior de la organización judicial como en el de la sociedad en general, con miras a profundizar en la democracia dentro del marco jurídicoconstitucional del Estado de derecho. En tercer lugar, la tendencia más radical del llamado “conflictivismo dicotómico de tipo marxista” que agrupa a los jueces orientados en un uso alternativo del derecho, en una función más creadora de la magistratura como contribución del derecho a la construcción de una sociedad verdaderamente igualitaria. Estas tendencias tuvieron expresión organizativa en la *Unione di Magistrati Italiani*, en la *Associazione di Magistrati Italiani* y en la *Magistratura Democrática*, respectivamente.

Aún en el ámbito de la administración de justicia como organización profesional, hay que resaltar los estudios sobre el reclutamiento de los magistrados y su distribución territorial (Ferrari, 1983: 312). Dentro del mismo cuadro teórico, pero desde una perspectiva muy diferente, están los estudios dirigidos a conocer las actitudes y las opiniones de los ciudadanos sobre el poder judicial, los tribunales y los jueces. Una tradición de investigación que tuvo un pionero en Podgorecki, con sus estudios sobre la percepción social del derecho y de la justicia en Polonia y que se ha prolongado en múltiples investigaciones (Podgorecki *et al.*, 1973). Un estudio hecho en Italia revelaba una actitud moderadamente desfavorable ante la magistratura (Ferrari, 1983: 312).

Todos estos estudios han llamado la atención sobre un punto tradicionalmente descuidado: la importancia crucial de los sistemas de formación y de reclutamiento de los magistrados y la necesidad urgente de dotarlos de conocimientos culturales, sociológicos y económicos que les den claridad sobre sus propias opciones personales y sobre el significado político del cuerpo profesional al que pertenecen, con miras a proporcionarles un cierto distanciamiento crítico y una actitud de prudente vigilancia personal en el ejercicio de sus funciones en una sociedad cada vez más compleja y dinámica.

#### *Los conflictos sociales y los mecanismos para su solución*

Este tema constituye la tercera contribución de la sociología a la administración de justicia. Además, en este aspecto, la contribución inicial le perteneció a la antropología o etnología social. Los estudios de Evans-Pritchard (1969) en Sudán, de Gulliver (1963) y de Sally Moore (1970) en África Oriental de Gluckman (1955) y van Velsen (1964) en África Central/Austral y de Bohannan (1957) en África Occidental, tuvieron un impacto decisivo en el desarrollo de la sociología del derecho. Dieron a conocer formas de derecho y patrones de vida jurídica totalmente diferentes de los existentes en las llamadas sociedades civilizadas; derechos con bajo grado de abstracción, discernibles apenas en la solución concreta de litigios particulares; derechos con poca o ninguna especialización en relación con las demás actividades sociales; mecanismos para la solución de los litigios caracterizados por la informalidad, rapidez, participación activa de la comunidad, conciliación o mediación entre las partes a través de un discurso jurídico retórico, persuasivo, basado en el lenguaje común. Ante todo, estos estudios revelaron la existencia, en la misma sociedad, de una pluralidad de derechos que conviven e interactúan en diferentes formas.

En el momento histórico en que la antropología convergía teórica y metodológicamente con la sociología, el impacto de estos estudios en la sociología del derecho, fue enorme. Fueron muchos los que siguieron, teniendo como unidad de análisis el litigio (y no la norma) y por

<sup>22</sup> Sigo la caracterización propuesta por E. Diaz (1978: 43 y ss.)

orientación teórica el pluralismo jurídico, dirigidos hacia el análisis de mecanismos de solución jurídica informal de los conflictos existentes en las sociedades contemporáneas y operando al margen del derecho estatal y de los tribunales oficiales. Citaré dos ejemplos. El estudio pionero de S. McAulay (1966) sobre las prácticas jurídicas y sobre todo sobre los conflictos jurídicos entre los productores y los comerciantes de automóviles en los E.U., resueltos de modo informal al margen de las disposiciones del derecho comercial y de la intervención de los tribunales, orientados por el objetivo de no crear rupturas en las relaciones económicas y retirando de éstas poderosos dispositivos punitivos no oficiales. En segundo lugar, los estudios realizados por mí, a principios de la década del setenta, en las *favelas* de Río de Janeiro y donde me fue posible detectar y analizar la existencia en el interior de estos barrios urbanos de un derecho informal no oficial, no profesionalizado, centrado en la asociación de pobladores que funcionaba como instancia para la solución de los litigios entre vecinos, sobre todo en los ámbitos de vivienda y propiedad de la tierra (Santos, 1974 y 1977).

Estos y muchos otros estudios que siguieron con objetivos analíticos semejantes permitieron concluir lo siguiente. En primer lugar, desde un punto de vista sociológico, el Estado contemporáneo no tiene el monopolio de la producción y distribución del derecho. No obstante, siendo el derecho estatal el modo de juridicidad dominante, él coexiste en la sociedad con otros modos de juridicidad, otros derechos que se articulan con él en diversas formas (Santos, 1980: 64 y ss.; Ruivo y Marques, 1982). Este conjunto de articulaciones e interrelaciones entre varios modos de producción del derecho, constituyen lo que designó como formación jurídica. En segundo lugar, la relativa disminución de la litigiosidad civil, lejos de ser el principio de la disminución de la conflictividad social y jurídica, es ante todo el resultado del desvío de esta conflictividad hacia otros mecanismos de solución, informales, más baratos y expeditos, existentes en la sociedad.

Estas conclusiones no dejaron de influenciar algunas de las reformas de la administración de justicia en los últimos años. Distinguiré dos tipos de reformas: las refor-

mas en el interior de la justicia civil tradicional y la creación de alternativas. En cuanto a las primeras vale resaltar las siguientes: el fortalecimiento de los poderes del juez para la apreciación de la prueba y para la conducción del proceso según principios de oralidad, concentración e inmediatez; un tipo de reformas con larga tradición en la teoría procesal europea iniciada con la obra pionera de Franz Klein; la creación de un nuevo tipo de relación entre los diferentes participantes en el proceso, más informal, más horizontal, teniendo como objetivo un procedimiento más inteligible y una participación activa de las partes y los testigos. Como ejemplo de este tipo de reforma, citaré el llamado *Stuttgart Modell* en Alemania y los tribunales de mayor instancia creados en 1967 en los departamentos periféricos de la región parisiense (Ballé *et al.*, 1981); por último, y relacionado con las anteriores, las reformas en el sentido de ampliar el campo de acción e incentivar el uso de la conciliación entre las partes bajo el control de los tribunales<sup>23</sup>. Las reformas que plantean la creación de nuevas alternativas, constituyen hoy una de las áreas más innovadoras de la política judicial. Ellas apuntan a crear, en paralelo con la administración de justicia convencional, nuevos mecanismos para la solución de litigios cuyos rasgos constitutivos tienen grandes semejanzas con los originalmente estudiados por la antropología y por la sociología del derecho, es decir, instituciones livianas, algunas profesionales y otras menos, incluso impidiendo a veces la presencia de abogados, de utilización barata, sino gratuita, localizada en lugares estratégicos, que faciliten a los ciudadanos el acceso al poder judicial, con miras a la obtención de soluciones mediadas entre las partes<sup>24</sup>. A este respecto, vale la pena mencionar la creación experimental de los Centros de Justicia de barrio en los E.U. y los *conciliateurs* en Francia<sup>25</sup>. En Portugal, algunas iniciativas en el mismo sentido en el post-25 de abril, no se concretaron (Sindicato de los Magistrados del M.P., 1982). Hoy, el florecimiento internacional del arbitraje y de los mecanismos conocidos, en general, por *Alternative Dispute Resolution* (ADR) son la manifestación más concluyente de las transformaciones

23 Una propuesta defendida en Portugal por Pessoa Vaz (1976).

24 Ver la caracterización general de estas alternativas en Santos (1982a y 1982c).

25 La mejor recopilación de estudios sobre estas experiencias es la de R. Abel (org.) (1982).

en curso en los procesos convencionales para la solución de conflictos.

#### HACIA UNA NUEVA POLÍTICA JUDICIAL

Pasaré a mencionar ahora las líneas de investigación más promisorias en el campo de la sociología de la administración de justicia y su posible impacto en la creación de lo que designaré como una "nueva política judicial", una política judicial comprometida con el proceso de democratización del derecho y de la sociedad.

1. La democratización del poder judicial es una dimensión fundamental de la democratización de la vida social, económica y política. Esta democratización tiene dos vertientes. La primera se refiere a la constitución interna del proceso e incluye una serie de orientaciones tales como un mayor compromiso y participación de los ciudadanos en la administración de justicia, individualmente o en grupos organizados; la simplificación de los actos procesales y el incentivo para la conciliación entre las partes; el aumento de los poderes del juez; la ampliación de los conceptos de legitimidad de las partes y del interés para actuar. La segunda vertiente se refiere a la democratización del acceso a la justicia. Es necesario crear un Servicio Nacional de Justicia, un sistema de servicios jurídico-sociales, gerenciado por el Estado y por las autarquías locales con la colaboración de las organizaciones profesionales y sociales, que garantice la igualdad de acceso a la justicia de las partes de las diferentes clases o estratos sociales. Este servicio no se debe limitar a eliminar los obstáculos económicos para el uso de la justicia por parte de los grupos sociales de pocos recursos. También debe intentar eliminar los obstáculos sociales y culturales, dando claridad a los ciudadanos sobre sus derechos, sobre todo los recién adquiridos, a través de consultas individuales y colectivas y a través de acciones educativas por los medios de comunicación, en los lugares de trabajo, en las escuelas, etc.

2. Estas medidas de democratización, a pesar de ser amplias, tienen límites obvios. La desigualdad de la protección de los intereses sociales de los diferentes grupos sociales; ésta cristalizada en el propio derecho substan-

tivo, por lo que la democratización de la administración de la justicia, aunque se realice plenamente, no conseguirá más que igualar los mecanismos de reproducción de las desigualdades. Durante el régimen de Pinochet, un jurista chileno defendió que no tenía sentido que las clases populares lucharan, en su país, por el acceso a la justicia ya que el derecho substantivo era tan discriminatorio en relación con ellas que la actitud política democrática consistía exactamente en minimizar el acceso. En los E.U., los servicios jurídicos para los pobres acabaron muchas veces por proponer reformas del derecho substantivo que dieran más satisfacción a los intereses de sus clientes como clase social.

En Portugal, en los últimos veinte años, fue promulgada una legislación que de modo más o menos audaz pretende ir al encuentro de los intereses sociales de las clases trabajadoras y también, por ejemplo, de los intereses que surgen en el ámbito de la seguridad social y de la calidad de vida, a los que son especialmente sensibles las clases medias. Sucede, sin embargo, que mucha de esa legislación ha permanecido como letra muerta. También se puede adelantar, como hipótesis de ley sociológica, que *mientras más caracterizadamente una ley protege los intereses populares y emergentes, mayor es la probabilidad de que no sea aplicada*. Siendo así, la lucha democrática por el derecho debe ser, en este contexto, una lucha por la aplicación del derecho vigente, tanto como una lucha para reformarlo. Además, incluso con base en el derecho substantivo más asentado en el orden jurídico portugués, es posible, mediante interpretaciones innovadoras de la ley, obtener nuevas protecciones para los intereses sociales hasta ahora más desprotegidos. Al final, fue ésta la postura del movimiento que en Italia fue conocido por el uso alternativo del derecho (Barcellona, 1973; Calera *et al.*, 1978). En este campo son varias las experiencias que se encuentran por todas partes. Me referiré, a título de ejemplo, al estudio que realicé con otros en Recife sobre los conflictos urbanos, sobre todo conflictos por la propiedad de la tierra en los barrios marginales donde vive la mitad de la población de esa ciudad. Esta investigación revela que los habitantes de los barrios han conseguido algunas victorias en los tribunales, aunque inicialmente, sus argumentos fuesen relativamente débiles en términos estrictamente jurídicos. Estas victorias configuran un au-

téntico uso alternativo del derecho, hecho posible por la argumentación técnicamente sofisticada de abogados altamente competentes, puestos gratuitamente a disposición de las clases populares por la Comisión de Justicia y Paz de la diócesis de Olinda y Recife por iniciativa del obispo Dom Helder Câmara (Santos, 1982b y 1983; Falcão, 1984). Pero también aquí la interpretación innovadora del derecho substantivo pasa por el aumento de los poderes de los jueces para la conducción de los procesos.

3. La disminución relativa de lo contencioso civil detectada en varios países, ha sido considerada poco funcional, es decir, como negativa en relación con el proceso de democratización de la justicia. El análisis sociológico de la persistencia de ese fenómeno revela que él puede ser funcional para la continuidad de ciertos intereses privilegiados a los que perjudicaría la visibilidad propia de la justicia civil. Si es cierto que las clases de menores recursos tienden a no utilizar la justicia por las razones que hemos expuesto, la verdad es que las clases de mayores recursos tienden igualmente a resolver sus litigios por fuera del campo judicial. Esto ha sido observado en muchos países. En Italia y en los E.U., por ejemplo, parece claro que sean las clases medias (pequeños y medianos acreedores y propietarios, etc.) quienes más recurren a los tribunales (Resta, 1977)<sup>26</sup>. Estudios realizados en Bélgica verificaron igualmente la creciente marginalización de las magistraturas económicas en una época de crisis en que, sobre todo a nivel de los grandes grupos económicos y financieros, las consideraciones de oportunidad económica sobrepasan ampliamente las consideraciones de legalidad económica (Jacquemin y Remiche, 1984). La composición particularista y secreta de intereses económicos que, por su envergadura, afecta significativamente los intereses sociales globales, se hace muchas veces con la conveniencia y la ratificación

de los aparatos políticos y administrativos del Estado pero, por fuera del escrutinio público al que los expondría la justicia civil. Esta particularidad es, además, uno de los factores del surgimiento de nuevas formas de pluralismo jurídico en las sociedades capitalistas avanzadas, formas que constituyen la expresión socio-jurídica que la ciencia política designa como neocorporativismo.

En estas condiciones, no me parece posible que el Estado pueda, a través de medidas de agilización de la administración de justicia, absorber en un futuro próximo estas formas de justicia privada, como se designan a veces. Cuando mucho, es posible que los grupos neocorporativistas más organizados lleguen a tener poder político suficiente para imponer tuteladas jurisdiccionales diferenciadas pero favorables a la dinámica interna de sus intereses. Tampoco me parece que estos mecanismos para la solución de los litigios al margen del control del Estado sean intrínsecamente negativos o que atentan contra la democracia. Pueden, al contrario, ser agentes de democratización de la sociedad. Todo depende del contenido de los intereses en juego y de su comercio privado en el proceso del desarrollo democrático de la sociedad como un todo.

Sin embargo, es cierto que muchas de las reformas recientes del poder judicial apuntan a reducir su marginalidad o residualidad. En estos casos están las reformas de informalización de la justicia a las que hice referencia. Las alternativas informales son una creación jurídica compleja cuyas relaciones con el poder del Estado deben ser analizadas, (—este es un análisis que hice en otro lugar y que no voy a repetir aquí—), (Santos, 1982a). Bastará decir que en las experiencias en curso, el control o supervisión del Estado varía mucho y que en ellas la cuestión del acceso no tiene que ver con la asistencia jurídica sino, ante todo, con la capacitación de las partes en función de las posiciones estructurales que ocupan. En los casos en que los litigios ocurren entre ciudadanos o grupos de poder socio-económico equiparables (litigios entre vecinos, entre obreros, entre campesinos, entre estudiantes, etc.), la informalización de la justicia puede ser un factor genuino de democratización. Al contrario, en los litigios entre ciudadanos o grupos con posiciones de poder estructuralmente desiguales (litigios entre patronos y obreros, entre consumidores y productores, entre inquilinos y

<sup>26</sup> En los E.U. el estudio más reciente y sofisticado fue llevado a cabo en la Universidad de Wisconsin-Madison. Ver un panorama general de los resultados en *Law and Society Review*, 15 (1980-1981) dedicada al tema "Special Issue on Dispute Processing and Civil Litigation". El reciente estudio, coordinado por el autor, sobre la administración de la justicia en Portugal muestra que las grandes empresas (bancos, compañías de seguros etc.) todavía utilizan intensa y selectivamente a los tribunales pero lo hacen casi exclusivamente para obtener el recaudo de deudas (Santos *et al.*, 1996).

arrendadores), es bien posible que la informalización aca-ree el deterioro de la posición jurídica de la parte más débil, como consecuencia de la pérdida de las garantías procesales y que contribuya así a la consolidación de las desigualdades sociales; a menos que los amplios poderes del juez, profesional o lego, puedan ser utilizados para compensar la pérdida de las garantías, lo que siempre será difícil toda vez que estos tribunales informales tienden a estar desprovistos de medios punitivos eficaces. A título de ejemplo, menciono cómo, después de la creación del tribunal de vivienda en Nueva York, destinado a resolver de modo expedito, informal y desprofesionalizado, los conflictos entre inquilinos y arrendadores, aumentó el número de desahucios (Lazerson, 1982). Los inquilinos habían dejado de contar con los mecanismos procesales utilizados por los abogados para sostener o desanimar el desahucio. Además, la situación que en un futuro simbolizará mejor y más peligrosamente la disociación entre justicia rápida y justicia democrática, resultará, a mi entender, de las reformas hoy en curso, con miras no a la informalización, sino ante todo a la informatización de la justicia, una cuestión que no voy a abordar aquí.

4. La mayor contribución de la sociología para la democratización de la administración de la justicia consiste en mostrar empíricamente que las reformas del proceso, o incluso del derecho sustantivo, no tienen mucho significado si no son complementadas con otros dos tipos de reformas. Por un lado, la reforma de la organización judicial, la cual no puede contribuir a la democratización de la justicia si ella misma no es internamente democrática. Y en este caso, la democratización debe ir paralela con la racionalización de la división del trabajo y con una nueva gestión de los recursos de tiempo y de capacidad técnica. Por otro lado, la reforma de la formación y de los procesos de reclutamiento de los jueces, sin la cual la ampliación de los poderes del juez propuesta en muchas de las reformas aquí mencionadas carecerá de sentido y, eventualmente, podrá ser contraproducente para democratizar la justicia como se pretende. Las nuevas generaciones de jueces y magistrados deberán estar equipadas con conocimientos extensos y diversificados (económicos, sociológicos, políticos) sobre la sociedad en general y sobre la administración de justicia en particular. Esos conoci-

mientos tienen que estar disponibles y, sobre todo en lo que respecta a los conocimientos sobre la administración de justicia en nuestro país, esos conocimientos aún tienen que ser creados.

Es necesario aceptar los riesgos de una magistratura culturalmente esclarecida. Por un lado, ella reivindicará el aumento de los poderes decisorios, pero eso, como se vio, va en el sentido de muchas propuestas y no presenta mayor peligro si hay un adecuado sistema de recursos. Por otro lado, ella tenderá a subordinar la cohesión corporativa a la lealtad de las ideas sociales y políticas disponibles en la sociedad. De aquí resultará una cierta fractura ideológica que puede tener repercusiones organizativas. Tal hecho no debe ser visto como patológico sino como fisiológico. Esas fracturas y los conflictos a que ellas dieran lugar serán la verdadera palanca para el fortalecimiento del proceso de democratización de la justicia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, R. (org.) (1982), *The Politics of Informal Justice*, 2 volúmenes, Nueva York, Academic Press.
- ABEL-SMITH, B., et al. (1973), *Legal Problems and the Citizen*, Londres, Heinemann.
- BARCELONA, P. (org.) (1973), *L'Uso Alternativo del Diritto*, 2 volúmenes, Bari, Laterza.
- BALLÉ, C., et al. (1981), *Le Changement dans L'Institution Judiciaire*, París, Ministerio de Justicia.
- BENTHAM, J. (1823), *Essais de J. Bentham sur la situation politique d'Espagne, sur la Constitution et sur le nouveau code espagnol, sur la Constitution du Portugal*, París.
- BICKEL, A. (1963), *The Least Dangerous Branch*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- BLANKENBURG, E. (org.) (1980), *Innovations in Legal Services*, Cambridge, Mass., O.G.H. Publishers.
- BLAU, P. (1955), *The Dynamics of Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press.
- BOHANNAN, P. (1957), *Justice and Judgement among the Tiv*, Londres, Oxford University Press.
- CAHN y Cahn (1964), "The War on Poverty: a Civilian Perspective", en: *Yale Law Journal*, 73: 1317.

- CALAMANDREI, P. (1956), *Procedure and Democracy*, Nueva York, New York University Press.
- CALERA, N. et al. (1978), *Sobre el Uso del Derecho*, Valencia, Fernando Torres.
- CAPLOWITZ, D. (1963), *The Poor Pay More*, Nueva York, Free Press.
- CAPPELLETTI, M. (1969), *Processo e Ideologia*, Bolonia, Il Mulino.
- CAPPELLETTI, M. y B. Garth (orgs.) (1978), *Access to Justice*, 1º volumen, Milán, Giuffrè.
- CARLIN, J. y J. Howard (1965), "Legal Representation and Class Justice", en : *Law Review*, U.C.L.A., 12: 381.
- CASPER, J. (1976), "The Supreme Court and National Policy Making", en: *American Political Science Review*, 70: 50.
- CLEGG, S. y D. Dunkerley (1980), *Organization, Class and Control*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- CONFERENCE PROCEEDINGS (1964), *The Extension of Legal Services to the poor*, Washington DC., U.S. Government Printing Office.
- CROZER, M. (1963), *Le Phénomène Bureaucratique*, París, Seuil.
- DAHL, R. (1967), "Decision-Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policy Maker", en: *Journal of Public Law*, 6: 279
- DAHRENDORF, R. (1961), "Deutsche Richter. Ein Beitrag zur Soziologie der Oberschicht", en : *Gesellschaft und Freiheit*, Munich.
- DENTI, V. (1971), *Processo Civile e Giustizia Sociale*, Milán, Edizione di Comunità.
- DIAZ, E. (1978), *Legalidad-Legitimidad en el Socialismo Democrático*, Madrid, Civitas.
- DI FEDERICO (1968), *Il Recrutamento dei Magistrati*, Bari, Laterza.
- DURKHEIM, E. (1977), *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença.
- EASTON, D. (1965), *Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- EHRlich, E. (1929), *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlín, Duncker e Humblot.
- EHRlich, E. (1967), *Recht und Leben*, Berlín: Duncker e Humblot.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1969), *The Nuer*, Nueva York, Oxford University Press.
- FALCÃO, Joaquim A. (org.) (1984), *Conflito de Direito de Propriedade. Invasões Urbanas*, Río de Janeiro, Forense.
- FANO, E. et al. (orgs.) (1983), *Trasformazioni e Crisi del Welfare State, Regione Piemonte*, De Donato.
- FERRARI, V. (1983), "Sociologia del Diritto e Riforma del Processo", *Studi in Honore de Renato treves*, Milán, Giuffrè.
- GLUCKMAN, M. (1955), *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
- GROSSMAN, J. y R. Wells (orgs.) (1980), *Constitutional Law and Judicial Policy Making*, 2ª edición, Nueva York, John Wiley.
- GULLIVER, P. (1963), *Social Control in an African Society. A Study of the Aruska: Agricultural Masai of Northern Tanganyika*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- HANDLER, J. (1978), *Social Movements and the Legal System*, Nueva York, Academic Press.
- HEYDEBRAND, W. (1977), "The context of Public Bureaucracies: An Organizational Analysis of Federal District Courts", en: *Law and Society Review*, 11: 759.
- \_\_\_\_\_. (1979), "The Technocratic Administration of Justice", en *Spitzer* (org.): 29.
- HOGARTH, J. (1971), *Sentencing as a Human Process*, Toronto, University of Toronto Press.
- JACOB, H. (org.) (1967), *Law Politics and the Federal Courts*, Boston, Little Brown.
- JACQUEMIN, A. y B. Remiche (orgs.) (1984), *Les Magistrats Économiques et la Crise*, Bruselas, CRISP.
- KALVEN Jr., H. y H. Zeisel (1966), *The American Jury*, Boston, Little Brown.
- KLEIN, F. (1958), *Zeit und Geistesströmungen in Prozesse*, 2ª edición, Frankfurt, Klostermann.
- LAZERSON, M. (1982), "In the Halls of Justice, the Only Justice is in the Halls", en: *Abel* (org.), 1º volumen: 119.
- MACAULAY, S. (1966), *Law and the Balance of Power: The Automobile Manufacturers and their Dealers*, Nueva York, Sage.
- MARCH, J. y H. (1958), *Organizations*, Nueva York, John Wiley.



- MICHELIS, R. (1982), *Sociologia dos Partidos Políticos*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- MONTESQUIEU, C. (1950-1961), *L'Esprit des Loix*, Paris, Société des Belles Lettres.
- MOORE, S. (1970), "Politics, Procedure and Norms in Changing Chagga Law", en: *África*, 40: 321.
- MORIONDO, E. (1967), *L'Ideologia della Magistratura Italiana*, Bari, Laterza.
- MOUZELIS, N. (1968), *Organization and Bureaucracy*, Nueva York, Aldine.
- NAGEL, S. (1969), *The Legal Process from a Behavioral Perspective*, Homewood, The Dorsey Press.
- NOTE (1967), "Neighborhood Law Offices: The New Wave in the Legal Services for the Poor", en: *Harvard Law Review*, 80: 805.
- OBERSCHALL, A. (1973), *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- PAGANI, A. (1969), *La Professione del Giudice*, Milán, Einaudi.
- PIVEN, F. y R. Cloward (1971), *Regulating the Poor: The Function of Public Welfare*, Nueva York, Random.
- \_\_\_\_\_. (1977), *Poor Peoples Movements*, Nueva York, Random.
- PODGORECKY, A et al. (1973), *Knowledge and Opinion about Law*, Londres, Martin Robertson.
- POLSBY y Greenstein (orgs.) (1975), *Handbook of Political Science*, volumen V. Reading, Mass: Addison-Wesley.
- POUND, R. (1911-1912), "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence", *Harvard Law Review*, 24:591; 25: 440.
- REIFNER, U. (1978), *Gewerkschaften und Rechtshilfe um die Jahrhundertwende in Deutschland*, Berlín, Wissenschaftszentrum.
- RESTA, E. (1977), *Conflitti Sociali e Giustizia*, Bari, De Donato.
- RHEINSTEIN, M. (org.) (1967), *Max Weber on Law in Economy and Society*, Nueva York, Simon & Schuster.
- RICHTER, W. (1960), "Die Richter der Oberlandesgerichte der Bundesrepublik. Eine Berufssozialstatische Analyse", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts und Gesellschaftspolitik*, V.
- RUIVO, F. y M. M. Leitão Marques (1982), "Comunidade e Antropologia Jurídica em Jorge Dias: Vilarinho da Furna e Rio de Onor", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 10: 41.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, (1974), *Law against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law*, Cuernavaca: CIDOC
- \_\_\_\_\_. (1977), "The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", en: *Law and Society Review*, 12: 5.
- \_\_\_\_\_. (1980), "O Discurso e o Poder. Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica", en: *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, (Número Especial).
- \_\_\_\_\_. (1982a.), "O Direito e a Comunidade: As Transformações Recentes da Natureza do Poder do Estado nos Países Capitalistas Avançados", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 10: 9.
- \_\_\_\_\_. (1982b), *Law State and Urban Struggles in Recife, Brazil*, Madison, University of Madison.
- \_\_\_\_\_. (1982c), "A Participação Popular na Administração da Justiça", en: *Sindicato dos Magistrados do M.P.*: 83.
- \_\_\_\_\_. (1983), "Os Conflitos Urbanos no Recife: O Caso do Skylab", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 1: 9.
- SANTOS, B.S.; MARQUES, M.; PEDROSO, J.; FERREIRA, P., (1996) *Os tribunais nas Sociedades Contemporâneas: O Caso Português*. Porto, Afrontamento.
- SAVIGNY, F. C. von (1840), *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, Mohr.
- SCHUBERT, G. (1960), *Constitutional Politics: The Political Behavior of Supreme Court Justices and the Constitutional Policies that they make*, Nueva York, Holt, Rinehart e Winston.
- \_\_\_\_\_. (org.) (1963), *Judicial Decision-Making*, Nueva York, Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1964), *Judicial Behavior: A Reader in Theory and Research*, Chicago, Rand McNally.
- \_\_\_\_\_. (1965), *The Judicial Mind: The Attitudes and Ideologies of Supreme Court Justices, 1946-1963*, Evanston, Northwestern University Press.
- SELZNICK, P. (1949), *TVA and the Grass Roots*, Berkeley, University of Chicago Press.
- SHAPIRO, M. (1975), "Courts", en: *Polsby e Greenstein (orgs.)*: 348.
- Sindicato dos Magistrados do M. P. (1982), *A Participação Popular na Administração da Justiça*, Lisboa, Livros Horizonte.

- SPITZER, S. (org.) (1979), *Research in Law and Sociology: A Research Annual*, 2 volumes, Greenwich, Co., Jai Press.
- TOHARIA, J. (1974), *Cambio Social y Vida Jurídica en España*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- \_\_\_\_\_, (1975), *El juez español. Un análisis sociológico*, Madrid.
- TOURAINÉ, A. (1965), *Sociologie de l'Action*, Paris, Senil.
- \_\_\_\_\_, (1973), *Production de la Société*, Paris, Senil.
- TREVES, R. (1975), *Giustizia e Giudici nella Società Italiana*, 3a edición, Bari, Laterza.
- \_\_\_\_\_, (1960), *Introdução alla Sociologia del Diritto*, 2a edição, Milao, Einaudi.
- TRUBECK, D. *et al.* (1980), "Legal Services and the Administrative State: From Public Interest Law to Public Advocacy", en: Blankenburg (org.): 131.
- ULMER, S. (1962), "The Political Party Variable in the Michigan Supreme Court", en: *Journal of Public Law*, 11: 352.
- \_\_\_\_\_, (1979), "Researching the Supreme Court in a Democratic Pluralist System: Some Thoughts on New Direction", en: *Law and Policy Quarterly*, 1:53.
- VAN VELSEN (1964), *The Politics of Kinship*, Manchester, Manchester University Press.
- VAZ, Pessoa (1976), *Poderes e Deveres do Juiz na Conciliação Judicial*, Coimbra.
- VICO, Giambattista (1953), *Opere*, Milao, Ricardi.
- WEBER, M. (1964), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colónia, Kiepenheuer e Witsch.
- WEISBROD, B. *et al.* (org.) (1977), *Public Interest Law*, Berkeley, University of Chicago Press.

8

## DE LA IDEA DE UNIVERSIDAD A LA UNIVERSIDAD DE IDEAS

La universidad se enfrenta por todos lados, a una situación compleja: la sociedad le hace exigencias cada vez mayores, al mismo tiempo que se hacen cada vez más restringidas las políticas de financiamiento de sus actividades por parte del Estado. Doblemente desafiada por la sociedad y por el Estado, la universidad no parece preparada para enfrentar los desafíos, más aún si estos apuntan hacia transformaciones profundas y no hacia reformas parciales. Además, tal falta de preparación, más que coyuntural, parece ser estructural, en la medida en que la perennidad de la institución universitaria, sobre todo en el mundo occidental, está asociada con la rigidez funcional y organizativa, con la relativa impermeabilidad a las presiones externas, en fin, con la resistencia al cambio.

Comenzaré por identificar los principales parámetros de la compleja situación en que se encuentra la universidad para, en seguida, construir el punto de vista a partir del cual la universidad debe enfrentar los desafíos que se le proponen.

FINES SIN FIN

La notable continuidad institucional de la universidad sobre todo en el mundo occidental sugiere que sus obje-

tivos sean permanentes. En tono serio-jocoso Clark Kerr afirma que de las ochenta y cinco instituciones que ya existían en 1520, con funciones similares a las que desempeñan hoy, setenta son universidades (Kerr, 1982:152)<sup>1</sup>. En 1946, repitiendo lo que afirmaba desde 1923, Karl Jaspers, muy ceñido a la tradición del idealismo alemán, definía así la misión eterna de la universidad: es el lugar donde por concesión del Estado y de la sociedad una determinada época puede cultivar la más lúcida consciencia de sí misma. Sus miembros se congregan en ella con el único objetivo de buscar, incondicionalmente, la verdad y sólo por amor a la verdad (Jaspers, 1965:19). De ahí se desprenderían, por orden decreciente de importancia, los tres grandes objetivos de la universidad: porque la verdad sólo es accesible a quien la busca sistemáticamente, la investigación es el principal objetivo de la universidad; porque el campo de la verdad es mucho más amplio que el de la ciencia, la universidad debe ser un centro de cultura, disponible para la educación del hombre como un todo; finalmente, porque la verdad debe ser transmitida, la universidad enseña e incluso la enseñanza de las aptitudes profesionales debe ser orientada hacia la formación integral (Jaspers, 1965:51 y ss.) En su conjunto, estos objetivos –cada uno de ellos inseparables de los restantes– constituirían la idea perenne de la universidad, una idea integrada porque está vinculada a la unidad del conocimiento. Esta idea que, además de integrada, es también única en la civilización occidental, exigiría para su realización (además nunca plena), un dispositivo institucional igualmente único.

Teniendo presente la tradición en que se integra Jaspers (Schelling, Humboldt y Schleiermacher) Ortega y Gasset protestaba en 1930 contra la “beatería idealista” que atribuía a la escuela una fuerza creadora “que no tiene ni puede tener” y consideraba a la universidad alemana en cuanto institución, “una cosa deplorable” para después concluir que si “la ciencia alemana tuviera que nacer exclusivamente de las virtudes institucionales de la universidad, sería muy poca cosa” (Ortega y Gasset, 1982: 28 y ss.). A pesar de esto, al enumerar las funciones de la universidad, Gasset no iba mucho más allá de Jaspers: transmisión de la cultura; enseñanza de las profesiones; investigación científica y educación de los nuevos hombres de ciencia (Ortega y Gasset, 1982: 41).

Esta (¿aparente?) perennidad de objetivos sólo fue afectada en la década de los sesenta, frente a las presiones y a las transformaciones a que entonces estuvo sujeta la universidad. Incluso así, a un nivel más abstracto, la formulación de los objetivos mantuvo una notable continuidad. Los tres principales fines de la universidad pasaron a ser la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios. A pesar de ser la inflexión en sí misma significativa y de haberse dado en el sentido del atrofiamiento de la dimensión cultural de la universidad y del privilegio de su contenido utilitario, productivista, fue sobre todo a nivel de las políticas universitarias concretas que la unidad de los fines abstractos explotó en una multiplicidad de funciones en ocasiones contradictorias entre sí. La explosión de las funciones fue, finalmente, la correlación de la explosión de la universidad, del aumento dramático de la población estudiantil y del cuerpo docente, de la proliferación de las universidades, de la expansión de la enseñanza y de la investigación universitaria sobre nuevas áreas del saber.

En 1987, el informe de la OCDE sobre las universidades atribuía a éstas diez funciones principales: educación general postsecundaria; investigación; suministro de mano de obra calificada; educación y entrenamiento altamente especializados; fortalecimiento de la competitividad de la economía; mecanismos de selección para empleos de alto nivel, a través de la certificación; movilidad social para los hijos e hijas de las familias proletarias; prestación de servicios a la región y a la comunidad local; paradigmas de aplicación de políticas nacionales (ejemplo: igualdad de oportunidades para mujeres y minorías raciales); preparación para los papeles de liderazgo social (OCDE, 1987: 16 y ss.)

Tal multiplicidad de funciones no puede dejar de hacer surgir la pregunta de la compatibilidad entre ellas. Es más, a un nivel más básico, la contradicción será entre algunas de estas funciones (principalmente las que han merecido más atención en los últimos años) y la idea de la universidad fundada en la investigación libre y desinteresada y en la unidad del saber. Sin embargo, puede argumentarse que esta contradicción, aunque hoy exacerbada, siempre existió, dado el carácter utópico y ucrónico de la idea de universidad (Bienaymé, 1986: 3). Ya no se puede decir lo mismo de las contradicciones entre las diferentes funciones

<sup>1</sup> Sobre la historia de las universidades, cf., entre muchos, Bayen (1978).

que la universidad ha venido acumulando en las últimas tres décadas. Por su novedad e importancia y por las estrategias de ocultamiento y de compatibilización que suscitan, estas contradicciones constituyen hoy en día el tema central de la sociología de las universidades.

La función de la investigación choca frecuentemente con la función de enseñanza, una vez que la creación del conocimiento implica la movilización de recursos financieros, humanos e institucionales difícilmente transferibles hacia las tareas de transmisión y utilización del conocimiento. En el campo de la investigación, los intereses científicos de los investigadores pueden ser insensibles al interés de fortalecer la competitividad de la economía. En el campo de la enseñanza, los objetivos de la educación general y de la preparación cultural chocan, en el interior de la misma institución, con los de la formación profesional o de la educación especializada, contradicción detectable en la formulación de los *currícula* de pregrado y en la tensión entre éste y el postrado. El manejo de mecanismos de selección socialmente legitimados tiende a chocar con la movilidad social de los hijos e hijas de las familias obreras, tal como la formación de dirigentes nacionales puede chocar con el énfasis en la prestación de servicios a la comunidad local.

Cualquiera de estas contradicciones y cualesquiera otras fácilmente imaginables crean puntos de tensión, tanto en las relaciones de las universidades con el Estado y la sociedad, como en el interior de las mismas universidades, en cuanto instituciones y organizaciones. Dado que no parece posible, en las actuales condiciones macrosociales, superar estas contradicciones, el objetivo generalizado de las reformas propuestas para la universidad en los últimos años ha sido fundamentalmente el de mantener las contradicciones bajo control a través de la gestión de las tensiones que ellas provocan, recurriendo para eso a medios que en otro lugar denominé como mecanismos de dispersión (Santos, 1982).

Esta gestión de las tensiones ha sido particularmente problemática en tres campos: la contradicción entre, por un lado, la producción de alta cultura y de conocimientos ejemplares necesarios para la formación de las élites, de lo cual la universidad se ha venido ocupando desde la Edad Media, y por otro, la producción de modelos culturales medios y de conocimientos útiles para las tareas de transfor-

mación social y especialmente para la formación de la fuerza de trabajo calificada exigida por el desarrollo industrial (Moscati, 1983: 22); la contradicción entre la jerarquización de los saberes especializados a través de las restricciones del acceso y de la certificación de las competencias y las exigencias socio-políticas de democratización y de la igualdad de oportunidades; y finalmente, la contradicción entre la reivindicación de la autonomía en la definición de los valores y de los objetivos institucionales y la sumisión creciente a criterios de eficacia y de productividad de origen y naturaleza empresarial.

Porque es de su naturaleza no intervenir a nivel de las causas profundas de las contradicciones, la gestión de las tensiones tiende a ser sintomática y representa siempre la reproducción controlada en una crisis dada de la universidad. La primera contradicción, entre conocimientos ejemplares y conocimientos funcionales, se manifiesta como *crisis de hegemonía*. Hay una crisis de hegemonía siempre que una condición social dada deja de ser considerada como necesaria única y exclusiva. La universidad sufre una crisis de hegemonía en la medida en que su incapacidad para desempeñar cabalmente sus funciones contradictorias lleva a los grupos sociales más afectados por su déficit funcional o al Estado, en nombre de ellos, a buscar medios alternativos para alcanzar sus objetivos. La segunda contradicción entre jerarquización y democratización, se manifiesta como *crisis de legitimidad*. Esta crisis se presenta siempre que una determinada condición social deja de ser aceptada consensualmente. La universidad sufre una crisis de legitimidad en la medida en que se hace socialmente visible la carencia de objetivos colectivos asumidos. Finalmente, la tercera contradicción, entre autonomía institucional y productividad social, se manifiesta como *crisis institucional*. Hay una crisis institucional siempre que una determinada condición social estable y automantenida deja de poder garantizar los presupuestos que aseguran su reproducción. La universidad sufre una crisis institucional en la medida en que su especificidad organizativa es puesta en tela de juicio y se pretende imponerle modelos organizativos vigentes en otras instituciones consideradas como más eficientes.

La gestión de las tensiones producidas por esta triple crisis de la universidad es tanto más compleja en cuanto

es cierto que las contradicciones entre las funciones manifiestas de la universidad “sufren” la interferencia de las funciones latentes de la universidad. Esta distinción entre funciones manifiestas y funciones latentes, con una larga tradición en la sociología, es sobre todo útil para analizar relaciones intersistémicas, en este caso, entre el sistema universitario y el sistema de enseñanza superior, o entre éste y el sistema educativo, o incluso entre éste y el sistema social global. Por ejemplo, en una situación de recesión económica, el déficit de desempeño de la función manifiesta de formación de la fuerza de trabajo puede ser compensado, como de hecho ha venido sucediendo, por la función latente de «parqueadero». La universidad desempeña esta función al recibir y al dejar permanecer en su seno, por un período más o menos prolongado, personas que no se arriesgan a entrar en el mercado de trabajo con credenciales de poco valor y que utilizan a la universidad como compás de espera entre coyunturas, usándola productivamente para acumular títulos y calificaciones que fortalezcan en el futuro su posición en el mercado. Por otro lado, frente a una fuerte presión social en lo referente a la expansión del sistema universitario, la universidad puede responder a esa presión mediante el desempeño de la función latente de “enfriamiento de las aspiraciones de los hijos e hijas de las clases populares”, es decir, reestructurándose con el objeto de disimular, bajo la forma de una falsa democratización, la continuación de un sistema selectivo, elitista.

A un nivel más general, la sociología ha venido a mostrar cómo las aparentes contradicciones entre funciones en el seno del sistema educativo pueden esconder articulaciones más profundas entre éste y los otros subsistemas sociales, articulaciones éstas detectables en las distinciones entre funciones económicas y funciones sociales, o entre funciones instrumentales y funciones simbólicas. Las dificultades comúnmente reconocidas hoy, de planificar adecuadamente el sistema educativo en función de las necesidades previsibles de mano de obra en el mercado de trabajo de los próximos años y, por lo tanto, el deficiente desempeño de las funciones económicas e instrumentales de la universidad, no le impiden a ésta –antes por el contrario– desempeñar adecuadamente funciones sociales y simbólicas, como, por ejemplo, la función de inculcar en

los estudiantes valores positivos frente al trabajo y frente a la organización económica y social de producción, reglas de comportamiento que faciliten la inserción social de las trayectorias personales, formas de sociabilidad y redes de interconocimiento que acompañan a los estudiantes mucho después de la universidad y mucho más allá del mercado de trabajo, interpretaciones de la realidad que hacen consensuales los modelos dominantes de desarrollo y los sistemas sociales y políticos que los soportan.

Tanto Bourdieu y Passeron (1970) como Offe (1977) demostraron que el sistema educativo funciona de tal forma que la contradicción entre el principio de igualdad de oportunidades y de la movilidad social a través del colegio, por un lado, y la continuación, la consolidación e incluso el agravamiento de las desigualdades sociales, por otro, no sea socialmente visible, de esa forma la universidad contribuye a perpetuar y legitimar un orden social estructuralmente incoherente, obligado a desmentir, en la práctica, las premisas de igualdad en que se dice fundada. De ahí que el análisis de las contradicciones y de las crisis de un determinado subsistema, por ejemplo de la universidad, deba ser siempre contextualizado en el nivel sistémico en que tiene lugar. Las contradicciones en un determinado nivel son congruencias en otro, la eclosión o el agravamiento de las crisis en un determinado subsistema puede ser recompensada con la eliminación o atenuación de las crisis en otro sistema. Tal vez por eso la rigidez global del sistema social puede convivir sin problemas con las muchas turbulencias sectoriales; tal vez por eso la proliferación de las crisis raramente conduce a la polarización acumulativa de los factores de crisis; tal vez por eso los mecanismos de dispersión de las contradicciones pasen tan fácilmente por mecanismos de resolución de las contradicciones.

Tanto la crisis de hegemonía como la crisis de legitimidad y la crisis institucional eclosionaron en los últimos veinte años y continúan abiertas hoy. Sin embargo, son diferentes los tiempos históricos de los factores que las condicionan, tal como son diferentes las lógicas de las acciones que pretenden controlarlas. La crisis de hegemonía es más amplia porque en ella está en tela de juicio la exclusividad de los conocimientos que la universidad produce y transmite. Es también aquélla cuyos factores condicio-

nantes tienen mayor profundidad histórica. Si aceptáramos la división del desarrollo del capitalismo en tres periodos –el período del capitalismo liberal (hasta fines del siglo XIX); el período del capitalismo organizado (de fines del siglo XIX hasta los años sesenta); y el período del capitalismo desorganizado (de fines de los años sesenta hasta hoy)<sup>2</sup>– los factores de la crisis de hegemonía se configuran desde el primer periodo. De hecho, la proclamación de la idea de universidad es de algún modo reaccionaria, surge en el momento en que la sociedad liberal comienza a exigir formas de conocimiento ( conocimientos técnicos) que la universidad tiene dificultad en incorporar. En la crisis de legitimidad se pone en tela de juicio el espectro social de los destinatarios de los conocimientos producidos y, por lo tanto, el carácter democrático de su transmisión. Los factores de esta crisis se configuran en el período del capitalismo organizado por el camino de las luchas por los derechos sociales (entre ellos el derecho a la educación) y económicos, cuyo éxito condujo al Estado-Providencia. Finalmente, en la crisis institucional está en tela de juicio la autonomía y la especificidad organizativa de la institución universitaria. Los factores de esta crisis se configuran en el período del capitalismo desorganizado y son consecuencia, en general, de la crisis del Estado-Providencia.

Pasaré ahora a tratar extensamente la crisis de hegemonía, por ser la más amplia y por estar así, presente en las demás. Se hará apenas una breve referencia a la crisis de legitimidad y a la crisis institucional.

#### LA CRISIS DE HEGEMONÍA

La centralidad de la universidad en cuanto lugar preferente de la producción de alta cultura y conocimiento científico avanzado es un fenómeno del siglo XIX, del período del capitalismo liberal y el modelo de universidad que mejor lo interpretó fue el modelo alemán, la universidad de Humboldt. La exigencia que se le impuso al trabajo universitario, la excelencia de sus productos culturales y científicos, la creatividad de la actividad intelectual, la libertad de discusión, el espíritu crítico, la autonomía y el universalismo de los objetivos, hicieron de la universidad

2 Sobre los tres periodos del capitalismo, consultar el capítulo cuarto.

una institución única, relativamente aislada de las demás instituciones sociales, dotada de gran prestigio social y considerada imprescindible para la formación de las élites. Esta concepción de universidad, que en el período del capitalismo liberal ya estaba en desfase con las “exigencias sociales” emergentes, entró en crisis en la postguerra y sobre todo a partir de los años sesenta<sup>3</sup>. Esta concepción descansa en una serie de presupuestos cuya vigencia es cada vez más problemática en la medida en que nos aproximamos a nuestros días. Estos presupuestos pueden formularse en las siguientes dicotomías: alta cultura-cultura popular; educación-trabajo; teoría-práctica.

#### *Alta cultura-cultura popular*

La dicotomía alta cultura-cultura popular constituye el núcleo central del ideario modernista. La alta cultura es una cultura-sujeto mientras que la cultura popular es una cultura objeto, objeto de las ciencias emergentes, de la etnología, del folclor, de la antropología cultural, rápidamente convertidas en ciencias universitarias. La centralidad de la universidad le viene de ser el centro de la cultura-sujeto. La crisis de esta dicotomía en la postguerra resulta del surgimiento de la cultura de masas, una nueva forma cultural con una vocación distinta para ser cultura-sujeto dispuesta a desafiar el monopolio que hasta entonces tenía la alta cultura. La cultura de masas tiene una lógica de producción, de distribución y de consumo completamente diferente y mucho más dinámica que la misma cultura universitaria; sus productos van cerrando el cerco a la cultura universitaria, ya sea porque reciclan constantemente los productos de ésta, ya sea porque compiten con ella en la formación del universo cultural de los estudiantes. Incapaz de transformar esta nueva forma cultural en una cultura-objeto, la universidad deja de ser el producto central de la cultura-sujeto y, en esta medida, pierde su centralidad.

3 La crisis de hegemonía es, sin duda, la más profunda de las crisis por las que atraviesa la universidad. Probablemente Eduardo Lourenço se refiere a ella cuando habla de la crisis de la universidad que “sobrepasa el accidental y corregible estado de la universidad en crisis” (1978: 74).

La gestión de la tensión que de aquí se desprende fue obtenida por diferentes mecanismos de dispersión a lo largo de los últimos treinta años. Los años sesenta estuvieron dominados por el intento de enfrentar la cultura de masas en su mismo terreno, masificando la misma alta cultura. Fue éste, sin duda, uno de los efectos, no siempre asumido, del proceso de democratización de la universidad. La explosión de la población universitaria, la alteración significativa de la composición de clase del cuerpo estudiantil y la ampliación de los cuadros docentes e investigadores hicieron posible la masificación de la universidad y con ella el vértigo de la distribución (quizás de la misma producción) en masa de la alta cultura universitaria. En el límite, se admitió que la escolarización universal acabaría por atenuar considerablemente la dicotomía entre alta cultura y cultura de masas. Pero no fue esto lo que sucedió. La masificación de la universidad no atenuó la dicotomía. Solamente la desplazó hacia adentro de la universidad debido al dualismo que introdujo entre universidad de élite y universidad de masas. Tal como tuvo lugar, la democratización de la universidad se tradujo en la diferenciación-jerarquización entre universidades y entre éstas y otras instituciones de enseñanza superior. La producción de la alta cultura permaneció controlada, en gran medida, por las universidades más prestigiosas, mientras que las universidades de masas se limitaron a la distribución de la alta cultura o, cuando la producían, bajaban el nivel de exigencia y degradaban la calidad. Éste fue el precio que la universidad tuvo que pagar para intentar mantener su centralidad en la producción de cultura-sujeto. En los años setenta este precio comenzó a parecer demasiado alto. La atenuación de la tensión entre alta cultura y cultura de masas provocará otra tensión que, si no fuera la *contradictio in adjecto*, se podría designar como alta cultura alta y alta cultura de masas. La denuncia, insistentemente repetida, de la degradación de la producción cultural en la abrumadora mayoría de las universidades vino a dar origen, en los años ochenta, a la reafirmación del elitismo de la alta cultura y a la legitimación de las políticas educativas destinadas a promoverlo.

La última y más dramática apología del elitismo de la cultura es, sin lugar a dudas, el libro de Allan Bloom, *La*

*Cultura Inculta* (1988)<sup>4</sup>, por lo que merece una referencia más detallada. Según Bloom, la universidad, tal como hoy la conocemos, es un producto del proyecto iluminista y éste es un proyecto elitista, un proyecto que implica la libertad “para que los raros hombres teóricos se ocupen de la investigación racional en un pequeño número de disciplinas que tratan los primeros principios de todas las cosas” (1988: 256). Así, la universidad es una institución aristocrática destinada a “estimular el uso no instrumental de la razón por sí misma, proporcionar una atmósfera donde la superioridad moral y física del dominante no intimide la duda filosófica, preservar el tesoro de los grandes hechos, de los grandes hombres y de los grandes pensamientos que se exigen para alimentar esa duda” (1988: 244). En estas condiciones, la universidad no puede ser una institución democrática y convive mal con la democracia, sobre todo porque en ésta “no hay una clase no democrática” (1988: 245). Es pues, necesariamente una institución impopular que “debe resistir a la tentación de querer hacer todo por la sociedad” (1988: 249). A la luz de esta concepción, los años sesenta fueron “un desastre”, liquidaron por completo lo que aún quedaba de la universidad: “no sé de nada positivo, que ese período nos haya traído” (1988: 312).

Además, la devastación fue tan completa que “es difícil imaginar que haya siquiera los medios o la energía dentro de la universidad para constituir o reconstruir la idea de un ser humano culto y establecer de nuevo una educación liberal” (1988: 369).

No es éste el momento para hacer una apreciación global del manifiesto bloomiano. Tan sólo deseo resaltar que la divulgación y repercusión que él ha tenido es reveladora de cierto regreso a los años cincuenta y a la identificación, habitual en este período, de la alta cultura con las humanidades y de éstas con la gran tradición occidental. En esta forma, la dispersión de la contradicción entre alta cultura y cultura de masas, que en los años sesenta fue intentada en el terreno de esta última, a través de la masificación de la universidad, pasa ahora, en los años ochenta, a intentarse, en el terreno de la alta cultura, a través de la consagración de los privilegios que a ésta se le deben.

4 N. del T: El autor utilizó la versión portuguesa. Sin embargo, advierte que, en general, la traducción es indecorosamente descuidada.

Este nuevo mecanismo de dispersión apunta hacia cierto regreso a la condición que dominó hasta los años cincuenta, pero que tiene ahora un significado social y político muy diferente porque, al contrario de entonces, la afirmación de lo inevitable del elitismo implica ahora la liquidación de las aspiraciones democráticas que acompañaron las políticas de masificación en los años ochenta. Entre los años sesenta y los ochenta fueron accionados dos mecanismos de dispersión con señales contrarias. A través de ambos la universidad busca mantener su centralidad en cuanto productora de cultura-sujeto, en un caso diluyéndose pero corriendo el riesgo de descaracterización, en el otro, concentrándose pero asumiendo el riesgo del aislamiento.

### *Educación-trabajo*

La hegemonía de la universidad no se puede pensar por fuera de la dicotomía educación-trabajo. Esta dicotomía comenzó por significar la existencia de dos mundos con muy poca o ninguna comunicación entre sí: el mundo ilustrado y el mundo del trabajo. Quien pertenecía al primero estaba exento del segundo; quien pertenecía al segundo estaba excluido del primero. Esta dicotomía atravesó, con este significado, todo el primer período del desarrollo capitalista, el período del capitalismo liberal, pero ya al final de este período comenzó a transformarse y a asumir otro significado que vendría a ser dominante en el período del capitalismo organizado. La dicotomía pasó entonces a significar la separación temporal de dos mundos intercomunicables, la secuencia educación-trabajo. Esta transformación de la relación entre los términos de la dicotomía acarreó inevitablemente la transformación interna de cada uno de los términos. De algún modo, la dicotomía se instaló en el interior de cada uno de ellos. Así la educación, que inicialmente era transmisión de alta cultura, formación del carácter, modo de aculturación y de socialización adecuada al desempeño de la dirección de la sociedad, pasó a ser también educación para el trabajo, enseñanza de conocimientos utilitarios, de aptitudes técnicas especializadas capaces de responder a los desafíos del desarrollo tecnológico en el espacio de la producción. A su vez el trabajo, que inicialmente era el uso de la fuerza física y el manejo de los medios de producción, pasó a ser también

trabajo intelectual, calificado, producto de una formación profesional más o menos prolongada. La educación se fragmentó entre la cultura general y la formación profesional; y el trabajo entre el trabajo no calificado y el trabajo calificado.

La respuesta de la universidad a esta transformación consistió en intentar compatibilizar en su seno la educación humanística y la formación profesional y compensar así la pérdida de centralidad cultural provocada por el surgimiento de la cultura de masas con el refuerzo de la centralidad en la formación de la fuerza de trabajo especializada. Esta respuesta, plenamente asumida en los años sesenta, trajo consigo, como ya lo mencioné, la diferenciación interna de la enseñanza superior y de la misma universidad. Al lado de las universidades "tradicionales" surgieron o se desarrollaron otras instituciones con una vocación específica hacia la formación profesional, que mantenían diversos grados de articulación con las universidades: *Community and Junior Colleges* en los E. U. A., *Fachhochschule* en Alemania, *Institutes Universitaires de Technologie* en Francia, *Polytechnics* en Inglaterra. Por su lado, las universidades, mientras se multiplicaban, empezaron a conocer nuevas formas de diferenciación y de estratificación: entre las facultades profesionales tradicionales (Derecho y Medicina), las nuevas o ampliadas facultades de especialización profesional (Ingeniarías, Ciencia y Tecnología, Economía, Administración), y las facultades "culturales" (Letras y Ciencias Sociales). La diferenciación y la estratificación en el interior del sistema universitario no dejó de alterar la unidad del saber subyacente en la "misión" y en la forma institucional tradicional de la universidad pero garantizó, durante algún tiempo, su centralidad en un mundo tecnológico de acelerado cambio. Sin embargo, debido a que tal garantía se basaba en la dicotomía educación-trabajo, el cuestionamiento de la universidad en el período del capitalismo desorganizado no podía dejar de mostrar la fragilidad de esta estratégica centralización.

El cuestionamiento de la dicotomía educación-trabajo hoy se procesa a dos niveles. En primer lugar, la relación secuencial entre educación y trabajo presupone una correspondencia estable entre la oferta de educación y la oferta de trabajo, entre titulación y ocupación. La recesión económica en los años setenta y las salidas que se han buscado (tales como las nuevas formas de industrialización,



las tecnología de punta, la industria del conocimiento y de la informática) han mostrado, en su conjunto, la creciente inviabilidad de tal correspondencia estable. La duración del ciclo de formación universitaria de un determinado perfil profesional es cada vez mayor que la de su ciclo de consumo productivo. Esta inconsistencia se agrava por la rigidez institucional de la universidad y por la consecuente dificultad para captar en su momento las señales del mercado de trabajo y para actuar de conformidad. De ahí que la universidad esté enfrentada constantemente, a veces con la producción excesiva, a veces con la producción deficiente de perfiles profesionales, sin que los requerimientos de profesionalización tengan el mínimo de estabilidad que permita esbozar una respuesta. Cuando ésta se intenta, lo más probable es que no alcance su objetivo o incluso alcance objetivos contrarios.

Pero la dicotomía educación-trabajo está hoy cuestionada a un nivel más profundo que deriva del cuestionamiento de la misma secuencia educación-trabajo. En primer lugar, la acelerada transformación de los procesos productivos hace que la educación deje de ser anterior al trabajo para ser concomitante con éste. La formación y el desempeño profesional tiende a fundirse en un solo proceso productivo, siendo síntomas de esto las exigencias de la educación permanente, del reciclaje, de la reconversión profesional, así como el aumento del porcentaje de adultos y de trabajadores-estudiantes entre la población estudiantil. En segundo lugar, la misma concepción de trabajo se ha venido alterando en el sentido de hacer más tenue la unión entre trabajo y empleo, haciendo que la inversión en la formación deje de tener sentido en cuanto inversión en un determinado empleo. A esto se agrega que el panorama "postindustrial" entra en escena con ganancias de productividad que harán disminuir significativamente el tiempo de trabajo productivo y, con eso, la centralidad del trabajo en la vida de las personas. Siendo cierto que los conocimientos adecuados para la formación de productores no se adecúan a la formación de consumidores –en algunos casos son necesarios conocimientos específicos, en otros son necesarios conocimientos generales– la tendencia a preferir la formación de consumidores acabará por repercutir en el núcleo curricular.

Pero el cuestionamiento de la dicotomía educación-trabajo tiene además dos implicaciones, en alguna forma

contradictorias, para la posición de la universidad en el mercado de trabajo. Por un lado, hoy es evidente que la universidad no logró mantener la educación profesional bajo control. A su lado, se multiplican instituciones de menor dimensión, mayor flexibilidad y mayor proximidad al espacio de la producción con oferta maleable de formación profesional cada vez más volátil. Además, el mismo espacio de la producción se transforma en ocasiones en una "comunidad educativa" donde las necesidades de formación, siempre en mutación, son satisfechas en el interior del proceso productivo. Por otra parte, y en aparente contradicción con esto, la mutación constante de los perfiles profesionales ha venido a recuperar el valor de la educación general e incluso de la formación cultural de tipo humanista. Frente a las incertidumbres del mercado de trabajo y de la volatilidad de las formaciones profesionales que él reclama, se considera que es cada vez más importante suministrar a los estudiantes una formación cultural sólida y amplia, marcos teóricos y analíticos generales, una visión global del mundo y de las transformaciones, de tal manera que se pueda desarrollar en ellos el espíritu crítico, la creatividad, la disponibilidad para la innovación, la ambición personal, la actitud positiva frente al trabajo arduo y en equipo, y la capacidad de negociación que los prepare para enfrentar con éxito las exigencias, cada vez más sofisticadas, del proceso productivo.

Así, se constata un cierto regreso al generalismo, aunque ahora concebido no en cuanto saber universalista y desinteresado propio de las élites, sino en cuanto formación no profesional para un desempeño pluriprofesionalizado. El informe de la OCDE sobre la universidad, al que ya hice referencia, prefiere "la preparación amplia para una gran variedad de condiciones subsecuentes impredecibles", en detrimento de "un entrenamiento específico para una tarea que en cinco, diez o veinte años puede que ya no exista" (OCDE, 1987: 12). A propósito, dicho informe cita los resultados de una reciente consulta realizada a empresarios ingleses sobre sus expectativas en relación con la formación universitaria. Sin sorpresa, la consulta revela que se espera que la universidad seleccione los jóvenes más capaces y les suministre algunos conocimientos específicos. Pero curiosamente se espera, por encima de todo, que la universidad los someta a experiencias pedagógicas que,

independientemente del curso escogido, creen flexibilidad, promuevan el desarrollo personal y agudicen la motivación individual (OCDE, 1987: 66).

La universidad enfrentada a transformaciones que no controla y presionada por exigencias contradictorias, busca manejar su posición amenazada a través de una contabilidad de pérdidas y ganancias del desempeño funcional. Enfrentada a las contradicciones de la formación profesional a las que, bajo presión social, pretendió vincular su hegemonía, no deja de mantener en segunda línea, y aunque marginada, la educación humanística, lista para ser reactivada en el momento en que la presión social dominante la requiera. La permanencia y estabilidad de la universidad son, por eso, un recurso inestimable e incluso la rigidez institucional que frecuentemente se le critica, funcionará en ocasiones a favor, si no en su centralidad, por lo menos en su supervivencia. Pero la contradicción de base permanece y no dejará de manifestarse en nuevas tensiones. Es que una cosa es la reivindicación de la hegemonía por el camino de la autonomía funcional (el desempeño de una función que le es propia y que por eso le es atribuida exclusivamente) y otra, la reivindicación de la hegemonía por el camino de la dependencia funcional (el intento de mantener la exclusividad por el camino de la incorporación de las funciones importantes en un determinado momento). Esta diferencia está particularmente bien documentada en la dicotomía que sigue.

### *Teoría-práctica*

Desde el siglo XIX la universidad pretende ser el lugar por excelencia de la producción de conocimiento científico. Así pues, no es extraño que su reputación sea tradicionalmente medida por su productividad en el campo de la investigación. Es posible que algunos tipos de universidades conquisten una reputación a pesar de estar predominantemente dedicadas a la enseñanza, como por ejemplo, algunos *Liberal Arts Colleges* americanos o las *Grandes Écoles* francesas, pero éstas son las excepciones que confirman la regla. La búsqueda desinteresada de la verdad, la selección autónoma de métodos y temas de investigación, el amor por el avance de la ciencia, constituyen el marco ideológico de la universidad moderna. Son la jus-

tificación más profunda de la autonomía y de la especificidad institucional de la universidad. Subyacen bajo las reglas y los criterios de contratación y de ascenso en la carrera, tanto de los investigadores, lo que no sería sorprendente, como también de los docentes. De hecho, los docentes son considerados siempre en cuanto investigadores-docentes. Si es verdad que el objetivo de la formación profesional, a pesar de toda la atención que ha merecido desde la década de los sesenta, no logró eliminar el objetivo educacional general de la universidad, no es menos verdad que éste, a pesar de ser inherente a la idea de universidad, no logró suplantarse nunca el objetivo primordial de la investigación. Además, la investigación fue siempre considerada el fundamento y la justificación de la educación a "nivel universitario" y la "atmósfera de investigación", vista como el contexto ideal para el florecimiento de los valores morales esenciales de la formación del carácter<sup>5</sup>.

El rótulo ideológico del desinterés y de la autonomía en la búsqueda de la verdad hizo que el prestigio se concentrara en la investigación pura, fundamental o básica y que incluyera en ésta las humanidades y las ciencias sociales. De ahí la dicotomía entre teoría y práctica y la absoluta prioridad de la primera. Cualquiera que haya sido su traducción real en el período del capitalismo liberal y en la primera fase del período del capitalismo organizado, esta ideología universitaria entró en crisis en la postguerra y en los años sesenta se vio desafiada frontalmente por la reivindicación de la participación de la universidad y del conocimiento por ella producido en la solución de problemas económicos y sociales urgentes. Fue así cuestionada la dicotomía entre teoría y práctica y las tensiones que de ahí se desprendieron han sido aprovechadas como recurso para diversos mecanismos de dispersión. La vertiente principal del llamado al conocimiento práctico fue la exigencia del desarrollo tecnológico, la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva y la competitividad internacional de las economías hechas de las ganancias de productividad científicamente fundadas. Las mismas condiciones que, en el campo de

<sup>5</sup> No es casualidad que en la clasificación (jerarquización) de las universidades americanas, elaborada por la Carnegie Foundation, las universidades con más prestigio estén incluidas en el grupo "Research Universities I".

la educación, reclaman más formación profesional, también reclaman, en el campo de la investigación, la preferencia por la investigación aplicada. Pero el llamado a la práctica tuvo otra vertiente, más socio-política, que se tradujo en la crítica del aislamiento de la universidad, de la torre de marfil insensible a los problemas del mundo contemporáneo, a pesar de que sobre ellos se hayan acumulado conocimientos sofisticados y ciertamente utilizables para su solución.

Puesta frente a la cuestión de su importancia económica, social y política la universidad buscó, una vez más, utilizar expedientes que salvaguardaran su centralidad sin comprometer, sin embargo, su identidad funcional e institucionalidad tradicional. Y una vez más los resultados se quedaron más cortos que las promesas, si bien no tanto como para poner en peligro, por lo menos hasta ahora, la permanencia de la universidad. En este caso, la razón tal vez resida en el hecho de que los llamados a la práctica resultan de intereses muy diferentes y hasta antagónicos, sostenidos por grupos o clases sociales con desigual poder social. La universidad, sin dejar de preferir los intereses y los grupos sociales dominantes, ha tratado de dar alguna respuesta (aunque tan sólo cosmética) a los intereses y a los grupos sociales dominados. Convocada en direcciones opuestas, la universidad puede tomar cada una de ellas sin cambiar de sitio.

A la luz de esto, se debe tener presente que, al contrario de lo que hacen creer los informes oficiales nacionales e internacionales, la cuestión de la importancia económica, social y política de la universidad, tal como fue cuestionada a partir de los años sesenta, incluyó vertientes muy diversas y discrepantes. El amalgamamiento de estas vertientes en palabras abstractas como por ejemplo el llamado a la "inserción de la universidad en la comunidad", facilitó todos los reduccionismos y la verdad es que esta palabra significa estrictamente, en los informes de hoy, poco más que las relaciones entre la universidad y la industria o entre la universidad y la economía. Al contrario, intentaré diferenciar a continuación el papel de la universidad en el aumento de productividad industrial y el papel de la universidad en la valorización social y cultural de la comunidad circundante.

### *La universidad y la productividad*

La interpelación de la universidad en el sentido de querer participar activamente en el desarrollo tecnológico del

sistema productivo nacional empezó a ser formulada cada vez con mayor insistencia y se traduce en dos problemáticas principales: la de la naturaleza de la investigación básica y la de las potencialidades y límites de la investigación aplicada en las universidades.

La naturaleza de la investigación básica se volvió problemática en los últimos treinta años, ya sea porque sus costos aumentaron exponencialmente, ya sea porque la conversión progresiva de la ciencia en fuerza productiva terminó por poner en tela de juicio la misma validez de la diferencia entre investigación básica y aplicada. La cuestión de los costos se agravó en los años setenta con la crisis financiera del Estado y con la multiplicación de los centros universitarios de investigación resultante de la explosión universitaria de la década anterior. En consecuencia, la centralidad y, en algunos países, la exclusividad de la universidad en la investigación básica, que hasta entonces fuera pensada como solución y contabilizada como beneficio, pasó a ser pensada como problema y contabilizada como costo. Fueron varias las manifestaciones de esta inversión. En primer lugar, las grandes empresas multinacionales, transformadas en agentes económicos importantes del nuevo orden económico internacional, crearon sus propios centros de investigación básica y aplicada y la excelencia de sus resultados puede rivalizar con los de los centros universitarios. En segundo lugar, el mismo Estado creó centros de investigación no universitarios, dotados de mayor flexibilidad y exentos de los "vicios de la universidad", especializados en áreas de vanguardia (nuevos materiales, biotecnología, inteligencia artificial, robótica, energía) y disponibles para articulaciones de diferentes tipos y grados con los centros universitarios. En tercer lugar, el Estado intentó seleccionar las universidades y los centros de investigación con más capacidad de investigación y concentrar en ellos los recursos financieros disponibles.

Mientras los dos primeros tipos de medidas afectaron la centralidad de la universidad desde afuera, el último tipo la afectó desde adentro. Tal como ya sucedió en el contexto de las dicotomías alta cultura-cultura de masas y educación-trabajo, se produjo la diferenciación y estratificación entre las universidades. En este caso, el proceso fue facilitado por la convicción de que la expansión de la universidad en los años sesenta relajaba los criterios de con-

tratación y de promoción, haciendo ingresar al cuerpo docente personas por debajo del nivel de excelencia y sin motivación para la investigación. Este proceso está en curso y las propuestas van en el sentido de concentrar la mayoría de los recursos en algunas universidades, financiando en las restantes, las tareas de síntesis y de diseminación del conocimiento y los programas de actualización de los docentes<sup>6</sup>. La ejecución de tales propuestas está, sin embargo, debatiéndose con múltiples dificultades y resistencias. Es que, a pesar de que tan sólo una fracción de los docentes de una fracción de las universidades hace efectivamente investigación y contribuye para el avance del conocimiento, la verdad es que el universo simbólico de la vida universitaria continúa poblado por la prioridad de la investigación y la definición del prestigio tanto institucional, como personal; continúa vinculada a la realidad o a la ficción verosímil del *performance* científico. La concentración de los recursos destinados a la investigación crea en las instituciones excluidas una marginalización mucho más amplia que la que se desprende del cierre de centros de investigación, con repercusiones difícilmente previsibles tanto en el cuerpo docente como en el estudiantado.

La política de concentración de recursos ha venido a ser complementada por otra: la incitación a la búsqueda de recursos externos, no estatales. Esta última implica una presión en el sentido de preferir la investigación aplicada y es responsable por la gran actualidad del tema de las relaciones entre la universidad y la industria. Los factores macroeconómicos determinantes de este proceso son la relativa recesión económica de los países centrales en los comienzos de la década de los setenta –la cual se ha prolongado hasta el presente– y la convicción, hoy generalizada, de que tal recesión quedó debiendo menos a la crisis del petróleo que a la decadencia absoluta y relativa de la productividad de la industria (OCDE, 1984: 11), decadencia que, también consensualmente, se le atribuye a la desaceleración de la innovación tecnológica. Este fenómeno es particularmente evidente en Estados Unidos donde, en el inicio de la década de los ochenta, la industria gastaba en investigación y desarrollo un porcentaje de sus

lucros inferior a lo que gastaba a mediados de la década de los sesenta y la inversión incidía más en transformaciones parciales de los productos existentes que en innovaciones estructurales (Bok, 1982: 137).

El consenso sobre la relación entre la decadencia de la productividad y la desaceleración del cambio tecnológico coloca en el centro de la salida de la crisis el tema de la velocidad y eficiencia con que se puede traducir el conocimiento científico en productos y procesos útiles y, consecuentemente, en el centro de la cuestión, la universidad y la investigación científica que en ella tienen lugar. Siendo cierto que la universidad siempre fue concebida con vocación para la investigación básica y organizada en función de sus exigencias, no será difícil imaginar la turbulencia simbólica e institucional producida por la incitación, cada vez más insistente, hacia la investigación aplicada y por las medidas en que se va traduciendo. Expresión de esto es el hecho de que la discusión sobre este tema deba incidir primordialmente en el análisis de los costos y los beneficios para la universidad, derivados de una unión más intensa con la industria. Es sintomático también que los beneficios más convincentemente reconocidos sean los financieros, ya sean los que se desprenden directamente de los proyectos de investigación financiados por la industria, ya sean los que indirectamente puedan resultar del aumento de la competitividad internacional de la economía (más fondos estatales y no estatales disponibles para la universidad).

Por el contrario, los costos y los riesgos son muchos y variados. En primer lugar está el riesgo de alteración degenerativa de las prioridades científicas. Hasta ahora, los investigadores universitarios imaginaban decidir sobre los temas de investigación en función de su interés intrínseco, del desafío a que enfrentan las teorías ya consagradas, de los prometedores descubrimientos que sugieren. La preferencia de la investigación aplicada puede entorpecer estos criterios de prioridad y, como tendencia, reemplazarlos por otros: importancia económica y perspectivas de lucro de los temas de investigación; potencialidad de estos para crear nuevos productos y procesos; probabilidad de ser financiados por empresas con sede en la región de la universidad. Si a las universidades se les permite imponer la investigación de temas intrínsecamente poco importantes pero eco-

6 Por ejemplo, en Canadá 26 de las 71 universidades absorben el 90% de los fondos disponibles para la investigación (OCDE, 1987: 31).

nómicamente muy relevantes, el resultado probablemente será el de investigadores capaces de ser “desviados” hacia la investigación de rutina emprendida tan sólo en razón de su rentabilidad. Este riesgo está relacionado con otro, el del pacto fáustico. Los investigadores que aceptan o promueven la financiación industrial de sus investigaciones pueden caer en la dependencia de la empresa financiadora. Las remuneraciones voluminosas que reciben y los mejores equipos y otras infraestructuras de investigación de que disponen, son obtenidos a costa de la pérdida de autonomía, de conflictos constantes entre las presiones de corto plazo de la empresa y las perspectivas a largo plazo propias de los criterios científicos de investigación y de inevitables concesiones en la evaluación de la madurez, representatividad o confiabilidad de los resultados.

El imaginario universitario está dominado por la idea de que los avances del conocimiento científico son propiedad de la comunidad científica, aunque su autoría pueda ser individualizada. La libre discusión de los procedimientos y etapas de la investigación y la publicidad de los resultados son considerados imprescindibles para mantener el dinamismo y la competitividad de la comunidad científica. La “comunidad” industrial tiene otra concepción de dinamismo, basada en las perspectivas del lucro y otra concepción de competitividad, basada en las ganancias de la productividad. Si a sus concepciones se sobreponen las de la comunidad científica, tendremos, en vez de la publicidad de los resultados, el secreto; en vez de la discusión enriquecedora, el mutismo sobre todo lo que es verdaderamente importante en el trabajo en curso; en vez de la libre circulación, las patentes. Las investigaciones más interesantes y los datos más importantes serán mantenidos en secreto para no destruir las ventajas competitivas de la empresa financiadora y los resultados sólo serán revelados cuando estén patentados. Las señales de tal “perversión” han venido acumulándose y la perturbación que esto ha causado en algunos sectores de la comunidad científica ya está presente, y con insistencia, en los informes oficiales (OCDE, 1984; OCDE 1987: 58 y ss.).

Una lógica de investigación y de divulgación dominada por las patentes conlleva otro riesgo: el de las ventajas “desleales” conferidas a las empresas financiadoras resultantes del acceso preferencial a la información más allá de lo

que respecta al proyecto de investigación financiado. Este riesgo se convierte, en ocasiones, en un tema de discusión pública: así, por ejemplo, en el caso del contrato por valor de 23 millones de dólares entre la empresa Monsanto y la Facultad de Medicina de Harvard. Se trata de una cuestión compleja que obliga a diferenciar (con qué criterios, es lo que se discute) entre ventajas merecidas en función del esfuerzo de financiación y ventajas inmerecidas. Una de sus repercusiones tiene lugar en la política de licenciamiento de patentes cuando éstas pertenecen a la universidad (¿licenciamiento bajo régimen de exclusividad o de no exclusividad?).

Aunque la seriedad de muchos de estos riesgos sólo será evaluable a largo plazo, la discusión a ese respecto tiende a ser hecha en función de los efectos inmediatos. Y estos son, sobre todo, visibles a dos niveles. A nivel del cuerpo docente, por la acentuación de las diferencias de salarios entre los docentes cuyos temas de investigación son económicamente explotables y los demás docentes; diferencias éstas que repercuten en los investigadores y docentes más jóvenes cuando deben optar entre varios objetos posibles de investigación. A esta diferenciación corresponde una ampliación, que algunos consideran peligrosa, de lo que se debe entender por “actividad aceptable o legítima” de un investigador universitario (preponderancia del trabajo de consultoría de empresas; formación y gestión de empresas, etc.) (OCDE, 1987: 60). La “distorsión comercial” acaba por transformarse en una “distorsión institucional”<sup>7</sup>. El segundo nivel hace referencia a la decadencia de las humanidades y de las ciencias sociales, áreas de menor comercialización tradicionalmente prestigiosas, con gran expansión en los años sesenta y que ahora corren el riesgo de marginalización, a pesar de ser reclamadas por el nuevo generalismo al que arriba hice referencia.

La preocupación por los efectos inmediatos ha impedido una reflexión más cuidadosa sobre las consecuencias a mediano y a largo plazo. Por otro lado, ha contribuido a ocultar el hecho de que la situación emergente no significa una alteración cualitativa, sino tan sólo de grado, en relación

<sup>7</sup> Los peligros resultantes de esta distorsión son evidentes hoy y aparecen cada vez con más insistencia en publicaciones de los organismos internacionales que hasta hace poco veían sobre todo beneficios en la unión universidad-industria. Cf., por último, OCDE (1988).

con la situación anterior. Los valores de la ética científica –el comunismo, el desinterés, el universalismo, el escepticismo organizado, para usar la lista de Merton (Merton, 1968: 604 y ss.; Santos, 1978)– son parte integrante del universo simbólico universitario y son importantes como tales, pero la práctica universitaria estuvo más o menos lejos de respetarlos. Las relaciones con la industria comenzaron desde el siglo XIX y con la industria de guerra a principios de los años cuarenta; las luchas por el prestigio y la prioridad entre departamentos y entre centros de investigación viene desde hace mucho; la ambición de los premios (Nobel y otros) es, desde hace mucho, responsable por el secretismo y por el “individualismo posesivo”; los criterios de evaluación y las exigencias burocráticas estatales y no estatales de financiación siempre obligaron a “distorsiones” variadas en la evaluación y en la presentación de los resultados y esas mismas financiaciones, a través de sus criterios de prioridad de los temas por investigar, siempre establecieron diferencias entre áreas y entre remuneraciones de los docentes. Estamos pues, frente a una alteración de grado que, por demás, no es, por eso, menos significativa.

Como se verá mejor adelante, al analizar la crisis institucional, el modo como se ha discutido esta cuestión es revelador de una estrategia de dispersión de las contradicciones por parte de la universidad. Debilitada por una crisis financiera, e incapaz, por eso, de resistir el impacto de la lucha por la productividad o de definir soberanamente los términos de esta lucha, la universidad procura adaptarse creativamente a las nuevas condiciones, intentando maximizar los beneficios financieros y conjurando los riesgos a través de un llamado al “equilibrio de funciones” y a la prevención contra la “sobrecarga funcional” (OCDE, 1984: 12).

### *La universidad y la comunidad*

Como mencioné atrás, además de las vertientes economista y productivista, el llamado a la práctica tuvo, a partir de los años sesenta, otra vertiente de orientación social y política que consistió en la innovación de la “responsabilidad social de la universidad” frente a los problemas del mundo contemporáneo, una responsabilidad raramente enfrentada en el pasado, a pesar de lo perentorio de estos

problemas y a pesar de que la universidad haya acumulado sobre ellos conocimientos preciosos. Esta vertiente tuvo, así, un cuño marcadamente crítico. La universidad fue criticada, ya sea porque raramente tuvo el cuidado de movilizar los conocimientos acumulados a favor de las soluciones de los problemas sociales, ya sea por no haber sabido o querido poner su autonomía institucional y su tradición de espíritu crítico y de discusión libre y desinteresada al servicio de los grupos sociales dominados y de sus intereses.

La reivindicación de la responsabilidad social de la universidad asumió tonalidades diferentes. Si para algunos se trataba de criticar el aislamiento de la universidad y de ponerla al servicio de la sociedad en general, para otros se trataba de denunciar que el aislamiento fuera tan sólo aparente y que el involucramiento que él ocultaba, en favor de los intereses y de las clases dominantes, era social y políticamente condenable. Por otro lado, si para algunos la universidad debía comprometerse con los problemas mundiales en general y donde quiera que ocurriesen (el hambre en el tercer mundo, el desastre ecológico, el armamentismo, el *apartheid*, etc.), para otros, el compromiso era con los problemas nacionales (la criminalidad, el desempleo, la degradación de las ciudades, el problema de la vivienda, etc.) o incluso con los problemas regionales o locales de la comunidad inmediatamente involucrada (la deficiente asesoría jurídica y asistencia médica, la falta de técnicos de planeación regional y urbana, la necesidad de educación para los adultos, de programas de cultura general y de formación profesional, etc.).

El movimiento estudiantil de los años sesenta fue, sin duda, el portavoz de las reivindicaciones más radicales en el sentido de la intervención social de la universidad. Entre estas reivindicaciones y las reivindicaciones de los conservadores y tradicionalistas que recusaban, por corruptor del ideario universitario, cualquier tipo de intervencionismo, fue surgiendo, a lo largo de la década, un tipo de intervencionismo moderado, reformista, que tuvo su mejor formulación en la idea de la *multiversidad* americana teorizada por Clark Kerr (1982) a partir de 1963. Anclada en una larga tradición que se remonta a las “*land-grant universities*”, la multiversidad es, muy sucintamente, una universidad funcionalizada, disponible para el desempeño de servicios públicos y la satisfacción de necesidades

sociales conforme a las solicitudes de los agentes financiadores, estatales y no estatales. Se trata de una "institución en el centro de los acontecimientos" (Kerr, 1982: 42) y éstos pueden ser tanto la colaboración con las fuerzas armadas y la CIA, la vinculación con la industria o con las asociaciones de agricultores, como la asistencia técnica a los países del tercer mundo, el apoyo a las escuelas de zonas urbanas deprimidas, la organización de "clínicas de vecindad" para las clases populares, la asistencia jurídica y judicial a los pobres.

La idea y la práctica de la multiversidad está sometida a un fuego cruzado. Los tradicionalistas hicieron dos críticas principales. La primera consistía en que el intervencionismo sujetaría a la universidad a presiones y tentaciones descaracterizadoras: muchos de los programas de extensión no estarían basados en conocimientos sólidos; los profesores involucrados en actividades de consultoría y de extensión dedicarían menos tiempo a la enseñanza y a la investigación y con el paso del tiempo, perderían la lealtad a la universidad y a sus verdaderos objetivos; los programas socialmente relevantes se expandirían a costa del decaimiento de los departamentos de filosofía, de cultura clásica o de historia medieval. La segunda crítica consistía en que el crecimiento precipitado de la universidad conduciría a la ampliación desmesurada de los servicios administrativos y a la creación de burocracias poderosas, que asfixiarían la iniciativa y la libertad de los docentes. En suma, desde el punto de vista conservador, la vocación de la universidad sería la inversión intelectual, de largo plazo, la investigación básica, científica y humanística, una vocación por naturaleza aislacionista y elitista.

Pero la multiversidad fue también atacada por el movimiento estudiantil y en general por la izquierda intelectual (Wallerstein y Starr, 1971). La crítica fundamental fue que la universidad, con su total disponibilidad para ser funcionalizada y financiada, acababa por volverse dependiente de los intereses y grupos sociales con capacidad de financiación, o sea, de la clase dominante, del *establishment*. Rehusándose a establecer sus prioridades sociales y a proponer definiciones alternativas para los problemas y las necesidades sociales seleccionadas por el gobierno y otras instituciones, la universidad capitulaba ante la sumisión y la pasividad, aunque bajo la forma de frenético activismo.

En un notable texto de reflexión escrito en medio de la turbulencia estudiantil, Wallerstein afirmaba que "la cuestión no está en decidir si la universidad debe o no ser politizada, si no en decidir sobre la política preferida. Y las preferencias varían". (Wallerstein, 1969: 29).

La crítica conservadora empezó a ser oída con más insistencia en los años setenta y en los años ochenta. Un buen ejemplo es el debate actual sobre las tesis de Allan Bloom, ya analizadas. Muchos de los programas orientados a minimizar los problemas sociales de las clases no privilegiadas y de las minorías étnicas y raciales fueron cancelados. Otros, más vinculados al *establishment* (sobre todo militar) que habían sido cancelados en los años sesenta bajo la presión de la crítica estudiantil, volvieron a ser activados. En muchas universidades, la responsabilidad social de la universidad se fue reduciendo a los vínculos con la industria. Sin embargo, en el caso americano, la tradición de reformismo universitario y la especificidad de las relaciones jurídicas (sobre todo fiscales) e institucionales de las universidades con las ciudades y las comunidades donde están instaladas hizo que la idea de la multiversidad mantuviera su llamado ideológico y se continuara traduciendo en programas de orientación social, sobre todo en el ámbito comunitario. De las iniciativas exaltantes de los años sesenta –oficinas de consultorios jurídicos gratuitos y clínicas médicas y odontológicas instaladas en el *ghetto* por iniciativa de las facultades de derecho y medicina respectivamente; programas de investigación y de consultoría sobre problemas urbanos organizados en colaboración entre los departamentos de sociología y de urbanismo por un lado, y las agencias administrativas locales por otro; acciones de educación continua y de educación para adultos a cargo de los departamentos de educación; apertura de las bibliotecas universitarias a la población; múltiples iniciativas de tipo de "universidad abierta"; etc. etc.– algunas sobrevivieron hasta nuestros días y algunas incluso se han expandido. Por ejemplo, en muchas facultades de derecho, los servicios de asistencia jurídica y judicial gratuita, que eran extracurriculares en los años sesenta, fueron integrados a los programas de estudio como forma de "enseñanza aplicada" (*clinical education*), es decir, de trabajo práctico de estudiantes bajo la orientación de los profesores. También se han mantenido algunos de los programas

de apoyo técnico a la renovación urbana, sobre todo de las zonas degradadas, tal como los programas para grupos especialmente carentes (niñez abandonada, ancianos, ciegos, deficientes) y los programas de reciclaje (la llamada *midcareer education*) para mandos medios y superiores de la administración pública y privada.

La teorización hoy dominante de los programas de extensión es reveladora de los límites de la apertura de la universidad hacia la comunidad y de los objetivos que le subyacen. En primer lugar, la apertura desempeña un importante papel de relaciones públicas en comunidades con una larga serie de quejas y resentimientos contra la universidad, desde los incentivos fiscales para la expansión de las infraestructuras en detrimento de otras actividades locales hasta el desasosiego provocado por la bohemia estudiantil. En segundo lugar se considera que los servicios de extensión comunitaria deben tener un fuerte componente técnico con el propósito de evitar que la universidad se sustituya ilegítimamente por otras instituciones o se descaracterice en el desempeño de sus funciones. Por último, deben ser preferidos los programas que involucran pocos recursos (sobre todo humanos) y que apuntan a ayudar a un determinado grupo local sin antagonizar con otros. Esta última orientación revela bien en qué medida la universidad pretende controlar su desarrollo comunitario y ejercerlo de tal modo que mantenga un distanciamiento calculado frente a los conflictos sociales. Incapaz de aislarse completamente de las presiones que se le hacen, la universidad procura dirigirlos de tal modo que se reproduzca, en condiciones siempre nuevas, su centralidad simbólica y práctica sin comprometer demasiado su estabilidad institucional.

En Europa, tanto el modelo alemán de universidad, como el modelo inglés, e incluso las diferentes combinaciones entre ellas, crearon una idea de universidad que, desde el principio, ofrece a ésta mejores condiciones para mantenerse resguardada de las presiones sociales y para hacer de ese aislamiento la razón de ser de su centralidad. En último análisis, esa idea consiste en hacer agotar las responsabilidades sociales de la universidad en la investigación y en la enseñanza. Mostré atrás que el aislamiento obtenido por este camino será siempre muy relativo, puesto que el cuestionamiento, recurrente en las últimas dé-

cadass, sobre lo que se debe investigar (investigación básica o aplicada) o sobre lo que se debe enseñar (cultura general o formación profesional) resulta accionado por presiones sociales a las que la universidad, de una o de otra forma, le va dando respuesta. Debe, sin embargo, subrayarse la eficacia selectiva de esta idea europea de universidad. Si bien es cierto que ella contribuyó a resguardar relativamente a la universidad (sobre todo en el continente europeo) de las reivindicaciones más radicales de los años sesenta, en el sentido del compromiso de la universidad en la correlación, incluso en la solución de los problemas mundiales, nacionales o locales, no impidió que las universidades, del brazo de una grave crisis financiera, se lanzaran a la lucha por la productividad y a la apertura hacia la "comunidad" industrial. De tal modo que hoy la responsabilidad social de la universidad está virtualmente reducida a los términos de su cooperación con la industria.

Sin embargo, la concepción más amplia de responsabilidad social, de participación en la valorización de las comunidades y de intervención reformista en los problemas sociales continúa vigente en el imaginario simbólico de muchas universidades y de muchos universitarios y tiende a reforzarse en períodos históricos de transición o de ahondamiento democráticos. En América Latina, por ejemplo, ha venido a concretarse en forma innovadora en países en proceso de transición democrática. Entre otros ejemplos posibles, el más importante fue tal vez el de la Universidad de Brasilia, bajo la rectoría de Cristovam Buarque, sobre todo por el modo como procuró articular la tradición elitista de la universidad con la profundización de su compromiso social. En un notable texto programático titulado *Uma ideia de Universidade*, Buarque afirma que "la política de la universidad debe combinar el máximo de calidad académica con el máximo de compromiso social (...) Lo que caracterizará el producto, por lo tanto, es su calidad, su condición de élite, pero lo que caracterizará su uso es su amplio compromiso -su condición antielitista-" (1986: 22). Con base en estas premisas se formula una política de extensión muy avanzada: "se considera que el conocimiento científico, tecnológico y artístico generados en la universidad e institutos de investigación no son únicos. Existen otras formas de conocimiento surgidas de la manera de pensar y actuar de los innumerables segmen-



tos de la sociedad a lo largo de generaciones que, por no estar caracterizadas como científicas, están desprovistas de legitimidad institucional. Estas prácticas se están recuperando a la luz de una actividad orgánica con la mayoría de la población” (Buarque, 1986: 63). Del ambicioso Programa Permanente de Participación Colectiva elaborado por la Decanatura de Extensión, destaco el proyecto Ceilândia, constituido por dos subproyectos: “el subproyecto de historia popular que apunta a rescatar la lucha de los moradores del área por los lotes residenciales, contenido que será incorporado al sistema escolar en cuanto material básico de enseñanza de lo local; y el subproyecto de salud popular, basado en el trabajo con plantas medicinales, con la implantación de huertas medicinales y farmacia verde y con gran participación de rezanderos, bendecidoras, curanderos, profesionales de la salud, estudiantes, agrónomos, etc.”. También conviene resaltar el proyecto del *Derecho Encontrado en la Calle*, que apunta a recoger y valorizar todos los derechos comunitarios, locales, populares, y movilizarlos en favor de las luchas de las clases populares, enfrentadas, tanto en el medio rural como en el medio urbano, con un derecho oficial hostil o ineficaz<sup>8</sup>.

El espacio concedido a esta propuesta de la Universidad de Brasilia tiene por objetivo mostrar la extrema ductilidad del llamado a la práctica y de la concepción de responsabilidad social de la universidad en que éste se traduce. En la década de los ochenta, la misma concepción pudo, en áreas diferentes del globo y en condiciones sociales y políticas diferentes, circunscribirse a la cooperación con la industria o, por el contrario, abarcar un amplio programa de reforma social. Tal ductilidad servida por la estabilidad y por la especificidad institucional de la universidad, hace posible que ésta continúe reclamando una centralidad social que a cada momento ve que se le escapa pero que, también procura recuperar, recurriendo a diferentes mecanismos de dispersión, un inmenso arsenal de estrategias de aplicación y de retracción, de innovación o de re-

8 En el ámbito de este proyecto fue publicada una notable antología de textos cuya última edición es de 1990. (Curso de Extensión Universitaria a Distancia, 1990).

gresión, de apertura y de cierre, que están inscritas en su larga memoria institucional.

Dado el modo como se reproducen las contradicciones y las tensiones en las dicotomías alta cultura-cultura popular, educación-trabajo, teoría-práctica, en procesos sociales cada vez más complejos y acelerados, la universidad no puede dejar de perder la centralidad, tal vez por que a su lado van surgiendo otras instituciones que le disputan con éxito algunas de las funciones, tal vez por que presionada por la “sobrecarga funcional”, está obligada a diferenciarse internamente con el riesgo permanente de la descaracterización. De ahí la crisis de hegemonía que he venido analizando. Los recursos de que dispone la universidad son inadecuados para resolver la crisis, toda vez que los parámetros de ésta trascienden en mucho el ambiente universitario, pero han sido hasta ahora suficientes para impedir que la crisis se ahonde descontroladamente. Como resulta del análisis precedente, la crisis de hegemonía es la más amplia de todas las crisis por la que atraviesa la universidad, de tal manera que está presente en las restantes. Por esta razón, me limito en seguida a hacer una breve referencia a la crisis de legitimidad y a la crisis institucional.

#### LA CRISIS DE LEGITIMIDAD

Mientras no fue cuestionada, la hegemonía de la universidad constituyó un fundamento suficiente de su legitimidad y, por lo tanto, de la aceptación consensual de su existencia institucional. Sin embargo, los factores que llevaron a la crisis de hegemonía en la postguerra y que fueron mencionados en la sección anterior sólo explican parcialmente la crisis de legitimidad tal como ella se vino a configurar y es por eso que se deben distinguir las dos crisis, a pesar de que la crisis de hegemonía esté presente en la crisis de legitimidad.

En la sociedad moderna el carácter consensual de una determinada condición social tiende a ser medido por su contenido democrático; el consenso, de su parte, será tanto mayor cuanto mayor sea su consonancia con los principios filosófico-políticos que rigen a la sociedad democrática. Éste también ha de ser el criterio de legitimidad de la universidad moderna. Y a la luz de él, no sería sorpren-

dente que la legitimidad de la universidad fuera, desde el principio, bastante precaria. La universidad moderna se proponía producir un conocimiento superior, elitista, para suministrárselo a una pequeña minoría de jóvenes, igualmente superior y elitista, en un contexto institucional clasista (la universidad es una sociedad de clases) que pontifica sobre la sociedad desde lo alto de su aislamiento.

A pesar de esto, la legitimidad de la universidad no fue seriamente cuestionada durante el período del capitalismo liberal y a eso contribuyó decisivamente el hecho de que el Estado liberal, que es la forma política de la sociedad moderna en este período, no tenga él mismo un fuerte contenido democrático. Éste por demás comenzó por ser muy débil y sólo se fue fortaleciendo a medida que fueron teniendo éxito las luchas de los trabajadores por el sufragio universal, por los derechos civiles y políticos, por la organización autónoma de los intereses, por la negociación sobre la distribución de la riqueza nacional. El éxito de estas luchas provocó alteraciones tan profundas que configuró a partir de finales del siglo XIX, un nuevo período de desarrollo capitalista, el período del capitalismo organizado, en cuyo transcurso la forma política del Estado liberal fue sustituida, en las sociedades europeas desarrolladas, por el Estado-Providencia, o Estado social de derecho, una forma política mucho más democrática concebida para hacer compatible, dentro del marco de relaciones sociales capitalistas, las exigencias del desarrollo económico con los principios filosófico-políticos de la igualdad, de la libertad y de la solidaridad, que subyacen en el proyecto social y político de la modernidad. Se comprende pues que la legitimidad de la universidad moderna, a pesar de ser siempre precaria, sólo haya entrando en crisis en el período del capitalismo organizado y por demás, tal como la crisis de la hegemonía, sólo al final del período en la década de los sesenta. La crisis de la legitimidad es, en gran medida, el resultado del éxito de las luchas por los derechos sociales y económicos, los derechos humanos de la segunda generación entre los cuales sobresale el derecho a la educación (Santos. 1989a).

La crisis de legitimidad ocurre entonces en el momento en que se hace socialmente visible que la educación superior y la alta cultura son prerrogativas de las clases superiores, altas. Cuando la búsqueda de educación deja de ser

el objetivo de promover su ascenso social. De ahí, la implicación mutua entre la crisis de hegemonía y la crisis de legitimidad: el tipo de conocimientos producidos (cuestión de hegemonía) tiende a alterarse con la alteración del grupo social a que se destina (cuestión de legitimidad). Por eso, las respuestas de la universidad a la crisis de hegemonía arriba analizada –incorporación limitada de la cultura de masas, de la formación profesional, de la investigación aplicada y de la extensión a la comunidad– sólo son plenamente comprensibles si tenemos en mente que con ellas la universidad pretende incorporar, de modo igualmente limitado, grupos sociales hasta entonces excluidos (hijos de la clase proletaria, de la pequeña burguesía y de inmigrantes, mujeres, minorías étnicas).

En el momento en que la búsqueda de la universidad dejó de ser sólo la búsqueda de la excelencia y pasó a ser también la búsqueda de la democracia y de la igualdad, los límites de la congruencia entre los principios de la universidad y los principios de la democracia y de la igualdad se hicieron más visibles: ¿Cómo compatibilizar la democratización del acceso con los criterios de selección interna?, ¿cómo hacer interiorizar en una institución que es, ella misma una “sociedad de clases” los ideales de democracia y de igualdad?, ¿cómo suministrarle a los gobernados una educación semejante a la que hasta ahora le fue suministrada a los gobernantes, sin provocar un “exceso de democracia” y con eso la sobrecarga del sistema político más allá de lo que es tolerable?, ¿cómo es posible, en vez de eso, adaptar los modelos de educación a las nuevas circunstancias sin promover la mediocridad y descaracterizar a la universidad?

Enfrentada a tales interrogantes, la universidad una vez más se prestó a soluciones de compromiso que le permitieron continuar reclamando su legitimidad sin desistir, en lo esencial, de su elitismo. Resumiendo, se puede decir que se buscó desvincular en la práctica, y en rebeldía contra el discurso ideológico, la búsqueda de la universidad de la búsqueda de la democracia y de la igualdad, de tal modo que la satisfacción razonable de la primera no acarree la exagerada satisfacción de la segunda. Esto fue posible sobreponiendo a la diferenciación y estratificación de la universidad según el tipo de conocimientos producidos –analizados arriba– la diferenciación y estratifica-

ción según el origen social del cuerpo estudiantil. Los múltiples dualismos mencionados, entre enseñanza superior universitaria y no universitaria, entre universidades de élite y universidades de masas, entre cursos de gran prestigio y cursos poco valorizados, entre estudios serios y cultura general, se definieron, entre otras cosas, según la composición social de la población escolar.

A partir de la década de los sesenta, los estudios sociológicos fueron mostrando que la masificación de la educación no alteraba significativamente los patrones de desigualdad social. Hoy, los informes oficiales son los que pueden certificarlo. A manera de balance del "énfasis igualitario" de los últimos veinte años, el informe OCDE que he mencionando afirma: "A pesar de que la expansión de la enseñanza superior, que tuvo lugar en la mayoría de los países en los años sesenta y principios de los años setenta mejoró aparentemente las oportunidades de los grupos sociales menos favorecidos, la verdad es que la posición *relativa* de estos grupos no mejoró significativamente sobre todo después de mediados de los años setenta" (OCDE, 1987: 34). Según el mismo informe, el porcentaje de hijos de familias trabajadoras que asistieron a las universidades alemanas aumentó significativamente en los años sesenta, pero se mantiene entre el 12% y el 15% desde 1970. En Francia ocurrió algo semejante, ese porcentaje era del 8% en 1962 y de tan sólo el 12% en 1982, a pesar de que la población estudiantil aumentó en este período de 282.000 a 773.000. Al contrario, según este mismo informe, prácticamente en todos los países de la OCDE, es más alto el porcentaje de hijos de familias trabajadoras que asisten a la enseñanza superior no universitaria (OCDE, 1987: 35). Para los hijos de las familias trabajadoras, el hecho de que el derecho a la educación haya venido a significar, el derecho a la formación técnica profesional, es revelador del modo como la reivindicación democrática de la educación fue subordinada, en el marco de las relaciones sociales capitalistas, a las exigencias del desarrollo tecnológico de la producción industrial fuertemente sentidas a partir de la década de los sesenta<sup>9</sup>.

Frente a la reivindicación social de un modelo de desarrollo más igualitario, la universidad se extendió según

9 Cf., también, Courtots (1988).

una ley de desarrollo desigual (Moscati, 1983: 66). Para aquellos que siempre estuvieron en contra de la expansión, como por ejemplo, A. Bloom, la universidad perdió su carácter de un modo irremediable. Para los que promovieron el desarrollo desigual, la universidad, a pesar de todas las transformaciones para romper su aislamiento ancestral, no cambió lo esencial, pues mantuvo siempre un núcleo duro capaz de imponer los criterios de excelencia y los objetivos de educación integral. Para los adeptos de la expansión democrática, la universidad se dejó funcionalizar por las exigencias del desarrollo capitalista (mano de obra calificada) y defraudó las expectativas de promoción social de las clases trabajadoras a través del expediente de falsa democratización<sup>10</sup>. La diversidad de opiniones es, en este caso, reveladora de la ambigüedad misma de la ley de desarrollo desigual. Es de creer que esta desigualdad continúe vigente en el futuro próximo y, por lo demás, sin grandes sobresaltos, ya sea porque la presión demográfica terminó, ya sea porque esté aumentando el número de estudiantes con expectativas más limitadas (adultos<sup>11</sup>, estudiantes trabajadores, estudiantes financiados por las empresas<sup>12</sup>, etc.) Frente a estas condiciones disminuyen los costos de una política de discriminación social y por eso no es sorprendente que en muchos países la prioridad para garantizar el acceso a la universidad para los grupos sociales desprotegidos sea hoy menor de lo que era en los años sesenta y setenta (OCDE, 1987: 21).

#### LA CRISIS INSTITUCIONAL

De todas la crisis de la universidad, la crisis institucional es, sin duda, la que se ha agudizado más en los últi-

10 En un pequeño libro publicado en 1975, ya denunciaba la falsa democratización de la universidad, al mismo tiempo que defendía una democratización global de la misma que incluía la democratización administrativa, geográfica, curricular, pedagógica institucional, profesional y socio-económica (Santos, 1975).

11 El *Center for Education Statistics* de los Estados Unidos previó que en 1990, el 47% de los estudiantes de enseñanza superior americanos tendrían más de 25 años de edad.

12 Cada vez más las empresas están dispuestas a financiar parte de la educación de sus empleados, pero la mayoría establece restricciones en cuanto al tipo de cursos que financian (cursos cortos; cursos relacionados con el empleo). La exención de impuestos por financiación de la educación de los empleados ha funcionado como un incentivo poderoso. Cf. Mitchell (1989).

mos diez años. En parte porque en ella repercuten, tanto la crisis de hegemonía, como la crisis de legitimidad; en parte porque los factores más indicativos de su agravamiento pertenecen efectivamente al tercer período del desarrollo capitalista, el período del capitalismo desorganizado. El valor que está siendo afectado en la crisis institucional es la autonomía universitaria y los factores que han venido a hacer cada vez más problemática su afirmación son la crisis del Estado-Providencia y la desaceleración de la productividad industrial en los países centrales. Los dos factores, ambos característicos del período del capitalismo desorganizado, están vinculados, pero es posible y conveniente, analizarlos por separado.

La crisis del Estado-Providencia es mucho más compleja y la traté en detalle en otro lugar (Santos, 1990). Basta mencionar aquí que esa crisis se ha manifestado a través del deterioro progresivo de las políticas sociales, de la política de vivienda y de la política de salud a la política de educación. Invocando la crisis financiera –no siempre comprobada y casi nunca motivo suficiente– el Estado ha venido haciendo profundas reestructuraciones en su presupuesto y siempre en el sentido de desacelerar, estancar e incluso contrariar el presupuesto social. Pero más dramática que la evolución del nivel de los gastos es la evolución de su contenido. Rápidamente el Estado ha pasado de la condición de productor de bienes y servicios (escuelas, enseñanza) a la de comprador de bienes y servicios producidos en el sector privado. En consecuencia, la universidad pública, que en Europa tiene un predominio absoluto en el sistema de enseñanza superior, ha sufrido recortes presupuestales más o menos significativos, sobre todo en el área de las ciencias sociales y las humanidades, al mismo tiempo que es obligada a enfrentarse con la creciente competencia de la universidad privada, fuertemente financiada por el Estado.

Los recortes presupuestales provocan tres efectos principales en la vida institucional de la universidad. Porque son selectivos, alteran las posiciones relativas de las diferentes áreas del saber universitario y de las facultades, departamentos o unidades donde son investigadas y/o enseñadas y, con esto, desestructuran las relaciones de poder en que se basa la estabilidad institucional. Porque están siempre acompañados del discurso de la productividad,

obligan a la universidad a cuestionarse en términos que le son poco familiares y a someterse a criterios de evaluación que tienden a dar de su producto, cualquiera que este sea, una evaluación negativa. Por último, porque no restringen las funciones de la universidad en la medida de las restricciones presupuestales, los recortes tienden a inducir la universidad a buscar medios alternativos de financiación para lo cual se auxilian de un discurso aparentemente contradictorio que resalta simultáneamente la autonomía de la universidad y su responsabilidad social.

Este último efecto se une con el segundo factor de la crisis institucional de la universidad: la desaceleración de la productividad industrial. Cualquiera que haya sido el diagnóstico de este fenómeno, la terapéutica se centró, desde temprano, en la investigación científica y tecnológica y a partir de ese momento, la universidad se vio convocada a participar más activamente en la lucha por la productividad industrial. Atrás vimos que la universidad reaccionó a esa convocatoria siguiendo una estrategia de minimización del riesgo de la pérdida de hegemonía. Enfrentada a los recortes financieros, no sorprende que entre los beneficios esperados de esa participación, los financieros hayan sido los más consentidos. Sin embargo, los flujos provenientes de las empresas, por estar subordinados a los criterios de rentabilidad de la inversión propios de la industria, terminaron por ejercer una presión, convergente con la de los recortes presupuestales, en el sentido de evaluar el desempeño de la universidad. En otras palabras, la participación de la universidad en la lucha por la productividad acabó por voltear esa lucha en contra de la misma universidad y el efecto institucional que de ahí se desprende no se hizo esperar. Enfrentada a estos factores, la crisis institucional de la universidad asume variadísimos aspectos. Me referiré brevemente a uno de ellos, a mi entender el más importante: la evaluación del desempeño universitario.

#### *La evaluación del desempeño universitario*

La pretensión hegemónica de la universidad como centro de producción de conocimientos científicos y de educación superior, combinada con su especificidad organizativa y la naturaleza difusa de los servicios que produce, hizo que la idea de evaluación del desempeño funcional de la univer-

sidad fuera mirada con extrañeza y hasta con hostilidad. A primera vista, no se comprende bien una actitud semejante, pues la universidad es una sociedad compulsivamente atraída por la evaluación; de la evaluación del trabajo escolar de los estudiantes a la evaluación de los docentes e investigadores para efectos del ascenso en la carrera. Pero, por otro lado, es comprensible que la compulsión por la evaluación interna determine de por sí un cierto rechazo a la evaluación externa, pues es de eso de lo que se trata cuando se habla de evaluación del desempeño de la universidad. Aunque sea efectuada por la propia universidad, tal evaluación será siempre externa, porque coloca la utilidad social de la universidad en un conjunto más amplio de utilidades sociales, porque involucra, aunque implícitamente, una comparación entre modelos institucionales y sus desempeños.

Sea como sea, la exigencia de la evaluación es concomitante con la crisis de hegemonía. En la medida en que la universidad pierde centralidad se hace más fácil justificar y hasta imponer la evaluación de su desempeño. No sorprende pues que esta exigencia haya crecido mucho en las dos últimas décadas. Enfrentada con ella, la universidad no ha encontrado, hasta hoy, un camino propio e inequívoco para darle una respuesta. Si, por un lado, la exigencia de la evaluación parece estar en contradicción con la autonomía universitaria, por otro lado, parece ser la correlación natural de ésta. La universidad ha tendido a ver sobre todo la contradicción y a asumir una posición defensiva, traducida en la acción de varios mecanismos de dispersión. A su vez, tal posición ha impedido que la universidad asuma un papel más activo en la fijación del sentido y de los criterios de evaluación. Son reconocidas las múltiples dificultades de evaluación del desempeño funcional de la universidad. Pueden agruparse en tres grandes problemáticas: la definición del producto universitario, los criterios de la evaluación y la titularidad de la evaluación.

*En cuanto a la definición del producto de la universidad,* las dificultades consisten en la correlación de la multiplicidad de fines que la universidad ha venido a incorporar y a la que arriba hice referencia. Frente a tal multiplicidad se preguntará cuál es el producto de la universidad o al menos si tiene sentido hablar de producto. Como afirma Bienaymé, la variedad de productos que se esperan de la

universidad es tal que se hace difícil exigir que la universidad los produzca todos con la misma eficiencia, o que establezca entre ellos una jerarquía inequívoca (Bienaymé, 1986: 106). La producción y transmisión del conocimiento científico, la producción de trabajadores calificados, la elevación del nivel cultural de la sociedad, la formación del carácter, la identificación de talentos, la participación en la solución de los problemas sociales, son productos, no sólo muy variados, sino también difíciles de definir. Además, como dije atrás, la producción de uno de ellos choca frecuentemente con la del otro, por lo que si no se establece una jerarquía, la universidad estará siempre por debajo del desempeño adecuado en algunos de estos productos. Es incluso discutible si realmente se puede hablar de “productos” en algunos de los desempeños como, por ejemplo, la formación del carácter o la elevación del nivel cultural. Se puede, incluso entender que el uso de los términos “producto” y “producción” implica la opción de una metáfora economicista y materialista que introduce un sesgamiento de base en la evaluación del desempeño de la universidad.

Esta cuestión está vinculada con los *criterios de evaluación*. En este campo, la mayor dificultad está en establecer medidas para la evaluación de la calidad y la eficiencia. Incluso aceptando que la universidad elabora “productos”, es evidente que muchos de ellos no son susceptibles de medición directa. ¿Cómo medir la formación del carácter o incluso el progreso científico? No hay medidas directas e incluso recurrir a medidas indirectas no deja de crear algunos problemas. Mencionaré dos, el cuantitativismo y el economicismo.

Frente a la inefabilidad de las calidades inscritas en los productos a evaluar, los agentes e instituciones evaluadoras tienden a favorecer las medidas cuantitativas, un procedimiento bastante familiar a los científicos sociales, enfrentados, desde hace mucho, con la necesidad de hacer operacionales los conceptos y establecer indicadores del comportamiento de las variables seleccionadas. Sin embargo, hoy es reconocido que la calidad sobrepasa siempre a las calidades en que se operacionaliza. Tomemos un ejemplo. Frente a la comprobación de que Francia produce más diplomas universitarios que Alemania, a pesar de poseer una tasa de asignación (número de alumnos por docente) muy inferior (23 en Francia; 9 en Alemania) (Bienaymé,

1986: 317), será fácil concluir que el sistema universitario francés es más eficaz que el alemán. Sin embargo, tal conclusión no dice nada sobre la calidad de los diplomas, el nivel de excelencia exigido, o el impacto del tipo de formación en el desempeño profesional de los diplomados. Es cierto que cualquiera de estos factores puede ser, a su vez, operacionalizado en indicadores cuantitativos, pero por los mismos motivos, acabará por reproducir, en su ámbito, la irreductibilidad de la calidad a la cantidad.

El problema del cuantitativismo no se sitúa sólo a nivel de la falibilidad de los indicadores. El recurso a la operacionalización cuantitativa lleva inconscientemente a favorecer, en la evaluación, los objetivos o productos más fácilmente cuantificables (Simpson, 1985: 535). Por ejemplo, por esa razón, se puede hacer incidir la evaluación en la producción de conocimientos científicos (medida por el número de publicaciones) en detrimento de la formación del carácter de los estudiantes. Por otro lado, la interiorización, en el seno de la comunidad universitaria, de la evaluación cuantitativa puede distorsionar las prioridades científicas de los docentes e investigadores. Como afirma Giannotti, si Federico el Grande hubiera exigido cuarenta *papers* para volver a contratar a Kant para la cátedra de Filosofía, en Königsberg, Kant no habría tenido tiempo para escribir la *Crítica de la Razón Pura* (Chauy y Giannotti, 1987: A 21). El cuantitativismo está íntimamente ligado con el economicismo. En la sociedad contemporánea, el arquetipo del producto social definido cuantitativamente es el producto industrial. El economicismo consiste en concebir el producto universitario como un producto industrial, aunque de tipo especial y, consecuentemente, en concebir la universidad como una organización empresarial. Este sesgamiento está hoy muy difundido y su vigencia descontrolada representa un peligro importante para la autonomía institucional de la universidad.

El peligro se deriva básicamente de dos vectores: el ciclo del producto y el proceso de su producción. En cuanto al primer vector, el *ciclo del producto*, el peligro resulta de que el producto industrial tenga un ciclo mucho más corto que el producto universitario. La lógica de la rentabilidad de la inversión tiende a favorecer el corto plazo en detrimento del largo plazo y por eso sólo un reducido número de empresas hace inversión estratégica, orientada hacia el me-

diano o largo plazo. La aplicación de esta lógica en el desempeño de la universidad tiende a favorecer las utilidades a corto plazo, sean ellas cursos cortos, en detrimento de cursos largos, formaciones unidireccionales en detrimento de formaciones complejas, investigación competitiva en detrimento de investigación precompetitiva, reciclaje profesional en detrimento de la elevación del nivel cultural, etc., etc. Y esto es tanto más peligroso en cuanto es cierto que, como mencionaré adelante, la universidad es una de las pocas instituciones de la sociedad contemporánea donde todavía es posible pensar en el largo plazo y actuar en función de él.

La presión del corto plazo tiene un efecto institucional muy específico, pues conduce a reestructuraciones que tienen por objetivo adecuar la actividad universitaria a las exigencias de la lógica empresarial. Es éste, por lo demás, uno de los efectos de la unión de la universidad con la industria que merece más atención. Tal unión no tiene nada de negativo, muy por el contrario<sup>13</sup>, puede ser benéfica si la lógica institucional de la universidad es respetada. Sucede, sin embargo, que el discurso dominante sobre los beneficios de tal unión tiende a enfrentar dos lógicas institucionales y a devaluar la lógica universitaria en aquello en que ella no coincide con la lógica empresarial. Es, además, ilustrativo de la pérdida de hegemonía de la universidad el hecho de que el discurso de la unión universidad-industria proponga el sometimiento de la lógica de la universidad a la lógica de la industria, y no al contrario, como sería pensable en otro contexto<sup>14</sup>.

El peligro de la desvalorización de la especificidad de la universidad se hace aún más evidente cuando se tiene en cuenta el segundo factor, el *proceso de producción*. La universidad es una organización trabajo-intensiva, es decir, exige la movilización relativamente grande de fuerza de trabajo (docentes, funcionarios y estudiantes) cuando se

13 En este sentido, identificando las alternativas entre diferentes sistemas de unión a la industria y sus potencialidades para debilitar o, por el contrario, fortalecer la posición de la universidad, ver, cf. Connor, Wylte, Young (1986).

14 La comparación entre estructuras organizacionales de las universidades y de las empresas comienza hoy a ser un tema de investigación. Sobre la comparación de las prácticas de planeación estratégica, ver, cf. Kelly y Shaw (1987). Sobre la especificidad de las estructuras organizativas de la universidad, ver, cf. Millett (1977). Cf., también, Goldschmidt (1984) y Etzkowitz (1983).

compara con la movilización de otros factores de producción. Esto significa que, a la luz de los criterios de productividad vigentes en la sociedad capitalista, la productividad de la universidad será siempre inferior a la de una organización capital-intensiva, como tienden a ser las empresas más directamente interesadas en la vinculación con la universidad. Si la universidad no puede imponer, como presupuesto de base, el principio de que su productividad, como organización, será siempre inferior a la productividad que ella puede generar en otras organizaciones, corre el riesgo de dejarse descaracterizar al punto de que la vinculación universidad-industria se transforme en una vinculación industria-industria.

Este riesgo nos conduce directamente al tercer grupo de dificultades en la evaluación del desempeño de la universidad, las que son consecuencia de la definición de la *titularidad de la evaluación*. Estas son tal vez las dificultades más difíciles de disminuir y, también por eso, aquellas en que más se ha evidenciado la actitud defensiva de la universidad. De hecho, la cuestión de la titularidad de la evaluación es la que más directamente enfrenta la autonomía de la universidad. Hoy más que nunca, le será fácil a la universidad pública reconocer que, si la dependencia exclusiva del presupuesto del Estado la agobió con subordinaciones y sumisiones graves y humillantes, sobre todo en épocas de crisis social o política, por otro lado, le granjeó algunos espacios de autonomía que ahora, en peligro de perderlos, se le presentan como preciosos<sup>15</sup>. En otras palabras, la reciente autonomía en relación con el Estado, resultante de la libertad para buscar y administrar recursos de otras procedencias, redundó en dependencia frente a los nuevos financiadores. Hay que agregar que el viejo financiador, el Estado, al mismo tiempo que busca descargarse de la responsabilidad de financiar en exclusivo el presupuesto de la universidad, se ha vuelto más vigilante y entrometido en lo que respecta a la aplicación y gestión de los financiamientos que aún mantiene.

Por todas estas razones, la universidad se ve enfrentada a una creciente presión para que se deje evaluar, al mismo tiempo que se acumulan las condiciones para que se le escape la titularidad de la evaluación. La titularidad de la

evaluación se presenta sobre todo cuando se trata de evaluaciones globales, evaluaciones de departamentos, de facultades o incluso de universidades en un todo. En estos casos, la autoevaluación, aunque posible y deseable, no satisfará ciertamente a quienes tienen más interés en la evaluación, los financiadores, sean ellos públicos o privados. Además, dadas las dependencias recíprocas que se crean en el interior de las unidades bajo evaluación, es dudoso que la autoevaluación pueda ser más que justificación de rutinas establecidas. De ahí, la figura del evaluador externo y la ambivalencia con que los departamentos y las universidades la han aceptado.

Pero la cuestión de la titularidad no se trae a colación tan sólo al respecto de la persona o de la filiación del evaluador sino también con relación al control de los criterios de evaluación y de los objetos de la evaluación. En cuanto a estos últimos, lo que está siendo juzgado es saber si la universidad puede reivindicar ser evaluada exclusivamente en función de los "productos" que se propuso elaborar. Si la universidad fuera evaluada a la luz de objetivos que no se propuso producir, habría pedido la titularidad de la evaluación, incluso que los evaluadores fueran internos. La referencia que acabé de hacer a los diferentes tipos de dificultades de evaluación del desempeño funcional de la universidad muestra que tales dificultades son obviamente reales y algunas hasta insuperables, pero muestra también que algunas de ellas se deben al modo como la universidad ha venido enfrentando la cuestión de la evaluación. Y una vez más, es fácil concluir que la universidad se ha limitado a dejar de lado la contradicción que existe entre evaluación y autonomía, entre autonomía y productividad.

Tendríamos un cuadro bien diferente si, en vez de contradicción, la universidad viera en la evaluación la salvaguarda de su autonomía. En este caso, la universidad estaría en mejores condiciones para negociar participativamente los objetos, los criterios y la titularidad de la evaluación. Si es cierto que la pérdida de hegemonía de la universidad contribuyó a justificar frente a las agencias financiadoras, y sobre todo del Estado, la exigencia de la evaluación, no es menos cierto que, frente al público en general, tal exigencia está vinculada con la crisis de legitimidad de la universidad. Efectivamente, en una sociedad democrática, parece evidente que la universidad rinda cuen-

<sup>15</sup> En el mismo sentido, ver, *cf.* Price (1984/5).

tas de los fondos públicos –a pesar de todo significativos– que absorbe, fondos, en gran medida, provenientes de los impuestos pagados por los ciudadanos. En vez de enfrentar esta exigencia, la universidad pública, sobre todo europea, ha venido evitándola bajo múltiples pretextos y recurriendo a formas varias de resistencia pasiva. El peligro de esta actitud está, entre otras cosas, en la oportunidad que le puede dar a las universidades privadas para que justifiquen, bajo los mismos pretextos, el rechazo a ser evaluadas. En un período en que las universidades privadas se multiplican y absorben fondos públicos cada vez más importantes, la falta de transparencia en este sector de la educación universitaria puede dar origen a formas de competencia desleal y, en estas circunstancias, las universidades públicas terminarán por ser las mayores víctimas.

La posición defensiva, “dispersiva”, de la universidad en este campo tiene una justificación plausible: la universidad hoy no tiene poder social y político para imponer condiciones que garanticen una evaluación equilibrada y sin prejuicios de su desempeño. Tal impotencia es, como vimos, la otra fase de la pérdida de hegemonía. Pero tal como mencioné, la gestión de la crisis de hegemonía deja algún margen para luchar contra tal impotencia. Se trata, de hecho, de una cuestión política, por más que las exigencias de evaluación sean formuladas en términos tecnocráticos (eficiencia; conocimiento del producto universitario; gestión racional), y es como cuestión política que debe ser enfrentada por la universidad. Además, los abordajes tecnocráticos de la problemática de la evaluación esconden la debilidad política de la universidad, sobre todo de la universidad pública. Frente a esto la universidad sólo podrá resolver la crisis institucional si decide enfrentar la exigencia de la evaluación; para que tal cosa pueda ser hecha con éxito, la universidad tiene que buscar coaliciones políticas, en su interior y en su exterior, que fortalezcan su posición en la negociación de los términos de la evaluación<sup>16</sup>. Si tal cosa sucede, la universidad tendrá, probablemente condiciones para hacer dos exigencias que, a mi manera de ver, son fundamentales. En primer lugar, que sea ella, en diálogo con las comunidades que le están más allegadas (internacionales, nacionales, locales),

quien decida sobre los objetivos en función de los cuales debe ser evaluada. En segundo lugar, que la evaluación externa sea siempre *inter pares*, esto es que sea hecha “por gente de la comunidad académica capaz de distanciarse del clientelismo de cada centro” (Giannotti, 1987: 91).

Con todo, la autonomía y la especificidad institucional de la universidad han impedido la búsqueda de tales coaliciones. En lo que respecta a las coaliciones en el interior, la “sociedad de clases” que la universidad ha tenido tradicionalmente no facilita la constitución de una comunidad universitaria, ciertamente a varias voces, que incluya docentes e investigadores en diferentes fases de la carrera, estudiantes y funcionarios. Tal dificultad es hoy particularmente costosa, pues la universidad sólo puede ser una fuerza para el exterior si posee una fuerza interior y la democratización interna de la universidad es la precondition de la constitución de esta fuerza. En lo que respecta a las coaliciones exteriores, la “torre de marfil”, que la universidad también fue durante siglos, es todavía una memoria simbólica demasiado fuerte para permitirle a la universidad la búsqueda de aliados externos sin ver en eso una pérdida de prestigio o una pérdida de autonomía. Por estas razones, ha sido difícil para la universidad resolver esta dimensión que señala su crisis institucional. Y porque así ha sido se ha refugiado en mecanismos de dispersión que, en el caso de esta crisis, difícilmente podrán mantener controlados durante mucho tiempo los factores que la van agravando.

#### PARA UNA UNIVERSIDAD DE IDEAS

En este capítulo me ocupo de la universidad en general, teniendo en mente sobre todo la universidad de los países centrales. No me ocupo específicamente de la universidad portuguesa. Adelanto, sin embargo, que el análisis de las crisis de la universidad hecho en la primera parte de este capítulo se aplica en términos generales y con adaptaciones a la universidad portuguesa, a pesar de que la modernización ocurrió en ésta más tarde que en las restantes universidades europeas<sup>17</sup>. En cuanto a la crisis

16 En el mismo sentido, aunque con referencia específica a las universidades americanas, ver, *cf.* Benveniste (1985).

17 Sobre el proceso de laicización de la universidad portuguesa (en ese entonces –siglo XIX– la Universidad de Coimbra era la única que existía en Portugal), como dimensión de su modernización, ver, *cf.* Fernando Catroga (1988).



de hegemonía, se puede decir que ella no adquirió hasta ahora las proporciones que adquirió en los países más desarrollados o que tienen que ver fundamentalmente con el estado intermedio de nuestro desarrollo y con la estructura de nuestro sistema industrial. En cuanto a la crisis de legitimidad, ella sólo vino a eclosionar después del 25 de abril de 1974, como consecuencia de la explosión social y también escolar, en que se tradujo. Por haber eclosionado más tarde que en los países centrales y también por estar soportada por una estructura demográfica relativamente específica, la crisis de legitimidad es hoy más aguda entre nosotros que en los países centrales. En cuanto a la crisis institucional, ella es sin duda la que más atención suscita en este momento. La recesión o incluso la disminución del presupuesto estatal de educación sometió a la universidad a una austeridad tanto más difícil de soportar cuanto que la situación anterior fue siempre de evidente mediocridad en relación con la de las demás universidades europeas. Tal austeridad, combinada con un discurso de privatización que incita a la universidad a buscar fuentes alternativas de financiación que, sin embargo, dado nuestro nivel de desarrollo industrial son difíciles de encontrar, coloca a la universidad portuguesa frente a dilemas mucho más serios que los que enfrentan las demás universidades europeas. Tal vez por eso la universidad portuguesa necesite, más que la universidad de los países centrales, reflexionar sobre una estrategia a largo plazo. Es sobre eso que trato en esta segunda parte. Consciente de que me refiero a la universidad en general, tengo sobre todo presente a la universidad portuguesa.

En la primera parte de este capítulo intenté mostrar que el cuestionamiento de la universidad, siendo un fenómeno tal vez tan antiguo como la misma universidad, se ha ampliado e intensificado significativamente en los últimos años, razón por la cual es legítimo hablar de crisis de la universidad, incluso admitiendo que tal caracterización, por su uso indiscriminado, no es tal vez la mejor. Mostré también que la universidad, lejos de poder resolver sus crisis, las ha administrado de tal modo que impide que ellas se profundicen descontroladamente, recurriendo para eso a su larga memoria institucional y a las ambigüedades de su perfil administrativo. Se ha tra-

tado de una actuación al sabor de las presiones (reactiva), con incorporación acrítica de lógicas sociales e institucionales exteriores (dependiente) y sin perspectivas a mediano o largo plazo (inmediatistas).

Pienso que tal modelo de gestión de las contradicciones no puede continuar fortaleciéndose por mucho más tiempo. Las presiones tienden a ser cada vez más fuertes, las lógicas externas, cada vez más contradictorias, el corto plazo cada vez más tiránico. Con esto la universidad será una institución cada vez más inestable y sus miembros estarán cada vez más forzados a desviar energías de las tareas intelectuales y sociales de la universidad hacia las tareas organizativas e institucionales. La crisis institucional tenderá a absorber las reflexiones de la comunidad universitaria y, más allá de cierto límite, tal concentración hará que las otras dos crisis se resuelvan por la negativa: la crisis de hegemonía, por la creciente descaracterización intelectual de la universidad; la crisis de legitimidad por la creciente desvalorización de los diplomas universitarios. Es pues, necesario pensar en otro modelo de actuación universitaria frente a los factores de crisis identificados, una actuación "activa", autónoma y estratégicamente orientada hacia el mediano y largo plazo. Presento a continuación las tesis que, a mi entender, deben servir de brújula para tal actuación.

### *Tesis para una universidad pautada por la ciencia postmoderna*

1. La idea de la universidad moderna hace parte integrante del paradigma de la modernidad. Las múltiples crisis de la universidad son afloramientos de la crisis del paradigma de la modernidad y sólo son, por eso, solucionables en el contexto de la solución de esta última.

2. La universidad se constituyó en sede privilegiada y unificada de un saber privilegiado y unificado hecho de los saberes producidos por las tres racionalidades de la modernidad: la racionalidad cognoscitivo-instrumental de las ciencias, la racionalidad moral-práctica del derecho y de la ética y la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura. Las ciencias naturales se apropiaron de la racionalidad cognoscitivo-instrumental y las humanidades se distribuyeron entre las otras dos racio-

nalidades. Las ciencias sociales estuvieron desde el comienzo fracturadas entre la racionalidad cognoscitivo-instrumental y la racionalidad moral-práctica. La idea de la unidad del saber universitario ha sido reemplazada progresivamente por la de la hegemonía de la racionalidad cognoscitivo-instrumental y, por lo tanto, de las ciencias naturales. Estas representan, por excelencia, el desarrollo del paradigma de la ciencia moderna. La crisis de este paradigma no puede dejar de conllevar la crisis de la idea de la universidad moderna.

3. Estamos en una fase de transición paradigmática, de la ciencia moderna hacia una ciencia postmoderna (Santos, 1988; 1989b). Se trata de una fase larga y de resultados imprevisibles. La universidad sólo sobrevivirá si asume plenamente esta condición epistemológica. Refugiándose en el ejercicio de la "ciencia-normal", para usar la terminología de Thomas Kuhn (1970), en un momento histórico en el que la ciencia futurista será la "ciencia revolucionaria", la universidad será en breve una institución del pasado. Sólo a largo plazo se justifica la universidad en corto plazo.

4. La universidad que quisiera pautar la ciencia postmoderna deberá transformar sus procesos de investigación, de enseñanza y de extensión según tres principios: la prioridad de la racionalidad moral-práctica y de la racionalidad estético-expresiva sobre la racionalidad cognoscitivo-instrumental; la doble ruptura epistemológica y la creación de un nuevo sentido común; la aplicación edificante de la ciencia en el seno de comunidades interpretativas<sup>18</sup>.

6. La doble ruptura epistemológica es la actitud epistemológica recomendada en esta fase de transición paradigmática. La ciencia moderna se constituye en contra del sentido común. Esta ruptura, convertida en fin en sí misma, posibilitó un asombroso desarrollo científico. Pero, por otro lado, le quitó a la persona humana la capacidad de participar, como actividad cívica, en el descubrimiento del mundo y en la construcción de reglas prácticas para vivir sabiamente. De ahí la necesidad de concebir esa ruptura como medio y no como fin, de tal modo que

se recojan de ella sus irrefutables beneficios, sin renunciar a la exigencia de romper con ella en favor de la construcción de un nuevo sentido común. Las resistencias contra la doble ruptura epistemológica serán enormes, más aún cuando la comunidad científica no ha sido preparada para ella. Compete a la universidad crear las condiciones para que la comunidad científica pueda reflexionar en los pesados costos sociales que su enriquecimiento personal y científico acarreó para las comunidades sociales mucho más amplias. La primera condición consiste en promover el reconocimiento de otras formas del saber y el enfrentamiento comunicativo entre ellas. La universidad debe ser un punto privilegiado entre saberes. La hegemonía de la universidad deja de residir en el carácter único y exclusivo del saber que produce y transmite para pasar a residir en el carácter único y exclusivo de la configuración de saberes que proporciona.

7. La aplicación edificante de la ciencia es el lado práctico de la doble ruptura epistemológica. La revalorización de los saberes no científicos y la revalorización del mismo saber científico por su papel en la creación o profundización de otros saberes no científicos implican un modelo de aplicación de la ciencia alternativo al modelo de aplicación técnica, un modelo que subordine el *know-how* técnico al *know-how* ético y comprometa la comunidad científica existencial, ética y profesionalmente con el efecto de la aplicación. A la universidad le compete organizar ese compromiso, congregando a los ciudadanos y a los universitarios en auténticas comunidades interpretativas que superen las usuales interacciones, en las cuales los ciudadanos son siempre obligados a renunciar a su propia interpretación de la realidad social.

8. La universidad es tal vez la única institución en las sociedades contemporáneas que puede pensar hasta las raíces en las razones por las cuales no puede actuar de conformidad con su pensamiento. Es este exceso de lucidez el que ubica a la universidad en una posición privilegiada para crear y hacer proliferar comunidades interpretativas. La "apertura al otro" es el sentido profundo de la democratización de la universidad, una democratización que va mucho más allá de la democratización del acceso a la universidad y de la permanencia en ésta. En

<sup>18</sup> Sobre estos principios, ver, *cf.* Santos (1989b).

una sociedad cuya cantidad y calidad de vida se basa en configuraciones cada vez más complejas de saberes, la legitimidad de la universidad sólo será realizada cuando las actividades, hoy mencionadas como de extensión, se profundicen tanto que desaparezcan como tales y pasen a ser parte integrante de las actividades de investigación y de enseñanza.

9. En la fase de transición paradigmática, la universidad tiene que ser también la alternativa a la universidad. El grado de disidencia mide el grado de innovación. Las nuevas generaciones de tecnologías no pueden ser pensadas por separado de las nuevas generaciones de prácticas e imaginarios sociales. Por eso, la universidad, al aumentar su capacidad de respuesta, no puede perder su capacidad de cuestionamiento.

10. La dilución de la universidad en todo lo que en el presente apunta hacia el futuro de la sociedad exige que la universidad reivindique la autonomía institucional y la especificidad organizacional. La universidad no podrá promover la creación de comunidades interpretativas en la sociedad si no las sabe crear en su interior, entre docentes, estudiantes y funcionarios. Para esto es necesario someter las barreras disciplinarias y organizativas a una presión constante. La universidad sólo resolverá su crisis institucional en la medida en que sea una anarquía organizada, hecha de jerarquías suaves y nunca superpuestas. Por ejemplo, si los más jóvenes, por falta de experiencia, no pueden dominar las jerarquías científicas, deben poder, por su dinamismo, dominar las jerarquías administrativas.

Las comunidades interpretativas internas sólo son posibles mediante el reconocimiento de múltiples *curricula* en circulación en el interior de la universidad. No se trata de oficializar o de formalizar los *curricula* informales, sino tan sólo de reconocerlos como tales. Tal reconocimiento obliga a reconceptualizar la identidad de los docentes, de los estudiantes y de los funcionarios en el seno de la universidad. Son todos docentes de saberes diferentes. Las jerarquías entre ellos deben ser establecidas en un contexto argumentativo.

11. La universidad debe disponerse estratégicamente para compensar la inevitable declinación de sus funciones materiales con el fortalecimiento de sus funciones

simbólicas. En una sociedad de clases, la universidad debe promover transgresiones interclasistas. En una sociedad al borde del desastre ecológico la universidad debe desarrollar una depurada conciencia ecológica. En una sociedad de festividades y placeres industrializados, la universidad debe postmodernizar los saberes festivos de la premodernidad. El verdadero mercado para el saber universitario reside siempre en el futuro.

#### *Disposiciones transitorias e ilustraciones*

Ante un largo plazo que puede ser exaltador, el corto plazo sólo será mediocre si se deja medir por sí mismo. Para que tal cosa no suceda, anoto a continuación, sin ninguna preocupación de exhaustividad, algunas disposiciones transitorias con sus respectivas ilustraciones. Algunas de las disposiciones son verdaderamente a corto plazo, otras sólo lo serán aparentemente. Su carácter programático es, en ocasiones, estimulante, apenas con el objetivo de suscitar el debate sobre los problemas que me parecen más importantes. Por eso, las soluciones o ilustraciones aquí propuestas deben ser entendidas como ficciones que ayudan a formular la realidad de los problemas.

*Para las tesis, en general.* El gran peligro para la universidad en las próximas décadas es el de que los dirigentes universitarios se limiten a liderar inercias. Las grandes transformaciones no pueden ser puestas de lado sólo porque la universidad creó a este respecto el mito de la irreformabilidad. Es de prever que a corto plazo la crisis institucional monopolice el esfuerzo reformista. La discusión, en años recientes, de los estatutos de las universidades portuguesas es ejemplo de ello. Lo importante es que tales estatutos sean concebidos como "disposiciones transitorias", como soluciones que faciliten los objetivos arriba enunciados.

*Para las tesis 1, 2, 3, 4.* La universidad debe promover la discusión transdisciplinaria sobre la crisis del paradigma de la modernidad y, en especial, de la ciencia moderna, sobre la transición paradigmática y sobre los posibles perfiles de la ciencia postmoderna. Se debe buscar que la discusión incluya, desde el principio, científicos naturales, científicos sociales e investigadores de estudios humanísticos. Por tratarse de una discusión de importancia vital para el futuro de la universidad, debe ser contabilizada como actividad curricular normal (tiempo de investigación y de

enseñanza) de los docentes y de los investigadores que en ella participen.

Esta discusión debe comenzar en el seno de cada universidad y servir de estímulo a la constitución de varias comunidades interpretativas con posiciones diferentes e incluso antagónicas, sobre el tema en discusión. Deberá, posteriormente, incluir otras universidades, instituciones de enseñanza, asociaciones científicas, culturales y profesionales.

Los primeros resultados de las discusiones deberán ser ampliamente divulgados para que sirvan de premisas para nuevas discusiones aún más amplias. La divulgación será multimedia. Los costos de tal divulgación pueden ser cubiertos por medios innovadores (por ejemplo, las universidades buscarán celebrar contratos de prestación de servicios con las empresas de televisión que sean pagados a través de la concesión del tiempo en antena). Al lado de los premios de investigación en el campo de la "ciencia normal" deben instituirse premios de investigación en el campo de la "ciencia revolucionaria".

*Para la tesis 5.* La universidad debe garantizar el desarrollo equilibrado de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de las humanidades, lo que puede involucrar, a corto plazo, una política de favorecimiento activo, tanto de las ciencias sociales, como de las humanidades. No es viable una universidad que no disponga de amplias oportunidades de investigación y de enseñanza en estas áreas o no las sepa integrar en la investigación y enseñanza de las ciencias naturales. La ecología y las bellas artes pueden ser catalizadores preferenciales de tal integración. Pero la integración no implica la negación de los conflictos. El conflicto entre las ciencias y las humanidades es uno de los conflictos culturales que más marcan nuestro tiempo y la universidad no ha querido, hasta ahora, enfrentarlo hasta sus últimas consecuencias<sup>19</sup>.

19 En el mismo sentido, cf. Graff, agrega que a pesar de su importancia el conflicto entre ciencias y humanidades no hace parte de los temas de investigación ni de las ciencias ni de las humanidades: "el conflicto no es estudiado porque no es especialidad de nadie -o entonces es estudiado (por unos pocos) porque es especialidad de todos" (Graff, 1985: 70). Uno de esos estudios, realizado por el lado de las humanidades, se puede leer en Hartman (1979). Reconocer y asumir ese conflicto debe ser entendido así como primer paso de una actitud epistemológica mucho más ambiciosa, la doble ruptura epistemológica, de cuyos trabajos tanto la ciencia moderna como las humanidades, a la postre, igualmente modernas, surgirán profundamente transformadas. No es sorprendente pues, que la concepción de humanidades que yo defiendo esté en las antípodas de la que defiende Allan Bloom (1988), un contraste que será tema de un próximo trabajo.

Activistas sociales (sobre todo los activistas sociales de la naturaleza), artistas y escritores deben tener una presencia constante en las actividades curriculares de investigación y de enseñanza, pues las normas sociales de la naturaleza no son deducibles de la "ciencia normal".

Siendo verdad que las actividades denominadas "*circum-escolares*" de los estudiantes tienden a preferir la intervención social, humanística, artística y literaria, la universidad debe dejar de hacerlas girar a su alrededor y, por el contrario, tomar medidas para girar alrededor de ellas. Por eso, la universidad considerará a los estudiantes que participen en ellas como docentes e investigadores de nuevo tipo (animadores culturales) y valorará adecuadamente en el plan escolar, sus desempeños. En muchas áreas, será posible reemplazar las formas de evaluación normal por la evaluación de aprovechamiento social o artístico de los conocimientos adquiridos.

Se debe promover que los docentes, investigadores y funcionarios se involucren en las actividades escolares de tipo *circum-escolar*. La asignación de beneficios profesionales ligados a tal participación debe depender de la evaluación de los desempeños.

*Para la tesis 6.* En el corto plazo, la doble ruptura epistemológica será siempre asimétrica y la universidad estará mucho más tranquila en la ejecución de la primera ruptura ("ciencia normal") que en la ejecución de la segunda ruptura ("ciencia revolucionaria"). En las sociedades con menor nivel de desarrollo científico, como es el caso de Portugal, se admite incluso que las universidades den temporalmente prioridad a la primera ruptura, siempre que lo hagan teniendo en cuenta que se trata de la primera ruptura y no de la única ruptura.

La doble ruptura epistemológica deberá pautarse por el principio de la equivalencia de los saberes con las prácticas sociales en que se originan. La práctica social que produce y se sirve del saber científico es una práctica entre otras. La universidad debe participar en la definición de las potencialidades y de los límites de esta práctica en el contexto de otras prácticas sociales donde se manejan otras formas de conocimiento: indígena, campesino, técnico, popular, cotidiano, artístico, religioso, onírico, literario, etc. etc.

Las configuraciones de saberes siempre son, en última instancia, configuraciones de prácticas sociales. La de-

mocratización de la universidad se mide por el respeto al principio de la equivalencia de los saberes y por el ámbito de las prácticas que convoca en configuraciones innovadoras de sentido. La universidad será democrática si sabe usar su saber hegemónico para recuperar y hacer posible el desarrollo autónomo de los saberes no hegemónicos, manejados en las prácticas de las clases sociales oprimidas y de los grupos o estratos socialmente discriminados.

Un nuevo sentido común se estará gestando cuando esas clases y grupos se sientan competentes para dialogar con el saber hegemónico y, viceversa, cuando los universitarios comiencen a ser conscientes de que su sabiduría de la vida no es mayor por el hecho de que sepan más sobre la vida, una consciencia que se adquiere en prácticas situadas en la frontera de la competencia profesional. Para tales situaciones límite, no hay recetas ni itinerarios. Cada uno construye las suyas<sup>20</sup>.

*Para las tesis 7 y 8.* Las llamadas actividades de extensión que asumió la universidad sobre todo a partir de los años sesenta, constituyen la realización frustrada de un objetivo genuino. No deben ser, por lo tanto, eliminadas pura y simplemente. Deben ser transformadas. Las actividades de extensión procuran “extender” la universidad sin transformarla; se traducen en aplicaciones técnicas y no en aplicaciones edificantes de la ciencia; la prestación de servicios a otra persona nunca se concibió como prestación de servicios a la misma universidad. Tales actividades estuvieron, sin embargo, al servicio de un objetivo genuino, el de cumplir la “responsabilidad social de la universidad”, un objetivo cuya autenticidad, por demás, reside en el conocimiento de la tradicional “irresponsabilidad social de la universidad”.

20 Para mí, las situaciones límite más instructivas fueron las del período (1970) que pasé entre los habitantes de las *favelas* de Río de Janeiro (Santos, 1981), mi actuación como delegado de la Universidad de Coimbra en las relaciones con el Movimiento de las Fuerzas Armadas durante el período de 1974-75 (Santos, 1985), el período en que compartí –en las aldeas y barrios de las islas de Cabo Verde– la sabiduría jurídica popular de los tribunales de zona (Santos, 1984) y, por sobre todo, mi experiencia de 20 años como socio de una cooperativa de pequeños agricultores de los alrededores de Coimbra, la Cooperativa de Producción Agropecuaria de Barcouço (COBAR).

De este núcleo genuino, y en pequeños pasos, se debe partir para transformar las actividades de extensión hasta que ellas transformen la universidad. La participación de la universidad con la industria en la lucha por los incrementos de productividad no debe ser abandonada, pero los servicios prestados siempre deben tener un fuerte contenido de investigación y los beneficios financieros que se derivan de ellos sólo en pequeña medida deben ser atribuidos a los docentes o investigadores directamente involucrados y, por el contrario, deben engrosar un fondo común con el que la universidad financie la prestación de servicios en áreas o grupos sociales sin capacidad de pago. Sin embargo, se debe evitar a toda costa que los “servicios a la comunidad” se reduzcan a servicios a la industria. La universidad deberá crear espacios de interacción con la comunidad involucrada, donde sea posible identificar eventuales actuaciones y definir prioridades. Siempre que sea posible, las actividades de extensión deben incluir a estudiantes y también a funcionarios. Se deben pensar nuevas formas de “servicio cívico” en asociaciones, cooperativas y comunidades, etc. etc. La evaluación de estas actividades debe prestar una atención preferente al desempeño del *Know-how ético*, al análisis de los impactos y de los efectos perjudiciales y sobre todo al aprendizaje concreto de otros saberes en el proceso de “extensión”.

La profundización de este contenido edificante en una aplicación aún predominantemente técnica, debe proseguir con la apertura preferencial de la universidad (de sus aulas y de sus laboratorios, de sus bibliotecas y de sus instalaciones de recreo) a los miembros o participantes de las asociaciones o acciones sociales en las que la universidad haya decidido participar. La evaluación de esta apertura se deberá hacer de manera tal que, de un lado, premie tanto los procesos en los que la competencia en saberes no científicos se enriquece como tal en el contacto comunicativo y argumentativo con la competencia en el saber científico; como de otro lado, los procesos en los que la competencia en saberes científicos se enriquece como tal en el contacto comunicativo y argumentativo con la competencia en saberes no científicos.

*Para las tesis 9 y 10.* La universidad es la institución que en las sociedades contemporáneas mejor puede asu-

mir el papel de empresario schumpeteriano, el emprendedor cuyo éxito reside en la "capacidad de hacer las cosas diferentemente" (Schumpeter, 1981: 131 y ss.). Con el aumento de la complejidad social y de la interdependencia entre los diferentes subsistemas sociales, los riesgos y los costos de la innovación social (industrial u otra) serán cada vez mayores y cada vez más insoportables para las organizaciones sociales y políticas que la han promovido, sean ellas los partidos, los sindicatos o las empresas.

La autonomía institucional de la universidad, el hecho de disponer de una población significativa relativamente distanciada de las presiones del mercado de las prestaciones sociales y políticas, y además el hecho de que esa población esté sujeta a criterios de eficiencia muy específicos y relativamente flexibles, hacen que la universidad tenga potencialidades para ser uno de los equivalentes funcionales del emprendedor liquidado por la creciente rigidez social.

Para que tal potencialidad se concretice, la universidad debe hacer coaliciones políticas con los grupos y las organizaciones en los que la memoria de la innovación todavía este presente. La promoción de las comunidades internas y el reconocimiento de los *curricula* informales pretende formar una universidad con varias voces y con múltiples aperturas hacia coaliciones alternativas. Sin éstas, la autonomía de la universidad puede ser el vehículo de su sometimiento a los intereses sectoriales dominantes afectos a lo existente y hostiles a la innovación social. El temor que por esto se pueda estar sintiendo en la universidad portuguesa, no es injustificado.

*Para la tesis 11.* La mera permanencia institucional de la universidad hace que su existencia material tenga una dimensión simbólica especialmente densa. Esta dimensión es un recurso inestimable, aunque los símbolos en que se ha traducido deban ser substituidos. En una sociedad desencantada, el reencantamiento de la universidad puede ser uno de los caminos para simbolizar el futuro. La vida cotidiana universitaria tiene un fuerte componente lúdico que favorece la transgresión simbólica de lo que existe y es racional sólo porque existe. De la transgresión igualitaria a la creación y satisfacción de las necesidades expresivas y a la enseñanza-aprendizaje concebida

como práctica ecológica, la universidad *organizará festivales del nuevo sentido común*. Estos festivales serán configuraciones de alta cultura, de cultura popular y de cultura de masas. A través de ellos, la universidad tendrá un papel modesto pero importante en el reencantamiento de la vida colectiva sin lo cual el futuro no es apetecible, aunque sí viable. Tal papel se asume como una microutopía. Sin ella, a corto plazo, la universidad sólo tendrá corto plazo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYEN, Maurice (1978), *Historia de las universidades*, Barcelona, Oikos-tau.
- BENVENISTE, Guy (1985), "New Politics of Higher Education: Hidden and Complex", en: *Higher Education*, 14: 175.
- BIENAYMÉ, Alain (1986), *L'Enseignement Supérieur et l'idée d'université*, París, Económica.
- BLOOM, Allan (1988), *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa, América.
- BOK, Derek (1982), *Beyond the Ivory Tower*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre y J. C. Passeron (1970), *La Reproducción*, París, Minuit.
- BUARQUE, Cristovam (1986), *Uma Ideia de Universidade*, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia.
- CATROGA, Fernando (1988), *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal*, Coimbra, Faculdade de Letras.
- CHAUI, Marilena y José A. Giannotti (1987) "Marilena e Giannotti debatem rumos da universidade", en: *Folha de São Paulo*, 4 de enero.
- CONNOR, A. I., J. Wylie y A. Young (1986), "Academic-industry liaison in the United Kingdom: economic perspectives", en: *Higher Education*, 15: 407.
- COURTOIS, Gérard (1988), "De l'Ecole à l'Université. L'injustice toujours recommencée", en: *Le Monde Diplomatique*, 416.
- CURSO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA À DISTÂNCIA (1990), *O Direito Achado na Rua*, 3ª edición, Brasilia, Editora Universidade de Brasília.
- ETZKOVITZ, Henry (1983), "Entrepreneurial Scientists and Entrepreneurial Universities in American Academic Science", en: *Minerva*, 21: 198.

- GASSET, Ortega y (1982), *Misión de la Universidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- GIANNOTTI, José Arthur (1987), *A Universidade em Ritmo de Barbarie*, 3ª edición, São Paulo, Brasiliense.
- GOLDSCHMIDT, Dietrich (1984), "The University as an Institution, Present Problems and Future Trends", en: *Higher Education in Europe IX*, 4: 65.
- GRAFF, Gerald (1985), "The University and the Prevention of Culture", en: Graff y Gibbons (orgs.).
- GRAFF, Gerald y R. Gibbons (orgs.) (1985), *Criticism in the University*, Evanston, Northwestern University Press.
- JASPERS, Karl (1965), *The Idea of the University*, Londres, Peter Owen.
- KELLY, Noel y Robin Shaw (1987), "Strategic Planning by Academic Institutions-following the Corporate path?", en: *Higher Education*, 16: 319.
- KERR, Clark (1982), *The Uses of the University*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- KUHN, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LOURENÇO, Eduardo (1988), *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- LUCKHAM, R. (org.) (1981), *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research*, Upsala, Skandinavian Institute of African Studies.
- MERTON, Robert (1968), *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, Free Press.
- MILLETT, John (1977), *The Academic Community*, Westport, Greenwood Press.
- MITCHELL, Angela (1989), "Dollars and Sense", en: *The Village Voice*, 25 de Abril.
- MOSCATI, Roberto (1983), *Università: Fine o Trasformazione del Mito?*, Bolonia, Il Mulino.
- OCDE (1984), *Industry and University. New forms of Co-operation and Communication*, París.
- \_\_\_\_\_, (1987), *Universities under Scrutiny*, París.
- \_\_\_\_\_, (1988), *Science Policy Outlook*, París, 12.
- OFFE, Claus (1977), *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates*, 4ª edición, Frankfurt, Suhrkamp.
- PRICE, Geoffrey (1984/5), "Universities Today: Between the Corporate State and the Market", en: *Culture Education and Society*, 39:43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1975), *Democratizar a Universidade*, Coimbra, Centelha.
- \_\_\_\_\_, (1978), "Da Sociologia da Ciência à Política Científica", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 1: II.
- \_\_\_\_\_, (1981), "Science and Politics: Doing Research in Rio's Squatter Settlements", en: Luckham (org.): 261-289.
- \_\_\_\_\_, (1982), "O Estado, o Direito e a Questão Urbana", en: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 9:9.
- \_\_\_\_\_, (1984), *A justiça Popular em Cabo Verde. Estudo Sociológico*, Coimbra, Centro de Estudios Sociales.
- \_\_\_\_\_, (1985), "A Crise do Estado e a Aliança Povo/MFA em 1974-75", en *V.V. A. A., 25 de Abril - 10 Anos Depois*, Lisboa, Associação 25 de Abril.
- \_\_\_\_\_, (1988), *Um Discurso sobre as Ciências*, 2ª edición, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1989a), "Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade", Oficina do Centro de Estudos Sociais, 10.
- \_\_\_\_\_, (1989b), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto, Afrontamento.
- SCHUMPETER, Joseph (1981), *Capitalism-Socialism and Democracy*, Nueva York, George Allen and Unwin.
- SIMPSON, William (1985), "Revitalizing the Role of Values and Objectives in Institutions of Higher Education: Difficulties Encountered and the Possible Contribution of External Evaluation", en: *Higher Education*, 14:535.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1969), *University in Turmoil*, Nueva York, Atheneum.
- WALLERSTEIN, Immanuel y Paul Starr (orgs.) (1971), *The University Crisis Reader*, 2 volúmenes, Nueva York, Random House.

## SUBJETIVIDAD, CIUDADANÍA Y EMANCIPACIÓN

## INTRODUCCIÓN

Si la relación entre subjetividad y ciudadanía es compleja, es todavía más la relación entre cualquiera de ellas y la emancipación. Debido a que la constelación ideológica-cultural hegemónica del fin del siglo apunta a la reafirmación de la subjetividad<sup>1</sup> en detrimento de la ciudadanía y a la reafirmación desigual de ambas en detrimento de la emancipación, se hace urgente someter a un análisis crítico las relaciones entre estos tres marcos de la historia de la modernidad. Esta es una tarea particularmente urgente para aquellos que se identifican con lo que en esta constelación se afirma sin que por esto, puedan identificarse con lo que en ella está negado o descuidado.

Foucault tiene ciertamente razón al denunciar el exceso de control social producido por el poder disciplinario y por la normalización técnico-científica con que la modernidad domestica los cuerpos y regula las poblaciones con el fin de maximizar su utilidad social y de reducir al más bajo costo su potencial político. La denuncia de Foucault,

---

<sup>1</sup> La reafirmación de la subjetividad atraviesa todo el espectro de la cultura, desde la filosofía (Frank, 1985, Frank, Raulet, van Reijen, 1988) hasta las artes (Kuspit, 1988).



con toda su originalidad, se inserta en una tradición de reflexión crítica sobre la modernidad que se extiende desde la “ley de hierro” de la racionalidad burocrática de Max Weber, hasta la “sociedad administrada” de Adorno y a la “colonización del mundo de la vida” de Habermas. Pienso, sin embargo, que Foucault –y en cierto modo también Adorno y Horkheimer, aunque con una argumentación y un diagnóstico muy diferentes– exagera al inscribir ese exceso de regulación en la matriz del proyecto de la modernidad, a punto de hacer de él no sólo el único resultado, sino también el único resultado posible de este proyecto. En el cuarto capítulo intenté mostrar que el proyecto de la modernidad está caracterizado, en su matriz, por un equilibrio entre regulación y emancipación, convertidos en los dos pilares sobre los cuales se sostiene la transformación radical de la sociedad premoderna. El pilar de la regulación está constituido por tres principios: el principio del Estado (Hobbes), el principio del mercado (Locke) y el principio de la comunidad (Rousseau). El pilar de la emancipación está constituido por la articulación entre tres dimensiones de la racionalización y secularización de la vida colectiva: la racionalidad moral-práctica del derecho moderno; la racionalidad cognitivo-experimental de la ciencia y la técnica modernas y la racional estética-expresiva de las artes y de la literatura modernas. El equilibrio pretendido entre la regulación y la emancipación se obtiene por el desarrollo armonioso de cada uno de los pilares y de las relaciones dinámicas entre ellos.

También mostré que este equilibrio, que aparece incluso, como aspiración decaída, en la máxima positivista de “orden y progreso”, nunca fue alcanzado. A medida que la trayectoria de la modernidad se identificó con la trayectoria del capitalismo, el pilar de la regulación se fortaleció a costas del pilar de la emancipación en un proceso histórico no lineal y contradictorio, con oscilaciones periódicas entre uno y otro, en los más diversos campos de la vida colectiva y bajo diferentes formas: entre cientificismo y utopismo, entre liberalismo y marxismo, entre modernismo y vanguardia, entre reforma y revolución, entre corporativismo y lucha de clases, entre capitalismo y socialismo, entre fascismo y democracia participativa, entre doctrina social de la iglesia y teología de la liberación.

Como vimos, el desequilibrio entre regulación y emancipación y el consecuente exceso de regulación en que vino

a saldarse, resultó de desequilibrios, tanto en el seno del pilar de la regulación, como en el de la emancipación. Por un lado, en el pilar de la emancipación, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la técnica se desarrolló en detrimento de las demás racionalidades y acabó por colonizarlas; un proceso con múltiples manifestaciones, desde la reducción de la ciencia jurídica dogmática, de riquísima tradición de reflexión filosófica, sociológica y política sobre el derecho, hasta las variadas oficializaciones del modernismo en las artes, de las cuales son ejemplos sobresalientes, en la arquitectura, el estilo internacional y Brasilia, reducciones burdas de las investigaciones utópicas de Le Corbusier, a la democracia de masas y al poder abstracto de la tecnocracia. La hipertrofia de la racionalidad cognitivo-instrumental acarrió la propia transformación de la ciencia moderna a través de la progresiva hegemonía de las epistemologías positivistas, una transformación que, si no fue determinada por la conversión de la ciencia en fuerza productiva en el capitalismo, tuvo con ella fortísimas afinidades electivas. En otro lugar traté la causa de este exceso de regulación, por lo que no me detendré aquí en ella (Santos, 1989; 1991). En este capítulo le daré especial atención al desequilibrio que tuvo lugar en el pilar de la regulación.

#### SUBJETIVIDAD Y CIUDADANÍA EN LA TEORÍA POLÍTICA LIBERAL

El desequilibrio en el pilar de la regulación consistió globalmente en el desarrollo hipertrofiado del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y de ambos en detrimento del principio de la comunidad. Se trata de un proceso histórico no lineal que, en las sociedades capitalistas avanzadas, incluye una fase inicial de hipertrofia total del mercado, en el período del capitalismo liberal; una segunda fase, de mayor equilibrio entre el principio del mercado y el principio del Estado bajo la presión del principio de la comunidad, el período del capitalismo organizado y su forma política propia (el Estado-Providencia); y por último, una fase de rehegemonización del principio del mercado y de colonización, por parte de éste, del principio del Estado y del principio de la comunidad, de lo cual

el *reaganomics* y el *thatcherismo* son chocantes manifestaciones<sup>2</sup>.

La teoría política liberal es la expresión más sofisticada de este desequilibrio. Ella representa, en el plano político, el surgimiento de la constelación de la subjetividad y, como bien lo anota Hegel, se enfrenta desde el principio con la necesidad de compatibilizar dos subjetividades aparentemente antagónicas: la subjetividad colectiva del Estado centralizado (*Ich-Kollektivität*) y la subjetividad atomizada de los ciudadanos autónomos y libres (*Ich-Individualität*). La compatibilización se obtiene por el camino de la distinción entre Estado y sociedad civil y del concepto-ficción del contrato social. El Estado, siendo no obstante un sujeto monumental, tiene por objetivo tan solo garantizar la seguridad de la vida (Hobbes) y de la propiedad (Locke) de los individuos para continuar la búsqueda privada de sus intereses particulares, según las reglas propias y naturales de la propiedad y del mercado, es decir, de la sociedad civil. Siendo los ciudadanos libres y autónomos, el poder del Estado sólo se puede basar en el aceptación por parte de ellos y la obediencia que le es debida sólo puede resultar de una obligación voluntariamente asumida, es decir, del contrato social. Transformada por múltiples metamorfosis –del anarco-liberalismo de Nozick (1974) a la casi social-democracia de Rawls (1972)– la teoría política liberal se ha venido fortaleciendo hasta nuestros días e incluso se puede decir que, en el período del capitalismo desorganizado en que nos encontramos, logra un nuevo respiro, basado en el resurgimiento del liberalismo económico. De ahí la importancia de descubrir algunos de sus presupuestos, por lo menos, de aquellos que me parecen más importantes para la argumentación de este capítulo.

En primer lugar, el principio de la subjetividad es mucho más amplio que el principio de la ciudadanía. La teoría liberal comienza por teorizar una sociedad donde muchos –en principio la mayoría– de los individuos libres y autónomos que defienden sus intereses en la sociedad civil no

2 Como mencioné en el cuarto capítulo, esta periodicidad se refiere exclusivamente al desarrollo del capitalismo en los países centrales. Sólo en estos países es posible hablar hoy, en contraposición a un pasado reciente, del “capitalismo desorganizado”. En los países periféricos el capitalismo nunca fue organizado o, alternativamente, es hoy más organizado que nunca.

son ciudadanos por la simple razón de que no pueden participar políticamente en la actividad del Estado. Las sociedades liberales no pueden ser consideradas democráticas si no después de haber adoptado el sufragio universal, lo que no sucede sino en nuestro siglo y, en la mayoría de los casos, ya bien adelantado el siglo (sin olvidar el caso de Suiza, donde en algunos cantones, las mujeres sólo adquirieron el derecho al voto en 1971)<sup>3</sup>.

En segundo lugar, el principio de la ciudadanía incluye exclusivamente a la ciudadanía civil y política y su ejercicio reside exclusivamente en el voto. Cualesquiera otra forma de participación política está excluida o, por lo menos, desestimulada, restricción ésta que se elabora con sofisticación particular en la teoría schumpeteriana de la democracia. La reducción de la participación política al ejercicio del derecho del voto plantea la cuestión de la representación. La representación democrática se basa en la distancia, en la diferenciación y aún en la opacidad entre representante y representado. Kant, en el *Proyecto de Paz Perpetua* de 1795 (1970: 1º artículo definitivo), definió mejor que nadie el carácter paradójico de la representación democrática al afirmar que la representatividad de los representantes es tanto mayor cuanto menor sea su número y cuanto mayor sea el número de los representados. Por la propia naturaleza de esta teoría de la representación y también por la interferencia de los intereses propios de los representantes –como hoy lo reconoce comúnmente la teoría política– el interés general no puede coincidir, casi por definición, con el interés de todos.

Por la vía del carácter no problemático de la representación y de la obligación política en que ella se apoya, la base convencional del contrato social termina por conducir a la naturalización de la política, a la conversión del mundo en una entidad donde lo natural es que haya Estado e individuos y es natural que ellos se relacionen según el credo liberal. La naturalización del Estado es la otra cara de la pasividad política de los ciudadanos; la naturalización de los individuos y el fundamento de la igualdad formal de los ciudadanos, fue lo que llevo a Hegel a afirmar que “lo individual es lo general”: concebido de modo

3 Cf., a este propósito, ver, Pateman [1985]. El libro fue publicado originalmente en 1979 y en la edición de 1985 hay un importante comentario final.

abstracto, los individuos son fungibles, recipientes no diferenciados de una categoría no universal.

Este punto me conduce a la tercera característica de la teoría liberal que pretendo realzar aquí. Esta teoría representa la marginalización total del principio de la comunidad tal como lo define Rousseau. Al contrario del liberalismo clásico Rousseau no ve solución para la antinomia entre por un lado, la libertad y la autonomía de los ciudadanos y por otro el poder de mando del Estado y, por eso, su versión del contrato social es muy diferente de la del contrato social liberal. Para Rousseau, la voluntad general debe ser construida con la participación efectiva de los ciudadanos de modo autónomo y solidario, sin delegaciones que le quiten transparencia a la relación entre “soberanía” y “gobierno”. Por esta razón, el contrato social se basa, no en una obligación política vertical ciudadano-Estado, como sucede en el modelo liberal sino en una obligación política horizontal ciudadano-ciudadano en cuya base es posible fundar una asociación política participativa. Y, para eso; la igualdad formal entre los ciudadanos no se consigue, es necesaria la igualdad substantiva, lo que implica una crítica de la propiedad privada como, por demás hace Rousseau en su *Discurso sobre el origen de las desigualdades*.

La cuarta característica de la teoría liberal es que ella concibe la sociedad civil en forma monolítica. La sociedad civil es el mundo del asociativismo voluntario y todas las asociaciones representan, de igual modo, el ejercicio de la libertad, de la autonomía de los individuos y sus intereses. Clubes, asociaciones, empresas, son así manifestaciones equivalentes de cooperación de participación y de voluntarismo. Esta falta de diferenciación produce un ocultamiento doble, una de cuyas caras fue rápidamente denunciada por el pensamiento socialista, mientras que la otra sólo lo fue en la última década, con el ahondamiento de los movimientos feministas cuando se reconoció su importancia.

El primer ocultamiento reside en que en el capitalismo existe una forma de asociación “especial” que sólo se puede concebir cínicamente como voluntaria y donde la formación de la voluntad se basa en la exclusión de la participación de la abrumadora mayoría de los que en ella “participan”, es decir, la empresa como unidad básica de la organización económica de la producción capitalista. Porque la empresa está por fuera de lo político, la teoría liberal nunca se

ha planteado el problema de que la formación de la voluntad en el lugar de trabajo no se haga por medio del voto, como ocurre en muchas de las otras asociaciones de la sociedad civil.

El segundo ocultamiento reside en que, al convertir a la sociedad civil en un dominio privado, la teoría liberal olvida el campo doméstico de las relaciones familiares, un campo ante el cual tanto el campo privado de la sociedad civil, como el campo público del Estado, son de hecho, campos públicos. A pesar de su importancia fundamental en la reproducción social y, muy específicamente, en la reproducción de la fuerza de trabajo, el campo doméstico está totalmente ignorado, está relegado hacia la esfera de la intimidad personal no susceptible de ser politizado (fuera de cualquier contacto social u obligación política) y las desigualdades que tienen lugar en él, además de naturales, son irrelevantes a nivel de la relación axial Estado-Individuo.

La sociedad liberal se caracteriza por una tensión entre la subjetividad individual de los agentes en la sociedad civil y la subjetividad monumental del Estado. El mecanismo regulador de esa tensión es el principio de la ciudadanía que, por un lado, limita los poderes del Estado y, por otro, universaliza e iguala las particularidades de los sujetos de modo tal que se facilite el control social de sus actividades y consecuentemente, la regulación social. En el primer período de desarrollo del capitalismo, el período del capitalismo liberal, que cubre todo el siglo XIX, ésta tensión fue decidida a favor del principio del mercado—que gobierna la sociedad civil— y los derechos civiles y políticos, que constituían en ese entonces el contenido de la ciudadanía, no son para nada incompatibles, con el principio del mercado.

La relación entre ciudadanía y subjetividad es aún más compleja. Más allá de las ideas de autonomía y libertad, las subjetividad involucra las ideas de auto-reflectividad y de auto-responsabilidad, la materialidad de un cuerpo (real o ficticio, en el caso de la subjetividad jurídica de las “personas colectivas”), y las particularidades potencialmente infinitas que le imprimen un sello propio y único a la personalidad. Al consistir en derechos y deberes, la ciudadanía enriquece la subjetividad y le abre nuevos horizontes de autorrealización pero, por otro lado, lo hace por

la vía de derechos y deberes generales y abstractos que reducen la individualidad a lo que hay de universal en ella, transforma los sujetos en unidades iguales e intercambiables en el interior de administraciones burocráticas públicas y privadas, receptáculos pasivos de estrategias de producción, en cuanto fuerza de trabajo, de estrategias de consumo, en cuanto consumidores, y de estrategias de dominio, en cuanto ciudadanos de la democracia de masas. La igualdad de la ciudadanía choca, así, con la diferencia de la subjetividad, tanto más cuanto que en el marco de la regulación liberal esa igualdad es profundamente selectiva y deja diferencias intactas, sobre todo las de la propiedad, pero también las de la raza y del sexo que más tarde van a ser los objetos centrales de las luchas por la igualdad.

Esta tensión entre una subjetividad individual e individualista y una ciudadanía directa o indirectamente reguladora y estatizante, recorre toda la modernidad. Bajo diversas formas y con diferentes consecuencias ella está, en la raíz del movimiento socialista, del pesimismo cultural, de Max Weber, de la muerte del sujeto en Nietzsche, del postperspectivismo, del constructivismo ruso y de la desconstrucción cubista y, más recientemente, en la raíz de las genealogías de Foucault y de la reivindicación feminista de una forma de igualdad que no implica identificación, compatible con la afirmación de la diferencia original de la humanidad entre masculino y femenino. Se trata pues, de una tensión radical que, a mi entender y como lo defenderé más adelante, sólo es susceptible de superación en el caso de la relación que entre la subjetividad y la ciudadanía ocurra en el marco de la emancipación y no, como hasta aquí, en el marco de la regulación.

#### SUBJETIVIDAD Y CIUDADANÍA EN EL MARXISMO

La alternativa marxista, formulada en el período del capitalismo liberal, pero con una eficacia que se prolonga por todo el período del capitalismo organizado e incluso, más matizada hasta el período del capitalismo desorganizado en que nos encontramos (o se encuentran los países centrales), merece una referencia especial. Como mencioné en el capítulo cuarto, el período del capitalismo liberal es aquel en que se manifiesta en forma brutal la liquidación del potencial emancipatorio de la modernidad por el

doble camino de la hegemonización de la racionalidad técnico-científica, en el seguimiento de la segunda revolución industrial y de la hipertrofia del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y con el “olvido” total del principio de la comunidad rousseauiana. Pero lo cierto es que también es en este período cuando se forjan las más brillantes construcciones emancipatorias de la modernidad, sean ellas los movimientos socialistas, los movimientos anarquistas, el mutualismo y el cooperativismo obreros o en fin, el marxismo. Es pues, un período de contradicciones explosivas entre regulación y emancipación; y la expresión más auténtica de tales contradicciones es sin duda el marxismo, por lo que él fue en la obra y en el tiempo de Marx y por lo que hicieron de él los Bolcheviques y la Tercera Internacional, hasta el colapso reciente de los regímenes del Este europeo.

Es conocida la crítica de Marx a la democracia liberal y, por lo tanto, a las ideas de subjetividad y de ciudadanía que la constituyen. Porque la organización social de la producción determina la organización política y cultural, la separación entre la igualdad política y la desigualdad económica que operan en el capitalismo es poco menos que ilusoria. Porque el ser social determina la conciencia, la autonomía y la libertad atribuidas a la subjetividad individual en el capitalismo, son ilusiones necesarias para la reproducción de las relaciones capitalistas. Al declarar no-políticas las diferencias de nacimiento, clase social, educación y ocupación, el Estado capitalista permite que ellas operen libremente en la sociedad, no tocadas por el principio de la igualdad de la ciudadanía política que por esa razón, es meramente formal (Marx [1843], 1975: 219). Es también sabido que la posición de Marx en relación con la democracia es compleja, a pesar de esto, y admite la posibilidad de la conquista del socialismo por la vía electoral que resalta la eficacia de las luchas democráticas del proletariado inglés para la reducción del horario de trabajo y que, si tuvo algún modelo de democracia este, fue, ciertamente, el de la democracia participativa que subyace en el principio de la comunidad rousseauiana.

Sin embargo, nada de esto es muy relevante para la argumentación de este capítulo. Lo que me interesa realzar es que, para criticar radicalmente la democracia liberal, Marx contrapone al sujeto monumental que es el Estado

liberal otro sujeto monumental, la clase trabajadora. La clase trabajadora es una subjetividad colectiva, capaz de autoconciencia (la clase-para-sí), que contiene en ella las subjetividades individuales de los productores directos. Tal como en Hegel la burocracia es la clase universal y la autoconciencia del Estado moderno, en Marx la clase trabajadora es la clase universal y la autoconciencia de la emancipación socialista.

Sucede, sin embargo, que desde el punto de vista de las relaciones entre las particularidades únicas de las subjetividades individuales y la abstracción y universalidad de las categorías de la sociedad política, la eficacia subjetiva de la clase trabajadora es, a nivel de la emancipación, semejante a la de la ciudadanía liberal, a nivel de la regulación. Es decir, la subjetividad colectiva de la clase tiende igualmente a reducir a la equivalencia y a la indiferencia las especialidades y las diferencias que fundan la personalidad, la autonomía y la libertad de los sujetos individuales. Marx reconoció esto pero pensó que tenía de su lado la evolución histórica del capitalismo. El desarrollo de las fuerzas productivas llevaría a la proletarianización de la inmensa mayoría de la población y a la homogeneización total del trabajo, de la vida y, por lo tanto, de la conciencia de los trabajadores. El concepto de clase tenía por objetivo precisamente contraponer a la homogeneización reguladora del capitalismo la homogeneización emancipadora de la subjetividad colectiva de los productores directos.

Hoy sabemos que el capitalismo no proletarianizó las poblaciones en los términos previstos por Marx y que, en vez de homogeneizar globalmente los trabajadores, se alimentó de las diferencias existentes o, cuando las destruyó, creó otras en su lugar. Pero la verdad es que, incluso si se hubieran cumplido todas las previsiones de Marx, restaría siempre la irreductibilidad de la subjetividad individual a la subjetividad colectiva y consecuentemente le faltarían siempre a la teoría marxista las instancias de mediación entre ambas.

Con Lenin y en el seguimiento lógico de Marx, la clase trabajadora da origen a otro sujeto monumental, el partido trabajador. Si, en los términos en que fue formulada, la subjetividad colectiva de la clase tendió a destruir la subjetividad individual de sus miembros, la titularidad política del partido, en los términos en que fue formulada, tendió

a destruir la titularidad política individual de la ciudadanía. Esto significa que la tensión arriba referida entre subjetividad individual y ciudadanía fue falsamente resuelta por la destrucción de ambas. En vez de superaciones, supresiones; en vez de mediaciones, que solo podían ser buscadas en el principio rousseauniano de la comunidad, el recurso exclusivo a sujetos monumentales afines al único sujeto monumental históricamente ya constituido, el Estado. No sorprende, entonces, que el modelo marxista-leninista viniera a redundar en una hipertrofia total del principio del Estado. Si el liberalismo capitalista pretendió expurgar la subjetividad y la ciudadanía de su potencial emancipatorio –con el consecuente exceso de regulación, simbolizado en los países centrales, en la democracia de masas–, el marxismo, al contrario procuró construir la emancipación a costa de la subjetividad y de la ciudadanía y, con esto, se arriesgó a favorecer el despotismo, lo que de hecho sucedió. Si es verdad que el leninismo no es un desvío espurio del marxismo, no es menos verdad que el marxismo dio origen a modelos de transformación socialista que buscaban compatibilizar emancipación con subjetividad y ciudadanía, desde las posiciones de Kautsky hasta la de Bernstein, desde las posiciones de los austromarxistas (los grandes olvidados) hasta las de los eurocomunistas, todo lo cual, finalmente, se abona en favor de la complejidad de las posiciones de Marx.

En el segundo capítulo hice un balance general de la propuesta de Marx. Ahora pretendo tan sólo destacar algunos de sus méritos para la discusión que sigue. En primer lugar, la crítica marxista de la democracia liberal es básicamente correcta, aunque la alternativa que propone no lo sea. En segundo lugar, al afirmar la primacía de las relaciones sociales en la constitución de la subjetividad y de la política, Marx ofrece la mejor confrontación a los procesos de naturalización y cosificación en lo social, de la que se alimentan los excesos de regulación en que se vino a traducir la modernidad en las sociedades capitalistas. En tercer lugar, Marx establece, desde la tradición Hegeliana, que no hay subjetividad sin antagonismo y que el concepto de clase social es el articulador nuclear del antagonismo en las sociedades capitalistas. En este campo, el error de Marx fue pensar que el capitalismo, por la vía del desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas, ha-

ría posible, o incluso necesaria la transición hacia el socialismo. Como se vino a comprobar, entregado a sí mismo, el capitalismo no hace tránsito hacia otra cosa, sino hacia más capitalismo. La ecuación automática entre progreso tecnológico y progreso social desradicaliza la propuesta emancipadora de Marx y, de hecho, la vuelve perversamente gemela de la regulación capitalista.

#### EL SURGIMIENTO DE LA CIUDADANÍA SOCIAL

El segundo período del capitalismo en los países centrales, el capitalismo organizado, se caracteriza por el paso de la ciudadanía cívica y política hacia lo que fue denominado como "ciudadanía social", es decir, la conquista de significativos derechos sociales, en el campo de las relaciones de trabajo, de la seguridad social, de la salud, de la educación y de la vivienda por parte de las clases trabajadoras de las sociedades centrales y, de un modo menos característico e intenso, por parte de algunos sectores de las clases trabajadoras en algunos países periféricos y semiperiféricos. Nadie mejor que T.H. Marshall caracterizó este proceso en *Citizenship and Social Class*, publicado por primera vez en 1950.

Según Marshall, en la línea de la tradición liberal, la ciudadanía es el contenido de la pertenencia igualitaria a una determinada comunidad política y se calibra por los derechos y deberes que la constituyen y por las instituciones a las que da oportunidad para ser social y políticamente eficiente. Por eso, la ciudadanía no es monolítica; está constituida por diferentes tipos de derechos e instituciones; es producto de historias sociales diferenciadas protagonizadas por grupos sociales diferentes. Los derechos cívicos corresponden al primer momento del desarrollo de la ciudadanía; son los más universales en los términos de la base social que alcanza y se apoyan en las instituciones del derecho moderno y del sistema social que los aplica. Los derechos políticos son más tardíos y de más difícil universalización y se traducen institucionalmente en los parlamentos, en los sistemas electorales y en los sistemas políticos en general. Por último, los derechos sociales solo se desarrollan en nuestro siglo y plenamente, después de la Segunda Guerra Mundial; tienen como referencia social las clases trabajadoras y han sido aplicados a través de

múltiples instituciones que, en conjunto, constituyen el Estado-Providencia.

Uno de los principales méritos del análisis de Marshall consiste en la articulación que opera entre ciudadanía y clase social y en las consecuencias que de ella saca para caracterizar las relaciones tensionales entre ciudadanía y capitalismo. Transfiriéndola al cuadro analítico que aquí propongo esa articulación significa que en el período del capitalismo liberal, la ciudadanía civil y política, como parte integrante del principio del Estado no sólo no chocó con el principio del mercado, sino que hizo posible su desarrollo hipertrofiado. Al contrario, en el período del capitalismo organizado, la ciudadanía social, se ancló socialmente en los intereses de las clases trabajadoras y les sirvió en gran medida a través de transferencias de pagos, razón por la cual chocó significativamente con el principio del mercado; de esta manera condujo a una relación más equilibrada entre el principio del Estado y el principio del mercado y con ella a una nueva estructura de la explotación capitalista, precisamente el capitalismo organizado.

Este mayor equilibrio entre Estado y mercado se obtuvo por la presión del principio de comunidad como campo y lógica de las luchas sociales de clase que estuvieron en la base de la conquista de los derechos sociales. La comunidad se basa en la obligación política horizontal entre individuos o grupos sociales y en la solidaridad resultante de ella, una solidaridad participativa y concreta, es decir, socialmente contextualizada. Ahora bien, la clase obrera fue precisamente el motor y el contenido de ese contexto social y la articuladora de la obligación política que se tradujo en las múltiples formas organizacionales de la solidaridad obrera, de los movimientos obreros y de los sindicatos, a las cooperativas, a los clubes obreros, a la cultura obrera etc., etc.

Si la clase obrera no fue el sujeto monumental de la emancipación postcapitalista, fue sin duda el agente de las transformaciones progresistas (emancipatorias en este sentido) en el interior del capitalismo. Aunque aún hoy sea discutible en qué medida la ciudadanía social es una conquista del movimiento obrero o una concesión del Estado capitalista<sup>4</sup>, no parece quedar duda de que, por lo menos,

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, el debate entre Turner (1986), que resalta el papel de las luchas sociales en la creación de la ciudadanía social, y Barbalet (1988), que da más atención al papel del Estado.

sin las luchas sociales del movimiento obrero, tales concesiones no habrían sido hechas. Todo ello sin olvidar –siguiendo a Brian Turner– la contribución de otros factores en la expansión y profundización de la ciudadanía social, como la guerra y las migraciones.

Sin embargo, para la comprensión del tiempo presente es importante tener en cuenta que las luchas obreras por la ciudadanía social tuvieron lugar en el marco de la democracia liberal y que, por eso, la obligación política horizontal del principio de la comunidad sólo fue eficiente en la medida en que se sometió a la obligación política vertical entre ciudadano y Estado. La concesión de los derechos sociales y de las instituciones que los han distribuido socialmente son expresión de la expansión y de la profundización de esa obligación política. Políticamente, este proceso significó la integración política de las clases trabajadoras en el Estado capitalista y por lo tanto, la profundización de la regulación en detrimento de la emancipación. Por ese motivo las luchas por la ciudadanía social culminaron en una mayor legitimación del Estado capitalista. Por ese motivo, el capitalismo se ha transformado profundamente para –al “final” de su proceso de transformación– ser más hegemónico que nunca.

Ante esto, no es sorprendente que en este período se haya agravado la tensión entre subjetividad y ciudadanía. Por una parte, el ensanchamiento de la ciudadanía abrió nuevos horizontes al desarrollo de la subjetividad. La seguridad de la existencia cotidiana, propiciada por los derechos sociales hizo posibles las vivencias de autonomía y libertad de ascenso educacional y de programación de las trayectorias familiares, que hasta entonces habían sido vedadas a las clases trabajadoras. Pero, por otra parte, los derechos sociales y las instituciones estatales a que dieron lugar fueron partes integrantes de un desarrollo social que aumentó el peso burocrático y la vigilancia controladora sobre los individuos; los sometió más que nunca a las rutinas de la producción y del consumo; creó un espacio urbano desintegrador y atomizante, destructor de la solidaridad de las redes sociales de interconocimiento y de ayuda mutua; promovió una cultura mediática y una industria de tiempos libres que transformó el ocio en un goce programado, pasivo y heterónimo, muy semejante al trabajo. En fin, un modelo de desarrollo que transformó la

subjetividad en un proceso de individualización y numeración burocráticas y subordinó el mundo de la vida –*Lebenswelt*– a las exigencias de una razón tecnológica que convirtió el sujeto en objeto de sí mismo.

#### SUBJETIVIDAD Y CIUDADANÍA EN MARCUSE Y FOUCAULT

La relación entre la hipertrofia de la ciudadanía estatizante y consumista y la decadencia de la subjetividad fue denunciada por primera vez por Marcuse (otro gran olvidado). Inspirado en Heidegger y Freud; Marcuse historializa el marxismo a la luz de las realidades del capitalismo avanzado (Marcuse, 1964; 1966; 1969). La integración política social y cultural del proletariado en la reproducción del capitalismo hace inviable cualquier proceso de emancipación con base clasista. La emancipación por conquistar es la del individuo y la de su subjetividad. La solución propuesta por Marcuse, la de la emancipación por el *Eros*, es poco convincente, sobre todo porque se propone sustentar una negatividad postsocial (y postcapitalista) por la vía de una regresión naturalista a lo pre-social, pero su crítica al capitalismo avanzado no sesó de ganar actualidad desde que fue elaborada, a partir de los años cuarenta y cincuenta. En los términos de esta crítica, la razón tecnológica que preside el desarrollo del capitalismo conduce inevitablemente al sacrificio de la subjetividad individual en la medida en que es incapaz de satisfacer todas las necesidades síquicas y somáticas del individuo y desarrollar totalmente sus capacidades emocionales. Por eso, la docilidad y la pasividad de los individuos, y sobre todo de los trabajadores, se obtienen a través de las formas represivas de felicidad “ofrecidas” a la inmensa mayoría de la población a través del consumo compulsivo de mercancía.

A pesar de ser importante y de necesitar la reapreciación de los años noventa, la teoría crítica de Marcuse es menos consistente que la formulada más tarde por Foucault, sobre todo en lo que respecta al desarrollo antinómico de la subjetividad y de la ciudadanía en el capitalismo. (Foucault, 1975; 1976; 1980). Nadie mejor que Foucault analizó el proceso histórico del desarrollo de la ciudadanía en detrimento del de la subjetividad, para permitirnos la conclusión de que la ciudadanía sin subjetividad conduce a la normalización, es decir, a la forma moderna

de dominación cuya eficacia reside en la identificación de los sujetos con los poderes-saberes que se ejercen en ellos (más de lo que sobre ellos). Se trata de un proceso totalizante del que las ciencias humanas son pieza central y que obra por múltiples fraccionamientos de la subjetividad (en la familia, en la escuela, en el hospital, en las profesiones, en la prisión) para luego, con base en estos fraccionamientos, reconstituir la unidad del individuo, ahora identificado con las exigencias de la dominación disciplinar, las cuales por eso nada tienen que imponer.

Si bien estoy de acuerdo con mucho de lo contenido en la crítica de Foucault, no comparto la radicalidad de la conclusión a que él llega. Para Foucault, no hay tensión entre ciudadanía y subjetividad porque la ciudadanía, en la medida en que consistió en la institucionalización de las disciplinas, creó la subjetividad a su imagen y semejanza. La subjetividad es la fase individual del proceso de normalización y no existe por fuera de ese proceso. El sujeto y el ciudadano son productos manufacturados por los poderes-saberes de las disciplinas. Es con base en esta idea que Foucault se rehusa a atribuirle al Estado un lugar central en el proceso de la dominación moderna. De hecho, según él, el poder jurídico-político que reside en el Estado y en las instituciones no ha cesado de perder importancia a favor del poder disciplinar. Para Foucault, la ciudadanía es pues, un artefacto de este poder más que un conjunto de los derechos cívicos, políticos y sociales concedidos por el Estado o conquistados de él.

A mi entender, el proceso histórico de la ciudadanía y el proceso histórico de la subjetividad son autónomos aunque como lo he venido defendiendo, están íntimamente relacionados. El capitalismo ha sabido convivir con diferentes soluciones en cada uno de estos procesos y las soluciones que consistieron en una mayor amplitud para la ciudadanía política y social, no son ciertamente las peores para el desarrollo de la subjetividad. Una de las reivindicaciones centrales del feminismo radical, la de que, en las condiciones actuales, la esfera personal es política, no es susceptible de satisfacción sino a través de la repolitización de esa esfera, basada en estrategias de ciudadanía.

Hay que agregar que, desde el punto de vista de la emancipación, es posible pensar en nuevas formas de ciudadanía (colectivas y no individuales; menos basadas en los dere-

chos y deberes que en formas y criterios de participación), no liberales y no estatizantes, en las que sea posible una relación más equilibrada con la subjetividad. Aun así, estas nuevas formas de ciudadanía no nos deben hacer olvidar que el Estado ocupa una posición central (por que es exterior) en la configuración de las relaciones sociales de producción capitalista; y que esa posición, al contrario de lo que afirma Foucault, se fortaleció con el desarrollo del capitalismo. La tendencia foucaultiana de homogeneizar las diferentes formas de poder, bajo el concepto clave del poder disciplinario, para apoderarse de la formación de criterios que permitan jerarquizarlos y para ver en todos los intentos de resistencia, el surgimiento insidioso de nuevos poderes contra los cuales es necesario organizar nuevas resistencias, termina por llevarnos a una concepción panóptica del panóptico benthamiano, es decir, a una concepción de la opresión donde no es posible pensar la emancipación.

#### LA CRISIS DE LA CIUDADANÍA SOCIAL

A finales de los años sesenta, en los países centrales, el proceso histórico del desarrollo de la ciudadanía social sufre una transformación cuya verdadera dimensión sólo se vino a mostrar en la década siguiente. Dos fenómenos marcan esa transformación: la crisis del Estado-Providencia y el movimiento estudiantil.

Este no es el lugar para tratar detalladamente ninguno de estos fenómenos<sup>5</sup>. Basta tener presente, para lo que aquí nos interesa, que la *crisis del Estado-Providencia se fundamenta* básicamente en la crisis del régimen de acumulación consolidado en la postguerra, el "régimen fordista", como se conoce hoy en día. Este régimen de acumulación se caracteriza por una organización taylorista de la producción (separación total entre concepción y ejecución en el proceso de trabajo) acoplada a la integración masiva de los trabajadores en la sociedad de consumo, a través de una cierta indicación de los aumentos de salarios con los incrementos de la productividad. Esta repartición de los incrementos de la productividad se obtienen por dos vías fundamentales: por los aumentos de los salarios directos

5 En cuanto a la crisis del Estado-Providencia, ver, *cf.* Santos (1990: 193 y s.s.).



y por la creación y expansión de salarios indirectos, es decir, los beneficios sociales en que se traduce la ciudadanía social y en última instancia, el Estado-Providencia.

Como ya lo mencioné, la clase obrera a través de los sindicatos y movimientos obreros, tuvo un papel central en la configuración de este compromiso, también conocido como compromiso social-democrático, para dar cuenta de que las transformaciones socializantes del capitalismo, en este período (el "capitalismo organizado") se obtuvieron a costa de la transformación socialista de la sociedad, reivindicada en la iniciación de este segundo período del capitalismo como la gran meta del movimiento obrero. En esto reside, verdaderamente, la integración social y política de la clase obrera en el capitalismo, un proceso lento de desradicalización de las reivindicaciones obreras, obtenido en gran medida, a través de la reciente participación de las organizaciones obreras en la concertación social, en las políticas de rendimientos y precios e incluso en la gestión de las empresas, un proceso cuya dimensión política se conoce hoy en día como neocorporativismo.

La crisis del régimen fordista y de las instituciones sociales y políticas en que él se tradujo se basó, en primera línea, en una doble crisis de naturaleza económico-política: en la crisis de rentabilidad del capital frente a la relación productividad-salarios y la relación salarios directos-salarios indirectos, y en la crisis de la regulación nacional—que hasta entonces administraba eficazmente esas relaciones— producida por la internacionalización de los mercados y la transnacionalización de la producción. Como esta regulación estaba centrada en el Estado nacional, su crisis fue también la crisis del Estado nacional frente a la globalización de la economía y las instituciones que se desarrollaron con ella (las empresas multinacionales, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial).

Pero la crisis del fordismo o del capitalismo organizado, también tuvo una dimensión cultural o político-cultural y, a mi manera de ver, la revaluación y la revaluación de esta dimensión es de trascendental importancia para definir las alternativas emancipadoras de los años noventa. La crisis consiste en parte en la revolución de la subjetividad contra la ciudadanía, de la subjetividad personal y solidaria contra la ciudadanía atomizante y estatizante. El compromiso social-democrático amarró de tal manera a los tra-

bajadores y a la población en general, a la obsesión y a las rutinas de la producción y del consumo, que no dejó ningún espacio para el ejercicio de la autonomía y de la creatividad, con las manifestaciones de ahí resultantes, desde el ausentismo laboral hasta la siquiatrización de lo cotidiano. Por otro lado, la ciudadanía social y su Estado-Providencia, transformaron la solidaridad social en una prestación abstracta de servicios burocráticos benévolamente repressivos, concebidos para dar respuesta a la creciente atomización de la vida social pero, de hecho, alimentándose de ella y reproduciéndola de forma ampliada. Por último, el compromiso social-democrático, ya de por sí, basado en una concepción restringida (liberal) de lo político, terminó, a pesar de las apariencias en sentido contrario, por reducir aun más el campo político. La diferencia cualitativa entre las diferentes opciones políticas presentes, fue reducida casi hasta la irrelevancia. La representación democrática perdió el contacto con los anhelos y las necesidades de la población representada y se hizo rehén de los intereses corporativos poderosos. Con esto, los ciudadanos se alejaron de la representación sin que, sin embargo, hubiesen desarrollado nuevas formas de participación política, ejercitables en nuevas y más amplias áreas políticas. Las organizaciones políticas del proletariado, lejos de ser víctimas de este proceso, fueron uno de sus principales artífices, por lo cual no es sorprendente entonces, que sus energías emancipadoras hayan sido desviadas hacia la gestión celosa del capitalismo, por más transformado que éste haya salido de esa gestión.

Como sabemos, el *movimiento estudiantil de los años sesenta*, fue el gran articulador de la crisis político-cultural del fordismo; y la presencia en él, bien visible por demás, de la crítica marcusiana es la expresión de la radicalidad del enfrentamiento que protagonizaba<sup>6</sup>. Son tres las principales facetas de esa confrontación. En primer lugar, opone al productivismo y al consumismo una ideología antiproductivista y postmaterialista. En segundo lugar, identifica las múltiples opresiones de lo cotidiano, tanto a nivel de la producción (trabajo alienado) como de la reproducción social (familia burguesa, autoritarismo de la educación, monotonía del ocio, dependencia burocrática) y se propo-

6 Sobre el impacto global del movimiento estudiantil, ver, cf. Wallerstein (1989: 431).

ne ampliar hasta ellas el debate y la participación políticas. En tercer lugar, declara el fin de la hegemonía obrera en las luchas por la emancipación social y legítima la creación de nuevos sujetos sociales de base transclasista.

El triunfo ideológico de la subjetividad sobre la ciudadanía obviamente tuvo sus costos. El afán por la búsqueda de nuevas formas de ciudadanía, no hostiles a la subjetividad, llevó a descuidar casi totalmente la única forma de ciudadanía históricamente constituida, la ciudadanía de origen liberal. Este descuido fue fatal para el movimiento estudiantil como movimiento organizado y quizás se encuentra en el origen de la facilidad relativa con que fue desarmado. Sin embargo, dialécticamente, ese desarme organizacional facilitó la expansión capilar de la nueva cultura política instituida por el movimiento estudiantil y, sin ésta, no es posible entender los nuevos movimientos sociales de los años setenta y de los años ochenta, ni será posible entender los de los años noventa. Además, la herencia no sólo reside en la cultura política, sino que también reside en las formas organizativas y en la base social de éstas. A partir de ahí, los partidos y los sindicatos tuvieron que enfrentarse permanentemente con las formas organizativas de los nuevos movimientos sociales, tal como a partir de ahí el "complejo marshalliano" ciudadanía social-clase social, no se puede reponer como anteriormente.

#### LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS: EXPERIMENTACIÓN Y CONTRADICCIÓN

Las dos últimas décadas fueron, más que cualesquiera otras, décadas experimentales. Por un lado, fue un período en que el capital comenzó a definir una respuesta a los desafíos de los años sesenta. Se trata de una respuesta que tiene lugar a nivel del sistema mundial en su totalidad y que, de hecho, se basa más que nunca en la conversión del "sistema mundial" en espacio global de acumulación. El perfil general de esta respuesta es conocido, pero su alcance está aun por definir. Por ejemplo, el Estado-Providencia sufrió y está sufriendo profundas transformaciones en los países centrales, pero estas no son tan profundas como para permitirnos hablar de su próximo colapso o de su próxima substitución por otra forma política cualitativamente diferente. Por otro lado, las dos últimas décadas

fueron años de gran experimentación social, de formulación de alternativas más o menos radicales al modelo de desarrollo económico y social del capitalismo y de afirmación política de nuevos sujetos sociales, bien simbolizada en los nuevos movimientos sociales, sobre todo en los países centrales, y en los movimientos populares en toda América Latina. Es discutible si estos movimientos están hoy en una fase de expansión o en una fase de recesión; en todo caso su posible impacto social, tal como anteriormente el del movimiento estudiantil, es todavía difícil de determinar.

Por último, la última década fue testigo del colapso de las sociedades comunistas del Este europeo, un proceso cuyo desarrollo es difícil de prever. Al contrario de lo que pasa con los nuevos movimientos sociales, este proceso significa, por lo menos en apariencia, la revalidación del modelo capitalista de desarrollo económico y social y su afirmación como el único modelo viable de la modernidad. Pero también en este caso, aun es pronto para conocer el tipo de formaciones sociales que en la práctica están por surgir dolorosamente en el Este europeo y cuál será su impacto en Europa y en el mundo. Por todas estas razones parece correcto afirmar que las dos últimas décadas son décadas experimentales y que los años noventa darán testimonio de las diferentes líneas de transformación social señaladas por ellas. Me referiré brevemente a las respuestas del capital y a las alternativas propuestas por los nuevos movimientos sociales.

#### LAS RESPUESTAS DEL CAPITAL: DIFUSIÓN SOCIAL DE LA PRODUCCIÓN Y AISLAMIENTO POLÍTICO DEL TRABAJO

Los últimos veinte años fueron muy ricos en nuevas soluciones capitalistas para responder eficazmente a los desafíos de los años sesenta. Es posible agrupar esas soluciones en dos grandes conjuntos: la difusión social de la producción y el aislamiento político de las clases trabajadoras como clases productoras.

*La difusión social de la producción* asume varias formas. Es, ante todo, la descentralización de la producción a través de la transnacionalización de la producción (la "fábrica difusa"), la fragmentación geográfica y social del proceso de trabajo, con la transferencia hacia la periferia del sistema mundial de las fases productivas con un mayor carácter

de trabajo intensivo, del que resultó una cierta desindustrialización de los países centrales y la industrialización o reindustrialización de los países periféricos. Este proceso, además de permitir una ampliación sin precedentes del mercado de trabajo, permitió también su segmentación y dualización, dando origen a la heterogenización de la relación salarial y a la competencia entre mercados de trabajo locales, regionales y nacionales en lucha por las condiciones y oportunidades de inversión. La conducción de este proceso por parte de las empresas multinacionales –los grandes agentes de la reestructuración– hizo posible la despolitización y hasta la naturalización de los nuevos imperativos de la producción. Las guerras económicas dejaron de tener lugar entre Estados nacionales y pasaron a tener lugar entre bloques o entre deudores nacionales y acreedores internacionales. Los Estados nacionales, sobre todo los periféricos y semiperiféricos se fueron posicionando para competir entre sí por las contrapartidas, casi siempre leoninas, susceptibles de atraer la inversión de las empresas multinacionales. La despolitización de las opciones en este campo –el único nacionalismo posible es el de la lucha por las condiciones de desnacionalización de la regulación económica y social– incluye también su naturalización, es decir, la idea de que las opciones se escogen dentro de muy pocas, dado que los imperativos multinacionales son categóricos, pertenecen a la naturaleza propia de la acumulación en este período y ninguna economía nacional puede tener la veleidad de evadirse de ella y quedarse por fuera. La única marginalización tolerable es la que ocurre dentro del sistema.

Más allá de la fragmentación y globalización de la producción y de la despolitización y de la naturalización de los imperativos económicos, la difusión social de la producción tiene aun un tercer aspecto, más complejo pero tal vez de mayor importancia en el próximo futuro: la creciente confusión y la no diferenciación entre producción y reproducción. Este es un fenómeno complejo porque en algunas de sus vertientes corresponde, por lo menos en apariencia, a algunas de las reivindicaciones del movimiento estudiantil de los años sesenta e incluso de los nuevos movimientos sociales de los años setenta y ochenta.

Las luchas por la ciudadanía social en el segundo período (capitalismo organizado) tuvieron como objetivo explícito

subrayar que entre producción y reproducción había una conexión económica íntima, pero que, más allá de ella, la desconexión era total. Más específicamente, la idea era que sólo la conexión económica hacía posible la desconexión a todos los otros niveles. La conexión económica residía en que el reparto de las ganancias de la productividad, los salarios indirectos y el Estado-Providencia, deberían garantizar por sí la reproducción social (alimentación, vestuario, vivienda, educación, salud, seguridad social, transportes, recreación, etc. etc.). Esta conexión le permitía a los trabajos planear su reproducción social y la de su familia en total libertad y seguridad, sin ninguna sujeción a los ciclos económicos o a las exigencias empresariales.

Aunque este objetivo haya sido obtenido durante algún tiempo por amplios sectores de las clases trabajadoras de los países centrales, fue precisamente contra él que se reveló el movimiento estudiantil. Según éste movimiento, el objetivo fue falsamente alcanzado, toda vez que, como ya mencioné, las ganancias en ciudadanía se convirtieron en pérdida de subjetividad. La conexión económica, lejos de crear auténtica autonomía y libertad, creó dependencia en relación con el Estado burocrático y las rutinas del consumo (agravadas por la generalización del crédito de consumo). En estos términos, la producción y la reproducción se mantuvieron materialmente diferentes, pero pasaron a ser simbólicamente isomórficas. El sometimiento real al capital en el espacio de la producción fue secundado por el sometimiento formal al espacio de la reproducción formal. En convergencia con esto, el movimiento feminista de las dos últimas décadas resaltó la dimensión del trabajo (el trabajo doméstico) y por lo tanto, la dimensión productiva de la reproducción social hasta entonces escondida en la distinción entre producción y reproducción y en la conexión meramente económica entre ellas. Con esto la categoría del trabajo sobrepasó a la categoría de clase social.

La reestructuración del capital en este período se aprovechó, de algún modo, de ésta crítica para alterar, a su favor, la relación entre producción y reproducción social. Por un lado, con los recortes en el presupuesto social del Estado-Providencia, la quiebra de la indexación entre productividad y salario, buscó eliminar o, por lo menos atenuar, la conexión económica. Por otro lado, a través de la difusión social de la producción, buscó profundizar otras conexiones

entre producción y reproducción. Por ejemplo, la fragmentación de los procesos productivos hizo posible la generalización del trabajo a domicilio (casi siempre femenino) y éste transformó el espacio doméstico de muchas familias trabajadoras en un campo de trabajo donde la producción y la reproducción conviven hasta casi confundirse. Por otro lado, la generalización de las formas de pluriactividad hizo más compleja y difícil la distinción entre tiempo vital y tiempo de trabajo y lo mismo sucedió a través de la degradación de la seguridad social, que hizo más problemática la fase postproductiva de la vida. Hay que agregar que, en muchas profesiones u ocupaciones, el cuerpo (la apariencia corporal, visual, vigor físico, vestido, maquillaje) pasó a ser la segunda fuerza productiva del trabajador al lado de la fuerza de trabajo propiamente dicha.

En esas situaciones, parte del tiempo vital de la reproducción es de hecho un segundo turno de trabajo productivo, ocupado en *jogging*, gimnasia, masajes, fisiculturismo, etc. Este segundo turno de trabajo tiende incluso a aumentar con la disminución del tiempo de trabajo asalariado o de primer turno. En este contexto de no diferenciación progresiva entre producción y reproducción, se debe hacer una referencia a los códigos de conducta elaborados por las empresas (casi siempre multinacionales) para ser seguidos por sus empleados fuera del tiempo de trabajo y donde se imponen los lugares de esparcimiento para frecuentar o evitar, el tipo de relaciones personales para preferir o rechazar, formas de comportamiento recomendables o condenables, el vestuario a ser usado, etc. La "lealtad a la empresa durante 24 horas", es un *slogan* grotesco que llevado al extremo hace que incluso la tenue distinción entre sumisión real y sumisión formal desaparezca.

La promiscuidad entre producción y reproducción le quita razón al argumento de Habermas (1982) y de Offe (1987) según el cual las sociedades capitalistas pasaron de un paradigma de trabajo hacia un paradigma de interacción. Es verdad que el trabajo asalariado como unidad homogénea y autónoma del tiempo vital se descaracterizó, pero, por otro lado, esto sólo ha sido posible en la medida en que el tiempo formalmente no productivo ha adquirido características de tiempo de trabajo asalariado al punto de transformarse en la continuación de éste bajo otra forma. Tiene pues razón Schwengel cuando afirma que la sociedad contemporánea oscila entre la utopía del trabajo con-

creto y la experiencia del "fin de la sociedad del trabajo" (1988: 345).

*El aislamiento político de las clases trabajadoras en la producción* está ligado obviamente a los procesos que acabé de describir y constituye de hecho la otra fase de la difusión social de la producción. Las variadas dimensiones de esta difusión social de la producción, contribuyeron, cada una a su modo, para la transformación de la clase obrera en mera fuerza de trabajo. Son particularmente importantes en este ámbito las diferentes estrategias de flexibilización, o mejor, de precarización de la relación salarial que por todas partes han venido siendo adoptadas: disminución de los contratos de trabajo por tiempo indeterminado, substituidos por contratos a término fijo y de trabajo temporal, por el trabajo falsamente independiente y por la subcontratación, por el trabajo a domicilio y por la feminización de la fuerza de trabajo (asociada en general a una mayor degradación de la relación salarial). Todas estas formas de relación salarial tienen por objeto fijar los ritmos de la reproducción social a los ritmos de la producción ("hay trabajo cuando hay pedidos"), un proceso que designado como *regreso del capital variable*. El síndrome de inseguridad que él genera entre las familias trabajadoras y la competencia que crea entre ellas se han revelado como poderosos instrumentos de neutralización política del movimiento obrero.

La coexistencia de varias relaciones salariales y la segmentación de los mercados de trabajo produjo una gran fragmentación y heterogenización del proletariado lo que hace más difícil la macronegociación colectiva y coloca a las organizaciones sindicales en una posición de debilidad estructural, una debilidad agravada por la reducción de las tasas de sindicalización en casi todos los países. Para esto también han contribuido las transformaciones operadas en el propio proceso de trabajo: técnicas de enriquecimiento del trabajo, políticas de clasificación y de calificación, alteraciones en el control del proceso de trabajo, generalización del trabajo a destajo y de los incentivos de productividad. En su conjunto estas transformaciones le quitan sentido a la unidad de los trabajadores y promueven la integración individual e individualmente negociada de los trabajadores en la empresa. Por todas estas vías, la integración cada vez más intensa en la producción va a la par

con la progresiva desintegración política del movimiento obrero. Aislados, los trabajadores no son clase obrera, son fuerza de trabajo. Tal vez esto explique en parte la poca resistencia o la poca eficacia de la resistencia de las organizaciones sindicales frente al proceso de degradación de la relación salarial.

La degradación general de la relación salarial es, sin embargo, sólo un aspecto del aislamiento político de las clases trabajadoras. Otro aspecto no menos importante es la degradación de los salarios indirectos y consecuentemente, de las prestaciones y servicios del Estado-Providencia. El retroceso en las políticas sociales asumió varias formas: recortes en los programas sociales; esquemas de coparticipación en los costos de los servicios prestados por parte de los usuarios; privatización capitalista de ciertos sectores de la providencia estatal en el campo de la salud, pensiones, vivienda, educación, transporte y subsidios; transferencia de servicios y prestaciones hacia el sector privado de solidaridad social mediante convenio con el Estado; movilización de la familia y de las redes de interconocimiento y de ayuda mutua –lo que en general podemos designar como sociedad-providencia– para el desempeño de funciones de seguridad social hasta ahora desempeñadas por el Estado.

La difusión social de la producción y el aislamiento político de las clases trabajadoras en estas dos últimas décadas han sido acompañadas, en el plano político-cultural, por una constelación ideológica en que se mezclan el renacimiento del mercado y de la subjetividad como articuladores nucleares de la práctica social. La idea de mercado y las que gravitan en su órbita (autonomía, libertad, iniciativa privada, competencia, mérito, lucro) han desempeñado un papel decisivo en la desarticulación de la rigidez de la relación salarial heredada del período anterior y en el desmantelamiento relativo del Estado-Providencia. Asistimos a la colonización del principio del Estado por parte del principio del mercado, una colonización que incluye en ocasiones la introducción de la competencia entre instituciones del Estado en la prestación de servicios a otras instituciones del Estado como, por ejemplo, la que, según la nueva ley inglesa del Servicio Nacional de Salud, debe suceder entre diferentes hospitales estatales en la prestación de servicios hospitalarios a ese servicio. Se trata de una

situación muy diferente a la del período del capitalismo liberal, aunque también como ella, caracterizada por el predominio del principio del mercado sobre el principio del Estado. Diferente porque, en el período del capitalismo liberal, no fue necesario privatizar el sector social del Estado, tan solo fue necesario no dejar que él surgiese; diferente porque, en el período del capitalismo desorganizado, el predominio del principio del mercado tiene una fuerte dimensión ideológica que ayuda a legitimar la relativa retirada del Estado de la prestación de la seguridad social, al mismo tiempo que oculta el fortalecimiento, aparentemente contradictorio, de la intervención del Estado en el área económica: la “protección” y viabilización de empresas, los incentivos fiscales, el proteccionismo, las privatizaciones o el ocultamiento de situaciones de quiebra técnica muchas veces engendradas por medios fraudulentos, en suma, el “Estado-Providencia de las empresas”. Por último, el predominio del principio del mercado es ahora diferente porque, al contrario de lo que sucedió en el período del capitalismo liberal, apela al principio de la comunidad y a las ideas que él incluye, como por ejemplo, las de participación, solidaridad y autogobierno, para obtener su complicidad ideológica en la legitimación de la transferencia de los servicios de la seguridad social estatal hacia el sector privado sin ánimo de lucro.

A pesar de todas las diferencias el regreso del principio del mercado en los últimos veinte años representa la revalidación social y política del ideario liberal y, consecuentemente, la revalorización de la subjetividad en detrimento de la ciudadanía. También en este dominio, la respuesta del capital aprovecha y distorsiona hábilmente algunas de las reivindicaciones de los movimientos contestatarios de los últimos treinta años. La aspiración de autonomía, creatividad y reflectividad se transmuta en privatismo, des-socialización y narcisismo, los cuales acoplados a la vertiente productivista, sirven para integrar, más que nunca, a los individuos en la compulsión consumista. Tal integración, lejos de significar una abdicación materialista, se vive como expresión de un nuevo idealismo, un idealismo fundado en objetos (*objetístico*). La naturaleza del consumo se transforma. Además de que algunos objetos de consumo no tienen siquiera una existencia material (las imágenes digitales, por ejemplo), la retracción de la producción en masa y su

substitución gradual por la clientelización y personalización de los objetos transforma a éstos en características de la personalidad de quien los usa y en esa medida, los objetos transitan de la esfera del tener hacia la esfera de ser<sup>7</sup>. El nuevo subjetivismo es *objetístico* y el culto de los objetos es *elersatz* de la intersubjetividad. Estas transformaciones son tan profundas y arquetípicas que para probarlas es necesario proceder a transformaciones también profundas y arquetípicas en la teoría sociológica. En las condiciones sociales de los años noventa, el idealismo será probablemente la forma más consecuente de materialismo.

En esta nueva configuración simbólica, la hipertrofia del principio del mercado señala un nuevo desequilibrio entre regulación y emancipación. En esta ocasión, el exceso de regulación reside en que subjetividad sin ciudadanía conduce al narcisismo y al autismo.

#### LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Sostuve arriba que las dos últimas décadas fueron experimentales. También fueron contradictorias. El hecho de que hasta ahora no se haya estabilizado en los países centrales un nuevo modo de regulación social en sustitución del modo fordista llevó a que las soluciones experimentadas, además de empíricas (el *Adhocismo*) e inestables (el *Stop and go*, no sólo en el campo económico, sino también en los dominios social y cultural), sean contradictorias. No es de extrañar pues que el exceso de regulación que acabo de mencionar haya convivido en los últimos veinte años con movimientos emancipatorios poderosos, testigos del surgimiento de nuevos protagonistas en un renovado espectro de innovación y transformación sociales. La contradicción reside en que la hegemonía del mercado y sus atributos y exigencias alcanzó un nivel tal de naturalización social que, aunque lo cotidiano sea impensable sin él, no se le debe por eso mismo, ninguna lealtad cultural específica. Así, es socialmente posible vivir sin duplicidad y con igual intensidad la hegemonía del mercado y la lucha contra ella. La concreción de esta posibilidad depende de muchos factores. Por ejemplo, se puede

7 Más allá de los análisis de Baudrillard, consultar la reinterpretación de la tecnología de la comunicación hecha por Raulet (1988: 283 y ss.)

decir con certeza que la difusión social de la producción contribuyó a desenmascarar nuevas formas de opresión y que el aislamiento político del movimiento obrero facilitó el surgimiento de nuevos sujetos sociales y de nuevas prácticas de movilización social.

La sociología de la década de los ochenta estuvo dominada por la temática de los nuevos sujetos sociales y de los Nuevos Movimientos Sociales (NMSs). Aún aquellos que no compartieron la posición de Touraine (1978), para quien el objeto de la sociología es el estudio de los movimientos sociales, reconocen que la última década impuso esa temática como una fuerza sin precedentes, siendo sólo objeto de debate el elenco y la jerarquización de las razones explicativas de ese fenómeno. Se trata pues de un tema sobre el cual se acumuló una extensa bibliografía, tanto en los países centrales como en América Latina y que aquí no es del caso revisar<sup>8</sup>. Sólo interesa mencionarlo brevemente en la medida en que intercepta los dos polos estructurantes de este texto: la relación entre regulación y emancipación y la relación entre subjetividad y ciudadanía.

La identificación de la intersección de los nuevos movimientos sociales en esta doble relación es tarea difícil, porque es grande la diversidad de estos movimientos y porque es dudoso si esa diversidad se puede reconducir a un concepto o a una teoría sociológica únicos. Una definición genérica como la que por último nos proponen Dalton y Kuechler –“un sector significativo de la población que desarrolla y define intereses incompatibles con el orden político y social existente y que los prosigue por vías no institucionalizadas, invocando el uso de la fuerza física o de la coerción” (Dalton y Kuechler, 1990: 227)– abarca realidades sociológicas tan diversas que a la postre, es muy poco lo que se dice de ellas. Si en los países centrales la enumeración de los nuevos movimientos sociales incluye típicamente los movimientos ecológicos, feministas, pacifistas, antirracistas, de consumidores y de autoayuda, la enumeración en América Latina –donde también es corriente la designación de movimientos populares o nuevos movimientos populares para diferenciar su base social que es característica de

8 Entre la extensa bibliografía, ver cuatro importantes libros (tres de ellos colectivos), dos centrados en los NMSs de los países capitalistas avanzados (Scott, 1990; Dalton y Kuechler, 1990) y dos centrados en los NMSs de América Latina (Scherer-Warren y Krischke, 1987; Laranjeira, 1990).

los movimientos en los países centrales (la “nueva clase media”)– es bastante más heterogénea. Teniendo en cuenta el caso brasileño, Scherer-Warren y Krischke destacan la “parcela de los movimientos sociales urbanos propiamente dichos, los CEBs (Comunidades [Eclesiales de Base] organizadas a partir de adeptos de la iglesia católica), el nuevo sindicalismo urbano y más recientemente también rural, el movimiento feminista, el movimiento ecológico, el movimiento pacifista en etapa de organización, sectores de movimientos de jóvenes y otros” (Scherer-Warren y Krischke, 1987: 41). La enumeración de Kärner, para el conjunto de América Latina es aún más heterogénea e incluye “el poderoso movimiento obrero democrático y popular surgido en el Brasil, liderado por Luís Ignácio da Silva (Lula) y que luego derivó en el Partido de los Trabajadores; el Sandinismo que surgió en Nicaragua como un gran movimiento social de carácter pluriclasista y pluriideológico; las diferentes formas que asume la lucha popular en el Perú tanto a nivel de los barrios (“pueblos jóvenes”) como a nivel regional (Frentes Regionales para la Defensa de los Intereses del Pueblo); las nuevas experiencias de “paros cívicos nacionales”, con la participación de sindicatos, partidos políticos y organizaciones populares (grupos eclesiales, comités de mujeres, grupos estudiantiles culturales, etc.) en Ecuador, en Colombia y en el Perú; los movimientos de invasiones en São Paulo; las invasiones masivas de tierras por los campesinos de México y otros países; los intentos de autogestión en los tugurios de las grandes ciudades como Caracas, Lima y São Paulo; los comités de defensa de los Derechos Humanos y las Asociaciones de Familiares de Presos y Desaparecidos, habiendo surgido estas dos últimas iniciativas, básicamente de los movimientos sociales. (Kärner, 1987: 26)<sup>9</sup>.

Estas enumeraciones son en sí mismas reveladoras de la identidad tan sólo parcial entre los movimientos sociales de los países centrales y de América Latina, un tema al que volveré más adelante. Por ahora, nos sirven para identificar algunos de los nuevos factores que los movimientos sociales de las dos últimas décadas introdujeron en la relación regulación–emancipación y en la relación subjetiva

<sup>9</sup> Hasta el inicio de los noventa los movimientos indígenas son raramente mencionados. Sin embargo, en los últimos años, sobretodo en América Latina, han sido muy importantes e innovadores en la lucha social y política.

tividad–ciudadanía y para mostrar que esos factores no están presentes del mismo modo en todos los NMSs en todas las regiones del globo.

La novedad más grande de los NMSs reside en que constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo. Al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción, y ni siquiera son específicas de ellas, como son la guerra, la polución, el machismo, el racismo o el productivismo; y al abogar por un nuevo paradigma social, menos basado en la riqueza y en el bienestar material del que, en la cultura y en la calidad de vida, denuncian los NMSs, con una radicalidad sin precedentes, los excesos de regulación de la modernidad. Tales excesos alcanzan no sólo el modo como se trabaja y produce, sino también el modo como se descansa y vive; la pobreza y las asimetrías de las relaciones sociales son la otra fase de la alienación y del desequilibrio interior de los individuos; y finalmente, esas formas de opresión no alcanzan específicamente a una clase social y sí a grupos sociales transclasistas o incluso a la sociedad en su todo.

En estos términos, la denuncia de nuevas formas de opresión implica la denuncia de las teorías y de los movimientos emancipatorios que las omitieron, que las descuidaron cuando no fue que pactaron con ellas. Implica pues, la crítica al marxismo y al movimiento obrero tradicional, así como la crítica al llamado “socialismo real”. Lo que es visto por estos como factor de emancipación (el bienestar material, el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas) se transforma en los NMSs en factor de regulación. Por otro lado, porque las nuevas formas de opresión se revelan discursivamente en los procesos sociales donde se forja la identidad de las víctimas, no hay una preconstitución estructural de los grupos y movimientos de emancipación, por lo que el movimiento obrero y la clase obrera no tienen una posición privilegiada en los procesos sociales de emancipación. Además, el hecho de que el movimiento obrero de los países centrales haya estado muy involucrado en la regulación social fordista en el segundo período del desarrollo capitalista tiende a hacer de él una traba, más que un motor de emancipación en este tercer período. Por último, aunque las nuevas opresiones no deben hacer perder de vista

las viejas opresiones, la lucha contra aquellas no se puede hacer en nombre de un futuro mejor en una sociedad por construir. Al contrario, la emancipación por la que se lucha, tiene como objetivo transformar lo cotidiano de las víctimas de la opresión aquí y ahora y no en un futuro lejano. La emancipación o comienza hoy o no comienza nunca. De ahí que los NMSs, con la excepción parcial del movimiento ecológico, no se movilizan por responsabilidades intergeneracionales.

Las enumeraciones de los diferentes movimientos arriba citadas muestran por sí mismas que esa nueva relación entre regulación y emancipación bajo el impacto de los NMSs es tan sólo manifestación de una constelación político-cultural dominante, diversamente presente o ausente en los diferentes movimientos concretos. Lo que la caracteriza verdaderamente es un fenómeno aparentemente contradictorio de globalización-localización, tanto a nivel de la regulación como a nivel de la emancipación. La globalización a nivel de la regulación se hace posible por la creciente promiscuidad entre producción y reproducción social señalada atrás. Si el tiempo vital y el tiempo de trabajo productivo se confunden cada vez más, las relaciones sociales de la producción se descaracterizan como campo privilegiado de dominación y jerarquización social; y el relativo vacío simbólico así creado lo llenan las relaciones sociales de reproducción social (en la familia y en los espacios públicos) y por las relaciones sociales en la producción (relaciones en el proceso de trabajo productivo asalariado entre trabajadores, hombres y mujeres, blancos y negros, jóvenes y adultos, católicos y protestantes, hindúes y musulmanes, chíritas y sunitas).

Cualquiera de estos dos últimos tipos de relaciones sociales ha venido adquiriendo creciente visibilidad social en los últimos veinte años. Pero, contradictoriamente, este proceso de visibilidad social sólo es posible anclado en la lógica (y no en la forma) y en la historicidad de la dominación propia de las relaciones de producción. Es decir la difusión social de la producción, al mismo tiempo que conduce al no privilegio relativo de la forma de dominación específica de las relaciones de producción (la explotación a través de la extracción de plusvalía económica), hace posible que la lógica de ésta (la extracción de plusvalía en una relación social que no tiene como fin explícito tal extracción)

se difunda socialmente en todos los sectores de la vida social y, por esa vía, se globalice. Mientras más fuerte fue en el pasado la vivencia social de la dominación en las relaciones de producción, más intenso será ahora su carácter socialmente difuso. La plusvalía puede ser sexual, étnica, religiosa, generacional, política, cultural; puede tener lugar en el hábito (y no en el acto) de consumo; puede tener lugar en las relaciones desiguales entre grupos de presión, partidos o movimientos políticos que deciden el armamento y el desarme, la guerra y la paz; puede incluso tener lugar en las relaciones sociales de destrucción entre la sociedad y la naturaleza, o mejor entre los llamados recursos "humanos" y los llamados recursos "naturales" de la sociedad.

Sin querer entrar en el debate sobre la continuidad o la ruptura entre los viejos y los nuevos movimientos sociales<sup>10</sup>, me parece innegable que sin la experiencia histórica de la dominación en la esfera de la producción, hoy no sería, social y culturalmente posible, pensar la reproducción social en términos de relaciones de dominación. Y la verdad es que los países con fuertes NMSs, tienden a ser países donde fueron, y quizás todavía son fuertes los viejos movimientos sociales. También es por eso, que en el campo de los NMSs, América Latina sobresale en forma destacada del resto de los países periféricos y semiperiféricos.

El proceso de globalización en el campo de la regulación también es un proceso de localización. La razón está en que, como formas de intersubjetividad, las relaciones sociales de reproducción y las relaciones sociales en la producción, son mucho más concretas e inmediatas que las relaciones sociales de producción. Mientras éstas últimas se pueden esconder y *abstractizar* fácilmente detrás de las máquinas, ritmos de producción, normas de fabricación, reglamentos de fábrica, aquellas no son sino vivencias de relaciones entre personas, entre grupos, entre personas o grupos y el aire, los ríos, los bosques o los animales, entre la vida y la muerte. Es cierto que también aquí hay *mediaciones abstractizantes*, sean ellas las leyes, las costumbres, la religión, el discurso político, la publicidad o la idea de

10 A título de ejemplo, cf. ver las posiciones de Gunder Frank y Fuentes (1989) y de Brand (1990), a favor de las tesis de la continuidad entre viejos y nuevos movimientos sociales; y las posiciones de Dalton y Kuechler (1990) en favor de la tesis de la novedad de los NMSs.



progreso, pero difícilmente excusa, ya sea la relación frente a frente entre opresor y oprimido, ya sea la relación frente a frente entre la víctima y la causa de su victimización. De ahí que lo cotidiano —que es, por excelencia, el mundo de la intersubjetividad— sea la dimensión espacio-temporal de la vivencia de los excesos de regulación y de las opresiones concretas en que ellos se desdoblán.

A nivel de la emancipación, ocurre también un fenómeno correspondiente de globalización-localización. Una vez liberada de la envoltura estructural que le conferían las relaciones sociales de producción —el Estado capitalista y el movimiento obrero— la tarea de descubrir las opresiones y de la lucha contra ellas, es potencialmente una tarea sin fin, sin un sujeto social específicamente titular de ella y sin lógica de acumulación que permita distinguir entre táctica y estrategia. Los valores, la cultura y la calidad de vida, en nombre de los cuales se lucha son, por sí mismos, maximalistas y globalizantes, no susceptibles de finalización y poco inclinados hacia la negociación y el pragmatismo. Por otro lado, si en algunos movimientos es discernible un interés específico de un grupo social (las mujeres, las minorías étnicas, los habitantes de las *favelas*, los jóvenes), en otros, el interés es colectivo y el sujeto social que los titula es potencialmente la humanidad en su todo (movimiento ecológico, movimiento pacifista). Por último, la lucha emancipatoria, siendo maximalista, dispone de una temporalidad absorbente que compromete en cada momento todos los fines y todos los medios, siendo difícil la planeación y la acumulación y por lo tanto más probable, la discontinuidad. Porque los momentos son “locales” de tiempo y de espacio, la fijación momentánea de la globalidad de la lucha también es una fijación localizada y, es por eso que lo cotidiano deja de ser una fase menor o un hábito descartable para pasar a ser el campo privilegiado de la lucha por un mundo y una vida mejores. Frente a la transformación de lo cotidiano en una red de síntesis momentáneas y localizadas, de determinaciones globales y maximalistas, el sentido común y el vulgar del día a día, tanto público como privado, tanto productivo como reproductivo, se desvulgarizan y pasan a ser oportunidades únicas de inversión y protagonismo personal y de grupo. De ahí la nueva relación entre subjetividad y ciudadanía.

Uno de los más encendidos debates sobre los NMSs, incide en el impacto de éstos en la relación subjetividad-ciudadanía. Según algunos, los NMSs representan la afirmación de la subjetividad frente a la ciudadanía. La emancipación por la que luchan no es política sino ante todo personal, social y cultural. Las luchas en que se traducen se pautan por formas organizativas (democracia participativa) diferentes de las que precedieron a las luchas por la ciudadanía (democracia representativa). Al contrario de lo que se dio con el dúo marshalliano ciudadanía-clase social en el período del capitalismo organizado; los protagonistas de estas luchas no son las clases sociales, son grupos sociales, a veces mayores, a veces menores que las clases, con contornos más o menos definidos en función de intereses colectivos, a veces muy localizados pero potencialmente universalizables. Las formas de opresión y de exclusión contra las cuales luchan no pueden, en general, ser abolidas con la mera concesión de derechos, como es típico de la ciudadanía; exigen una reconversión global de los procesos de socialización y de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo, o exigen transformaciones concretas, inmediatas y locales (por ejemplo, el cierre de una central nuclear, la construcción de una guardería infantil o de una escuela, la prohibición de publicidad violenta en la televisión), exigencias que, en ambos casos, van más allá de la mera concesión de derechos abstractos y universales. Por último, los NMSs, tienen lugar en el marco de la sociedad civil y no en el marco del Estado y, en relación con el Estado mantienen una distancia calculada, simétrica a la que mantienen con los partidos y con los sindicatos tradicionales.

Esta concepción, que basa la novedad de los movimientos sociales en la afirmación de la subjetividad sobre la ciudadanía, ha sido criticada ampliamente. La crítica más frontal proviene de aquellos que precisamente contestan la novedad de los MNSs. Según ellos, los MNSs son, de hecho, viejos (los movimientos ecológicos, feministas, pacifistas del siglo XIX y el movimiento antirracista de esa época y de los años cincuenta y sesenta); o son portadores de reivindicaciones que fueron parte integrante de los

viej os movimientos sociales (el movimiento obrero y el movimiento agrario o campesino); o, por último, corresponden a ciclos de la vida social y económica y, por eso, su novedad, porque aunque recurrente, tan sólo es aparente. Los modos de movilización de recursos organizativos y otros, y no la ideología, deben ser para estos autores, el punto de apoyo del análisis de los NMSs. Para esta segunda concepción, el impacto buscado por los NMSs es, en última instancia, político y su lógica prolonga la ciudadanía que orientó los movimientos sociales del pasado. La distancia de los NMSs con el Estado es más aparente que real, pues las reivindicaciones globales-locales siempre acaban por traducirse en una exigencia hecha al Estado y en los términos en que el Estado se sienta ante la contingencia política de tener que darle respuesta<sup>11</sup>. Además, la prueba de eso mismo es que no es raro que los NMSs jueguen el juego de la democracia representativa, aunque sea por el *lobbying* y por la vía extraparlamentaria; y entran en alianzas más o menos oficiales con sindicatos y partidos, cuando ellos mismos no se transforman en partidos.

En mi opinión, no es preciso rechazar la novedad de los NMSs para criticar las ilaciones que saca de ella la primera concepción. La novedad de los NMSs, tanto en el campo de la ideología como en el de las formas organizativas, me parece evidente, aunque no deba ser defendida en términos absolutos. Tal como Scott (1990), dudó que los NMSs puedan ser explicados en su totalidad por una teoría unitaria. Basta tener en mente las diferencias significativas en términos de objetivos de ideología y de base social entre los NMSs de los países centrales y los de América Latina. Entre los valores postmaterialistas y las necesidades básicas; entre las críticas al consumo y las críticas a la falta de consumo, entre el hiperdesarrollo y el sub (o anarco) desarrollo, entre la alienación y el hambre, entre la nueva clase media y las (poco esclarecedoras) clases populares, entre el Estado-Providencia y el Estado autoritario, hay naturalmente diferencias importantes. No se excluye, por otro lado, que algunos de los NMSs de América Latina tengan grandes afinidades con el tipo dominante de NMSs en los países centrales pero, en general, están correctos Fernando Calderon y Elizabeth Jelin cuando afirman que, en

<sup>11</sup> Para el debate en el Brasil, ver por ejemplo, cf., Ruth Cardoso (1983) y Pedro Jacobi (1987).

contraste con lo que pasa en los países centrales, “una de las características propias de América Latina es que no hay movimientos sociales puros o claramente definidos, dadas la multidimensionalidad, no solamente de las relaciones sociales sino también de los propios sentidos de la acción colectiva. Por ejemplo, es probable que un movimiento de orientación clasista esté acompañado de juicios étnicos y sexuales, que lo diferencian y lo asimilan a otros movimientos de orientación culturalista con contenidos clasistas. Así, los movimientos sociales se nutren con innumerables energías que incluyen, en su constitución, desde formas orgánicas de acción social por el control del sistema político y cultural hasta modos de transformación y participación cotidiana de auto-reproducción societaria” (en Ponte, 1990: 281). A mi modo de ver, en esta “impureza”, reside la verdadera novedad de los NMSs en América Latina y su extensión a los NMSs de los países centrales es una de las condiciones de la revitalización de la energía emancipatoria de estos movimientos en general. En la medida en que esto suceda, será más verosímil la teoría unitaria. Pero ahora, sólo es posible hablar abiertamente de tendencias y de opciones.

La novedad de los NMSs no reside en el rechazo de la política sino, al contrario, en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil. Los NMSs parten del presupuesto de que las contradicciones y las oscilaciones periódicas entre el principio del Estado y el principio del mercado son más aparentes que reales, en la medida en que el tránsito histórico del capitalismo se hace de una interpenetración siempre creciente entre los dos principios, una interpenetración que subvierte y oculta la exterioridad formal del Estado y de la política frente a las relaciones sociales de producción. En estas condiciones, invocar el principio del Estado contra el principio del mercado, es caer en la trampa de la radicalidad fácil que consiste en transformar lo que existe en lo que ya existe, como es propio del discurso político oficial.

A pesar de estar muy colonizado por el principio del Estado y por el principio del mercado, el principio de la comunidad rousseauniana, es el que tiene más potencialidades para fundar las nuevas energías emancipatorias. La idea de la obligación política horizontal entre ciudadanos y la

idea de la participación y de la solidaridad concretas en la formulación de la voluntad general, son las únicas susceptibles de fundar una nueva cultura política y, en última instancia, una nueva calidad de vida personal y colectiva basadas en la autonomía y en el autogobierno, en la descentralización y en la democracia participativa, en el cooperativismo y en la producción socialmente útil. La politización de lo social, de lo cultural, e incluso de lo personal, abre un inmenso campo para el ejercicio de la ciudadanía y revela, al mismo tiempo, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, incluso de la ciudadanía social, circunscrita al marco del Estado y de lo político por él constituido. Sin postergar las conquistas de la ciudadanía social, como en últimas pretende el liberalismo político-económico, es posible pensar y organizar nuevos ejercicios de ciudadanía –porque las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas– y nuevas formas de ciudadanía –colectivas y no meramente individuales: ejercicios y formas basados en formas político-jurídicas que, al contrario de los derechos generales y abstractos, incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarlas a patrones abstractos; ejercicios y formas que parten las nuevas formas de exclusión social, basadas en el sexo, en la raza, en la pérdida de calidad de vida, en el consumo, en la guerra, que ahora ocultan o legitiman, ahora complementan y profundizan la exclusión basada en la clase social.

No es sorprendente que, al regresar políticamente, el principio de la comunidad se traduzca en estructuras organizacionales y estilos de acción política diferentes de aquellos que fueron responsables de su eclipse. De ahí la preferencia por estructuras descentralizadas, no jerárquicas y fluidas, en violación de la racionalidad burocrática de Max Weber o de la “ley de hierro de la oligarquía” de Robert Michels. De ahí también la preferencia por la acción política no institucional, fuera del compromiso neocorporativista, dirigida a la opinión pública, con vigorosa utilización de los medios de comunicación social, involucrando casi siempre actividades de protesta y confiando en la movilización de los recursos que ellas proporcionan. Dialécticamente, esta novedad en las estructuras organizativas y

en el estilo de acción política es el eslabón que une los NMSs con los viejos movimientos sociales. A través de esta novedad continúan y ahondan la lucha por la ciudadanía, no siendo por eso correcto justificar (con base en esta novedad) un pretendido desinterés por las cuestiones de la ciudadanía en los NMSs como lo hacen Melucci (1988) y otros.

No rechazo una cierta normatividad en este análisis y, un campo de muchas opciones, la preferencia por la opción más optimista o prometedora. Son conocidas las limitaciones de los NMSs y hoy en día empieza a ser común afirmar que ya pasó su momento de apogeo. Es debatible si la relación tensa o de distancia calculada entre la democracia representativa y los NMSs ha sido benéfica o perjudicial para éstos últimos. Según algunos, esa tensión o distancia es responsable por la inestabilidad, por la discontinuidad y por la incapacidad de universalización que, en general, han sufrido los NMSs y que a la postre son responsables por el impacto relativamente restringido de los movimientos en la transformación política de los países donde han ocurrido. Por ejemplo, Tullo Vigevani señala los riesgos de asambleísmo, plebiscitarismo y mesianismo resultantes de que no exista “ningún tipo de institucionalización”, de que no existan “los mecanismos necesarios para la construcción de la voluntad colectiva”, y lo lleva a preguntarse por los “alcances cuantitativos de los movimientos sociales” (1980: 108). Pero, por otro lado, con un éxito muy diferenciado, algunos movimientos se han “institucionalizado” convirtiéndose en partidos y disputando la política partidaria con lo que, en este caso, corren el riesgo al adoptar la estructura organizativa del partido de movimiento, de subvertir la ideología y los objetivos del movimiento que condujo al partido: este es un riesgo bien expresado en la forma del fraccionalismo entre pragmatismo y fundamentalismo, propia de estos partidos.

Dada la gran diversidad de los NMSs, es imposible hablar de un patrón único de relaciones entre democracia representativa (cuando ésta existe, debido a que en América Latina la lucha de los NMSs se ha dado muchas veces por lograr dicha democracia) y democracia participativa. No me parece, en sí mismo negativo el hecho de que esas relaciones, cualesquiera que sean, siempre se hayan caracterizado por la tensión y por la difícil convivencia entre las dos formas de democracia, toda vez que es de esa ten-

sión que se han liberado muchas veces las energías emancipatorias necesarias para la ampliación y la redefinición del campo político. Hay que agregar que, incluso cuando las formas de institucionalización son más tenues, la discontinuidad de los NMSs puede ser más aparente que real, pues, como afirma Paulo Krischke, es necesario tener en cuenta las contribuciones positivas de los movimientos "tanto para la memoria colectiva de la sociedad, como para la reforma de las instituciones" (1987: 287). Similarmente, para Inglehart (1990: 43) y Dalton y Kuechler (1990: 227), los NMSs son señal de transformaciones globales en el contexto político, social y cultural de nuestra contemporaneidad y por eso sus objetivos serán parte permanente de la agenda política de los próximos años, independientemente del éxito, necesariamente diverso de los diferentes movimientos concretos.

#### LOS NMSs Y EL SISTEMA MUNDIAL: BRASIL, ÁFRICA Y PORTUGAL

Estas transformaciones ocurren en forma desigual en el sistema mundial, por lo que la identidad de los NMSs no puede dejar de ser parcial. Si en los países centrales combinan democracia participativa y valores o reivindicaciones postmaterialistas, en América Latina combinan, en la mayoría de las situaciones, democracia participativa con valores o reivindicaciones de necesidades básicas. Tan importante como el análisis de la identidad parcial de los NMSs es el análisis de la desigualdad de su ocurrencia de uno a otro país y la diversidad entre ellos dentro de cada país. Esto mismo se confirma si nos detenemos un poco en el espacio del sistema mundial definido culturalmente por la lengua portuguesa.

El Brasil, con una tradición accidentada de viejos movimientos sociales, conoció en la década de los setenta y ochenta un notable florecimiento de los NMSs o de movimientos populares de los que da fiel testimonio una abundante bibliografía a la cual, por lo demás he venido recurriendo a lo largo de este capítulo. Probablemente, debido al carácter semiperiférico de la sociedad brasileña, en ella se combinan movimientos semejantes a los que son típicos de los países centrales (movimiento ecológico, movimiento fe-

minista -aunque las reivindicaciones concretas sean distintas), con movimientos propios orientados hacia la reivindicación de la democracia y de las necesidades básicas (comunidades eclesiales de base, movimientos de los sin tierra, movimientos de los habitantes de las *favelas*). Pero tanto las semejanzas como las diferencias tienen que ser especificadas. En Cubatão<sup>12</sup>, un movimiento ecológico no tendría nada de postmaterialista; sería la reivindicación de una necesidad básica. Y, al contrario, entre "ocupantes salvajes", edificios vacíos de Berlín y de São Paulo, no sólo habrá diferencias.

En el África de lengua oficial portuguesa, los NMSs son los movimientos de liberación que condujeron a sus países a la independencia. Son movimientos de los años sesenta, pasaron por varias fases y no es extraño que hoy en día estén envejeciendo. Dejando de lado las muchas diferencias que hay entre ellos, se puede decir que en una primera fase, hasta la independencia, fueron movimientos políticos de guerrilla, con apoyo popular de tipo plebiscitario informal o de ratificación; y que en las zonas liberadas implantaron, algunas veces, formas de democracia participativa que, en las condiciones difíciles en que ocurrieron, se pueden considerar como avanzadas; como ha sido particularmente el caso del PAIGC<sup>13</sup> en Guinea-Bissau. En una segunda fase, entre la independencia y el final de los años ochenta, esos movimientos empezaron por institucionalizarse en partidos de movimiento y gradualmente, y con diferencias entre ellos, evolucionaron hacia partidos de vanguardia de tipo leninista. La memoria democrática cedió entonces el paso al autoritarismo. Hoy están atravesando por una nueva fase de institucionalización dolorosa, radical y promisorio: la conversión en partidos democráticos en el sistema emergente de democracia representativa. El PAIGC de Cabo Verde y el MLSTP<sup>14</sup> de São Tomé y Príncipe son hoy partidos de oposición.

Portugal es un país semiperiférico en el contexto europeo, y por eso en el espacio mundial de lengua oficial

12 N del T: Cubatão, una ciudad del Estado de São Paulo, fue considerada, durante algún tiempo, como la ciudad más contaminada del mundo.

13 PAIGC: Partido Africano de Independencia de Guinea y Cabo Verde.

14 MLSTP: Movimiento de Liberación de São Tomé y Príncipe.

portuguesa no es posible verificar el contraste, en términos de NMSs, entre países centrales y periféricos. Si la tradición de los viejos movimientos sociales (partidos, sindicatos, movimientos agrarios) es accidentada en Brasil, no lo es menos en Portugal; y en este ámbito, los cuarenta y ocho años de dictadura salazarista fueron, incluso, un "accidente" mortal<sup>15</sup>. De ahí que lo que caracteriza verdaderamente a Portugal en estos últimos veinte años es el hecho de que los viejos movimientos sociales sean nuevos y los NMSs, en el sentido político corriente, sean muy débiles, en algunos casos, incluso inexistentes. La longevidad del interregno salazarista no impidió que subsistieran en la clandestinidad el Partido Comunista y, en los últimos años de la dictadura, el Partido Socialista; tampoco impidió la existencia de un movimiento sindical clandestino, autónomo, en relación con el credo corporativo pero bajo la tutela del Partido Comunista. Sin embargo, lo cierto es que, en las condiciones de la clandestinidad, ni partidos ni sindicatos podían tener un amplio impacto en la vida política y social.

La revolución del 25 de abril de 1974 permitió, finalmente, a los viejos movimientos sociales de la democracia representativa, asumir una presencia ampliada y nueva en la sociedad portuguesa. Por el hecho de haber surgido en un contexto revolucionario, durante un corto período (1974-76), aparecieron, paralelamente a los viejos-nuevos movimientos sociales, NMSs orientados por los principios de la democracia participativa y con objetivos postmaterialistas y culturales, o de satisfacción de necesidades básicas (movimiento pacifista contra el envío de tropas hacia las últimas colonias, movimiento ecológico, movimiento feminista, movimiento de autoconstrucción, movimiento de ocupación de casas, movimiento de ocupación de tierras, movimiento de guarderías infantiles y clínicas populares, movimiento de educación básica y de dinamización cultural, etc., etc.). Debido a la revolución, los viejos y los nuevos movimientos sociales nacieron, por así decirlo, al mismo tiempo; y durante un corto período convivieron en régimen de gran tensión y contradicción social, en disputa por la forma de democracia preferida: democracia representativa o democracia participativa.

<sup>15</sup> El análisis comparado de esta tradición está por hacerse y clama por que se haga.

Sin embargo, pasado este breve período, los viejos-nuevos movimientos sociales conquistaron gradualmente plena hegemonía; en contrapartida, los NMSs languidecieron, desaparecieron y no resurgieron hasta hoy (aunque, en los últimos tiempos hayan comenzado a dar algunas señales de vida, concretamente el movimiento ecológico). El análisis de este fenómeno está por hacerse y obviamente no se puede hacer aquí. El déficit de movimiento social en la sociedad portuguesa de hoy no es ciertamente reconducible a un sólo factor. Entre las pistas de investigación para continuar, las siguientes parecen las preferidas. La memoria exaltante pero también cafarnaúmica del período revolucionario le otorgó a la democracia representativa, su estabilidad y sus rutinas, de un especial capital político y simbólico. Hay que agregar que, siendo nueva, la democracia representativa no agotó aun su capacidad de movilización, si se tiene en cuenta que, en un corto espacio de tiempo –y de hecho, en cortocircuito histórico– la ciudadanía cívica y política y la ciudadanía social se ampliaron extraordinariamente, aunque ésta última bastante limitadamente y hoy en día, incluso así, en fase de recesión. Podrá pues, admitirse, como hipótesis de trabajo, que la productividad social y política de los viejos-nuevos movimientos sociales fue suficiente para prescindir del vigoroso surgimiento de los NMSs.

Otra pista de investigación tiene que ver con la posible unión, anotada arriba, entre la lógica de los viejos movimientos y la de los NMSs. La falta de tradición en Portugal, de una fuerte acción clasista, le abre el camino para la acción anarco-basista, en períodos de convulsión social, o para la acción hiperpolitizada de cúpula en períodos de estabilidad democrática. Zermeño, citado por Paulo Krischke, menciona como una particularidad de la historia mexicana, el hecho de que los movimientos sociales generaron muy pronto su "superpolitización" (Krischke, 1987: 799). Curiosamente, y por cierto por razones diferentes, Lipietz menciona la "tendencia específicamente francesa" de que los movimientos sociales "se politicen muy rápidamente" con el fin de conquistar representación política y mediática (Lipietz, 1988: 91). También, por razones diferentes a éstas, sería de proponer, como hipótesis de trabajo, que la forma de hiperpolitización en Portugal consiste en que los

gérmenes de los NMSs se desvían fácilmente hacia lo político, constituido incluso antes de que conduzcan a la creación de los movimientos. Una ilustración de esto mismo, estaría en la ligación grotesca que ha mantenido a nivel parlamentario una fracción del movimiento ecológico con el Partido Comunista, mezclando, por conveniencia de este último, el antiproductivismo ecológico y el hiperproductivismo de raíz leninista.

Una última pista de investigación, relacionada con las anteriores, consistiría en la averiguación del impacto de la falta de “agentes externos” que se dediquen a los movimientos e inviertan en ellos el capital profesional, ideológico, cultural o político de que disponen. El papel de los agentes externos ha sido destacado por diversos autores, aunque tal papel es objeto de debate. En Brasil, por ejemplo, se ha mencionado el papel de los profesionales y de la Iglesia Católica e incluso de algunos partidos políticos en la organización de los movimientos sociales (Jacobi, 1987: 264). La hipótesis de trabajo sería, en este caso: a) que en Portugal, los partidos políticos “nacieron” en 1974 contra los movimientos sociales; b) que la Iglesia Católica es conservadora y ha sabido ahogar o cooptar las veleidades de militancia progresista de sacerdotes o de legos; c) que, finalmente, los profesionales han sido, hasta ahora, eficazmente cooptados por los partidos con el aliciente de la participación clientelista en los beneficios del gobierno e incluso de la oposición.

Esta breve referencia a los NMSs en el ámbito de la lengua oficial portuguesa del sistema mundial, tuvo como objetivo ilustrar la extrema diversidad de situaciones que se esconden por detrás de la “nueva era política” (Kuechler y Dalton, 1990: 285) instaurada por los NMSs. Sin embargo, de lo que no queda duda, es de que los NMSs, en los países donde ocurrieron con más intensidad, significaron una ruptura con las formas organizativas y los estilos políticos hegemónicos y su impacto en la cultura y en la agenda política de esos países trasciende en mucho a las vicisitudes de la trayectoria de los movimientos en sí mismos. El impacto residió específicamente en un intento por invertir el tránsito de la modernidad hacia la regulación y hacia el exceso de regulación, con el olvido esencial de la emancipación, al punto de hacer pasar por emancipación lo que,

a la postre, no lo era, sino regulación bajo otra forma. La emancipación puede, así, regresar a los decires y hacer de la intersubjetividad, de la socialización, de la inculcación cultural y de la práctica política. El impacto residió también en un intento de buscar un nuevo equilibrio entre subjetividad y ciudadanía. Si en apariencia algunos NMSs se afirmaron contra la ciudadanía, fue en nombre de una ciudadanía de nivel superior, capaz de compatibilizar el desarrollo personal con el colectivo y de hacer de la “sociedad civil” una sociedad política donde el Estado sea un autor privilegiado pero no único. Por todas estas razones, los NMSs no pueden dejar de ser una referencia central cuando se trata de imaginar los caminos de la subjetividad, de la ciudadanía y de la emancipación en los años noventa.

#### LOS AÑOS NOVENTA

Si las dos últimas décadas fueron experimentales, es natural que los años noventa traigan una profundización de algunas de las experiencias, a menos que la sociedad del futuro no necesite de un modo específico y dominante de autorreproducirse y haga de la inestabilidad de las nuevas experiencias, la única forma viable de estabilidad. También es posible pensar, como quiere algún postmodernismo, que lo nuevo que hubo en estos últimos veinte años no cesará de repetirse, como nuevo, en los años venideros, no quedándonos otra actitud sino perder el hábito de imaginar otras posibilidades más allá de lo que existe y celebrar lo que existe como el conjunto de todas las posibilidades imaginables. Esta teoría, que tiene la peculiaridad de ser indeterminista en relación con el presente y determinista en relación con el futuro, no nos impide sin embargo imaginar otras teorías posibles donde quepa la diferencia del futuro y nuestra diferencia en relación con él.

Si fuera correcto hablar de “patologías de la modernidad”, diríamos que ellas consistieron hasta ahora en subsíntesis entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, que resultaron en excesos de regulación, los cuales además, en ocasiones, se insinuaron bajo la forma de emancipaciones, denunciadas posteriormente como falsas. En las secciones anteriores, mencionamos tales excesos en sus diferentes formas y el siguiente cuadro lo presenta de modo sinóptico.

### Excesos de regulación

SUBSÍNTESIS	EXCESO
Ciudadanía sin subjetividad ni emancipación.	Normalización disciplinaria foucaultiana.
Subjetividad sin ciudadanía ni emancipación.	Narcisismo: autismo des-socializante; consumismo.
Emancipación sin subjetividad ni ciudadanía.	Despotismo; totalitarismo; reformismo autoritario.
Emancipación con ciudadanía y sin subjetividad.	Reformismo social-democrático.
Emancipación con subjetividad y sin ciudadanía.	Basismo; mestanismo.

No cabe analizar aquí cada uno de ellos. Los concibo como diferentes subsíntesis de la modernidad, es decir constelaciones socio-políticas que, por una u otra vía, no lograron una síntesis entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, dando de ella, una versión truncada, desfigurada, perversa. Frente a los fracasos de la teoría crítica moderna, que está, además, por detrás de algunas de las formas de falsa emancipación, la tarea de la teoría crítica postmoderna consiste en apuntar de nuevo hacia los caminos de la síntesis, tomando como método, por un lado, la citación de todo lo que existió de positivo en la experiencia histórica de nuestra contemporaneidad, por más negativa que ocasionalmente haya sido y por otro lado, la disponibilidad para identificar lo que de nuevo caracteriza el tiempo presente y hace de él verdaderamente nuestro tiempo. El esfuerzo teórico que está por emprender debe incluir una *nueva teoría de la democracia* que permita reconstruir el concepto de ciudadanía, una *nueva teoría de subjetividad* que permita reconstruir el concepto de sujeto y una *nueva teoría de la emancipación* que no sea más que el efecto teórico de las dos primeras teorías en la transformación de la práctica social llevada a cabo por el *campo social de la emancipación*. En este capítulo abordaré sólo la cuestión de la nueva teoría democrática y de sus corolarios para una

nueva teoría de la emancipación. El tratamiento de la teoría de la subjetividad será realizado en otra parte.

### PARA UNA NUEVA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA

El capitalismo no es criticable por no ser democrático, sino por no ser suficientemente democrático. Siempre que el principio del Estado y el principio del mercado encontraron un *modus vivendi* en la democracia representativa, ésta significó una conquista de las clases trabajadoras, aunque presentada socialmente como concesión que les fue dada por las clases dominantes. La democracia representativa es, pues, algo positivo y como tal debe ser apropiada por el campo social de la emancipación.

La democracia representativa constituyó, hasta ahora, lo máximo de conciencia política posible del capitalismo. Este máximo no es una cantidad fija, es una relación social. La profundización de la democracia representativa a través de otras formas más complejas de democracia, puede conducir al aumento del máximo de conciencia posible, caso en el cual el capitalismo encontrará un modo de convivencia con la nueva configuración democrática, o puede conducir, frente a la rigidez de ese máximo, a una ruptura o, mejor, a una sucesión histórica de microrrupturas que apunten hacia un orden social postcapitalista. No es posible determinar cuál será el resultado más probable. La transformación social ocurre sin teleología ni garantía. Es esta indeterminación lo que hace que el futuro sea futuro.

La renovación de la teoría democrática se basa, ante todo, en la formulación de criterios democráticos de participación política que no confinen ésta al acto de votar. Implica pues, una articulación entre democracia representativa y democracia participativa. Para que tal articulación sea posible, es necesario además que el campo de lo político sea redefinido y ampliado radicalmente. La teoría política liberal transformó lo político en una dimensión sectorial y especializada de la práctica social —el espacio de la ciudadanía— y lo confinó al Estado. Al mismo tiempo, todas las otras dimensiones de la práctica social fueron despolitizadas y con eso mantenidas inmunes al ejercicio de la ciudadanía. El autoritarismo e incluso el despotismo de las relaciones sociales “no políticas” (económicas, sociales, familiares, profesionales, culturales, religiosas) ha podi-

do así convivir sin contradicción con la democratización de las relaciones sociales “políticas” y sin ninguna pérdida de legitimación para estas últimas.

La nueva teoría democrática deberá proceder a la repolitización global de la práctica social y el campo político inmenso que de ahí resultará, permitirá descubrir formas nuevas de opresión y de dominación, al mismo tiempo que creará nuevas oportunidades para el ejercicio de nuevas formas de democracia y de ciudadanía. Ese nuevo campo político no es, sin embargo, un campo amorfo. Politizar significa identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida. Las diferencias entre las relaciones de poder son el principio de la diferenciación y estratificación de lo político. En cuanto tarea analítica, y presupuesto de acción práctica, es tan importante la globalización de lo político como su diferenciación.

Como mencioné en el quinto capítulo, distingo cuatro espacios políticos estructurales: el espacio de la ciudadanía, es decir, el espacio político según la teoría liberal; el espacio doméstico; el espacio de la producción y el espacio mundial. Todos estos espacios configuran relaciones de poder, aunque sólo las que son propias del espacio de la ciudadanía liberal sean consideradas como políticas y por lo tanto, sean susceptibles de democratización política. Cada uno de ellos es un espacio político específico en el cual se suscita una lucha democrática específica, adecuada para transformar las relaciones de poder propias de ese espacio en las relaciones de autoridad compartida.

*El espacio doméstico* continúa siendo el espacio privilegiado de reproducción social y la forma de poder que domina en él es el patriarcado. Entre los NMSs, el movimiento feminista ha desempeñado un papel crucial en la politización del espacio doméstico, es decir, en el descubrimiento del despotismo en que se traducen las relaciones que lo constituyen y en la formulación de las luchas adecuadas para democratizarlas. Obviamente, la discriminación sexual no se limita al espacio doméstico ni siempre es el resultado del ejercicio del poder patriarcal; pero éste poder establece la matriz a partir de la cual otras formas de poder son legitimadas socialmente para producir discriminación sexual.

El capitalismo no inventó el patriarcado e incluso se puede decir que tiene en relación con él una trayectoria histó-

rica ambivalente. Si, por un lado, se aprovechó de él para apropiarse del trabajo no remunerado de las mujeres, llevando a éste a participar—la otra mano invisible para hacer pareja con la del mercado— en los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo que debían, en otras circunstancias, ser cubiertos íntegramente por el salario, por otro lado, liberó parcialmente a la mujer de sumisiones ancestrales, incluso si sólo fue para someterla a la sumisión moderna del trabajo asalariado. A pesar de ser debatible es, sin embargo, altamente improbable que el máximo de conciencia posible del capitalismo, pueda venir a integrar el fin de la discriminación sexual. En cualquier caso, la politización del espacio doméstico —y por lo tanto, el movimiento feminista— es un componente fundamental de la nueva teoría de la democracia.

*El espacio de la producción* es el espacio de las relaciones sociales de producción y la forma de poder que le es propia es la explotación (extracción de plusvalía). La difusión social de la producción y el aislamiento político del proletariado en la producción, ayudaron en los últimos veinte años, a hacer social y políticamente menos importante lo cotidiano del trabajo asalariado, una evolución a la que, por demás, contribuyeron los científicos sociales al desviar su atención analítica tanto de la brutalidad de las relaciones concretas de producción (la violencia de los ritmos de producción; la coacción física y psicológica contra los trabajadores; la degradación de las condiciones de los lugares de trabajo, concretamente de las condiciones de seguridad y salubridad), como de la brutalidad de las relaciones en la producción (las rivalidades y la competencia, la delación y los hurtos entre trabajadores; la degradación moral de las relaciones frente a frente y el aislamiento autístico como exigencia para sobrevivir).

Por esta razón, el espacio de la producción perdió protagonismo social y cultural y los sujetos sociales constituidos en él perdieron peso político, sobre todo el proletariado. Pero como espacio de organización multiforme de la fuerza de trabajo asalariado, el espacio de la producción es hoy más central que nunca y su hegemonía aumenta con la difusión social de la producción, con la ideología del productivismo y del mercado, con la compulsión del consumo. La articulación entre el aislamiento político del proletariado y la difusión social de la fuerza de trabajo asalariada, es



responsable de la situación paradójica que consiste en que la fuerza de trabajo asalariada es cada vez más crucial para explicar la sociedad contemporánea y el proletariado es cada vez menos importante y menos capaz de organizar la transformación no capitalista de ésta.

Si tal transformación no se puede hacer sólo con el proletariado, tampoco se puede hacer sin él o contra él. Para eso, además, es preciso alterar las estrategias y las prácticas de los viejos movimientos sociales del proletariado, de los movimientos obreros y de los sindicatos. El movimiento obrero obtuvo notables conquistas –sobre todo en el segundo período, el del capitalismo organizado y en los países centrales– en el sentido de integrar social y políticamente a los trabajadores mediante una distribución más justa de la riqueza creada por ellos. Sin embargo, tales conquistas fueron obtenidas, entre otras cosas, a costa de la separación total entre el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción por vía de la cual, el obrero-ciudadano renunció a la posibilidad de llegar a ser un ciudadano-obrero. La negociación sindical y la representación política del movimiento obrero, que fueron tan importantes para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores, también fueron decisivas para naturalizar, trivializar y, en suma, despolitizar las relaciones de producción. En este ámbito, los dilemas de la actual situación se derivan de que estamos entrando en un período en el que la negociación sindical y la representación política tradicionales pierden eficacia y hasta legitimidad junto a los trabajadores sin que, además, las relaciones sociales de producción se desnaturalicen, se destrivialicen y en suma, se repoliticen. Al contrario, la eficacia transmitida del movimiento obrero se transformó perversamente en el mayor obstáculo para su sobrevivencia en las nuevas condiciones de acumulación de capital.

En estas condiciones, una de las tareas centrales de la nueva teoría democrática consiste en la politización del espacio de la producción. En una tradición que viene de Marx, de Karl Renner y de Michael Burawoy, sostuve en otro lugar (Santos, 1985)<sup>16</sup> que la fábrica es un microestado donde es posible detectar instituciones isomórficas en el campo político liberal, sólo que mucho más despóticas (el derecho

<sup>16</sup> Consultar también el quinto capítulo.

de la producción, la lealtad a la empresa, la distinción entre lo público y lo privado, la representación de los trabajadores, las coaliciones, etc.). Sin embargo, la evolución reciente ha tenido lugar, en el sentido de heterogenizar y descaracterizar, cada vez más, las relaciones de producción. En el polo benevolente se detectan relaciones de producción relativamente horizontalizadas, con una convivencia entre capital-trabajo que más parece organizada según el principio de la comunidad que según el principio del mercado; son las empresas-comunidad, donde trabaja la nueva aristocracia del proletariado. En el polo despótico, pululan las *sweat shops* del fin de siglo y la explotación del trabajo infantil, caracterizados por relaciones de producción cuya violencia las aproxima al pillaje típico de la acumulación primitiva; son las empresas-campos de concentración donde trabajan los ilotas de nuestro tiempo. Entre los dos polos son inmensas las gradaciones y las variaciones.

Esta heterogeneidad de las relaciones sociales de producción que, obviamente, siempre existió pero que hoy es más descaracterizadora que nunca, hace la relación social entre capital y trabajo menos específica y la relación económica entre ganancias y salarios menos definida. La plusvalía económica es cada vez más tan sólo uno de los componentes de una relación de poder donde se mezclan, más allá de ella, plusvalías étnicas, sexuales, culturales y políticas. Si esta nueva impureza de las relaciones de producción contribuye a la creciente ineficacia y desactualización del movimiento obrero tradicional, por otro lado, crea oportunidades insospechadas para inculcar ciudadanía en el espacio de la producción. Mientras menos sea el trabajador sólo trabajador, más viable se hace el tránsito político y simbólico entre el trabajador-ciudadano y el ciudadano-trabajador.

La politización del espacio de la producción es multidimensional. Incluye, en primer lugar, la relación capital-trabajo. Independientemente de su calidad, la cantidad de esta relación continúa siendo su característica más específica incluso a pesar de que en los últimos tiempos se haya informalizado de alguna manera. De ahí que las luchas por la disminución de la jornada de trabajo tengan un fuerte contenido político. Y sucede lo mismo con las luchas que apuntan al aumento de la participación y de la codeterminación en las decisiones de la empresa. En segundo lugar,

la politización del espacio de la producción incluye las relaciones en la producción. Lo que distingue las plusvalías étnicas, sexuales, culturales y políticas es que ellas, al contrario de la plusvalía económica, pueden existir en las relaciones entre trabajadores. El “obrero de masa” o el “obrero colectivo” terminó (si alguna vez existió) y es necesario sacar de eso todas las consecuencias. Las relaciones de poder entre trabajadores en la producción pueden violentar lo cotidiano del trabajo asalariado tanto o más que la relación entre capital y trabajo. El ocultamiento de esta forma de poder en nombre de míticas solidaridades constituye un acto de despolitización y de desarme político.

En tercer lugar, la politización del espacio de la producción incluye los procesos de trabajo y de producción y concretamente el componente tecnológico y el de las llamadas materias primas. Vivimos en un tiempo de automatismo tecnológico que lleva al paroxismo la asimetría entre capacidad de acción y capacidad de previsión. Surgen de ahí riesgos y daños posibles totales, insocializables e inasegurables, demasiado grandes para poder responsabilizar a los individuos por ellos, como consta del paradigma liberal de la responsabilidad y obviamente impunes si la humanidad es responsabilizada en su todo. En este campo, la politización del espacio de la producción consiste en el descubrimiento de las relaciones sociales de poder que constituyen el automatismo tecnológico –el cual, por esa vía, deja de ser automático– y en la imaginación de alternativas tecnológicas que posibiliten el reequilibrio entre capacidad de acción y capacidad de previsión.

La politización de la tecnología no es posible sin las llamadas materias primas; es decir, sin la politización de la relación naturaleza sociedad en el espacio de la producción. La distinción naturaleza-sociedad tiene hoy poco sentido, una vez que la naturaleza es cada vez más la segunda naturaleza de la sociedad. La naturaleza es una relación social que se oculta detrás de sí misma y que por eso es doblemente difícil de politizar. Además, frente a los riesgos de la catástrofe ecológica, tal politización ya se está imponiendo y las rupturas políticas del futuro se basarán en forma creciente en las diferentes percepciones de estos riesgos. La politización de la naturaleza incluye la extensión a ésta del concepto de la ciudadanía, lo que significa una transformación radical de la ética política de la res-

ponsabilidad liberal, basada en la reciprocidad entre derechos y deberes. Entonces será posible atribuir derechos a la naturaleza sin que en contrapartida, se tenga que exigirle deberes. La ecología y el movimiento ecológico son, así, partes integrantes del proceso de politización del espacio de la producción, aunque sus objetivos se extiendan por cualquiera de los otros espacios estructurales. En las condiciones del fin de siglo, la forma de politización más lograda del espacio de la producción es el antiproductivismo.

*El espacio mundial* es el conjunto de los impactos en cada formación social concreta resultantes de la posición que ella ocupa en el sistema mundial. La forma dominante de poder en el espacio mundial es el intercambio desigual entendido en términos sociológicos, más amplios que los términos económicos en que fue desarrollada originalmente la teoría del intercambio desigual. Las relaciones de intercambio desigual entre países centrales, periféricos y semiperiféricos, siempre tuvieron una fuerte dimensión política, como lo atestiguan las guerras, el derecho internacional público y las organizaciones políticas internacionales. En tiempos recientes, esta dimensión, que siempre convivió con otras, económicas, culturales y religiosas, perdió terreno frente a las otras dimensiones, e incluso se ha dejado interpenetrar por ellas al punto de que es difícil determinar lo que es específicamente político en las relaciones entre Estados. A mi entender, esta tendencia parece irreversible y sólo podrá ser contrariada eventualmente a través de la politización de las diferentes prácticas transnacionales, entre las cuales se deben incluir las relaciones entre Estados.

Se trata de una tarea difícil debido al surgimiento en los últimos veinte años de dos importantes factores. El primero lo constituyen, como ya lo mencioné, los imperativos económicos impuestos por las empresas multinacionales en el proceso de transnacionalización de la producción. Se trata de las decisiones de inversión de las empresas multinacionales, hechas a escala mundial, articuladas con condiciones y exigencias localizadas impuestas a las diferentes economías nacionales y a sus Estados. Tales decisiones y condiciones se revisten de tal necesidad e inevitabilidad que evaden cualquier control político nacional o internacional. Y, por no poderse tratar políticamente, tienden a dejar de ser consideradas políticas. El segundo factor con-

siste en lo que Leslie Sklair llama la “cultura-ideología del consumismo” (1991: 41). Se trata de la estrategia simbólica del capitalismo transnacional en el sentido de integrar en la lógica del consumo todas las clases sociales del sistema mundial y muy especialmente a las clases populares de los países periféricos y semiperiféricos. Es un proceso antiguo pero que, en los últimos años, asumió una calidad diferente con el nuevo orden de la información mundial y con el control global de los mercados mediáticos y de la publicidad. Presupone una gran separación entre la práctica del consumismo y el consumo de productos, es decir, entre el consumismo, como práctica cultural-ideológica y los productos en que, en la mayoría de los casos, él no se puede concretar. Los dos factores están interrelacionados, como sería de esperar. Las empresas multinacionales son los grandes vehículos de la cultura-ideología del consumismo y han desempeñado un papel fundamental en el aumento de las expectativas consumistas que no se pueden satisfacer, en un futuro previsible, por la masa de la población del llamado Tercer Mundo.

La politización de las prácticas transnacionales es una condición *sine qua non* para el descubrimiento de las relaciones de poder que se esconden detrás de las necesidades “naturales” de producción y de consumo y de la transformación de tales relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida. En este campo, la práctica transformadora se basará en la creación de obligaciones políticas horizontales de ámbito transnacional, entre ciudadanos y grupos sociales de las diferentes regiones del sistema mundial. Y no deben ser escamoteadas las dificultades de ese intento, pues es sabido cómo, en el pasado, el desarrollo de la ciudadanía en los países centrales se obtuvo a costa de la exclusión de las poblaciones coloniales y postcoloniales en las periferias y semiperiferias del sistema mundial.

La nueva teoría de la democracia –que también podemos designar como teoría democrática postmoderna, para significar su ruptura con la teoría democrática liberal– tiene pues, como objetivo ampliar y profundizar el campo político en todos los espacios estructurales de la interacción social. En este proceso, el propio espacio político-liberal, el espacio de la ciudadanía, sufre una transformación profunda. La diferenciación de las luchas democráticas presupone la imaginación social de nuevos ejercicios de

democracia y de nuevos criterios democráticos para evaluar las diferentes formas de participación política. Y las transformaciones se prolongan en el concepto de ciudadanía, en el sentido de eliminar los nuevos mecanismos de exclusión de la ciudadanía, de combinar formas individuales con formas colectivas de ciudadanía y finalmente, en el sentido de ampliar ese concepto hasta más allá del principio de la reciprocidad y simetría entre derechos y deberes. Aquí empalma la necesidad de una nueva teoría de la subjetividad que será tratada en otra ocasión.

#### PARA UNA NUEVA TEORÍA DE LA EMANCIPACIÓN

La nueva teoría de la emancipación parte de la idea de que –desde el punto de vista de lo político, ampliado y profundizado por la nueva teoría democrática– los años sesenta apenas han comenzado y continuarán siendo una referencia central en los años noventa. Esto porque, con todas las limitaciones y fracasos señalados atrás, los movimientos sociales de los años sesenta intentaron, por primera vez, combatir los excesos de regulación de la modernidad a través de una nueva ecuación entre subjetividad, ciudadanía y emancipación. Es cierto que no lo lograron eficazmente, pero probaron con su fracaso la necesidad de continuar ese combate.

El colapso de los regímenes autoritarios del Este europeo tuvo, entre muchas otras, dos consecuencias que interesa realzar aquí. Por un lado, hizo que perdiera sentido la distinción entre industrialismo y capitalismo de la cual se alimentaron las teorías del postindustrialismo y del postcapitalismo. El sistema mundial es un sistema industrial capitalista transnacional que integra tanto sectores preindustriales como sectores postindustriales. Por otro lado, la idea del socialismo fue liberada de la caricatura del “socialismo real” y quedó de esta manera, disponible para volver a ser lo que siempre fue: la utopía de una sociedad más justa y de una vida mejor.

Designar como socialismo el conjunto de prácticas emancipatorias, no tiene otra legitimidad sino la que viene de la historia, una historia de claro-oscuros que, por no tener otra, no debemos rechazar, bajo pena de quedarnos suspendidos sobre un montón inmenso de basura histórica con la ilusión de no ser nosotros mismos la parte vacía de

la clepsidra donde se recogió esa basura. Porque la transformación emancipatoria no tiene teleología ni garantía, el socialismo no es, en principio, ni más ni menos probable que cualquier otro futuro.

Pero, como futuro, el socialismo nunca será más que una *calidad ausente*. Es decir, será un principio que regula la transformación emancipatoria de lo que existe sin que además, se transforme nunca en algo existente. Dada la acumulación de riesgos insocializables e inasegurables, desde la catástrofe nuclear hasta la catástrofe ecológica, la transformación emancipatoria está cada vez más investida de negatividad. Sabemos mejor lo que no queremos que lo que queremos. En estas condiciones, la emancipación no es más que un conjunto de luchas procesales, sin un fin definido. Lo que la distingue de otros conjuntos de luchas, es el sentido político de la procesalidad de las luchas. Este sentido es, para el campo social de la emancipación, la ampliación y la profundización de las luchas democráticas en todos los espacios estructurales de la práctica social según lo establecido en la nueva teoría democrática abordada arriba. *El socialismo es la democracia sin fin*.

Porque es una cualidad ausente, el socialismo será tan adjetivado cuanto lo exijan las luchas democráticas. En este momento, el socialismo será ecológico, feminista, antiproductivista, pacifista y antirracista. Mientras más profundo sea el descubrimiento de las opresiones y de las exclusiones, mayor será el número de adjetivos. El socialismo es el conjunto de sus adjetivos en equilibrio dinámico, socialmente dinamizados por la democracia sin fin.

Tal concepción de la emancipación implica la creación de un *nuevo sentido común político*. La conversión de la diferenciación de lo político en el modo privilegiado de estructuración y diferenciación de la práctica social tiene como corolario la descentración relativa del Estado y del principio del Estado. La nueva ciudadanía se constituye tanto en una obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, como en la obligación política horizontal entre los ciudadanos. Con esto, se revaloriza el principio de la comunidad y con él la idea de la igualdad sin identidad, la idea de autonomía y la idea de solidaridad. Entre el Estado y el mercado se abre un campo inmenso –que el capitalismo sólo descubrió en la estricta medida en que lo puede

utilizar para su beneficio– no estatal y no mercantil donde es posible generar utilidad social a través del trabajo autovalorizado (trabajo negativo, desde el punto de vista de la extracción de la plusvalía): una sociedad-providencia transfigurada que, sin dispensar al Estado de las prestaciones sociales a las que lo obliga la reivindicación de la ciudadanía social, sabe abrir caminos propios de emancipación y no se resigna a la tarea de colmar las lagunas del Estado y, de ese modo, participar, en forma benévola, en el ocultamiento de la opresión y del exceso de regulación. El cultivo de este inmenso campo, que ha intentando con éxito diferenciado por los NMSs, será el producto-productor de una nueva cultura. No “cultura política”, porque toda la cultura es política. Cabe recordar aquí al más grande teórico africano de este siglo, Amílcar Cabral, para quien la cultura y el renacimiento cultural constituyen, por excelencia, la pedagogía de la emancipación.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. H. y B. Sori (orgs) (1988), *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*, São Paulo, Brasiliense.
- BARBELET, J. M. (1988), *Citizenship*, Milton Keynes, Open University Press.
- BRAND, Karl-Werner (1990), “Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-Class Radicalism”, en : Dalton y Kuechler (orgs.): 23.
- CARDOSO, Ruth (1988), “Movimentos Sociais Urbanos: um balanço crítico”, en : Almeida y Sori (orgs.).
- CARRILHO, Manuel M. (org.) (1991), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote.
- DALTON, Russel y M. Kuechler (orgs.) (1990), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Oxford, Polity Press.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_, (1976), *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_, (1980), *Power/Knowledge*, Nueva York: Pantheon.
- FRANK, André G. y M. Fuentes (1989), “Dez Teses Acerca dos Movimentos Sociais”, en: *Lua Nova*, 17:19.
- FRANK, Manfred (1985), *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt /M., Suhrkamp.

- FRANK, Manfred: G. Raulet y W. van Reijen (orgs.) (1988), *Die Frage nach dem Subjekt.*, Frankfurt / M. Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 volúmenes, Frankfurt / M.: Suhrkamp.
- INGLEHART, Ronald (1990), "Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements", en : Dalton y Kuechler (orgs.): 43.
- JACOBI, Pedro R. (1987), "Movimentos Sociais: Teoria e Prática em Questão", en : Scherer-Warren y Krischke (orgs.): 246.
- KANT, Immanuel (1970), *Projet de Paix Perpétuelle*, París: J. Vrin.
- KAMER, Hartmut (1987), "Movimentos Sociais: revolução no cotidiano", en: Scherer-Warren y Krischke (orgs.): 19.
- KEANE, John (org.) (1988), *Civil Society and the State*, Londres, Verso.
- KRISCHKE, Paulo (1987), "Movimientos Sociales e Transição Política: contribuições da Democracia de Base", en: Scherer-Warren y Krischke (orgs.): 276.
- KUECHLER, M. y R. Dalton (1990), "New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for Long Term Stability?", en : Dalton y Kuechler (orgs.): 277.
- KUSPIT, Donald (1988), *The New Subjectivism. Art in the 1980s*, Ann Arbor, U.M.I. Research Press.
- LARANJEIRA, Sônia (org.) (1990), *Classes e Movimentos Sociais na América Latina*, São Paulo, Hucitec.
- LIPETZ, Alain (1988), "Building an Alternative Movement in France", en: *Rethinking Marxism I*, 3: 80.
- MARCUSE, Herbert (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon.
- \_\_\_\_\_, (1966), *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*, Boston, Beacon.
- \_\_\_\_\_, (1969), *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon.
- MARSHALL, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, Karl (1975), "On the Jewish Question", en: *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin.
- MELUCCI, Alberto (1988), "Social Movements and the democratization of everyday life", en : Keane (org.): 245.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell.
- OFFE, Claus (1987), "The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis International*, 7: 1.
- PATEMAN, Carole (1985), *The Problem of Political Obligation*, Oxford, Polity Press.
- PONTE, Victor M. D. (1990), "Estruturas e Sujeitos na Análise da América Latina", en: Laranjeira (org.): 270.
- RAULET, Gérard (1988), "Die Neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien", en: Frank, Raulet y van Reijen (orgs.): 283.
- RAWLS, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), "On Modes of Production of Law and Social Power", en: *International Journal of Sociology of Law*, 13: 299.
- \_\_\_\_\_, (1989), *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1990), *O Estudo e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_, (1991), "Ciência", en: Carrilho (org.): 23-44.
- SCHERER-WARREN, Ilse y P. Krischke (orgs.) (1987), *Uma Revolução no Quotidiano?: os Novos Movimentos Sociais na América do Sul*, São Paulo: Brasiliense.
- SCHWENGEL, Hermann (1988), "Nach dem Subjekt oder nach der Politik Frage? Politisch-soziologische Randgänge", en: Frank, Raulet y van Reijen (orgs.): 317.
- SCOTT, Alan (1990), *Ideology and the New Social Movements*, Londres, Unwin Hyman.
- SKAIR, Leslie (1991), *Sociology of the Global System*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf.
- TOURAINÉ, Alain (1978), *La Voix et le Regard*, París, Seuil.
- TURNER, Brian (1986), *Citizenship and Capitalism*, Londres, Allen & Unwin.
- VIGEVANI, Tullo (1989), "Movimentos Sociais na Transição Brasileira: A Dificuldade de Elaboração do Projecto", en: *Lua Nova*, 17: 93.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1989), "1968, Revolution in the World-System", en: *Theory and Society*, 18: 431.

## HACIA UNA CONCEPCIÓN MULTICULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

### INTRODUCCIÓN

En los últimos años, me ha intrigado el problema de hasta qué punto los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política progresista. Indudablemente, hasta mucho después del fin de la Segunda Guerra Mundial los derechos humanos eran en buena medida parte integral de la política de la guerra fría, y así eran considerados por la izquierda. La doble moral, la complacencia hacia dictadores aliados, la defensa de la intercambiabilidad entre los valores de los derechos humanos y del desarrollo: todo esto echaba una sombra de duda sobre los derechos humanos como libreto emancipatorio. Fuera en los países centrales o en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas preferían el lenguaje de la revolución y el socialismo a la hora de formular una política emancipatoria. Sin embargo, con la aparentemente irreversible crisis de estos patrones de emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas están volviéndose hacia los derechos humanos para reconstruir el lenguaje emancipatorio. Es como si se invocara a los derechos humanos para llenar el vacío dejado por la política socialista. ¿Pueden en efecto llenar los derechos humanos semejante vacío? Mi respuesta es un sí calificado. De acuerdo con ello, mi objetivo analítico

es especificar aquí las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser puestos al servicio de una política progresista y emancipatoria.

La especificación de tales condiciones nos lleva a desanudar las tensiones dialécticas que se encuentran en el corazón de la modernidad occidental<sup>1</sup>. La crisis que ahora afecta tales tensiones ponen de relieve mejor que nada los problemas que la modernidad occidental enfrenta hoy en día. Desde mi perspectiva, la política de los derechos humanos al final de este siglo es un factor clave para entender semejante crisis.

Identifico tres de tales tensiones. La primera se produce entre la regulación social y la emancipación social. He estado sosteniendo que el paradigma de la modernidad se basa en la idea de una tensión dialéctica creativa entre regulación y emancipación social que todavía puede escucharse, así sea apagadamente, en el *motto* positivista de "orden y progreso". Al terminar este siglo, esta tensión ha dejado de ser creativa. La emancipación ha dejado de ser la alteridad de la regulación, para pasar a ser el doble de la regulación. Mientras que hasta el final de los 60's la crisis de la regulación social fue enfrentada con un fortalecimiento de la política emancipatoria, hoy asistimos a una doble crisis social. La crisis de la regulación, simbolizada por la crisis del Estado, y la crisis de la emancipación, simbolizada por la crisis de la revolución y el socialismo como un paradigma de transformación social radical. La política de los derechos humanos, que ha tenido tanto de política regulatoria como de emancipatoria, está atrapada en esta crisis doble, al mismo tiempo que intenta superarla.

La segunda tensión dialéctica se produce entre el Estado y la sociedad civil. El Estado moderno, aunque minimalista, es potencialmente maximalista, en la medida en que la sociedad civil, como el otro del Estado, se reproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las cuales parece no haber límite, en tanto se respeten las reglas democráticas de producción de leyes. Los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión: mientras la primera generación de derechos humanos fue designada como una lucha entre la sociedad civil

y el Estado, las generaciones segunda y tercera recurren al Estado como un garante de los derechos humanos.

Por último, la tercera tensión ocurre entre el Estado nación y lo que llamamos globalización. El modelo político de la modernidad occidental es el de los Estados nación soberanos que coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales, el sistema interestatal. La unidad privilegiada y la escala tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación. El sistema interestatal siempre se ha concebido como una sociedad más o menos anárquica, regulada por una legalidad muy blanda, e incluso el internacionalismo de los trabajadores ha sido siempre más una aspiración que una realidad. Hoy, la erosión selectiva del Estado-nación debido a la intensificación de la globalización pone sobre el tapete la pregunta sobre si tanto la regulación social como la emancipación han de ser desplazadas al nivel global. Hemos comenzado a hablar de sociedad civil global, de gobernabilidad global, de igualdad global. El reconocimiento mundial de la política de derechos humanos está al frente de este proceso. La tensión, sin embargo, reside en el hecho de que en muchos sentidos cruciales la política de derechos humanos es una política cultural. De hecho, podemos incluso pensar los derechos humanos como simbolizando el retorno de lo cultural e incluso de lo religioso al final del siglo. Pero hablar de cultura y religión es hablar de diferencia, de límites, de particularidad. ¿Cómo pueden los derechos humanos ser al mismo tiempo una política global y una política cultural?

Mi propósito es, por tanto, desarrollar un marco analítico para resaltar y apoyar el potencial emancipatorio de la política de los derechos humanos en el doble contexto de la globalización, por una parte, y de la fragmentación cultural y la política de la identidad, por el otro. Mi objetivo es tener en la mira tanto la capacidad global como la legitimidad local para una política progresista de los derechos humanos.

#### SOBRE LAS GLOBALIZACIONES

Comenzaré especificando qué entiendo por globalización. La globalización es muy difícil de definir. La mayoría de las definiciones se centran en la economía, esto es, en

<sup>1</sup> Trato en profundidad este tema en Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge, 1995.

la nueva economía mundial que surgió en las últimas dos décadas como una consecuencia de la mundialización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros. Este es un proceso a través del cual las corporaciones transnacionales han alcanzado una preeminencia nueva y sin precedentes como actores internacionales.

Para mis propósitos analíticos, prefiero una definición de la globalización que sea más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Comienzo por el supuesto de que lo que usualmente llamamos globalización se compone de conjuntos de relaciones sociales; en la medida en que tales conjuntos de relaciones sociales cambian, también lo hace la globalización. En estricto, no hay una entidad única llamada globalización; hay más bien globalizaciones, y deberíamos usar el término solamente en plural. Cualquier concepto general debería ser procedimental, más que sustantivo. De otro lado, si las globalizaciones son haces de relaciones sociales, ellas son proclives a producir conflictos y, por tanto, ganadores y perdedores. Con frecuencia, el discurso de la globalización es la historia de los ganadores contada por los ganadores. De hecho, la victoria es aparentemente tan absoluta que el derrotado termina desapareciendo totalmente de la escena.

Aquí está mi definición de la globalización: es el proceso por medio del cual una condición o entidad local dada tiene éxito en extender su rango de acción sobre todo el globo y, haciéndolo, desarrolla la capacidad de designar a una condición o entidad rival adversaria como local.

Las más importantes implicaciones de esta definición son las siguientes. Primero, en las condiciones del sistema mundial capitalista de occidente no hay genuina globalización. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no hay una condición global para la que no podamos encontrar una raíz local, un ancla cultural específica. En realidad, no podría dar un ejemplo de alguna entidad que no esté localmente situada. El único candidato posible pero improbable sería la arquitectura de los aeropuertos. La segunda implicación es que globalización conlleva localización. De hecho, nosotros vivimos en un mundo de localización, así como vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente correcto en términos analíticos definir la situación actual y los temas de inves-

tigación en términos de localización en lugar de globalización. La razón por la que prefiero este último término es básicamente porque el discurso científico hegemónico tiende a preferir la historia del mundo tal como la cuentan los ganadores. Se pueden dar muchos ejemplos de cómo la globalización implica la localización. Uno es el idioma inglés como *lingua franca*. Su expansión como lenguajes global ha significado la localización de otros lenguajes potencialmente globales, como el francés.

Por lo tanto, una vez se identifica un proceso de globalización, su significado pleno puede no ser obtenido si no se consideran los procesos adyacentes de relocalización que se entrelazan y ocurren junto con aquel. La globalización del sistema de estrellas de Hollywood puede significar la etnización del sistema de estrellas hindú producido por la alguna vez fuerte industria de cine hindú. Igualmente, los actores franceses o italianos de los 60's  $\frac{3}{4}$  de Brigitte Bardot a Alain Delon, y de Marcello Mastroianni a Sofia Loren  $\frac{3}{4}$  que alguna vez simbolizaban la forma universal de actuar parecen hoy, cuando vemos sus películas de nuevo, más bien étnica y parroquialmente europeos. Entre entonces y hoy, el estilo hollywoodense de actuar ha encontrado la manera de globalizarse.

Una de las transformaciones más comúnmente asociadas a la globalización es la compresión del espacio-tiempo, esto es, el proceso social por medio del cual los fenómenos se aceleran y se diseminan por el globo. Aunque aparentemente monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones altamente diferenciadas, y por esta razón no puede ser analizado independientemente de las relaciones de poder que dan cuenta de las diferentes modalidades de tiempo y movilidad espacial. De un lado, hay una clase capitalista transnacional, realmente apropiada de la compresión tempo-espacial y capaz de usarla para su beneficio. De otro lado, los grupos y clases subordinados, como los trabajadores migrantes y los refugiados, también están involucrados en una gran cantidad de movimiento físico pero no tienen en lo más mínimo un control de la compresión espacio-tiempo. Entre los ejecutivos de las corporaciones y los refugiados e inmigrantes, los turistas representan un tercer modo de producción de compresión espacio-temporal.

También están aquellos que contribuyen significativamente a la globalización pero que, no obstante, permanecen



prisioneros de su espacio-tiempo local. Los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia, al cultivar coca, contribuyen decisivamente a la cultura mundial de la droga, pero ellos mismos permanecen más localizados que nunca. Exactamente lo mismo sucede con los residentes de las *favelas* de Río de Janeiro, que permanecen prisioneros de su vida de habitante tugurial, mientras que sus canciones y bailes son hoy parte de la cultura musical globalizada.

Por último, y todavía desde otra perspectiva, la competencia global requiere a veces de poner el acento sobre la especificidad local. La mayoría de los lugares turísticos deben ser hoy altamente exóticos, vernáculos y tradicionales para volverse lo suficientemente competitivos y entrar al mercado mundial del turismo.

Para dar cuenta de estas asimetrías, la globalización, tal como lo sugerí, debería ser siempre nombrada en plural. En un sentido más bien laxo, podríamos hablar de diferentes modos de producción de la globalización. Distingo cuatro de ellos que, según creo, dan origen a sendas formas de globalización

El primero es lo que llamaría *localismo globalizado*. Es el proceso por medio del cual un fenómeno local dado se globaliza exitosamente; verbigracia la operación mundial de las corporaciones transnacionales, la transformación del inglés en una *lingua franca*, la globalización de la comida rápida o la música popular americana, o la adopción en todo el mundo de las leyes de derechos de autor para el software de computador.

La segunda modalidad es el *globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales sobre las condiciones locales que por tanto son desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos transnacionales. Estos globalismos localizados incluyen: enclaves de libre comercio; la deforestación y la destrucción masiva de recursos naturales para pagar la deuda externa; el uso turístico de tesoros históricos, sitios y ceremonias religiosas, artes y artesanías y la vida natural; el dumping ecológico; la conversión de una agricultura de subsistencia en una orientada hacia la exportación como parte del "ajuste estructural"; la etnicización del lugar de trabajo.

La división internacional del globalismo adquiere el siguiente patrón: los países centrales se especializan en loca-

lismos globalizados, mientras que a los países periféricos se les impone la escogencia de globalismos localizados. El sistema mundial es una red de localismos globalizados y de globalismos localizados.

Con todo, la intensificación de interacciones globales implica otros dos procesos que no se pueden caracterizar adecuadamente ni como localismos globalizados ni como globalismos localizados. Llamaría al primero de ellos *cosmopolitanismo*. Las formas prevalentes de dominación no excluyen la oportunidad de que Estados-nación, regiones, clases y grupos sociales subordinados y sus aliados se organicen transnacionalmente en defensa de sus intereses comunes percibidos, y usen para su beneficio las capacidades de la interacción transnacional creada por el sistema mundial. Las actividades cosmopolitas implican, entre otras cosas, los diálogos y organizaciones sur-sur, las organizaciones mundiales del trabajo (la Federación Mundial de Sindicatos y la Confederación Internacional de Sindicatos Libres), la filantropía transnacional Norte-Sur, las redes internacionales de servicios legales alternativos, las organizaciones de derechos humanos, las redes mundiales de grupos de mujeres, Organizaciones No Gubernamentales, redes de grupos de desarrollo alternativo y desarrollo sostenible, movimientos literarios, artísticos y científicos de la periferia del sistema mundial, que buscan valores culturales alternativos, no-imperialistas, se comprometen en investigaciones postcoloniales y estudios subalternos, y así sucesivamente.

Los otros procesos que tampoco pueden ser descritos como localismos globalizados o como globalismos localizados es la emergencia de temas que, por su propia naturaleza, son tan globales como el globo mismo, y que llamaría, usando laxamente el derecho internacional, *la herencia común de la humanidad*. Estos son asuntos que sólo tienen sentido si se refieren al globo en su totalidad: la sostenibilidad de la vida humana en la tierra, por ejemplo, o temas ambientales como la protección de la capa de ozono, el Amazonas, la Antártida. También incluiría en esta categoría la exploración del espacio, la luna y otros planetas, puesto que sus interacciones con la tierra también son un patrimonio común de la humanidad. Todo lo anterior se refiere a recursos que deben ser administrados por fideicomisarios de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes y futuras.

La preocupación por el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad ha tenido un gran desarrollo en las últimas décadas; pero también ha originado poderosas resistencias. En particular, la herencia común de la humanidad ha estado bajo permanente ataque por parte de los países hegemónicos, especialmente los Estados Unidos. Los conflictos, resistencias, luchas y coaliciones que se agrupan alrededor del cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad muestran que lo que llamamos globalización es de hecho un conjunto de áreas de confrontación.

Para el propósito de este artículo, es útil distinguir entre globalización desde arriba y globalización desde abajo, o entre globalización hegemónica y contra-hegemónica. Lo que llamé localismo globalizado y globalismo localizado son globalizaciones desde arriba; el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad son globalizaciones desde abajo.

#### LOS DERECHOS HUMANOS Y EL LIBRETO EMANCIPATORIO

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden ser concebidos como una modalidad de localismo globalizado o como una forma de cosmopolitanismo; en otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi propósito es especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser concebidos como una globalización del segundo tipo. En este artículo no me referiré a todas las condiciones necesarias para ello; me centraré más bien sólo en las culturales. Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a operar como localismo globalizado, una forma de globalización desde arriba. Para poder operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Si, como se ha hecho, se les concibe como universales, los derechos humanos serán siempre un instrumento de los que Samuel Huntington llama "el choque de civilizaciones", esto es, la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Así, la competitividad global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo, tal como lo entiendo, es una precondition de relaciones ba-

lanceadas y mutuamente reforzantes entre competitividad global y legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Consensualmente se distinguen cuatro regímenes de derechos humanos en nuestro tiempo: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático<sup>2</sup>. ¿Pero son universales como un artefacto cultural, como una especie de invariante cultural, como una cultura global? Todas las culturas tienden a definir los valores más extendidos como los valores últimos. Pero sólo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la manera en que lo pone en cuestión. En otras palabras, la pregunta de la universalidad es una pregunta particular, una pregunta cultural de Occidente.

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos<sup>3</sup>. Como todos estos supuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno podría preguntarse por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado tan intensos debates o, en otras palabras, por qué la pregunta por universalidad sociológica ha terminado siendo más importante que la pregunta por la universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de Posguerra, no es difícil de concluir que las políticas de derechos humanos han estado, por mucho, al servicio de intereses económicos y geopolíticos de los Es-

2 Para un análisis extenso de los cuatro regímenes, ver Santos, *Op. cit.*, pp. 330-337

3 Pannikar Raimundo: "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" en: *Cahiers*, No. 81, pp. 28-47

tados capitalistas hegemónicos. El discurso seductor y hegemónico sobre los derechos humanos ha permitido inauditas atrocidades, y tales atrocidades han sido manejadas de acuerdo con una clara doble moral. Escribiendo en 1981 acerca de la manipulación de la agenda de los derechos humanos en los Estados Unidos en conjunción con los medios masivos de comunicación, Richard Falk se refirió a una "política de invisibilidad" y a una "política de supervisibilidad"<sup>4</sup>. Como ejemplos de la política de invisibilidad, mostró cómo los medios ignoraron completamente al pueblo Maubere de Timor Oriental que estaba siendo diezmado (lo cual costó más de 500.000 vidas), así como la condición de cien millones de intocables en la India. Como ejemplos de la política de supervisibilidad, Falk mencionó la presteza con la que los abusos contra los derechos humanos de los regímenes revolucionarios de Irán y Vietnam fueron denunciados por los Estados Unidos. De hecho, en buena medida lo mismo podría decirse de los países de la Unión Europea, siendo el ejemplo más notable el silencio que mantuvo oculto a los europeos el genocidio del pueblo Maubere, lo que facilitó el entonces floreciente y fluido comercio internacional con Indonesia.

Pero la marca occidental, ciertamente occidental liberal, en el discurso dominante de los derechos humanos también puede ser rastreado en otras muchas instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue producida sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, además, estaba restringido para los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho de propiedad como el primer y, durante muchos años, único derecho económico.

Pero este no es el único aspecto de la cuestión. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han venido luchando por los derechos humanos, con frecuencia corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales oprimidas y de grupos sociales que con frecuencia han sido victimizados por estados

4 Falk Richard, *Human Rights and State Sovereignty*, New York, Holmes and Meier Publishers, 1981.

capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anti-capitalistas. Un discurso y una práctica anti-hegemónicos de derechos humanos han venido apareciendo, se han propuesto concepciones no-occidentales de los derechos humanos y se han organizado diálogos transculturales sobre ellos. La tarea principal de la política emancipatoria de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en lograr que la conceptualización y la práctica de los derechos humanos pasen de ser un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita.

¿Cuáles las premisas de semejante transformación? La primera es que resulta imperativo trascender el debate entre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate esencialmente falso, cuyos polos conceptuales son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero la postura filosófica del relativismo cultural está equivocada. Todas las culturas aspiran a tener valores últimos y preocupaciones centrales, pero el universalismo cultural, en tanto postura filosófica, es erróneo. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales de problemas isomórficos. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir entre políticas progresistas y regresivas, entre apoderamiento y desapoderamiento, entre emancipación y regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es menester que tal competencia genere coaliciones transnacionales que propongan nivelaciones por lo alto más bien que por lo bajo (¿cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿Los mínimos comunes denominadores?) El frecuente llamado a la prudencia de no sobrecargar la política de los derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de los derechos humanos<sup>5</sup>, es una manifestación tardía de la reducción de las reivindicaciones emancipatorias de la modernidad occidental al bajo nivel de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial. Los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

5 Donnelly Jack, *Universal Human Rights in Theory and in Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1989

La segunda premisa es que todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. Es, por tanto, importante aprehender las preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Nombres, conceptos y visiones de mundo diferentes pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares y mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Esta incompletitud deriva precisamente del hecho de que hay una pluralidad de culturas. Si cada una de ellas fuera tan completa como pretende serlo, habría una cultura única. La idea de la completitud es la fuente de una sobrecarga de sentido que parece infestar todas las culturas. Por ello, la incompletitud es más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Para elevar el nivel de consciencia sobre la incompletitud cultural a su máximo posible, la tarea de la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos es una de las tareas más cruciales.

La cuarta premisa es que todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas altamente divergentes de los derechos humanos  $\frac{3}{4}$  la liberal y la marxista  $\frac{3}{4}$ , la una priorizando los derechos civiles y políticos, la otra los derechos sociales y económicos<sup>6</sup>.

Por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos sociales por medio de dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro opera a través de la separación de diferencias y de entidades únicas. Los dos principios no necesariamente se yuxtaponen, y por eso no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias generan desigualdad.

6 Ver, por ejemplo: Pollis Adamantia, Schwab P., "Human Rights: a Western Construct with Limited Applicability", en: Pollis Adamantia, Schwab P. (Eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York, Prager, 1979. Ver también: An-na'im Abdullahi A. (Ed.), *Human Rights in Cross-cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueda eventualmente conducirnos a una concepción mestiza de los derechos humanos; una concepción que, en lugar de restaurar falsos universalismos se organice a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles y de redes que transfieran poder a referencias normativas.

Pero este es apenas el punto de partida. En el caso del diálogo transcultural, el intercambio es no solamente entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, esto es, entre universos de sentido diferentes e inconmensurables en un sentido fuerte. Tales universos de sentido consisten de constelaciones de *topoi* fuertes. Los *topoi* son los lugares comunes ampliamente extendidos de una cultura dada. Funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se vuelven ampliamente vulnerables cuando se "usan" en una cultura diferente. Lo mejor que les puede pasar es ser "degradados" de premisa de la argumentación a argumento. Entender una cultura dada desde los *topoi* de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una *hermenéutica diatópica*. En el área de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización y el apoyo a las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen, sólo se puede lograr si tales reivindicaciones han sido apropiadas en el contexto local cultural. Requiere de un diálogo transcultural y de una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual son tan incompletos como la cultura en que se producen, no importa lo fuertes que sean. Tal incompletitud no es visible desde adentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte como el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completitud  $\frac{3}{4}$  puesto que este en un objetivo imposible de alcanzar<sup>3/4</sup> sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico<sup>7</sup>

Es posible adelantar un diálogo diatópico entre el *topos* de los derechos humanos de la cultura occidental y el to-

7 Ver también Pannikar, *Op. cit.*

pos hindú del *dharma* o el topos del *umma* en la cultura islámica<sup>8</sup>. De acuerdo con Panikkar, el *dharma*

es aquello que da a cualquier cosa su realidad última, que la mantiene y le da cohesión... La justicia mantiene unidas las relaciones humanas; la moralidad lo mantiene a uno en armonía; la ley es el principio obligatorio de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es lo que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa... Ahora bien, un mundo en el que el *dharma* es central y prácticamente lo penetra todo, no se preocupa por hallar el derecho de un individuo contra otro o de un individuo *vis-á-vis* la sociedad, sino más bien en evaluar el carácter dhármico (correcto, verdadero, consistente) o a-dhármico de la cosa o la acción dentro de toda la complejidad cósmica de la realidad<sup>9</sup>.

Desde el punto de vista del topos del *dharma*, los derechos humanos son incompletos en el sentido de que no están en capacidad de establecer el vínculo entre la parte (el individuo) y la totalidad (la realidad), o todavía más fuertemente, en el sentido de que se centran en lo que es apenas un derivado, los derechos, en lugar de focalizar en el imperativo primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de la sociedad y el cosmos. Desde el punto de vista del *dharma*, y ciertamente también del *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de simetrías muy simplistas y mecánicas entre derechos y deberes. Esto explica por qué, de acuerdo con los derechos humanos occidentales, la naturaleza no tiene derechos: porque no se le pueden imponer deberes. Por la misma razón, es imposible otorgarle derechos a las generaciones futuras: no tienen derechos porque no tienen deberes.

De otro lado, desde el topos de los derechos humanos, el *dharma* también es incompleto debido a su fuerte y no

dialéctico sesgo a favor de la armonía, que oculta por tanto las injusticias y desatiende totalmente el valor del conflicto como una vía hacia una armonía más rica. Más aún, el *dharma* no se preocupa por los principios del orden democrático, por la libertad y la autonomía, y descuida el hecho de que, sin derechos primordiales, el individuo es una entidad demasiado frágil para impedir ser aplastado por aquello que lo trasciende. Así mismo, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano es una dimensión individual irreductible: las sociedades no sufren, los individuos sí.

Consideremos, en otro nivel conceptual, el mismo ejercicio de hermenéutica diatópica entre el topos de los derechos humanos y el topos del *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que ocurre la palabra *umma* son tan variados que su significado no se puede determinar rígidamente. Pero algo parece ser cierto: esto siempre se refiere a cuerpos étnicos, lingüísticos o religiosos de personas quienes son objeto del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Mahoma iba progresando, los fundamentos religiosos del *umma* se hicieron más y más explícitos y, en consecuencia, el *umma* de los árabes se transformó en el *umma* de los musulmanes. Desde el topos del *umma*, la incompletitud de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que sólo sobre esta base es imposible sustentar las solidaridades y los vínculos colectivos sin los cuales una sociedad no puede sobrevivir y mucho menos florecer. De aquí la dificultad de las concepciones occidentales de los derechos humanos para aceptar derechos colectivos de grupos sociales o pueblos, sean minorías étnicas, mujeres o indígenas. Esta, de hecho, es una instancia específica de una dificultad mucho más amplia: la dificultad para definir comunidad como un área de solidaridades concretas y de obligaciones políticas horizontales. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, ha ido dejando su lugar a la dicotomía liberal entre Estado y sociedad civil.

Recíprocamente, desde el topos de los derechos humanos individuales, el *umma* enfatiza exageradamente los deberes en detrimento de los derechos y, por esta razón, es proclive a tolerar desigualdades aborrecibles, como por ejemplo entre hombres y mujeres, o entre musulmanes y no musulmanes. Desvelada por la hermenéutica diató-

8 En este artículo construyo mi concepción de multiculturalismo a través del ejemplo de hermenéutica diatópica entre las concepciones de dignidad humana en las culturas occidental, islámica e hindú. En mi investigación actual, desarrollo una hermenéutica diatópica entre la concepción de dignidad humana en la cultura occidental y en las culturas de los pueblos indígenas de América Latina, especialmente Colombia.

9 Ver también Inada Kenneth: "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights", en: Welsh Claude, Leary Virginia (eds.), *Asian Perspectives in Human rights*, Westview Press, Boulder, 1990, pp. 91-101; Mitra Kana: "Human Rights in Hinduism", en: *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3), 1982, pp. 77-84; Thapar Romila: "The Hindu and Buddhist Traditions", *International Social Science Journal*, 18(1), 1966, pp. 31-40.

pica, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía demasiado estricta entre individuo y sociedad, volviéndose así vulnerables el individualismo posesivo, el narcisismo, la alienación y la anomia. De otro lado, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ambas se muestran incapaces de reconocer el sufrimiento como una dimensión individual irreductible, que sólo se puede aprehender en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

El reconocimiento de las debilidades e incompletitudes recíprocas es la condición *sine qua non* de un diálogo transcultural. La hermenéutica diatópica se construye sobre la identificación local de la incompletitud y la debilidad y sobre la inteligibilidad translocal. En el área de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen sólo se puede obtener si tales reivindicaciones han sido apropiadas en un contexto cultural local.

Abdullahi Ahmed An-na'im<sup>10</sup> nos ofrece un buen ejemplo de hermenéutica diatópica entre las culturas islámicas y occidental. Hay un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos, y de la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos<sup>11</sup>. Corriendo el riesgo de una simplificación excesiva, es posible identificar en él dos posiciones extremas.

10 An-na'im Abdullahi A., *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990; An-na'im Abdullahi A. (Ed.), *Human Rights in Cross Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

11 Aparte de An-na'im Abdullahi A., ver también: Dwyer Kevin, *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991; Mayer Ann Elisabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press, 1991; Lettes Justin: "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", en: *Columbia Human Rights Law Review*, No. 22, 1991, pp. 251-330; Afkhami Mahnaz (ed.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995; Hassan Riffat, "On Human Rights and the Qur'anic Perspective", en: *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3), 1982, pp. 51-65; AlFaruqi Isma'il R., "Islam and Human Rights", en: *The Islamic Quarterly*, 27 (1), 1983, pp. 12-30. Acerca del problema más general de la relación entre la modernidad y el despertar islámico ver, por ejemplo, Sharabi Hisham, "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals", en: *Contention*, 2 (1), 1992, pp. 127-147 y Shariati Ali, "What is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance", edited by Farhang Rajaei, The Institute for Research and Islamic Studies, Houston, 1986.

Una, absolutista o fundamentalista, es sostenida por aquellos para quienes el sistema legal religioso del Islam (Shari'a) debe ser aplicado plenamente como la ley del Estado islámico. De acuerdo con esto, hay inconsistencias irreconcilables entre la Shari'a y la concepción occidental de los derechos humanos, y la Shari'a debe prevalecer. Por ejemplo, la Shari'a dictamina la creación de un Estado en el que solamente los musulmanes sean ciudadanos, y los no-musulmanes no tengan derechos políticos; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática, y las confrontaciones serán inevitables. En cuanto a las mujeres, no se debe ni pensar en la igualdad; la Shari'a ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, incluso las excluye totalmente de la vida pública.

En el otro extremo, los secularistas o modernistas creen que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El Islam es un movimiento religioso y espiritual, no político. Las sociedades musulmanas modernas tienen la libertad de organizar su gobierno de acuerdo a sus preferencias y a las circunstancias. La aceptación de los derechos humanos internacionales es un asunto político con el que no deben mezclarse consideraciones religiosas. Pongamos un ejemplo entre muchos: una ley de Túnez de 1956 prohibía definitivamente la poligamia basándose en que ya no era aceptable, y en que la exigencia coránica de mantener un tratamiento justo para todas las esposas era imposible para cualquier hombre, con la excepción del Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía *per mezzo* que propone intenta fundamentar transculturalmente los derechos humanos, identificando áreas de conflicto entre la Shari'a y los "niveles de derechos humanos", buscando a la vez una reconciliación y una relación positiva entre ambos sistemas. Por ejemplo, el problema de la Shari'a histórico es que excluye a las mujeres y a los no-musulmanes. Por tanto, se necesita de una reforma o reconstrucción de la Shari'a. El método propuesto para ello se basa en un acercamiento evolucionista a las fuentes islámicas, que indagan en el contexto histórico específico dentro del cual la Shari'a fue concebida a partir de las ideas de los juristas fundacionales de los siglos octavo y noveno. A la luz de dicho contexto, probablemente se justificaba una

construcción restringida del otro. Pero esto ya no es válido. Por el contrario, en el contexto actual puede justificarse plenamente una visión más iluminada desde el Islam.

Siguiendo las enseñanzas del Ustadh Mahmoud, An-na'im muestra que una revisión detallada del Corán y de los Sunna revela dos niveles o etapas del Islam, el período temprano de la Mecca y el subsiguiente período de Medina. El primero contiene el mensaje eterno y fundamental del Islam y hace énfasis en la dignidad inherente de los seres humanos, independientemente de su género, confesión religiosa o raza. Cuando el mensaje de Medina tuvo lugar  $\frac{3}{4}$  siglo séptimo $\frac{3}{4}$  se consideró demasiado avanzado, se suspendió y se aplazó su puesta en práctica hasta que se produjeran las circunstancias apropiadas. Según An-na'im, ha llegado el momento de implementar aquel mensaje.

No puedo evaluar la validez específica de este propuesta dentro del contexto de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue la hermenéutica diatópica del orientalismo. Lo que quiero enfatizar de la perspectiva de An-na'im es el intento de pasar de una concepción occidental de los derechos humanos a otra transcultural, que reivindica la legitimidad islámica, en lugar de renunciar a ella. Con todo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no tiene comparación con nada semejante dentro de la cultura islámica, uno estaría inclinado a sugerir que en el contexto musulmán, la energía movilizadora requerida para un proyecto cosmopolita de derechos humanos podría generarse más fácilmente en un marco de religiosidad ilustrada. Si esto es así, la perspectiva de An-na'im es muy prometedora.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona, escribiendo dentro de una sola cultura. No es, por tanto, sorprendente que el intento de An-na'im, siendo una muestra auténtica de hermenéutica diatópica, se haya adelantado con desigual consistencia. Desde mi punto de vista, An-na'im acepta la idea de derechos humanos universales demasiado pronta y acriticamente. Aunque adopta una perspectiva evolucionista y trata con atención el contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica exige no sólo una forma dife-

rente de conocimiento, sino un proceso diferente de creación de conocimiento. Demanda que el conocimiento se produzca en red, colectiva, interactiva e intersubjetivamente.

La hermenéutica diatópica adelantada por An-na'im desde la cultura islámica, y las luchas por los derechos humanos conducidas por movimientos de base de feministas islámicas que siguen las ideas de "reforma islámica" propugnadas por aquel, deben ser enfrentadas y evaluadas desde la perspectiva de otras culturas, particularmente desde la occidental. Esta es probablemente la única manera de introducir en la cultura occidental la idea de los derechos colectivos, los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como la de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

De manera más general, la hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo para adelantar debates en curso (en las diferentes regiones culturales del sistema mundial) acerca del universalismo, el relativismo, los marcos culturales de transformación social, el tradicionalismo y el despartar cultural<sup>12</sup>. Sin embargo, una concepción idealista del diálogo transcultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible sólo por la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades. Los socios del diálogo sólo son superficialmente contemporáneos; cada uno de ellos se

12 Para el debate africano ver: Oladipo Olusegun, "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism", en: *Quest*, 3(2), 1989, pp. 31-50; Oruka Odera, "Cultural Fundamentals in Philosophy", en: *Quest*, 4(2), 1990, pp. 21-37; Wiredu Kwasi, "Are There Cultural Universals?", en: *Quest*, 4(2), 1990, pp. 5-19; Wamba dia Wamba Ernest, "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa", en: *Journal of Historical Sociology*, No. 4, 1991, pp. 219-235; Wamba dia Wamba Ernest, "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa", en: *Quest* VI, 1991, pp. 28-42; Procee Henk: "Beyond Universalism and Relativism", en: *Quest*, 6(1), pp. 45-55, 1992; Ramose Mogobe, "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness", en: *Quest* VI, 1992, pp. 63-83. Ejemplos del rico debate en India: Nandy Ashis, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", en: *Alternatives* XII, 1987, pp. 177-194; Nandy Ashis: "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo", en: *Alternatives* XII, 1987, pp. 113-123; Nandy Ashis: "Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness", Oxford, Oxford University Press, 1987; Chatterjee Partha: "Gandhi and the Critique of Civil Society", en: Guha Ranajit (ed.): "Subaltern Studies III: Writings in the South Asian History and Society", Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 153-195; Pantham Thomas, "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi" en *The Indian Journal of Social Science*, 1(2), 1988, pp. 187-208. Una mirada a vuelo de pájaro del problema de las diferencias culturales puede encontrarse en Galtung Johan: "Western Civilization: Anatomy and Pathology", en: *Alternatives* VII, 1981, pp. 145-169.

siente apenas contemporáneo con respecto de la tradición histórica de su propia cultura. Esto es más probable aún si las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios desiguales. ¿Qué posibilidad hay de un diálogo entre dos culturas cuando una de ellas ha sido moldeada por violaciones prolongadas y masivas a los derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten tal pasado, el presente que comparten en el momento de comenzar el diálogo es un *quid pro quo*, en el mejor de los casos, y un fraude, en el peor. El dilema cultural que se presenta aquí es el siguiente: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciadas, ¿es posible pronunciarlas en un diálogo transcultural sin por ello justificar e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Después de siglos de intercambios culturales desiguales, ¿es equitativo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciadas, para dejar lugar a la pronunciable de otras aspiraciones y otras culturas? Paradójicamente  $\frac{3}{4}$  y contrariamente a como se presenta en el discurso hegemónico  $\frac{3}{4}$  es precisamente en el terreno de los derechos humanos que la cultura occidental debe aprender del Sur, si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en una nueva universalidad cosmopolita dentro del diálogo transcultural.

El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*; de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en un nuevo argumento para la política reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del primer ministro de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la "concepción asiática de los derechos humanos". Para prevenir que esto suceda, todos los grupos involucrados en la hermenéutica diatópica deben aceptar dos imperativos transculturales. El primero establece que, de las diferentes versiones de una cultura dada, se debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella. Es decir, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro. Por ejemplo, An-na'im

escoge entre dos interpretaciones distintas del Corán aquella con el más amplio círculo de reciprocidad, aquella que involucra tanto a hombres como a mujeres, tanto a musulmanes como a no-musulmanes. Creo que esto también debe hacerse dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de los derechos humanos que existen en nuestra cultura  $\frac{3}{4}$  la liberal y la marxista  $\frac{3}{4}$  se debe adoptar la marxista, porque extiende al terreno económico y social la igualdad que el liberalismo sólo considera legítimo en el terreno político. Más aún, la concepción marxista de los derechos humanos reconoce los derechos colectivos de los trabajadores y los de las generaciones futuras de los trabajadores. Esta concepción debe ser revisada y expandida para incluir los derechos colectivos de otros grupos sociales (minorías étnicas, mujeres, etc.).

El segundo imperativo transcultural es el siguiente: como todas las culturas tienden a distribuir a los pueblos y a los grupos de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica y, por tanto, con dos concepciones competitivas de igualdad y diferencia, los pueblos tienen el derecho a ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen también derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad. Este imperativo es muy difícil de obtener y sostener. Estados constitucionalmente multinacionales como Bélgica se aproximan a él en algunos sentidos. Hay una gran esperanza de que Suráfrica haga lo mismo.

Como se entienden de manera predominante en la actualidad, los derechos humanos son una clase de esperanto que difícilmente puede convertirse en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana en todo el globo. Depende de la hermenéutica diatópica esbozada más arriba que se transformen en una red de política cosmopolita que haga mutuamente inteligibles y traducibles los lenguajes nativos de emancipación.

Este proyecto puede sonar más bien utópico. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe, en cuyo caso podríamos estar obligados a justificar lo que existe, sin importar cuán injusto u opresivo fuere.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFKHAMI, Mahnaz (Ed.) (1995), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press.
- AL FARUQI, Isma'il R. (1983), "Islam and Human Rights", en: *The Islamic Quarterly*, 27 (1), pp. 12-3.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, Syracuse University Press.
- \_\_\_ (Ed.) (1992), *Human Rights in Cross Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- CHATTERJEE, Partha (1982), "Gandhi and the Critique of Civil Society", en: Guha Ranajit (ed.): "Subaltern Studies III: Writings in the South Asian History and Society", Delhi, Oxford University Press, pp. 153-195.
- DONNELLY, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and in Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- DWYER, Kevin (1991), *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, Berkeley, University of California Press.
- FALK, Richard (1981), *Human Rights and State Sovereignty*, New York, Holmes and Meier Publishers.
- GALTUNG, Johan (1981), "Western Civilization: Anatomy and Pathology", en: *Alternatives* VII, pp. 145-169.
- HASSAN Riffat (1982), "On Human Rights and the Qu'ranic Perspective", en: *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3), 1982, pp. 51-65.
- INADA, Kenneth (1990), "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights", en: Welsh Claude, Leary Virginia (eds.), *Asian Perspectives in Human rights*, Westview Press, Boulder, pp. 91-101.
- LEITES, Justin (1991), "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", en: *Columbia Human Rights Law Review*, No. 22, pp. 251-330
- MAYER ANN, Elisabeth (1991), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press.
- MITRA, Kana (1982), "Human Rights in Hinduism", en: *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3), pp. 77-84.
- NANDY Ashis (1987), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", en: *Alternatives* XII, pp. 177-194.
- \_\_\_ (1987), "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo", en: *Alternatives* XII, pp. 113-123.
- \_\_\_ (1987), "Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness", Oxford, Oxford University Press.
- OLADIPO, Olusegun (1989), "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism", en: *Quest*, 3(2), pp. 31-50.
- ORUKA, Odera (1990), "Cultural Fundamentals in Philosophy", en: *Quest*, 4(2), pp. 21-37.
- PANNIKAR, Raimundo, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" en: *Cahiers*, No. 81, pp. 28-47.
- PANTHAM, Thomas (1988), "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi" en: *The Indian Journal of Social Science*, 1(2), pp. 187-208.
- POLLIS ADAMANTIA, Schwab P. (1979), "Human Rights: a Western Construct with Limited Applicability", en: Pollis Adamantia, Schwab P. (Eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York, Prager.
- PROCEE, Henk (1992), "Beyond Universalism and Relativism", en: *Quest*, 6(1), pp. 45-55.
- RAMOSE, Mogobe (1992), "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness", en: *Quest* VI, pp. 63-83.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge.
- SHARABI Hisham (1992), "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals", en: *Contention*, 2 (1), pp. 127-147.
- SHARIATI Ali (1986), "What is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance", edited by Farhang Rajaee, The Institute for Research and Islamic Studies, Houston.
- THAPAR, Romila (1966), "The Hindu and Buddhist Traditions", en: *International Social Science Journal*, 18(1), pp. 31-40.
- WAMBA DIA WAMBA Ernest (1991), "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa", en: *Journal of Historical Sociology*, No. 4, pp. 219-235.
- \_\_\_ (1991), "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa", en: *Quest* VI, pp. 28-42.
- Wiredu Kwasi (1990), "Are There Cultural Universals?", en: *Quest*, 4(2), pp. 5-19.

## EL NORTE, EL SUR Y LA UTOPIA

## INTRODUCCIÓN

En 1841, Charles Fourier, el gran pensador de la utopía, censuraba a los científicos sociales –a quienes él designaba como los “filósofos de las ciencias inciertas”– porque se olvidan sistemáticamente de los problemas fundamentales de las ciencias de las que se ocupan. Así, decía, si tratan de la economía industrial, se olvidan de estudiar la asociación entre los hombres que es la base de toda la economía; si tratan de política, se olvidan de tratar sobre la tasa de población cuya medida exacta está en la base del bienestar mundial; si tratan de administración, no especulan sobre los medios de operar la unidad administrativa del globo, sin la cual no pueden existir ni el orden fijo ni garantía del futuro de los imperios; si tratan de la industria, se olvidan de investigar las medidas opresivas del engaño, acaparamiento y agiotismo que despojan a los propietarios y entorpecen la circulación; si tratan de moral, se olvidan de reconocer y de reclamar los derechos de la mujer cuya opresión destruye las bases de la justicia; y, finalmente, si tratan sobre los derechos del hombre, se olvidan de reconocer el derecho al trabajo que, en verdad, no es posible en la sociedad actual, pero sin el cual todos los otros derechos son inútiles (Fourier, [1841], 1967:

181). Concluía así que los científicos sociales tenían esa "rara propiedad", esa "*étourderie méthodique*" de olvidarse de los problemas fundamentales, de las cuestiones primordiales.

En retrospectiva, las razones y los ejemplos invocados por Fourier son bastante convincentes, por lo que cabe preguntarse si hoy, ciento cincuenta años después, la situación ha cambiado significativamente o no. ¿Será que las ciencias sociales están hoy en día mejor dotadas para no olvidarse de los problemas fundamentales o, al contrario, continúan olvidándolos sistemáticamente? ¿Será que son hoy en día menos o más inciertas que lo que eran hace ciento cincuenta años? Es verdad que algunos de los problemas que en ese entonces Fourier consideraba fundamentales fueron reconocidos y tratados más tarde por las ciencias sociales, pero ¿será que los problemas fundamentales con que hoy nos enfrentamos son diferentes de ellos y continúan siendo olvidados por nosotros? Formulada así, esta pregunta contiene una doble artimaña. Si los problemas continúan siendo los mismos, eso significa que probablemente no tienen solución y, en esa medida, no hay que culpar por ello a las ciencias sociales; si, al contrario, hoy los problemas fundamentales son diferentes, el hecho de que nos recordemos de haberlos olvidado, significa que no están olvidados del todo, por lo que, en este ámbito, ha habido algún progreso. En ambos casos, las ciencias sociales aparecen bajo una luz más favorable de aquella con la cual las enfocó Fourier.

En este capítulo, parto de tres presupuestos. El primer presupuesto es que las ciencias sociales son, hoy en día, más inexactas de lo que eran en el tiempo de Fourier. Por un lado, la certeza a la que él aspiraba no se pudo obtener a través de refinamientos técnicos y matemáticos y mucho menos cuando éstos se arrogaban, en la imaginación de Fourier, la tarea de conferir precisión y rigor a los fenómenos de la utopía y a las extravagancias del deseo y de la pasión. Por otro lado, la incertidumbre se manifestó a partir de la extremada diversidad y de la conflictividad internas de las corrientes científicas, que han aumentado en forma exponencial desde Fourier hasta nuestros días. El segundo presupuesto es que, como resultado de esa diversidad y conflictividad, si bien es verdad que algunas corrientes científicas continúan olvidándose de los proble-

mas fundamentales, otras tienen como su tarea principal intentar identificarlos. Los científicos sociales que evitan tratar los problemas fundamentales, casi siempre lo hacen con la justificación de que la ciencia tiene un campo cognoscitivo propio y preferencial y que todo lo que no cabe en él, lejos de ser fundamental, ni siquiera es relevante. Al contrario, los científicos sociales que se afanan por la identificación de los problemas fundamentales, parten de la idea de que la dificultad de éstos, lejos de serles imputada, debe imputarse a lo inadecuado de los medios científicos y políticos que han sido adoptados para su identificación y solución. Entre estos últimos, es grande la división en cuanto a la identificación de los problemas juzgados como fundamentales, incluso mayor en cuanto a las soluciones propuestas. El tercer presupuesto de este capítulo es que hoy, al final del siglo, los científicos sociales no pueden dejar de tomar posiciones en uno u otro campo. Por mi parte, me sitúo en el campo de aquellos que se sienten con una doble obligación científica y política de no eludir el tratamiento de los problemas fundamentales, de hacerlo conociendo los límites del conocimiento que movilizan y aceptando la diversidad y la conflictividad de opiniones, entendidas al mismo tiempo como reflejo de esos límites y como medio de su siempre incompleta superación.

¿Qué son problemas fundamentales? Como se puede ver por los ejemplos dados por Fourier, son problemas que están en la raíz de nuestras instituciones y de nuestras prácticas, modos profundamente arraigados de estructuración y de acción sociales considerados por algunos como fuentes de contradicciones, antinomias, incoherencias, injusticias, que repercuten con intensidad variable en los más diversos sectores de la vida social. Tales repercusiones son acumulativas, por lo que son vistas en proceso de empeoramiento continuo y con la posibilidad de desenlaces más o menos críticos a mediano o a largo plazo. La profundidad y la amplitud de este tipo de problemas suscitan soluciones también profundas y amplias y ahí reside la dificultad específica de este tipo de problemas. Los obstáculos que ellos ponen de presente a las ciencias sociales resultan, en buena parte, del hecho de que éstas, en su versión hegemónica moderna, se han especializado en la producción del conocimiento adecuado a la ingeniería de soluciones a corto plazo, estrechas en el ámbito y su-

periféricas en la densidad. Este tipo de conocimiento científico, y más que eso, una cultura dominada por este tipo de cientificismo deslegitimó, desde el principio, la idea de alternativas globales y, cuando no lo logró, deslegitimó la voluntad colectiva de luchar por ellas. Tal vez por eso, nuestro siglo haya sido tan pobre en pensamiento utópico. Incluso el socialismo, siempre que pretendió ser una alternativa, se presentó como científico.

Es notorio que la ciencia moderna en general, y las ciencias sociales en particular, atraviesan hoy por una profunda crisis de confianza epistemológica. Paradójicamente, una mayor conciencia de los límites del conocimiento científico vino a crear una mayor disponibilidad para abordar los problemas fundamentales de las cuestiones primordiales. Los anteojos que antes orientaban la visión científica, han venido perdiendo opacidad y progresivamente todo lo que antes quedaba en la oscuridad ahora se ilumina y a la postre se revela como muy importante. Esta pérdida de confianza epistemológica está ciertamente relacionada con procesos de transformación social que no sólo dejaban de agravar los problemas fundamentales identificados por Fourier, sino que dieron origen a muchos otros cuya turbulencia en los procesos sociales es cada vez más sentida y sufrida, si no por toda la humanidad, por lo menos por la inmensa mayoría de ella.

De esta convergencia entre dinámicas epistemológicas y sociales, resulta no sólo una mayor visibilidad de los problemas fundamentales sino también una mayor urgencia por encontrarles solución. Es por esta razón que algunos, entre los cuales me incluyo, entienden que estamos entrando en un período de transición paradigmática, tanto en el plano epistemológico—de la ciencia moderna hacia un conocimiento postmoderno— como en el plano social—de la sociedad capitalista hacia otra forma social que puede ser tanto mejor como peor. Para quien piense así, la época en que estamos entrando es una época de gran turbulencia, de equilibrios particularmente inestables y de regulaciones particularmente precarias; una época de bifurcaciones «prigoginianas»<sup>1</sup> en la que pequeñas alteraciones de estado pueden dar origen a convulsiones incontrolables, en suma, una época de ruptura con cambios de escala impre-

1 N del T: Del químico y epistemólogo belga de origen ruso, Ilya Prigogine (1917-)

visibles e irregularidades difíciles de concebir dentro de nuestros parámetros aún euclidianos. Sin embargo, como ya mencioné en los capítulos anteriores, si bien es cierto que las formas de regulación social de la modernidad—sean ellas el derecho estatal, el fordismo, el Estado-Providencia, la familia heterosexual excluida de la producción, el sistema educativo oficial, la democracia representativa, el sistema crimen-represión, la religión institucional, los cánones literarios, la dualidad entre la cultura oficial baja y la cultura oficial alta, la identidad nacional— parecen hoy en día cada vez más precarias y cuestionables, no es menos cierto que están igualmente debilitadas y desacreditadas las formas de emancipación social que les correspondieron hasta ahora, sean ellas el socialismo y el comunismo, los partidos laboristas y los sindicatos, los derechos cívicos, políticos y sociales, la democracia participativa, la cultura popular, la filosofía crítica, los modos de vida alternativos, la cultura de resistencia y de protesta. Ante esto, se perfila una doble responsabilidad y una doble urgencia. Por un lado, ir a las raíces de la crisis de regulación social y, por el otro, inventar o reinventar no sólo el pensamiento emancipador sino también la voluntad de emancipación.

Es en ésta posición que me propongo analizar en seguida algunos de los vectores de los problemas que, en mi opinión, hoy en día ya son fundamentales y lo serán, y mucho más, en las próximas décadas para luego, en la última parte, trazar un mapa del terreno donde pueden ser queridas y buscadas algunas de las alternativas emancipadoras, en nada avergonzadas u ofendidas por el hecho de ser llamadas utópicas.

#### LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES EN LOS DIFERENTES ESPACIOS-TIEMPO

##### *El espacio-tiempo mundial*

Entre los científicos sociales que no han esquivado el abordaje de los problemas fundamentales de la sociedad contemporánea son muchas las diferencias y con algún riesgo de simplificación, son discernibles las siguientes posiciones principales presentadas sin ningún orden ni jerarquía. La primera es la de los que reconocen que la sociedad

liberal moderna ha venido enfrentándose con algunos problemas fundamentales, el más fundamental de los cuales ha sido la oposición radical que, en los últimos cien años, fue promovida por los movimientos socialista y comunista. Concluyen que, sin embargo, la sociedad liberal moderna no sólo terminó por neutralizar esta oposición sino que resolvió todos los grandes problemas que le fueron planteados. Por esa razón, es legítimo admitir que estamos frente al fin de la historia, una posición a la que Fukuyama (1992) le dio recientemente gran notoriedad.

Según otra posición, si la sociedad contemporánea, sobre todo la capitalista avanzada, se enfrenta con algún problema fundamental, él es, antes que todo, el problema de que no es posible pensar los problemas fundamentales. La sociedad de consumo, la cultura de masas y la revolución de la información y de las comunicaciones, superficializó tanto las condiciones de la existencia como los modos de pensar. Esto no es necesariamente malo. Es un hecho, y hasta puede ser más favorable que lo contrario. Muchas de las concepciones llamadas postmodernas, que yo designo como "postmodernismo reconfortante", destacan esta posición; y en ella caben Baudrillard, Lyotard, Vattimo, etc.

Un tercer grupo de científicos sociales ha venido prefiriendo el cuestionamiento de los presupuestos epistemológicos de la modernidad, sosteniendo que fueron ellos –bien como el tipo de racionalidad cognitivo-instrumental y de conocimiento técnico-científico en que desembocaron– los grandes responsables por el abandono de la reflexión sobre los problemas fundamentales. La distinción sujeto-objeto, la separación total entre los medios y fines, la concepción mecanicista de la naturaleza de la sociedad, el cisma entre hechos y valores y la objetividad concebida como neutralidad, una idea del rigor cuantitativo y euclidiano enemiga de la complejidad –e insensible a la fractalidad de los fenómenos, una teorización pretendidamente universalista pero realmente androcéntrica y etnocéntrica – todo esto conspiró para crear un agujero negro epistemológico alrededor de los grandes problemas de la vida colectiva y de las relaciones interculturales. Se trata de un grupo muy heterogéneo donde es posible incluir a Habermas, Toulmin, Hirschman, Murray, Bookchin, Wallerstein y Giddens, por un lado; Foucault y Derrida y la epistemología feminista,

por otro; y, tal vez, un tercer grupo, con Fredric Jameson, Edward Said y G. Spivak.

Por último, el grupo, desde lejos, más heterogéneo es el de los científicos para quienes el problema fundamental de la sociedad contemporánea, que unos conciben como industrial y otros como capitalista, reside en el agotamiento de las potencialidades del desarrollo social. Asistimos, por un lado, a la erosión dramática de los mecanismos institucionales y culturales que hasta ahora corregían y compensaban los excesos y los déficits sociales del desarrollo capitalista –de donde resulta una sensación de desregulación global– y, por otro lado, es visible un total bloqueo de soluciones para el punto muerto, no sólo de soluciones más radicales si no de soluciones relativamente moderadas. De ahí que los científicos sociales incluidos en este grupo intenten combinar el análisis del bloqueo con el diseño, la discusión o la especulación de posibles alternativas. Algunos autores o corrientes se centran en alternativas ecológicas (entre muchos ejemplos, las corrientes de ecología radical alrededor de la revista *Capitalism Nature, and Socialism* o Lester Brown y el grupo del *State of the World*), otros en alternativas socio-políticas como Alain Touraine, André Gorz, Ernest Laclau, Chantal de Mouffe, Joshua Cohen, Joel Rogers e incluso otros en alternativas socio-económicas como Alain Lipietz, Michel Aglietta, John Roemer y, finalmente, otros en alternativas de gobierno transnacional, como Richard Falk y Saul Mendlowitz.

Estas diferentes posiciones difieren, entre otras cosas, en cuanto al elenco de los problemas fundamentales que establecen, aunque sean muchas y, en ocasiones, incómodas las sobreposiciones. Por otro lado, diferentes diagnósticos suscitan diferentes énfasis analíticos e intereses prospectivos. Como se hará claro más adelante, el análisis y la prospectiva que presentaré en seguida están cercanos de las dos últimas posiciones, es decir, de la posición de los que proceden a una crítica epistemológica de la modernidad y de los que se centran en el bloqueo asociativo y en la búsqueda de alternativas.

Parto de un modelo analítico que identifica los principales procesos de estructuración y de práctica social, constataciones de relaciones sociales que aseguran, en conjunto, el sentido y el ritmo de la transformación social o el bloqueo de ésta. Al contrario de otros modelos, como por ejemplo,

el que hace la distinción entre Estado y sociedad civil, este modelo se puede aplicar tanto a las sociedades nacionales como a las sociedades subnacionales y a las sociedades transnacionales. Como mencioné en el quinto capítulo, distingo cuatro constelaciones de relaciones sociales que denomino como espacios-tiempo estructurales: el espacio-tiempo doméstico, el espacio-tiempo de la producción, el espacio-tiempo de la ciudadanía y el espacio-tiempo mundial. En relación con cada uno de ellos, paso a identificar los problemas que me parecen fundamentales, advirtiendo, desde ahora, sin embargo, que la problemática del tiempo presente y de las próximas décadas (digamos hasta el 2025) no proviene de ninguno de esos problemas por separado sino de la conjunción entre ellos.

Empezaré por el espacio-tiempo mundial, el espacio-tiempo de las relaciones sociales entre sociedades territoriales, concretamente entre el Estado-Nación en el interior del sistema mundial y de la economía-mundo. La intensificación de la globalización de la economía y de las interacciones transnacionales en general, en las dos últimas décadas, le ha conferido a este espacio-tiempo una relevancia creciente en virtud del poder conformador de sus vibraciones dentro de cada uno de los restantes espacios-tiempo. El problema fundamental del espacio-tiempo mundial es la creciente y presumiblemente irreversible polarización entre el Norte y el Sur, entre países centrales y países periféricos en el sistema mundial. Este problema abarca una gran pluralidad de vectores. Resaltaré sólo tres de ellos: la explosión demográfica, la globalización de la economía y la degradación ambiental.

#### *La explosión demográfica*

En primer lugar, el vector de la explosión demográfica. Entre 1825 y 1925, la población mundial se duplicó de 1.000 a 2.000 millones de personas. En los cincuenta años siguientes se volvió a duplicar a 4.000 millones y entre 1975 y 1990, pasó de 4.000 millones a 5.300 millones de personas. Las proyecciones para las próximas décadas varían pero para hacerle justicia a una proyección moderada, en el 2025, la población mundial será de 8.500 millones de personas. El hecho más decisivo de esta explosión es que ella tendrá lugar, en una abrumadora medida, en los

países periféricos. El promedio del crecimiento poblacional mundial esconde diferencias abismales y es por eso que la población de África, que en 1985 era cerca de la mitad de la de Europa, será, probablemente en el 2025, tres veces mayor que la de Europa. En otras partes del Sur, el crecimiento poblacional será del mismo tenor. La India podrá pasar, en el mismo período, de los 853 millones actuales a 1.500 millones, una población semejante a la que en ese entonces tendrá la China; México podrá pasar de 88 a 150 millones; Irán de 56 a 122 millones; el Brasil de 154 a 245 millones. Hay que agregar que más del 50% de esta población vivirá en ciudades congestionadas, sin viviendas ni saneamiento adecuados, sin servicios sociales mínimos, de la mano con el hambre y el desempleo de vastas masas de población, con el colapso ecológico y, probablemente, con la violencia. Según las mejores proyecciones, al final del siglo, 11 de las 20 ciudades mayores del mundo (con 11 millones o más de habitantes) serán ciudades de los países periféricos o semiperiféricos: Ciudad de México con 24.4 millones, São Paulo con 23.6 millones, Calcuta con 16 millones, Shangai con 14.7 millones.

La explosión demográfica se vuelve un problema cuando causa un desequilibrio entre la población y los recursos naturales y sociales para sustentarla adecuadamente, y es un problema tanto más serio cuanto más grave sea ese desequilibrio. Siendo así, cabe preguntar si al hacer previsiones con esas tendencias desastrosas no estaremos, al final del siglo XX, cometiendo el mismo error que cometió Thomas Malthus al final del siglo XVIII al prever que la población de Inglaterra, Francia y América, sería cada vez mayor que la capacidad de la tierra para garantizar su subsistencia y que, en consecuencia, la intervención de la naturaleza para reducir la población incluiría fatalmente el hambre, la guerra y las enfermedades.

Se demostró que estaba equivocado: la población continuó aumentando pero también aumentaron los recursos para asegurar su subsistencia. ¿No se podrá volver a repetir hoy la historia? Todo lleva a creer que no. Según Paul Kennedy, tres factores principales contribuyeron para falsear la previsión pesimista de Malthus: la emigración en masa de ingleses y de europeos en general; el aumento de la productividad de la tierra con la revolución agrícola; y el aumento de la productividad del trabajo con la revolu-

ción industrial (1993: 6 y ss.). Tal vez sólo el primero de estos factores parece estar hoy al alcance de los países periféricos. El aumento de la productividad de la tierra o del trabajo parece estarles vedado en gran medida y, en todo caso, todo indica que éste no podrá acompañar el aumento de la población. La diferencia entre el tiempo de Malthus y el nuestro, reside en que en los siglos XVIII y XIX, la explosión demográfica y la explosión tecnológica tuvieron lugar en la misma región del sistema mundial, mientras que hoy, la primera ocurre en el Sur y la segunda en el Norte. Además, la disparidad entre el Norte y el Sur es tan grande que, mientras el Sur se debate con el problema de la explosión demográfica, el Norte empieza a preocuparse con el crecimiento negativo de la población y con su envejecimiento.

Estas disparidades ilustran un extenso fenómeno que consiste en el hecho de que, en el ámbito transnacional de algunos problemas emergentes no se elimina sino que, al contrario, se agrava la polarización entre el Norte y el Sur. Dije arriba que de las tres vías históricas de solución positiva de la explosión demográfica, los países del Sur tienen a su disposición sólo la emigración. La verdad es que, en la práctica, esa vía está casi totalmente bloqueada. Entre 1820 y 1930, 50 millones de europeos emigraron hacia ultramar y casi siempre, (con excepción de los E.U.) hacia países menos desarrollados y sujetos al dominio colonial o postcolonial. Ningún movimiento de dimensión proporcional podrá suceder hoy. No olvidemos que el movimiento es ahora desde el Sur hacia el Norte, hacia Europa, América del Norte o Australia; y los países centrales tienen medios eficaces para defenderse de la emigración en masa. Es cierto que hay millones de personas en proceso de desplazamiento y cerca de 15 millones esperan en campos de refugiados o desplazados la oportunidad de poder rehacer sus vidas en otros lugares; pero el control de las fronteras, el proteccionismo, el racismo y la xenofobia serán obstáculos poderosos para la búsqueda de una vida mejor. Todo lleva pues, a creer que los altos estándares de vida y de consumo vigentes en el Norte no serán compartidos con el Sur.

Por otro lado, hoy en día está generalizado el consenso de que esos modelos no se pueden ampliar a la población mundial en su conjunto, bajo pena de que los recursos

naturales y los equilibrios ecológicos sufran a corto plazo desgastes fatales para la supervivencia de la vida en la tierra, tal como la conocemos. Esto será así, aunque la población no aumente tanto como se prevé. A pesar de una desaceleración global del crecimiento anual de la población desde 1970—en el período 1965-70, el crecimiento era de 2.06, en el período 1985-90 era de 1.73—las disparidades entre el Norte y el Sur se agravaron (Derlugian, 1992a). Sólo un ejemplo: en el período de 1965-70, el crecimiento poblacional anual en el África, era de 2.63 y en Europa de 0.67; mientras que en el período 1985-90 la cifra africana se disparó al 3.00 y la europea bajó al 0.22. Combinadas con el aumento global de la población, el cual, a pesar de la desaceleración, continúa elevado, estas disparidades entre el Norte y el Sur hacen cada vez más cuestionable la universalización del modelo de desarrollo capitalista. De hecho, este modelo parece enfrentarse con una situación dilemática: por un lado, hoy dicho modelo se pretende como universalmente válido, sobre todo después del colapso del régimen comunista; por otro lado, es cada vez más claro que él no se puede aplicar universalmente o, lo que es aún más dilemático, mientras más universal sea su aplicación, más desigualdades producirá entre los pocos que ganan con eso y los muchos que pierden, es decir, entre el Norte y el Sur.

#### *La globalización de la economía*

Esto me lleva al segundo vector de la desigualdad Norte/Sur en el espacio-tiempo mundial: la *globalización de la economía*. Incluso admitiendo que existe una economía mundo desde el siglo XVI, es innegable que los procesos de globalización se intensificaron enormemente en las últimas décadas. Esto es reconocido aún por aquellos que piensan que la economía internacional no es todavía una economía global, en virtud de la continuada importancia de los mecanismos nacionales de gestión macroeconómica y de la formación de bloques comerciales. Entre 1945 y 1973, la economía mundial tuvo una enorme expansión: una tasa de crecimiento anual de la producción industrial de cerca del 6%. A partir de 1973, este crecimiento se aflojó significativamente lo que, para los partidarios de los ciclos de Kondratieff, significó el inicio de la fase B del ciclo que había empezado en 1945. Aún así, la economía mundial

creció más desde la posguerra hasta hoy que en toda la historia mundial anterior (Kennedy, 1993: 48).

De los rasgos de esta evolución, sobre todo en las dos últimas décadas, selecciono los más importantes para mi tesis. El primer rasgo es el *desplazamiento de la producción mundial hacia el Asia, consolidándose ésta como una de las grandes regiones del sistema mundial*, constituida, como las demás regiones, por un centro (el Japón); una semiperiferia (los nuevos países industriales: Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong y Singapur) y una periferia (Tailandia, Vietnam, Malasia, Filipinas, etc.). Este desplazamiento es tanto mayor cuanto más elevado es el contenido tecnológico de la producción, medida por la inversión en investigación y desarrollo. Así, en el campo de la industria de alta tecnología, dos ejemplos son particularmente significativos: la producción de transistores y la producción de televisores (Irwan, 1992). En lo que se refiere a la producción de transistores, incluidos los semiconductores, la distribución regional por porcentajes de la producción mundial, tuvo un cambio dramático entre 1965 y 1989. La participación de Asia, que en 1965 era del 28.8%, pasó al 95% en 1989; la participación de Norte América, pasó en las mismas fechas del 64.3% al 1.1%; y la participación de Europa, que era del 6% pasó al 3.9%. En lo que respecta a la producción de televisores, la participación de Asia era en 1965 del 14,2% (casi sólo de Japón) y pasó al 58.2% en 1989; la de Norte América pasó, en el mismo período, del 37.2% de la producción mundial, al 16.4%; y la de Europa pasó del 34.5% al 16.1%.

En el ámbito de la industria de tecnología media como, por ejemplo, en la industria automotriz, el desplazamiento también fue significativo: Asia, que producía el 14.2% de los automóviles en 1965, pasó a producir el 28.6% en 1989, mientras que Norte América, que producía el 54.3% en 1965, pasó a producir apenas el 25.8% en 1989; y Europa se mantuvo igual e incluso mejoró ligeramente su participación (del 39.5% en 1965 al 41.2% en 1989). La importancia de estos desplazamientos no se puede subestimar. Por primera vez, después de cinco siglos, el motor del capitalismo parece haber pasado del Occidente al Oriente. Las condiciones únicas de Occidente que, según Max Weber, explicarían el surgimiento del capitalismo, dejaron de tener gran importancia una vez consolidado este modo de producción y ahora solamente habría que averi-

guar sobre las condiciones únicas de Oriente para el desarrollo pujante del capitalismo en el final del siglo.

El segundo rasgo de la globalización de la economía es el *predominio total de las empresas multinacionales, como agentes del "mercado global"*. La misma evolución del nombre con que son conocidas señala la constante expansión de las actividades de estas empresas con actividades en más de un Estado nacional: de empresas multinacionales a empresas transnacionales y, más recientemente, a empresas globales. Cualesquiera que sean los indicadores utilizados -inversión de estas empresas como porcentaje de la inversión total; porcentaje de la producción mundial; porcentaje del comercio intrarempresarial del total del comercio mundial; número de filiales en el extranjero- el aumento de la importancia de las empresas multinacionales es evidente. Entre las múltiples causas de este hecho se deben resaltar dos: la desregulación de los mercados financieros y la revolución de las comunicaciones transcontinentales (Kennedy, 1993: 50). Por vías diferentes, ambas funcionaron como un gran incentivo para la internacionalización de las empresas al mismo tiempo que contribuyeron a la separación entre flujos financieros, por un lado, y comercio de mercancías y servicios, por el otro. Se calcula, por ejemplo, que los flujos mundiales de moneda extranjera -transacciones, por lo demás, exclusivamente electrónicas- son alrededor de un billón de dólares diarios. Es difícil determinar el número exacto de empresas multinacionales, a pesar de que son ciertamente muchos millares. En todo caso es notable el grado de concentración que hace que el valor anual de las ventas de algunas de estas empresas sea superior al producto nacional bruto de muchos países periféricos. A manera de ejemplo, las 10 empresas más grandes del sector químico fueron responsables del 21% del total de las ventas de productos químicos en 1990 y las 15 empresas más grandes del sector farmacéutico concentraron cerca del 30% del comercio mundial de productos farmacéuticos (Ikeda, 1992).

En concordancia con el predominio de las multinacionales, otros dos rasgos de la globalización y de la economía se deben mencionar por la importancia que tienen en la polarización de la desigualdad entre el Norte y el Sur. El primero es la *erosión de la eficacia del Estado en la gestión macroeconómica*. La transnacionalización de la economía



significa, entre otras cosas, precisamente tal erosión y no sería posible sin ella. La desregulación de los mercados financieros y la revolución de las comunicaciones redujeron, hace muy poco, el privilegio que hasta hace poco ejercía el Estado sobre dos aspectos de la vida nacional –la moneda y las comunicaciones– considerados como atributos de la soberanía nacional y vistos como piezas estratégicas de la seguridad nacional. Por otro lado, las multinacionales, dotadas de un poder de intervención global y favorecidas con la creciente movilidad de los procesos de producción, fácilmente pueden poner en competencia a dos o más Estados, o a dos o más regiones dentro de un mismo Estado, respecto de las condiciones que decidirán sobre la localización de la inversión por parte de la empresa multinacional. Entre partes con poderes tan desiguales –actores globales, por un lado, y actores nacionales o subnacionales por el otro–, la negociación no puede dejar de ser desigual.

El otro rasgo de la globalización de la economía, fuertemente vinculado con la preeminencia de las multinacionales es *el avance tecnológico de las últimas décadas bien sea en la agricultura con la biotecnología, bien sea en la industria con la robótica, la automatización y también la biotecnología*. Los aumentos de productividad, con que se pregonan las nuevas tecnologías, frecuentemente esconden el hecho de que ellas contribuyen a la polarización entre el Norte y el Sur, dadas las inversiones de capital, los recursos científicos, la mano de obra calificada y la escasez de mano de obra que presuponen. Además, contribuyen igualmente al ahondamiento de la asimetrías en el Norte, entre sus diferentes regiones. En 1988, de los 280.000 robots industriales existentes en el mundo, 257.000 estaban concentrados en Japón, Europa Occidental y Estados Unidos. Pero lo más notable es que, de ellos, Japón tenía 176.000, es decir más del doble del total de los robots de Europa y Estados Unidos, cerca del 70% de la población mundial de robots industriales (Kennedy, 1993: 88). Las condiciones que llevaron a Japón a este liderazgo hacen difícil la competencia de los otros países centrales e imposible la de los países periféricos y semiperiféricos del sistema mundial.

En lo que se refiere a la biotecnología, el cuadro es semejante, por lo menos en cuanto a las relaciones Norte/Sur. Entre 1950 y 1984, la producción agrícola mundial creció más rápidamente que en cualquier otro período anterior y

la producción de cereales creció más que la población. Desde 1984, una serie de factores, desde la degradación de los suelos hasta el abuso de los fertilizantes y al mercadeo creciente de la alimentación, convergieron para que ese crecimiento se desacelerara. Es difícil de prever si estamos ante el inicio de una tendencia a largo plazo. Es de cualquier modo significativo que, a pesar de que –según las previsiones del Worldwatch Institute– para ir a la par con el crecimiento de la población es necesario aumentar anualmente la producción de cereales en 28 millones de toneladas, en los años más recientes, el crecimiento no ha sido superior a los 15 millones de toneladas (Brown *et al.*, 1990: 65). Las explicaciones naturalistas de esta discrepancia no son convincentes pues, de otro modo, no se podría justificar que el Norte fuera del brazo con una crisis de sobreproducción y el Sur con una crisis de subproducción.

Que las razones deben ser otras, lo ilustra la biotecnología agrícola que en los últimos años se ha promovido como la gran solución para el problema alimenticio mundial. Mientras anteriormente la mayoría de la producción agrícola se basó en buena parte en la selección de semillas y de especies, de lo que ahora se trata, en la era de la biotecnología, es de recurrir a técnicas que utilizan organismos y procesos vivos con miras a hacer o modificar los productos o a mejorar plantas y animales. Aún está por evaluarse adecuadamente el impacto de la biotecnología agrícola en la salud y el medio ambiente. Si la producción puede aumentar exponencialmente, lo hará a costa de la biodiversidad. Si plantas y animales pueden ser sometidos a la ingeniería genética para que se hagan más resistentes a las enfermedades, a la sequía o a los herbicidas, eso, en el fondo, es un incentivo para tolerar y hasta promover la degradación ecológica. Pero el aspecto más sobresaliente de la biotecnología agrícola desde el punto de vista de las relaciones Norte/Sur, es que ella ciertamente agravará tanto la sobreproducción del Norte como la subproducción del Sur. La gran novedad de la biotecnología es que ella se lleva a cabo a través de grandes empresas multinacionales que tienen las patentes de los descubrimientos biotecnológicos y que, por eso, privan de sus beneficios a todos los que no puedan pagar los derechos de autoría (*royalties*). Como dice Paul Kennedy, el DNA es el nuevo recurso industrial de las grandes empresas, que no sólo puede subs-

tituir materias primas usualmente suministradas por los países periféricos sino que puede conducir a la integración vertical de la producción agrícola, colocando vastas regiones del mundo bajo el dominio de unas pocas empresas multinacionales de los ramos agroquímico y biotecnológico (Kennedy, 1993: 73). Tal como sucede con la robótica y la automatización, también son visibles los conflictos entre los países centrales en este ámbito, dado el diferente peso que la agricultura, y sobre todo los agricultores, tiene en ellos (mientras Japón importa productos alimenticios, Europa y Estados Unidos tienen grandes excedentes). Pero en el ámbito de las relaciones Norte/Sur, es donde más se hace sentir el impacto de la biotecnología. Es que si, por un lado, el uso de las patentes apunta a producir réditos que funcionan como transferencias líquidas del Sur hacia el Norte, por otro lado, esas transferencias ocurren, desde luego, en la propia ingeniería de los productos, pues, como bien lo hace notar Kloppenburg, dado que la mayoría de los recursos genéticos se encuentra en los países del Sur, estos ya están siendo expoliados por las grandes empresas multinacionales, lo que ya se designa como "imperialismo biológico" (Kloppenburger, 1988).

Todos estos rasgos de la globalización de la economía ayudan a comprender las razones por las cuales en las últimas décadas las desigualdades entre el Norte y el Sur aumentan significativamente. Ya es un lugar común afirmar que la década de los ochenta fue una década negra para los países periféricos. Es menos conocido que las agencias internacionales no esperan que la década de los noventa sea mejor. Según la *South Commission*, "la década de los noventa traerá aún más privaciones para los pueblos del Sur, aún más inestabilidad para estos países" (Ihonvbere, 1992: 999). Los datos son efectivamente alarmantes. Mientras que el África está alcanzando un punto de colapso, en América Latina el nivel de vida a principios de la década de los noventa era más bajo que el de la década de los setenta. De los 84 países menos desarrollados, 54 sufrieron disminuciones del ingreso nacional per cápita en la década de los ochenta. En 14 países, el ingreso per cápita cayó en cerca del 35% (Ihonvbere, 1992: 989). En trece años, la deuda externa de los países del Sur pasó de 170.000 millones de dólares en 1975 a 1'200.000 millones de dólares en 1988.

Frente a esto, no sorprende que el abismo global entre los ricos y los pobres se haya ahondado. Se calcula que mil millones de personas –más de 1/6 de la población mundial– vive en la pobreza absoluta, es decir, disponiendo de un ingreso inferior de cerca de 365 dólares por año. Al otro lado del abismo, el 15% de la población mundial produjo y consumió cerca del 70% del ingreso mundial. Mientras que la ayuda externa de los países centrales a los países periféricos cayó del 0.37% del PNB en 1980 al 0.33% en 1989, las tasas de interés de la deuda externa de los países del Sur subieron el 172% entre 1970 (3.7%) y 1987 (10%), lo que lleva a algunos autores a calcular en 40.000 millones de dólares el monto anual de las transferencias líquidas del Sur hacia el Norte, siendo pues ese literalmente el valor de la contribución de un Sur consumido por el hambre para la abundancia del Norte. El aumento de la deuda externa, combinado con la caída del precio mundial de algunos de los productos exportables del Sur, llevó a algunos países al colapso. Debido a la continua caída del precio del cobre, el servicio de la deuda externa de Zambia equivalía al 95% del total de las exportaciones (Ihonvbere, 1992: 994).

El programa del Nuevo Orden Económico Internacional, lanzado por la ONU en 1975, con miras a crear una mayor solidaridad entre el Norte y el Sur, resultó un total fracaso, sobre todo después de que los países del Norte consiguieron reciclar los excedentes de los petrodólares y, por ese camino, absorber la amenaza impuesta inicialmente por la OPEP y también después de que los gobiernos conservadores llegaron al poder en Estados Unidos, en Inglaterra y en Alemania, inflamados con el fuego neoliberal de la desregulación, del recorte de la ayuda externa y de los subsidios, de la apertura de las economías del Sur impulsadas hacia la exportación, con el fin de cumplir con los compromisos de la deuda externa en que, mientras tanto, estaban atrapados.

Pero además de los pocos países del Sur que en esta década consiguieron beneficiarse de las transformaciones de la economía mundial, la inmensa mayoría perdió y una parte de ella llegó a una situación de colapso que se manifiesta en múltiples formas: en la pérdida de la poca soberanía efectiva de los Estados periféricos que quedaron, cada vez más y más, sujetos a los programas de ajuste estructu-

ral del Banco Mundial y del FMI; en la perturbación interna, en la violencia urbana, en los motines de los hambrientos, en la desnutrición; y finalmente en la degradación del ambiente que, si no fue originada por la deuda externa, fue casi siempre agravada por la necesidad de aumentar las exportaciones para poder enfrentar los compromisos de la deuda. El hambre y la desnutrición aumentaron significativamente en las dos últimas décadas y la economía política internacional de la alimentación es tal vez, más que ninguna otra, reveladora de los intercambios desiguales entre el Norte y el Sur.

Antes de 1945, el llamado Tercer Mundo exportaba cereales y en los años cincuenta era autosuficiente en productos alimenticios, a pesar de las sequías y de otros factores que produjeron períodos de hambre, como por ejemplo en la India, en los años cincuenta y sesenta y en África (Pelizzon, 1992: 7). En 1954, Estados Unidos inició el programa de ventas subsidiadas de productos alimenticios llamado *Food for Peace* –Alimento para la Paz–. Conocido por el público como un programa para combatir el hambre en el mundo, la verdad es que, en la ley que lo estableció, ese objetivo fue mencionado en cuarto lugar, los tres primeros estaban vinculados con los intereses económicos de Estados Unidos: aliviar los excedentes agrícolas, desarrollar mercados de exportación para los productos agrícolas americanos y expandir los mercados internacionales. No quedan dudas de que ese programa fue eficaz como mecanismo para combatir el desempleo: entre 1954 y 1964, la ayuda alimenticia constituyó el 34% del total de las exportaciones de cereales de los E.U. y el 57% de las importaciones totales de cereales de los países del Tercer Mundo (Pelizzon, 1992: 8). Es mucho más dudoso que este programa haya beneficiado efectivamente a los países del Sur y muchos datos convergen en el sentido de que al contrario los perjudicó, por lo menos a largo plazo. Muchos de los cultivos tradicionales fueron descuidados o substituidos y esos países pasaron a depender, cada vez más, de la importación de cereales, y además, sus poblaciones se tuvieron que reducir a una dieta menos variada y extraña en relación con sus hábitos alimenticios ancestrales. Este proceso fue particularmente notorio en el África, pero ocurrió en otras regiones, como por ejemplo en Corea del Sur, que al final de la década del sesenta pasó de ser un país consumidor de arroz

a ser un país consumidor de trigo. El mismo sesgamiento de objetivos en favor del aumento del comercio internacional y en detrimento del consumo real de alimentos por parte de los pobres, ocurrió en la India con la revolución verde, aunque ésta le haya permitido a la India transformarse en un país exportador de cereales.

En las dos últimas décadas, la situación alimenticia de las masas empobrecidas del Sur se agravó significativamente. La dependencia alimenticia que *Food for Peace* creó en los países periféricos reveló todo su carácter negativo cuando a partir de 1972, los E.U. eliminaron casi totalmente ese programa y lo substituyeron por ventas comerciales (Pelizzon, 1992: 15). Este cambio de política surgió en un momento particularmente difícil para el Tercer Mundo. La India y los países del Norte de África atravesaron períodos de gran sequía, la producción mundial de cereales decayó y los precios de los fertilizantes subieron como resultado de las crisis del petróleo. Si, por un lado, los precios de los productos alimenticios subieron, por otro lado, los países del Sur se vieron forzados a continuar abandonando los cultivos de subsistencia con el fin de dedicarse a los cultivos de exportación, como solución parcial para la crisis producida por la deuda externa. El aumento de los precios de los productos alimenticios fue provocado, además, por la expansión hacia el Tercer Mundo del mercado de productos alimenticios procesados y enlatados, controlado por las grandes empresas multinacionales; un aumento de precios articulado con la pérdida del valor nutritivo, dramáticamente ilustrada por la promoción de los substitutos de la alimentación materna por parte de Nestlé con las consecuencias que son conocidas.

Para hacerle frente a la deuda, la exportación agrícola asumió proporciones dramáticas en algunos países. En el Brasil, por ejemplo, la producción de frijol negro, base de la alimentación brasileña, fue descuidada en favor de la producción de soya. El aumento de la producción de carne en los países de América Latina tampoco significó la mejora de la alimentación de sus habitantes. A pesar de que Costa Rica aumentó bastante la producción de carne entre 1950 y 1970, el consumo de carne per cápita bajó en ese período de 24.5 a 16.5 kilos (Pelizzon, 1992: 20). En un contexto internacional, cada vez más dominado por las empresas agro-alimenticias, la producción de alimentos

está cada vez más vinculada con la demanda efectiva. La caída del ingreso de los países periféricos, sobre todo a partir de la década de los setenta, contribuyeron en gran medida para que en la década siguiente la producción mundial de productos agrícolas empezara a desacelerarse. Esta es la situación actual y por eso no es extraño que los estimativos de desnutrición en el mundo se estén modificando constantemente; y siempre para empeorar.

Lo más nuevo que hay en la situación actual es que la desnutrición y el hambre aumentaron en los propios países centrales y muy particularmente en los E.U. Lo que prueba –sin equívocos– que el hambre y la desnutrición no dependen tanto del nivel de producción agrícola o del nivel general de prosperidad del país como de las asimetrías sociales, del abismo creciente entre ricos y pobres. Ciertamente estará relacionado con esto el énfasis puesto recientemente por las instituciones internacionales, en la recuperación de la agricultura tradicional. Se reconoce que una parte significativa de la población mundial estará, en las próximas generaciones, por debajo de un nivel de solvencia que les permita ser consumidores de la agricultura comercial. Pero también hay quien sospecha –con alguna razón, en vista de lo que mencioné arriba– que el interés por la recuperación de la agricultura tradicional también puede estar relacionado con el mantenimiento de la biodiversidad y del *germ plasm* del que los países del Sur son un gran depósito. Como ya sucedió en el pasado en otras circunstancias, no es absurdo pensar que los agricultores del Tercer Mundo vengan a suministrarle a las empresas de biotecnología recursos genéticos a partir de los cuales ellas produzcan bioproductos a los que los agricultores del Tercer Mundo sólo tendrán acceso si tienen recursos para pagar los elevados precios que esas empresas cobrarán por ellos.

#### *La degradación ambiental*

Dije arriba que los factores de la transnacionalización del empobrecimiento, del hambre y de la desnutrición tuvieron, entre muchas consecuencias adversas la de la degradación ambiental. La presión hacia la intensificación de los cultivos de exportación, combinada con técnicas deficientes de manejo de los suelos, llevaron a la desertiza-

ción, a la salinización y a la erosión. La destrucción de los bosques tropicales, sobre todo en el Brasil y en el resto de América Latina, pero también en Indonesia y en las Filipinas, es sólo el ejemplo más dramático. En cada década, desde 1950, se perdieron 30 millones de hectáreas de bosques en el África tropical, 40 millones en América Latina y 25 millones en el Asia meridional (Pelizzon, 1992: 2). En África se siembra sólo un árbol por cada 29 que se cortan (Kennedy, 1993: 115). Pero la degradación ambiental provocada por este camino es apenas un aspecto muy parcial de un fenómeno mucho más amplio –la crisis ecológica– tan amplio que, a mi entender, constituye el tercer vector junto con la explosión demográfica y la globalización de la economía, del espacio-tiempo mundial. En seguida le haré una breve referencia.

De todos los problemas que enfrenta el sistema mundial, *la degradación ambiental* es tal vez el más intrínsecamente transnacional y por lo tanto, aquel que, de acuerdo con la manera como se enfrente, puede redundar tanto en un conflicto global entre el Norte y el Sur, como puede ser la plataforma para un ejercicio de la solidaridad transnacional e intergeneracional. El futuro está, por así decirlo, abierto a ambas posibilidades aunque sólo sea nuestro en la medida en que la segunda prevalezca sobre la primera. Las perspectivas no son, sin embargo, alentadoras. Por un lado, el Norte no parece dispuesto a abandonar sus hábitos polucionistas y mucho menos a contribuir, en la medida de sus recursos y responsabilidades, a un cambio de los hábitos polucionistas del Sur que son más una cuestión de necesidad que una cuestión de opción. Por otro lado, los países del Sur tienden a no ejercer a favor del equilibrio ecológico el poco espacio de maniobra que les queda en este ámbito. Pero, además de muchas otras razones, y por absurdo que parezca, después del colapso del comunismo, la capacidad de polución es tal vez la única amenaza creíble con que los países del Sur pueden enfrentar a los países del Norte y arrancarles algunas concesiones.

Cerca de un tercio del suelo del planeta está constituido por desiertos y ciudades donde se genera poca actividad biológica: un tercio está constituido por bosques y sabanas y un tercio por terrenos de agricultura y pastoreo. (Brown *et al.*, 1990: 5). Los dos últimos tercios han venido, por así decir, disminuyendo y obviamente no sólo

por razones directamente relacionadas, en el caso de los países del Sur, con la deuda externa. Entre 1950 y 1980 se perdió el 50% de las reservas forestales del Himalaya debido a la duplicación de la población y a la búsqueda que ella generó, a veces de terrenos agrícolas, a veces de pastos y a veces de leña (Kennedy, 1993: 99). La verdad, sin embargo, es que la destrucción intensiva de los bosques de las faldas del Himalaya comenzó con el colonialismo del final del siglo XIX y principios del siglo XX, con el corte de madera para exportación y para la construcción de las vías férreas (Rao, 1991: 14). Se trata pues, de una agresión que, apoyada en diferentes cálculos económicos, durante décadas se ha mantenido sin interrupción. En julio de 1991, en un llamado dirigido a los presidentes de las repúblicas de América Latina, se denunciaba que al ritmo de la actual destrucción, en el año 2000, 3/4 partes de los bosques tropicales de América Latina –que contiene el 60% del total mundial de bosques tropicales– habrán sido destruidas y con ellas el 50% de especies perdidas para siempre. Entre muchos otros efectos, la deforestación y la erosión del suelo trae consigo la escasez de agua potable, lo que ocurre tanto en los países centrales como en los países periféricos. Se calcula que 40 millones de campesinos chinos sufren de escasez de agua potable debido a la polución agrícola y, por otro lado, los residuos de fertilizantes han sido detectados en las reservas de agua de Francia, de Alemania, de Holanda, de Inglaterra y de Dinamarca (Pelizzon, 1992: 26). En treinta años, el mar de Aral se transformó en un mar fantasma con menos del 40% de área y con menos del 60% de volumen y, en menos de una década, Arabia Saudita redujo en 1/5 los estratos acuíferos acumulados en miles de años (*World Resources*, 1990: 171-177).

Los países del Norte “se especializan” en la polución industrial y, en tiempos más recientes, han conseguido exportar parte de esa polución hacia los países del Sur, bien sea bajo la forma de venta de desechos tóxicos, bien sea por transferencia de algunas de las industrias más polucionantes, por ser allí menor la conciencia ecológica y ser menos eficaces (si acaso existen) los controles antipolución. De todos los efectos de la polución y de la degradación ambiental en general, los más amenazantes son hoy en día el efecto invernadero y la degradación de la capa de ozono, con consecuencias para el ecosistema de la tierra

difíciles de prever en toda su magnitud. Las emisiones de CO<sub>2</sub>, los clorofluorocarbonatos, la deforestación y acidificación de los bosques, la contaminación de los ríos, todo eso ha contribuido al efecto invernadero. En este siglo, la concentración atmosférica de CO<sub>2</sub> aumentó de 70 ppm, a cerca de 350 ppm. Actualmente se lanzan a la atmósfera 6.000 millones de toneladas de carbono. Estados Unidos es el mayor emisor mundial de gases que producen el efecto invernadero, con un 17.6% del total de las emisiones, seguidos por la ex Unión Soviética con un 12% y el Brasil con el 10.5%, la China con el 6.6%, la India y el Japón con el 3.9% cada uno. Si no se introduce ninguna corrección –empezando por los E.U., donde el 4% de la población mundial consume 1/4 del petróleo mundial–, el ecosistema mundial difícilmente podrá continuar renovándose en la forma que fue conocida.

¿Cuál es el impacto de la degradación ambiental en las relaciones Norte/Sur? El hecho de que ese impacto sea crecientemente global parece indicar que frente a él no hay la posibilidad de que sólo unos saquen ventajas y otros desventajas, por lo que sería “natural” la solidaridad internacional para enfrentarlo. En verdad, nada parece más difícil que la construcción de la solidaridad en este ámbito. En primer lugar, la gravedad del problema ambiental reside ante todo en el modo como afectará a las próximas generaciones, por lo que su resolución se basa forzosamente en un principio de responsabilidad intergeneracional y en una temporalidad a mediano y largo plazo. Sucede, sin embargo, que tanto los procesos políticos nacionales, como los procesos políticos internacionales están, hoy en día, tal vez más que nunca en este siglo, dominados por las exigencias a corto plazo. Hay que agregar que en el Norte, la preponderancia de los mercados financieros y de capitales actúa en el mismo sentido, castigando cualquier estrategia empresarial asumida o impuesta, que disminuya la lucratividad actual, incluso en nombre de una mayor lucratividad pero necesariamente incierta en el futuro. En los países del Sur, los procesos político-económicos son aún más complejos. Por un lado, la industrialización de muchos países periféricos y semiperiféricos en las dos últimas décadas ocurrió gracias a la existencia de una fuerza de trabajo abundante y barata y de una mayor tolerancia social y política frente a la polución. En estas condiciones,

cualquier medida proambiental estaría en contra de la lógica de la inversión efectuada con las previsibles consecuencias.

El dilema de México frente al tratado de libre comercio con los E.U. y el Canadá es bien ilustrativo. La posición de México en el tratado presupone siempre que la industrialización al sur del Río Grande estaría sujeta a muy poco control ecológico. Era sabido que México tenía leyes de protección del medio ambiente pero se sabía igualmente que no había ni condiciones técnicas ni voluntad política para aplicarlas eficazmente, antes por el contrario. De hecho, la lógica de la nueva industrialización y de la inversión extranjera que la creó, se basó desde el principio en la transferencia de los costos de la degradación ambiental para las próximas generaciones. Pero los países periféricos argumentan a veces lo contrario, es decir, en nombre del bienestar de las próximas generaciones para justificar las políticas polucionantes del presente. La India y la China, por ejemplo, no admiten que sean privadas de intentar lograr, para sus generaciones futuras, un nivel de vida semejante al que hoy disfrutaban los habitantes de los países centrales, aunque para eso sea necesario agravar el efecto invernadero. A su vez el Brasil, a pesar de estar cambiando su política en lo que respecta a la Amazonía, se resiente de que se le impongan restricciones a la deforestación por parte de países cuyos habitantes gastan 15 veces más energía que los brasileños y sin que sean evidentes las contrapartidas para compensar los costos de tales restricciones en caso de que ellas se lleven a cabo. Por su lado, Indonesia se propone eliminar el 20% de sus bosques para que, en los términos de los anuncios gubernamentales, “sus 170 millones de habitantes tengan las mismas aspiraciones que los habitantes de los E.U.” (*World Resources*, 1990: 106).

Frente a esto es difícil imaginar medidas preventivas globales, no obstante su urgencia. Pero aunque se adopten algunas, son muy desiguales los recursos de los diferentes países para que puedan ser llevadas a cabo coherentemente y de modo global. Hay que agregar que frente a la inminencia de un desastre ambiental, las medidas de protección o de contención adecuadas incluirán eventualmente costos que sólo algunos países podrán asumir. Si como consecuencia del efecto invernadero, aumenta ligeramente el nivel de las aguas del mar, tanto Holanda como Bangladesh deberán tomar medidas de protección contra el avance del mar; pero obviamente, el Estado de Bangladesh no dispon-

drá para eso de recursos comparables con los del Estado holandés.

Analizando a la luz de los tres sectores seleccionados –el aumento de población, la globalización de la economía y la degradación ambiental– el espacio-tiempo mundial parece enfrentarse con una situación dilemática a diferentes niveles. En primer lugar, el modelo de desarrollo capitalista asume una hegemonía global en el momento en que se hace evidente que los beneficios que puede generar continuarán confinados a una pequeña minoría de la población mundial, mientras sus costos se distribuirán entre una mayoría siempre creciente. Si bien la lógica y la ideología del consumismo se globalizarán cada vez más, la práctica del consumo continuará inaccesible para vastas masas de la población. Las desigualdades sociales entre el centro y la periferia del sistema mundial tenderán pues a agravarse.

En segundo lugar, y en aparente contradicción con esto, los problemas más serios con que se enfrenta el sistema mundial son globales y como tal, exigen soluciones globales, marcadas no sólo por la solidaridad de los ricos para con los pobres del sistema mundial, sino también por la solidaridad de las generaciones presentes para con las generaciones futuras. Sin embargo, los recursos económicos, sociales, políticos y culturales que tales medidas presuponen, no parecen disponibles en el sistema mundial y en realidad, parecen hoy menos disponibles que antes. Por un lado, la globalización de la economía le dio una preeminencia sin precedentes a sujetos económicos poderosísimos que no se sienten deudores de lealtad o de responsabilidad para con ningún país, región o localidad del sistema mundial. Lealtad y responsabilidad, sólo las asumen ante los accionistas e incluso dentro de ciertos límites. Por otro lado, los procesos políticos de los Estados que componen el sistema interestatal están cada vez más dominados por lógicas, cálculos y compromisos a corto plazo, opuestos por naturaleza a objetivos intergeneracionales a largo plazo. Hay que agregar que la propia globalización de la economía y de los problemas que ella generó, minó la eficiencia de los dispositivos institucionales que le podían hacer frente y en esto reside el tercer dilema del espacio-tiempo mundial.

La pérdida de centralidad institucional y de eficacia reguladora de los Estados nacionales, reconocidas por todos,

es hoy en día uno de los obstáculos más resistentes para la búsqueda de soluciones globales. Es que la erosión del poder de los Estados nacionales no fue compensada por el aumento del poder de ninguna instancia transnacional con capacidad, vocación y cultura institucional orientadas hacia la resolución solidaria de los problemas globales. De hecho, el carácter dilemático de la situación reside precisamente en el hecho de que la pérdida de eficacia de los Estados nacionales se manifiesta ante todo en la incapacidad de éstos para construir instituciones internacionales que llenen y compensen esa pérdida de eficacia.

El cuarto y último dilema del espacio-tiempo mundial reside en que, en el momento en que los países centrales y los organismos internacionales bajo su control le imponen a los países periféricos y semiperiféricos la adopción de regímenes de democracia representativa y de defensa de los derechos humanos, las relaciones entre los Estados en el interior del sistema interestatal, son cada vez menos democráticas, en la medida en que los países del Sur tienen cada vez menos autonomía interna y están sujetos a imposiciones externas de todo orden a veces indicadoras del inicio de un nuevo ciclo de colonialismo o, por lo menos, de neocolonialismo. Paradójicamente, el colapso del "gran enemigo" de la democracia occidental, el comunismo, no se tradujo en mayor sino en menor poder democrático internacional por parte de los países periféricos y semi-periféricos. Las mismas Naciones Unidas, que durante décadas fueron una de las plataformas de la competencia entre las dos superpotencias, con lo que conquistaron un cierto poder de arbitraje y una cultura de imparcialidad, están hoy, en forma creciente, prisioneras de los intereses geoestratégicos de los Estados Unidos de América (sin que, sin embargo, sean capaces de servirlos de acuerdo con las "expectativas" norteamericanas).

Ante una situación múltiplemente dilemática, hay quien no se cruce de brazos y busque salidas. No es fácil porque, como ya lo mencioné, la reciente erosión de los procesos de regulación social, bien sea a nivel nacional, bien sea a nivel transnacional, trajo consigo la erosión—y no el fortalecimiento, como esperaban muchos— de los proyectos emancipatorios y de la voluntad política de transformación social. Incluso así, estamos asistiendo al surgimiento de luchas

que pretenden ser como que la negación dialéctica de los dilemas mencionados arriba. Sociológicamente, sus promotores son muy heterogéneos, tanto como lo son sus modos de organización y sus objetivos. Son los movimientos ecológicos, los movimientos de derechos humanos, los movimientos de los pueblos indígenas, los movimientos feministas, los movimientos de los obreros de diferentes países que trabajan en diferentes filiales de la misma empresa multinacional, etc., etc. Lo que estos grupos tienen en común, es el intento de darle consistencia política transnacional a problemas transnacionales por naturaleza (como, por ejemplo, el agujero del ozono) o a problemas transnacionalizables por la vía de los grandes enlaces entre sus múltiples manifestaciones locales en diferentes partes del globo (como, por ejemplo, los movimientos obreros de los diferentes países donde opera la misma multinacional, o los movimientos de los pueblos indígenas por el control de los recursos naturales existentes en sus territorios ancestrales, territorios de los que fueron expoliados en el período colonial). Muchos de estos movimientos dieron origen o están enlazados con organizaciones no gubernamentales transnacionales. Tampoco se pueden dejar de mencionar los esfuerzos de la comunidad internacional en el sentido de darle una respuesta transnacional a algunos de los problemas del espacio-tiempo mundial, procurando renovar el derecho internacional con doctrinas como la del patrimonio común de la humanidad y tratados como la ley del mar o el tratado de la Antártida.

Dije arriba que la práctica social está estructurada en cuatro espacios-tiempo. Hasta ahora me asomé exclusivamente sobre el espacio-tiempo mundial, pero no porque él contenga alguna primacía apriorística para la explicación de los procesos sociales de nuestra contemporaneidad. Es, sin duda, un espacio-tiempo con creciente poder conformador; pero su eficacia depende, en última instancia, de las articulaciones que se entretienen con los restantes espacios-tiempo. A su vez, éstos tienen una autonomía propia que proviene de las relaciones sociales del ámbito local o nacional que los constituyen. Me referiré en seguida, muy brevemente, a los problemas fundamentales con que cada uno de estos espacios-tiempo se debate en el presente, y probablemente se debatirán en la próximas décadas, y el modo

como tales problemas se articulan con los problemas dilemáticos del espacio-tiempo mundial que acabo de mencionar.

### *El espacio-tiempo doméstico*

El espacio-tiempo doméstico es el espacio-tiempo de las relaciones familiares, particularmente entre cónyuges y entre padres e hijos. Las relaciones sociales familiares están dominadas por una forma de poder, el patriarcado, que está en el origen de la discriminación sexual de la que son víctimas las mujeres. Obviamente, tal discriminación no existe sólo en el espacio-tiempo doméstico sino que además es visible en el espacio-tiempo de la producción y en el espacio-tiempo de la ciudadanía, como tendré ocasión de mencionar. Pero el patriarcado familiar es, a mi entender, la matriz de las discriminaciones que sufren las mujeres aún por fuera de la familia, aunque siempre actúe articulada con otros factores. Ese carácter matriarcal se manifiesta por ejemplo, en el hecho, frecuentemente observado de que la división sexual del trabajo en el espacio-tiempo doméstico tiende a ser homogénea y relativamente estable en formaciones sociales con diferentes divisiones sexuales del trabajo en otros espacios-tiempo.

Un poco en todas partes, la mujer tiene a su cargo, además de la reproducción biológica, la preparación de los alimentos, las compras para el consumo doméstico y el trabajo de organización y de ejecución que permite la reproducción funcional de la unidad familiar. Desde una u otra perspectiva, esa homogeneidad y estabilidad de la división sexual del trabajo doméstico, fue sostenida recientemente por E. O. Wright al demostrar que, entre las familias norteamericanas y suecas, el volumen de trabajo doméstico realizado por los hombres no variaba significativamente según la clase social (Wright *et al.*, 1992). Fourier era probablemente, buen sociólogo cuando afirmaba que la igualdad de los sexos sólo sería posible en una sociedad que aboliera la familia y permitiera el amor libre. La ideología patriarcal del espacio-tiempo doméstico tiende, de hecho, a influir sobre la subordinación de la mujer en el mercado de trabajo, siendo adoptada tanto por el capital en el espacio-tiempo de la producción, como por el Estado en el espacio-tiempo de la ciudadanía que la institucionaliza, concretamente

en el campo del derecho penal, del derecho de familia y de la seguridad social. Como también en otros campos, la distinción entre el espacio-tiempo doméstico y el espacio-tiempo de la producción, por ejemplo, es tan importante como las profundas articulaciones entre ellos. Por ejemplo, I. Wallerstein y otros han llamado la atención sobre la importancia decisiva del trabajo no remunerado realizado por las mujeres en el espacio-tiempo doméstico, en la valoración capitalista de los costos del trabajo productivo y por lo tanto, en la rentabilidad del capital (Wallerstein, 1983; Chase-Dunn, 1991: 233). Se trata de una forma no salarial de explotación del trabajo femenino que indirectamente facilita la explotación salarial del trabajo masculino. Este mecanismo funciona ampliamente cuando la mujer entra en el mercado de trabajo, lo que ocurre cada vez con más frecuencia en las últimas décadas.

La articulación de las relaciones sociales del espacio-tiempo doméstico con el espacio-tiempo mundial es compleja. Menciono algunos de sus aspectos, teniendo en mente los tres grandes sectores analizados: el aumento poblacional, la globalización de la economía y la degradación del medio ambiente. Dado el papel primordial de las mujeres en la reproducción biológica de la humanidad, la posición de ellas en la familia y en la sociedad, su mayor o menor autonomía para tomar decisiones, su educación y sus valores, sus actitudes frente al control de la natalidad y la educación de los hijos son factores cruciales en cualquier política coherente de control de la población. Por ejemplo, las estadísticas de las Naciones Unidas muestran que, salvo algunas excepciones, la tasa de fertilidad está íntimamente relacionada con el nivel de educación de las mujeres, bajando a medida que éste aumenta. Así, según el *World Resources Institute*, al final de los años ochenta la fertilidad de las mujeres analfabetas en Portugal era de 3.5, mientras que la de las mujeres con siete o más años de escolaridad era de 1.8 (*World Resources*, 1990: 266). En general, la tasa total de fertilidad varía en razón directa con la tasa de analfabetismo de las mujeres. La explicación de esta correlación es compleja. Entre otros factores, es de mencionar el hecho de que el aumento del nivel educacional hace más amplias y exigentes las expectativas de vida activa, profesional o no, de las mujeres y que en consecuencia, su comportamiento reproductivo tiende a



ser una respuesta a la falta de condiciones sociales de apoyo a la maternidad que le permitan hacer compatible la maternidad con otros aspectos de la vida activa. La mayor o menor realización de estas condiciones explica las diferencias del comportamiento reproductivo de las mujeres en diferentes países centrales, por ejemplo, en Suecia y Japón.

La globalización de la economía tiene un impacto significativo y multifacético en el espacio-tiempo doméstico y, también en este caso, la posición de las mujeres aquí es un punto de análisis privilegiado. El impacto tiene que ver con el empleo creciente de la mujer en el sector industrial, con los efectos de la inversión multinacional en el trabajo de las mujeres, con la fuerte participación del trabajo femenino en el sector no regulado o informal de la economía y finalmente, con la intensificación del trabajo doméstico a medida que la deuda externa de muchos países del Sur provoca la caída de los salarios reales y del nivel de vida de la gran mayoría de la población.

Sobre todo después del trabajo de Esther Boserup titulado *Women's Role in Economic Development*, publicado en 1970, ha prevalecido la tendencia a distinguir entre las posiciones de las mujeres, –tanto en el espacio-tiempo doméstico como en el espacio-tiempo de la producción– en los países del Norte y en los países del Sur. Son tres los argumentos principales presentados por Boserup. En primer lugar, la transición de la llamada sociedad tradicional hacia la llamada sociedad moderna ha involucrado siempre la caída del status social de las mujeres. En segundo lugar, el aumento del nivel tecnológico de la producción agrícola y de la producción industrial afecta negativamente la tasa de empleo de las mujeres en relación con la de los hombres. En tercer lugar, en todas partes hay ciertas tareas, concretamente relacionadas con la subsistencia, que son desempeñadas casi exclusivamente por las mujeres.

A pesar de la validez general de estos argumentos, ellos corren el riesgo de crear una imagen abstracta de la “mujer del Tercer Mundo”, perdiendo de vista las diferencias de la situación de las mujeres en diferentes países del Tercer Mundo y las diferencias de clase de las mujeres en el interior de cada país. Pero además de esto, tales argumen-

tos pueden estar parcialmente desactualizados por los procesos de globalización de la economía en las dos últimas décadas, los cuales hicieron convergir en algunos aspectos significativos la situación de las mujeres obreras del Norte y del Sur<sup>2</sup>. Es cierto que la gran mayoría de mujeres activas en el Tercer Mundo trabajan en la agricultura; un porcentaje que ronda el 70% en el Asia, en el África y en el Medio Oriente. Pero, en general, se ha comprobado una feminización de la fuerza del trabajo asalariado y la presencia de las mujeres tiende a ser particularmente fuerte en las áreas y sectores de exportación donde se han concentrado las inversiones multinacionales, aunque según Lourdes Benaria, tales áreas y sectores no representan más que el 3% del empleo multinacional global. Sin embargo, este porcentaje oculta las extremas desigualdades de distribución. En ciertos países, las mujeres llegan a constituir entre el 80 y el 90% de la fuerza de trabajo en las zonas y sectores de exportación. Por otro lado, este porcentaje subestima el total del trabajo femenino para las empresas multinacionales, toda vez que mucho de este trabajo es indirecto, realizado a través de las empresas locales subcontratadas por ellas.

Más importante aún es el hecho de que las mujeres sean sistemáticamente víctimas de la discriminación salarial, siéndoles negada en la práctica el disfrute del principio de “a trabajo igual salario igual”, consagrado en las legislaciones de la mayor parte de los países. La segmentación del mercado del trabajo ocurre por otros factores que no son el sexo, por ejemplo, por la raza y por la etnicidad. Pero la segmentación por el sexo es tal vez uno de los factores más universales y la globalización de la economía en nada ha contribuido para atenuarlo. Al contrario, la existencia de un extenso potencial de fuerza de trabajo femenino a nivel mundial hace más fácil la práctica de la discriminación. Además, la creciente internacionalización del capital contribuye, por uno u otro camino, a la transferencia hacia el espacio-tiempo de la producción de la dominación patriarcal organizada en el espacio-tiempo doméstico. Se trata de la prostitución y del llamado turismo sexual, cuyo principal cliente es la clase ejecutiva internacional. En Filipinas, las “hospedadoras” (*hospitality girls*) registradas

2 Una apreciación crítica del libro de Boserup frente a las transformaciones sociales ocurridas en los diez años siguientes a su publicación, se puede leer en Benaria y Sen (1981).

en el Ministerio del Trabajo y del Empleo, ascienden a 100.000; mientras que para Bangkok, en 1977 los cálculos eran de 500.000 y para toda Tailandia de 700.000. Estas cifras no han dejado de crecer en la última década.

Como en muchos países periféricos la globalización de la economía y la crisis de la deuda externa son dos fenómenos gemelos, la proletarización de la familia corre a la par con la caída de los ingresos reales de la familia y su impacto negativo en el espacio-tiempo doméstico tiende a ser soportado mayoritariamente por las mujeres. Las múltiples estrategias de sobrevivencia ejercidas por las mujeres tienen un aire de imaginación desesperada y muchas veces trascienden del espacio-tiempo doméstico hacia la comunidad, como sucede por ejemplo, en los “comedores populares” de los barrios de lata de Lima en el Perú o en las “ollas comunes” de Bolivia (cocinas comunitarias situadas en los vecindarios).

Las transformaciones del espacio-tiempo doméstico bajo el impacto de la internacionalización de los procesos productivos pueden llegar a ser, en el futuro, aún más profundas, tanto en el Norte como en el Sur. Como se sabe, una de las transformaciones históricas de la familia por parte del capitalismo consistió en la conversión de la familia en una unidad de reproducción social (vivienda, alimentación, socialización, reproducción biológica) separada de la unidad de producción que, con la primera revolución industrial, pasó a ser la fábrica, un fenómeno analizado detalladamente por Max Weber. Hoy en día las nuevas tecnologías de la información, de la comunicación, de la automatización actúan en el sentido de superar esta distinción y hacer convergir de nuevo en la familia las funciones de producción y de reproducción. Bajo diferentes formas que más de una vez tienden a reproducir las jerarquías del sistema mundial, este fenómeno está ocurriendo tanto en el Norte como en el Sur de tal modo que muchos miles de personas trabajan hoy en casa. En el Norte, se trata sobre todo de trabajadores altamente calificados que, provistos de su computador personal integrado en múltiples redes, hacen en casa y con relativa autonomía, el trabajo que antes los hacía desplazarse hasta la empresa, perder horas en las congestiones del tránsito y trabajar según horarios mecánicos y estandarizados. En el Sur, el trabajo en casa lo hacen casi siempre las mujeres y los niños; es trabajo rea-

lizado a destajo, en general en las industrias trabajo-intensivas del sector textil y del calzado. En conclusión, el problema fundamental del espacio-tiempo doméstico en las condiciones de la creciente globalización de la economía, reside en que, por un lado, la entrada al mercado le permite a las mujeres salirse de la dominación patriarcal del espacio-tiempo doméstico; por otro lado, esta dominación se traslada de este espacio hacia el espacio-tiempo de la producción y por ese camino, reproduce, si no incluso amplía, la discriminación sexual contra las mujeres.

El impacto de la degradación ambiental en el espacio-tiempo doméstico se hace sentir con más intensidad en el Sur, donde las tareas domésticas se hacen en íntima relación con la naturaleza. Es sabido que la “modernización” y la comercialización de la agricultura en la periferia y semiperiferia del sistema mundial fue hecha, en general, en perjuicio de los campesinos y en especial, de las mujeres campesinas. Pero además de la expulsión de los campesinos de las tierras más fértiles, seleccionadas para cultivos comerciales y de exportación, los proyectos de desarrollo agrícola (grandes represas, proyectos de irrigación) han venido a producir múltiples desequilibrios ecológicos, tales como la desertización y la salinización, que hacen más difícil la sobrevivencia diaria y la vida doméstica de los campesinos. La deforestación y la comercialización del bosque por ejemplo, produjeron la escasez de leña para cocinar los alimentos en los campos. Recoger la leña es, en casi todas partes del sistema mundial, una tarea femenina y los datos revelan que el tiempo que se gasta en esta tarea no ha dejado de aumentar (Rao, 1991: 13). Según Agarwal, en Gambia las mujeres gastan más de medio día recogiendo leña (Agarwal, 1998). Por otro lado, la explotación desordenada de los mantos acuíferos y la desertización hacen más difícil la obtención de agua, otra tarea que, en general, está a cargo de la mujer del Tercer Mundo.

En conclusión, se puede decir que el espacio-tiempo doméstico está pasando por profundas transformaciones bajo el impacto del espacio-tiempo mundial. Como mencioné atrás, el problema fundamental –en verdad dilemático– que suscitan tales transformaciones es que si, por un lado, ellas crean condiciones para una mayor emancipación, por ejemplo, a través de la entrada de la mujer en el mercado de trabajo lo cual en alguna medida la libera de

la dominación patriarcal doméstica, por otro lado, permiten que la lógica de esta dominación se traslade del espacio-tiempo doméstico hacia el espacio-tiempo de la producción, por caminos tan variados como la discriminación sexual y el acoso sexual, reproduciendo e incluso ampliando, la discriminación contra las mujeres. Hay que agregar que debido a que al entrar en el espacio de la producción las mujeres no son aliviadas de las labores del espacio-tiempo doméstico, tienden a ser doblemente victimizadas con los efectos negativos de la globalización de la economía. La conciencia de este problema a pesar de su naturaleza dilemática, no ha impedido, por el contrario, ha mostrado el surgimiento de importantes movimientos femeninos que luchan por mejores condiciones de igualdad y de dignidad, tanto en el espacio-tiempo doméstico como en el espacio-tiempo de la producción. Nada más errado que transformar a las mujeres en víctimas abstractas e irre recuperables, atrapadas en las redes que entretajan entre sí la dominación sexual y la dominación de clase. Los movimientos de las mujeres, bien sean autónomos o bien estén integrados en otros movimientos populares, como por ejemplo, el movimiento obrero y el movimiento ecológico, dan testimonio de las posibilidades de reconstrucción de la subjetividad, tanto individual como colectiva.

#### *El espacio-tiempo de la producción*

El espacio-tiempo de la producción es el espacio-tiempo de las relaciones sociales a través de las cuales se producen bienes y servicios que satisfacen las necesidades tal como ellas se manifiestan en el mercado como demanda efectiva. Se caracteriza por una doble desigualdad de poder: entre capitalistas y trabajadores por un lado, y entre ambos y la naturaleza, por el otro. Esta doble desigualdad se apoya en una doble relación de explotación: del hombre por el hombre y de la naturaleza por el hombre. La importancia del espacio-tiempo de la producción reside en que en él se genera la división de clases que junto con la división sexual y la división étnica, constituye uno de los grandes factores de desigualdad social y de conflicto social. También es en él donde se constituyen las relaciones sociales básicas que generan, legitiman y hacen inevitable la degradación del medio ambiente. La conversión

instrumentalizadora de la fuerza de trabajo como factor de producción y la conversión de la naturaleza en condición de la producción, son procesos concomitantes que en conjunto hacen posible una exploración sin precedentes en la historia de la humanidad, tanto de la energía humana como de los recursos naturales. Por último, la importancia de este espacio-tiempo proviene de haber sido en él donde se generaron todas las luchas sociales que, durante décadas en nuestro siglo, amenazaron con ponerle fin al (des)orden social capitalista, el movimiento obrero comunista y socialista.

La importancia estructural del espacio-tiempo de la producción ha sido cuestionada en las tres últimas décadas. Han sido presentados tres argumentos principales, en algún modo contradictorios. El primer argumento es que la sociedad capitalista ha evolucionado gradualmente hacia una sociedad ociosa. El desarrollo tecnológico permitió ganancias con tales incrementos de productividad que el nivel de vida y el tiempo libre han podido aumentar conjuntamente. La robótica y la automatización representan, tal vez, la fase más avanzada de este desarrollo y eventualmente liberarán al hombre del trabajo productivo. El segundo argumento, ligado de algún modo con el anterior, es que la escala de valores y los dispositivos culturales que orientan la acción y constituyen la subjetividad ya no están, como lo eran antes, determinados por la experiencia de los obreros. Cada vez están más determinados por las prácticas sociales por fuera del espacio-tiempo de la producción en la esfera privada o en la esfera pública y con esto, la categoría matricial de la sociabilidad deja de ser el trabajo, para pasar a ser la interacción. El tercer argumento, formulado por primera vez por el movimiento estudiantil al final de la década de los sesenta, es que la importancia del espacio-tiempo de la producción en la transformación social decayó a partir del momento en que el movimiento obrero, los sindicatos y los partidos obreros se rindieron ante la lógica capitalista a cambio de aumentos salariales, estabilidad en el empleo y otros beneficios sociales, los cuales, si por un lado representaron concesiones importantes por parte del capital, por otro lado consolidaron la hegemonía de éste, transformándolo en el único horizonte posible de transformación social. Este argumento convergió con otros, en las décadas de los

setenta y los ochenta, en el sentido de relativizar el valor explicativo de las clases sociales y de las luchas de clase en las prácticas sociales y en especial, en los procesos de transformación social.

Como fácilmente se ve, estos argumentos siempre tuvieron en mente más las realidades de los países del Norte que las realidades de los países del Sur, donde a la postre, viven 4/5 partes de la población mundial. Tiene sentido pues, antes de evaluar estos argumentos, pasar revista brevemente a las transformaciones del espacio-tiempo de la producción en las dos últimas décadas como resultado de la globalización de la economía. Además, algunas de ellas ya fueron mencionadas arriba al analizar las articulaciones entre el espacio-tiempo doméstico y el espacio-tiempo mundial. La pérdida de la lucratividad del capital a partir de la década de los setenta fue uno de los factores de la transnacionalización de la producción. La agudización de la competencia creó una doble exigencia con impacto directo en la relación salarial. Por un lado, la búsqueda de la reducción de los costos de trabajo y, por el otro, el aumento de la disciplina sobre el trabajo. Esta doble exigencia condujo a la industrialización masiva de algunos países periféricos y a una cierta desindustrialización, con la consiguiente pérdida de puestos de trabajo en los países centrales donde, mientras tanto, el crecimiento de los servicios aumentó significativamente.

El proceso de globalización de la economía afectó así tanto al centro como a la periferia del sistema mundial. Es cierto que los afectó de modo diferente, pero la jerarquía entre el centro y la periferia no se alteró mucho. Incluso así, las transformaciones son importantes y legitiman que los "problemas del desarrollo" hayan dejado de ser un "privilegio" del Sur para aplicarse también, aunque en forma modificada, en el Norte. En primer lugar, si es cierto que el capital emigró hacia el Sur, también es verdad que, por lo menos en América, hubo alguna emigración del trabajo del Sur hacia el Norte, donde se instalaron industrias para explotar la mano de obra barata y sumisa, muy semejantes en todo a las que dominaron la industrialización del Sur. El surgimiento en Nueva York de fábricas de vestuario que emplean trabajadores inmigrantes clandestinos llevó a que se hablara de la "periferización del centro" (Chase-Dunn, 1991: 80). Por otro lado, tanto en la peri-

feria como en el centro, hubo que cargar con la subcontratación y la informalización de la relación laboral, al margen de la negociación colectiva y de la legislación salarial (cuando existen) con justificaciones semejantes: flexibilidad, adaptación al mercado y reducción de costos. Por último, el crecimiento acelerado de los servicios en los países centrales esconde enormes asimetrías internas: servicios altamente remunerados al lado de nuevos servicios muy mal pagados, sin ninguna seguridad ni perspectivas de promoción.

Sin duda, la globalización de la economía representó mayor prosperidad para algunos países pero no sólo mantuvo intactas, sino que incluso agravó las asimetrías globales en el sistema mundial, como agravó claramente las desigualdades sociales, tanto en los países del centro como en los países del Sur. Lo que suscita este proceso desde el punto de vista analítico es la necesidad de que pensemos globalmente las transformaciones sociales sin que perdamos de vista las especificidades locales y nacionales con las que se articulan. Y es a la luz de esta exigencia, como debemos enfrentar los argumentos mencionados arriba bajo la pérdida de la centralidad del espacio-tiempo de la producción. Al hacerlo, intentaré dar cuenta de los problemas fundamentales de las relaciones sociales de este espacio-tiempo.

En cuanto al argumento de la productividad como generadora del ocio, los datos están lejos de confirmarlo. Al contrario, Juliet Schor, en un importante libro reciente, titulado significativamente *The Overworked American: the Unexpected Decline of Leisure*, demostró que, en contra del consenso reinante entre economistas y sociólogos, el ocio de los trabajadores americanos disminuyó consistentemente en los últimos treinta años (Schor, 1991). Es evidente que en este período, la productividad aumentó dramáticamente pero el contexto social en que ello ocurrió hizo que, en vez de reducir las horas de trabajo, las aumentara. Este contexto estuvo, según la autora, caracterizado por una gran debilidad del movimiento sindical, incapaz de luchar por la reducción de la jornada de trabajo, y por la compulsión del consumo, que transformó a los americanos en esclavos de un ciclo infernal ganar-gastar y los llevó a aceptar como natural que las ganancias de la productividad se tradujeran siempre en aumentos del rendimiento y

no en menos horas de trabajo, como hubiera sido posible. Así, según los cálculos, los trabajadores americanos trabajaban en 1987 163 horas más por año que en 1969, o sea el equivalente de un mes adicional de trabajo (Schor, 1991: 79 y ss.). Este aumento no fue distribuido igualmente por sexos: mientras el aumento de horas de trabajo de los hombres fue de 98 horas, el de las mujeres fue de 305.

La autora contrasta la situación de los trabajadores americanos con la de los trabajadores de algunos países de Europa, donde los aumentos de productividad llevaron de hecho a una disminución de la jornada de trabajo, hecho que ella le atribuye preponderantemente a la fuerza del movimiento sindical. Me parece sin embargo, que este contraste resultaría atenuado si analizamos la evolución de la jornada real de trabajo desde 1987 para acá y sobre todo, si incluimos en este cálculo a los países de la semi-periferia europea como Portugal, España, Grecia e Irlanda. Pero lo más importante que hay que considerar es que las reducciones de la jornada de trabajo que se fueron consiguiendo desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, son reducciones de larguísima jornadas de trabajo impuestas, por primera vez, con la primera revolución industrial y que representan una ruptura total con la jornada de trabajo y el descanso en las sociedades precapitalistas donde, además, es bien difícil diferenciar entre trabajo y descanso. La investigación reciente sobre la época medieval europea o sobre la época de las llamadas sociedades primitivas pone en entredicho la ideología de la liberación del trabajo pregonada por el capitalismo. En verdad, no sólo aumentaron el ritmo, el tiempo y la monotonía del trabajo sino que aumentó la disciplina del trabajo. Hoy en día, si ampliáramos nuestro punto de vista hasta más allá de la comparación entre países del Norte y tuviéramos en cuenta la duración de la jornada de trabajo en los países de la periferia y la semiperiferia del sistema mundial, donde ocurrió la industrialización de las dos últimas décadas, estoy seguro de que, ahí también, la conclusión será un significativo aumento de la jornada y del control sobre el trabajo. Y a la luz de lo que dije arriba sobre el espacio-tiempo doméstico, este aumento fue, por cierto, especialmente pronunciado en el caso del trabajo femenino.

En vista de esto, la centralidad del trabajo y de la producción, en vez de disminuir, de hecho ha aumentado. Y la razón para esto reside en la creciente mercantilización de la satisfacción de las necesidades y en la cultura que le está asociada y la legítima —el consumismo—. A través de ellas, el crecimiento infinito de la producción ocurre simétricamente con el crecimiento infinito del consumo y cada uno de ellos se alimenta del otro. Tal vez por esto, el segundo argumento sobre la pérdida de la centralidad del espacio-tiempo de la producción tenga algo de verdad. La mayor presencia de la ejecución del trabajo en la vida de las personas puede, en ciertas condiciones, ocurrir a la par con la inculcación de formas de socialización y de universos culturales y éticos en los que el trabajo y la experiencia de los obreros tienen muy poca importancia o hasta son sustituidos por la cultura del consumo y de la ciudadanía.

Como ya lo mencioné en el capítulo noveno, la dispersión social del trabajo conseguida en las dos últimas décadas por procesos tan diferentes como la transnacionalización de los sistemas productivos, la precarización e informalización de la relación salarial, el aumento del trabajo autónomo a domicilio, al mismo tiempo que dificulta la movilización sindical, marginaliza la experiencia del trabajo en los procesos de construcción de la subjetividad, ya sea del no trabajador como del trabajador. En lo que respecta a este último, tal marginalización corresponde a un proceso de supresión y de silenciamiento ideológicos semejante al que ocurre con la experiencia de cautiverio. Incluso me pregunto si para la inmensa mayoría de los trabajadores no calificados del sistema mundial, el reciente y creciente aumento del ritmo y control sobre el trabajo no aproxima arquetípicamente, por su carácter penoso, el tiempo productivo del tiempo de prisión.

Estos procesos de dispersión social y de disyuntiva entre prácticas e ideologías, ayudan a situar el tercer argumento sobre la pérdida de importancia del espacio-tiempo de la producción, es decir, la idea de que el proletariado dejó de ser una fuerza referente de transformación social. Hoy esta idea parece confirmada ampliamente. El colapso del régimen soviético y de los partidos comunistas, el abandono de alternativas socialistas por parte de los partidos socialistas, la integración de los sindicatos en los sistemas neocorporativos de concentración social, la pérdida de los

niveles de sindicalización y el debilitamiento global del movimiento sindical sobre el control efectivo de las condiciones de trabajo, todo eso apunta en el sentido de retirarle al obrero cualquier privilegio en los procesos de transformación social. Sin embargo, a la luz de lo que dije atrás, de aquí no se puede deducir que el trabajo, la producción y las clases sociales que se generan en ellos, hayan dejado de ser centrales para comprender y explicar la sociedad tal como ella existe. Por el contrario, lo que es necesario es comprender o explicar porqué es que esta centralidad en la prácticas sociales dominantes no se traduce en capacidad colectiva para transformarlas. Este es para mí, uno de los problemas fundamentales con que se enfrenta el espacio-tiempo de la producción.

Desde una perspectiva del sistema mundial, las concesiones del capital ante la fuerza del movimiento sindical—designadas en general como fordismo, compromiso histórico, Estado-Providencia, social democracia, etc—corresponden a un período relativamente limitado del desarrollo del capitalismo y abarcan un pequeño número de países y un pequeño porcentaje de la fuerza de trabajo global. Tales concesiones fueron muy importantes y a la luz de ellas, es comprensible, en retrospectiva, que ellas hayan conducido a la cooptación y a la desradicalización del movimiento sindical. Lo que tal vez es menos comprensible, es que la erosión actual de esas concepciones resultante de la crisis del fordismo, del Estado-Providencia y del debilitamiento de los sindicatos no haya provocado ninguna reanimación de la capacidad emancipatoria del proletariado. De algún modo, la cooptación y la desradicalización continúan por inercia, mucho más allá de los factores que las originaron. El dilema reside en que, en un contexto ideológico saturado por el consumismo, la erosión de las concesiones y el aumento de la disciplina y de los ritmos que lo acompañan, eliminan en vez de promover la voluntad de luchar por una vida diferente e incluso la capacidad de imaginarla.

Inconformes con este problema dilemático, por todas partes surgen movimientos, organizaciones, redes obreras muy diferentes entre sí, pero que comparten la característica de que asumen plenamente las condiciones postfordistas. Por ejemplo, surgen redes de trabajadores que laboran para la misma empresa multinacional en diferentes países con el objetivo de hacerle un frente común a pro-

blemas comunes. Por otro lado, algunos sindicatos y movimientos obreros empiezan a expandir el horizonte de sus expectativas, de sus exigencias y también de sus solidaridades, más allá del espacio-tiempo de la producción, por el consumo y por la calidad de vida, por la vivienda y por la degradación ambiental, por el hambre y por los desempleados, por los sin abrigo, etc., etc. Las dificultades de estas iniciativas que tratan de romper el bloqueo son enormes. Dos de ellas merecen una referencia especial. En primer lugar, si son muy diferentes las condiciones de producción de un país a otro, los son aún más las condiciones de vida, porque es difícil de organizar, y mucho más de mantener, una acción concertada y transnacional. En segundo lugar, una de las ironías de este fin de siglo es haber invertido las expectativas de internacionalización formuladas en sus comienzos: en vez de la internacionalización del proletariado, se dio la internacionalización del capital. A pesar de alguna migración, el trabajo es hoy una realidad confinada a órdenes de un capital que circula global e incesantemente. La ecuación abstracta entre trabajo y capital esconde una profunda asimetría: es que mientras el trabajo es una abstracción tan sólo de personas físicas, el capital es una abstracción de personas físicas y de títulos, decisiones y documentos. Si los empresarios y sus representantes pasaron a movilizarse mucho más fácilmente con el desarrollo del transporte aéreo, los títulos, las decisiones y los documentos pasaron a movilizarse instantáneamente con la revolución electrónica. Dada esta asimetría estructural, mientras es más fácil para el capital organizar a su favor transnacionalmente el trabajo, es más difícil para los trabajadores organizarse transnacionalmente contra el capital.

El espacio-tiempo de la producción comprende también, como una dimensión relativamente autónoma, el núcleo de las relaciones sociales del intercambio mercantil<sup>3</sup>. Abarca por lo tanto, las relaciones sociales de consumo; no todas, como bien lo vimos. Hay por lo menos dos tipos de relaciones sociales de consumo que no se hacen a través del mercado. Por un lado, los bienes y servicios suministrados por el Estado en el ámbito de sus políticas redistributivas (el

3 El mercado constituye un conjunto de relaciones sociales cuya autonomía en relación con el espacio-tiempo de la producción no deja de aumentar. Es posible que, en futuras revisiones de este modelo analítico, el mercado pase a constituir un espacio-tiempo estructural específico.

Estado-Providencia); por otro lado, los bienes y servicios transnacionalizados en las redes de solidaridad, de ayuda mutua, de reciprocidad, lo que en general designamos como sociedad-providencia. En suma, caben en nuestro campo analítico tan sólo las relaciones sociales de consumo mercantilizado, es decir, las relaciones intermediadas por el mercado.

En las sociedades capitalistas, este espacio-tiempo está habitado por una forma de poder, el fetichismo de las mercancías de consumo que establece una desigualdad estructural entre productores y distribuidores, por un lado, y consumidores por el otro. Esta forma de poder consiste en el proceso por el cual la satisfacción de las necesidades por la vía del mercado se transforma en una dependencia en relación con las necesidades que sólo existen como anticipación del consumo mercantil y que, como tal, son a un tiempo plenamente satisfechas por éste e infinitamente recreadas por él. Resulta de los análisis precedentes que el espacio-tiempo del mercado ha venido a adquirir una importancia creciente. El problema de la saturación del mercado con que el capitalismo se enfrenta periódicamente, ha sido resuelto por el desarrollo de nuevos productos, por la apertura de nuevos mercados, por la promoción del consumo ligada con la publicidad y con el crédito del consumo.

Es discutible la medida en que la globalización de la economía de las últimas décadas contribuyó a la expansión del consumo en la periferia del sistema mundial. El aumento de la pobreza y la permanencia de formas de subsistencia tradicional revelan que una gran mayoría de la población mundial aún tiene muy poco contacto con el consumo mercantilizado y que, por lo tanto, la mayor parte de la producción multinacional en los países periféricos obviamente no se destina al mercado interno. Es difícil generalizar en este ámbito, pero las disparidades de consumo entre el centro y la periferia están ciertamente relacionadas con el hecho de que la expansión del consumo de los trabajadores del centro se haya hecho a costa de la explotación y de la contracción del consumo de los trabajadores de la periferia. Sidney Mintz, en su trabajo sobre el consumo del azúcar en el siglo XIX, muestra cómo el azúcar producido por el trabajo esclavo en las Antillas Menores le permitió a los trabajadores ingleses el acceso a un producto alimenticio y fuente de calorías que antes era considerado como un lujo y privilegio de las élites (Mintz, 1985). De algún modo ocurrió lo mismo con el consumo del

te y de otros productos, hoy de consumo corriente. En el ámbito de la producción de carnes, el aumento de la producción en Costa Rica, estuvo acompañado de la disminución del consumo interno de carne. Lo que parece nuevo en este tema es el aumento exponencial de la exportación de la cultura de masas producidas desde el centro hacia la periferia y con ella de las “estructuras de preferencias” por las mercancías de consumo occidental. Se está creando así una ideología global consumista que se propone con relativa independencia en relación con las prácticas concretas de consumo en que continúan atrapadas las grandes masas de la población de la periferia. Estas son doblemente victimizadas por este dispositivo ideológico: por la privación del consumo efectivo y por el aprisionamiento en el deseo de tenerlo. Peor que reducir el deseo al consumo, es reducir el consumo al deseo de consumo.

Esta doble victimización es también una doble trampa. Por un lado, ni el desarrollo desigual del capitalismo, ni los límites del ecosistema planetario permiten la generalización a toda la población mundial de los patrones de consumo que son típicos de los países centrales. Por eso, la globalización de la ideología consumista oculta el hecho de que el único consumo que esa ideología hace posible es el consumo de sí misma. Por otro lado, esta ideología es verdaderamente una constelación de ideologías donde se incluyen la pérdida de la autoestima por la subjetividad no alienada por las mercancías, la deslegitimización de los productos y de los procesos tradicionales de satisfacción de las necesidades, la privatización y el desinterés por las formas de solidaridad y de ayuda mutua o su uso instrumentalista. Por esta vía, la alienación capitalista puede llegar mucho más lejos que el fetichismo de las mercancías. Procesos de inculcación ideológica, aparentemente iguales y recurriendo a dispositivos semejantes –los mismos anuncios de Coca-Cola o de Pepsi mostrados en toda la televisión del mundo, 600 millones, según los cálculos– pueden estar en contextos diferentes, al servicio de prácticas de dominación también diferentes. Esta doble trampa coloca a una gran parte de la población mundial ante una situación dilemática: no está dentro de la sociedad de consumo y tampoco está por fuera de ella.

Algunas iniciativas y movimientos populares en los países periféricos han intentado romper este dilema reinventan-

do procesos y conocimientos locales para la satisfacción de necesidades, transformándolos y adaptándolos a nuevas necesidades, relegitimando solidaridades y productos tradicionales, todo esto con el objetivo de crear espacios de autonomía práctica ideológica donde sea posible pensar formas de transformación social alternativas a la del consumismo capitalista, basado en la desigualdad, en el desperdicio y en la destrucción del medio ambiente. Sin embargo, estas iniciativas y movimientos, para ser verdaderamente eficaces, deberían establecer un vínculo entre su ámbito local y el ámbito global donde se desenvuelve la ideología del consumismo. Este vínculo exigiría, por un lado, la articulación con otras iniciativas y movimientos locales en otras partes de la periferia del sistema mundial y, por otro lado, la articulación con las iniciativas y movimientos de consumidores en los países centrales. Sin embargo, si la primera articulación es difícil, la segunda lo es aún más. Esta última sería de particular importancia porque, de todas las disparidades entre el Norte y el Sur, las disparidades en el consumo son, sin duda, las más evidentes y como tal, potencialmente las más adecuadas para traducirse en representaciones sociales de injusticia y en energías solidarias. La verdad es que tal posibilidad se encuentra, en gran medida, bloqueada por la propia lógica consumista que privatiza las energías de autorealización y las desvía de las relaciones interpersonales hacia relaciones entre personas y objetos.

### *El espacio-tiempo de la ciudadanía*

Finalmente, el espacio-tiempo de la ciudadanía está constituido por las relaciones sociales entre el Estado y los ciudadanos; y en él se genera una forma de poder, la dominación, que establece la desigualdad entre ciudadanos y Estado y entre grupos de intereses políticamente organizados. Mucho de lo que quedó dicho atrás tiene implicaciones directas con las transformaciones por las que ha pasado en las tres últimas décadas este espacio-tiempo que fue tan decisivo para la implantación social y política de la modernidad.

El Estado ha sido desde el siglo XVII y sobre todo desde el siglo XIX, la unidad política fundamental del sistema mundial, y su impacto sobre los demás espacios-tiempo

siempre fue decisivo. El espacio mundial, si es espacio de la economía mundial, también es espacio del sistema inter-estatal basado en la soberanía absoluta de los Estados y en los consensos entre ellos logrados como medio de prevenir la guerra. El espacio-tiempo doméstico comenzó a ser regulado fuertemente por el Estado a partir del siglo XIX en un *crescendo* que llegó a su clímax en el Estado-Providencia. A su vez el espacio-tiempo de la producción siempre vivió dependiente de la "mano visible" del Estado y la regulación creció con el crecimiento de las relaciones mercantiles.

Sin embargo, este estado de cosas, ha venido cambiando desde la década de los sesenta y ya mencioné atrás algunos de esos cambios. Tanto en el frente internacional como en el frente interno, muchos de esos cambios son el reverso de los ocurridos en otros espacios. En el plano interno, tanto las privatizaciones y la desregulación del mercado, como el resurgimiento de las identidades étnicas y religiosas son, cada una a su manera, manifestaciones de un cierto repliegue del Estado. El mismo repliegue se observa en la crisis de la función providencial con la devolución de los servicios sociales prestados antes por el Estado a los espacios doméstico y de la producción. Tal repliegue se puede también observar cuando el Estado pierde el monopolio de la violencia legítima que durante dos siglos fue considerada como su característica más representativa. Se calcula que hoy en los E.U., 1 de cada 3 policías es privado; en el año 2000, la proporción será de 1 por cada 2 (Delurgian, 1992a: 18). En general, los Estados periféricos nunca alcanzarán en la práctica, el monopolio de la violencia pero hoy parecen estar más lejos que nunca de conseguirlo. Al inicio de los años noventa eran muchos los países en los cuales parte del territorio estaba controlado por fuerzas paralelas al Estado. Entre ellos, Filipinas, Camboya, Birmania, Tailandia, Sri Lanka, India, Afganistán, Líbano, el Chad, Uganda, Mozambique, Angola, Somalia, Liberia, Sudán, Etiopía, Colombia, el Salvador, Guatemala, México; y en Europa, los Estados que resultaron del colapso de la Unión Soviética y de Yugoslavia.

Pero si en el plano interno el Estado está siendo enfren-tado, cada vez más, por fuerzas subestatales, en el plano internacional se enfrenta con las fuerzas supraestatales que ya señalé arriba al hablar de las transformaciones del



espacio-tiempo mundial. La erosión de la soberanía, de que tanto se habla hoy, de hecho no es un fenómeno nuevo. Por el contrario, desde siempre ha sido una característica de la experiencia de los Estados periféricos y semiperiféricos en sus interacciones con los Estados centrales. Lo nuevo es el hecho de que esa erosión y esa permeabilidad de la soberanía están ocurriendo hoy en los Estados centrales.

Este proceso de erosión de la soberanía, que hace que ésta sea menos un valor absoluto que un título negociable, a pesar de que ocurre globalmente, no elimina y por lo contrario, agrava las disparidades y las jerarquías en el sistema mundial. Como mencioné arriba, este hecho hace urgente un nuevo orden transnacional adaptado a nuevas condiciones el cual, sin embargo, parece que está siendo bloqueado precisamente por las condiciones que lo hacen urgente: la erosión de la soberanía del Estado y la pérdida de centralidad del Estado frente a las fuerzas subestatales y supraestatales. Y si la democratización de las relaciones entre los Estados parece estar lejana, tampoco está cerca la democratización interna de los Estados, a pesar de las manifestaciones e imposiciones en sentido contrario. La pérdida de eficacia de los Estados, combinada con la erosión de la soberanía en el interior de un sistema interestatal demasiado jerárquico y la ausencia de condiciones que hagan efectiva la democracia en la gran mayoría de los países del sistema mundial, no augura un futuro risueño para el sistema interestatal tal como lo conocemos.

El espacio-tiempo de la ciudadanía comprende también, como una dimensión relativamente autónoma, a la comunidad, o sea el conjunto de las relaciones sociales por medio de las cuales se crean identidades colectivas de vecindad, de región, de raza, de etnia, de religión, que vinculan los individuos a territorios físicos o simbólicos y a temporalidades compartidas pasadas, presentes o futuras<sup>4</sup>. Las relaciones sociales que constituyen este espacio-tiempo generan una forma de poder que designo como diferenciación desigual y que produce desigualdades, tanto en el interior del grupo o comunidad, como en las relaciones intergrupales o intercomunitarias. Tales desigualdades pueden ser enormes o mínimas; de manera correspondiente el espacio-

<sup>4</sup> La comunidad ha conquistado una creciente autonomía en relación con el espacio-tiempo de la ciudadanía. Es posible que en futuros trabajos, la comunidad pase a constituir un espacio-tiempo estructural autónomo.

tiempo comunitario puede ser despótico o convivencial. Es enorme la diversidad de relaciones sociales que comprenden este espacio-tiempo. Teniendo en cuenta la perspectiva analítica aquí adoptada que consiste en identificar los problemas fundamentales de este espacio-tiempo a partir de las transformaciones por las que pasaron en las dos últimas décadas, en articulación con las transformaciones del espacio-tiempo mundial y, en especial, con la globalización de la economía, haré una mención breve sobre los tipos de relaciones sociales –las relaciones étnicas y las relaciones religiosas.

Curiosamente, cualesquiera de estas relaciones sociales y en verdad, todas las que constituyen el espacio-tiempo comunitario, fueron declaradas en decadencia irreversible por la modernidad. El racionalismo iluminista, en conexión con el capitalismo liberal e individualista por un lado, y el Estado moderno, democrático, por otro lado, parecieran capaces de destronar para siempre, tanto en Europa como en el mundo colonizado por ella, las identidades llamadas tradicionales, retrógradas, primitivas que sustentan tales relaciones; y el Estado fue el dispositivo privilegiado para llevar a cabo esta tarea. Como Estado nacional, basado en un principio de ciudadanía, creaba una nueva comunidad, la comunidad nacional que substituiría a la comunidad étnica; como Estado secular, basado en el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado, creaba una cultura pública específica, el secularismo que después haría obsoleta la identidad religiosa. Lo cierto es que en las últimas décadas este proyecto modernista fue enjuiciado drásticamente cuando, para sorpresa de muchos, las identidades y las lealtades primordiales de la etnia y de la religión ganaron nueva fuerza, al mismo tiempo que entraban en crisis el carácter nacional del Estado y el secularismo.

La reaparición de las identidades étnicas está ocurriendo un poco por todas partes y es ciertamente incorrecto atribuírsela a una sola causa. Sin embargo, una de las más importantes es, ciertamente, el propio proceso histórico de la constitución de muchos de los Estados modernos, tanto en Europa como en el contexto postcolonial. A pesar de estar basados en la ecuación entre Estado y Nación, muchos de esos Estados son multiétnicos y se basan en la imposición de una etnia sobre las restantes existentes en el mismo espacio geopolítico. En un momento en que las

promesas de progreso y bienestar hechas por los Estados se incumplen más y más, en la medida en que la globalización de la economía elimina todas las veleidades de autonomía por parte de los países periféricos, tal vez es de esperar que las masas populares vuelvan a revalorizar y a recrear identidades ancestrales que, en últimas, fueron las que aseguraron la sobrevivencia y la dignidad colectivas durante siglos, las “comunidades humanas, naturales e inmediatas” de que habla Ernest Wamba Dia Wamba (1991: 221).

Si las fronteras nacionales tienen siempre algo de artificial, en algunos casos esa artificialidad está especialmente acentuada. Esto ocurre incluso en Europa, en el caso de Europa del Este, donde las fronteras fueron marcadas y demarcadas periódicamente a lo largo de una historia muy trastornada. Los acontecimientos recientes y todavía en curso son indicativos de que sólo ahora se le está poniendo fin y de manera nuevamente dolorosa, a los tres últimos imperios de Europa: el Otomano, el de los Habsburgo y el Ruso. Por fuera de Europa, el problema se acentúa aún más en virtud de la imposición colonial que está en la base de muchas fronteras estatales. Además, algunos de los Estados de la periferia mundial son casi imperiales, en la medida en que incluyen grupos poblacionales importantes con identidades diferentes de la que es reconocida oficialmente como por ejemplo, India, Paquistán, China, Nigeria o Etiopía. Pero además de ellos existen muchos otros y al respecto basta con ver la lista de los Estados con “minorías muy amplias” organizada por Anthony Smith (1988).

La crisis del Estado y de las ideologías desarrollistas abre en este ámbito, una caja de Pandora de donde pueden salir, codo con codo, y a veces mezclados, el racismo, el chauvinismo étnico y aún el etnocidio, por un lado; y la creatividad cultural, la autodeterminación, la tolerancia de las diferencias y la solidaridad, por el otro. La dificultad dilemática en este tema, reside precisamente en que desde el principio es difícil prever cuál de estos procesos prevalecerá o al menos, si cualquiera de ellos puede, en determinadas circunstancias, transformarse en el otro. Los términos en que se dio y continúa dándose, la globalización del sistema mundial, originan periódicamente procesos de fragmentación y de localización. En las condiciones actuales, la articulación entre ellos es fundamental para potenciar lo que hay

en ellos de progresivo y emancipatorio y para neutralizar lo que hay en ellos de retrógrado e incluso de reaccionario. Sin embargo, dado que tal articulación implica en sí misma un proceso de globalización, ¿cómo es que se pueden globalizar las diferencias, sin aplastar algunas de ellas durante el proceso?

Las identidades y lealtades religiosas resurgieron en paralelo con las identidades y lealtades étnicas y en algunos casos, las dos se sobreponen. A partir de la Revolución Francesa, el Estado moderno asumió gradualmente muchas de las tareas y posiciones sociales que estaban ocupadas antes por la Iglesia, un proceso que se denominó, en general, como secularización y que por su papel trascendental pasó a ser considerado como uno de los rasgos principales de la modernidad. Si en el espacio colonial la relación entre el Estado y la religión fue más compleja debido a la coexistencia de religiones europeas, no europeas y de nuevas religiones sincréticas y debido también a la relación de soporte mutuo entre el Estado colonial y la religión europea, en el período postcolonial, los nuevos Estados asumieron el mismo papel de modernizadores colocando, también ellos, a la religión en una posición defensiva de resistencia y de adaptación semejante a la que ella asumió en el panorama europeo.

Lo cierto es que, durante estos casi dos siglos, ninguna de las grandes religiones se colapsó y algunas de ellas se expandieron enormemente, como es el caso del Islam, cuya expansión, después de recorrer el África y el Sudeste asiático, se hizo sentir en Europa y América del Norte. Hoy en día hay 1.5 millones de musulmanes en Inglaterra, más que los metodistas y bautistas juntos; y en Francia, su número llega a cerca de 7 millones (Delurgian, 1992b: 7). Por otro lado, las primeras décadas del siglo XX presenciaron, tanto en el centro como en la periferia del sistema mundial, un auge del fundamentalismo religioso. Movimientos evangélicos en los E.U., el integralismo y el *Opus Dei* en Europa, el culto de los milagros en Fátima y más tarde en Medjugorje, en Croacia, son manifestaciones del fundamentalismo en el centro y en la semiperiferia que ocurren casi simultáneamente con movimientos paralelos e igualmente fundamentalistas en la periferia, como por ejemplo, la Hermandad Islámica fundada en Egipto en 1988 (Delurgian, 1992b: 11).

A pesar de esto, durante los años cincuenta y sesenta, el secularismo parecía haber triunfado y parecía que el fundamentalismo había sido reducido a su mínima expresión. Sin embargo, a partir de la década del sesenta el secularismo empezó a retroceder o, por lo menos, así fue interpretado el resurgimiento religioso que irrumpió entonces y que realmente ha venido creciendo hasta el presente bajo múltiples formas: nuevas religiones, movimientos fundamentalistas dentro de las religiones históricas, aumento de la práctica religiosa en camadas sociales consideradas anteriormente como secularizadas (por ejemplo, los jóvenes). Se trata de un fenómeno muy diferenciado internamente, en términos de la composición social y de la orientación política. De un lado, la teología de la liberación de los barrios de lata y de la selva indígena de América Latina y de otro lado, la derecha religiosa en los E.U. En general, este renacimiento religioso ha provocado cierta perturbación en el interior de las jerarquías de las religiones históricas, sobre todo cuando se traduce en prácticas y objetivos no sancionados por las instituciones religiosas.

Lejos de significar un regreso al pasado, el nuevo surgimiento de la religiosidad expresa, sobre todo, un resentimiento frente a las promesas modernizadoras y progresistas incumplidas y en consecuencia, una gran desconfianza frente a las instituciones que se proclamaron como mensajeras de esas promesas, sobre todo el Estado y el mercado. En la periferia del sistema mundial, el resurgimiento fundamentalista, sobre todo del fundamentalismo islámico, debe ser visto, en general, como una respuesta al fracaso del nacionalismo y del socialismo y como una alternativa que, al contrario de lo que sucedió con éstos dos últimos, no se basa en la imitación de Occidente ni en la rendición al imperialismo cultural de éste sino más bien se basa en la posibilidad de un proyecto social, político y cultural autónomo. En los países centrales, algunos movimientos protagonizados por minorías étnicas comparten algunos de los rasgos de esta posición cultural con el objetivo de denunciar el colonialismo interno de que son víctimas, mientras que otros, con fuerte participación de la clase media, asumen la posición de autonomía y separación a partir del polo opuesto, traduciendo esta posición en retórica y prácticas racistas y xenofóbicas dirigidas, sobre todo, contra los inmigrantes del Tercer Mundo.

Tal como sucede con las identidades y lealtades étnicas y, como vimos, muchas veces interpenetradas por ellas, las identidades y lealtades religiosas constituyen una caja de Pandora de donde pueden brotar tanto energías destructivas como energías constructivas. El dilema reside en que la crítica radical que dirigen los países periféricos hacia las promesas de la modernidad y del capitalismo eurocéntricos, ocurre en un momento de crisis profunda del paradigma de la modernidad y, por lo tanto, en un momento en que comienza a reconocer que esas promesas tampoco fueron cumplidas en los países centrales y tampoco pueden llegar a serlo dentro de este paradigma. Este reconocimiento, en la medida en que relativiza y cuestiona las realizaciones del paradigma occidental, crea condiciones para una nueva tolerancia discursiva, para una interacción más horizontal entre alternativas epistemológicas, culturales y sociales. Sin embargo, este potencial de tolerancia se manifiesta paradójicamente y, por ahora, en el separatismo en la incomunicación, y en últimas, en la intolerancia.

#### LAS DIFICULTADES FUNDAMENTALES

Los problemas con que se enfrentan las sociedades contemporáneas y el sistema mundial en el fin del siglo, son complejos y difíciles de resolver. Son fundamentales, en la designación de Fourier, para exigir soluciones fundamentales. He ahí un breve resumen de los problemas que identifiqué en el análisis precedente. Surgieron o se agravaron en las dos últimas décadas una serie de problemas transnacionales, algunos transnacionales por naturaleza y otros transnacionales por la naturaleza de su impacto. Son los problemas de la degradación ambiental, del aumento de la población y del agravamiento de las disparidades del bienestar entre el centro y la periferia, tanto a nivel del sistema mundial como a nivel de cada uno de los Estados que lo componen. Hay quien prefiere, como Paul Kennedy, concebir estos problemas como grandes desafíos y especula sobre los países que, con base en las soluciones técnicas disponibles, están más o menos bien preparados para enfrentarlos (los vencedores y los vencidos). Lo cierto es que, en relación con muchos de estos desafíos, tenemos razones de sobra para sospechar que las llamadas soluciones técnicas no producirán sino vencidos; y en

relación con otros desafíos, aceptar la idea de que inevitablemente unos países vencerán y otros serán vencidos, equivale a subscribir una solución maltusiana, lo que, en las condiciones actuales y frente a los riesgos en juego, puede significar desistir de preciosos recursos naturales, humanos y morales en todo el sistema mundial.

Los desafíos son, de hecho, problemas fundamentales que reclaman soluciones fundamentales, en el fondo, un nuevo orden transnacional y un nuevo orden nacional con los linderos entre ellos cada vez más difíciles de establecer. Como vimos, las dificultades de tal nuevo orden, son enormes. En resumen, las principales son tres. En primer lugar, la dificultad del sujeto. En las condiciones actuales, los Estados nacionales tendrán que ser forzosamente un sujeto preferente, aunque complementado por movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales transnacionales y organizaciones internacionales, etc. Vimos, sin embargo, que la crisis del Estado, que hace imperiosa la urgencia de un nuevo orden internacional, es a la postre, la crisis del sujeto en ese orden. En el plano interno, parece que esa crisis se va a traducir, en los próximos años, en el aumento de las convulsiones sociales, en el fundamentalismo religioso, en la criminalidad, en los motines motivados por las iniquidades del consumo, en la guerra civil y, en algunos casos, en la pérdida de control político sobre parte del territorio nacional. Esta crisis del sujeto significa que el sistema mundial capitalista al mismo tiempo que transnacionaliza los problemas, localiza las soluciones y efectivamente, dada la crisis del Estado, hace descender el peldaño de localización hacia un nivel subnacional. Además, es posible argumentar que, sobre todo en los países centrales, el horizonte social de las soluciones, más que localizado, está privatizado. El capitalismo es hoy menos un modo de producción que un modo de vida. El individualismo y el consumismo transfirieron hacia la esfera privada la ecuación entre interés y capacidad. Es en esa esfera, donde hoy los individuos identifican mejor sus intereses y las capacidades para darles satisfacción. La reducción a la esfera privada de esta ecuación, hace que muchas de las desigualdades y opresiones que ocurren en cada uno de los espacios-tiempo estructurales sean invisibles o, si son visibles, sean trivializados.

La segunda dificultad se refiere a la temporalidad propia de una solución fundamental. Esa temporalidad es intergeneracional, por lo tanto, es de mediano y largo plazo. Pero, como vimos, todo parece conspirar contra tal temporalidad. Durante décadas, el comunismo mantuvo viva esa temporalidad, aunque en la práctica, los regímenes comunistas la negaran burdamente, sobre todo en el campo ecológico. Hoy, la clase política vive atrancada en los problemas y en las soluciones a corto plazo, según la temporalidad propia de los ciclos electorales, en los países centrales; o de los golpes y contragolpes, en los países periféricos. Por otro lado, una parte significativa de la población de los países centrales vive dominada por la temporalidad, cada vez más corta y obsolescente, del consumo, mientras que una gran mayoría de la población de los países periféricos vive dominada por el plazo inmediato o urgidos por el diario sobrevivir. Las condiciones y los sujetos del pensamiento estratégico, a largo plazo, parecen cada vez menos presentes en el sistema mundial. De hecho, hoy en día sólo un sujeto tiene condiciones para pensar estratégicamente: un grupo reducido de empresas multilaterales dominantes. Más que los Estados hegemónicos, este grupo es el que amarra a los países periféricos y semiperiféricos a la urgencia de los ajustes estructurales (que tienen realmente muy poco de estructural) y amarra igualmente a las clases políticas al corto plazo político que transcurre entre ellos. Más que los Estados hegemónicos, este grupo es el que amarra una parte del mundo a la compulsión del consumo inmediatista y a la otra al inmediatismo de la lucha por la sobrevivencia.

El problema de las soluciones interregionales es que ellas tienen que ser ejecutadas intrageneracionalmente. Por eso, los problemas que ellas crean en el presente en nombre del futuro, tienden a ser más visibles y ciertos que los problemas futuros que ellas pretenden resolver en el presente. Esto me lleva a la tercera y última dificultad de las soluciones fundamentales: la cuestión del enemigo. Por el contrario de lo que se podría pensar, la globalización de los problemas no torna a sus causantes más visibles o más fácilmente identificables. De algún modo, la globalización de los problemas globaliza al enemigo y si el enemigo está en todas partes, no está en ninguna parte. Esta es una dificultad verdaderamente dilemática, porque las

coaliciones revolucionarias o reformistas siempre fueron organizadas contra un enemigo bien definido. Si, como dije arriba, hay ciertos problemas en relación con los cuales, a la larga nadie podrá ganar con su falta de solución, parece imposible, por lo menos en esos casos, determinar el enemigo contra el cual es preciso organizar una solución del problema. Es cierto que mencioné arriba el papel de las empresas multinacionales en la creación de nuestros problemas por el simple hecho de que hoy son ellas las únicas titulares del pensamiento estratégico en el sistema mundial. Pero es evidente que no son el único enemigo identificable, ni tampoco me parece que el enemigo pueda ser identificado sólo o sobre todo a nivel institucional. Nuestros problemas son más profundos y las instituciones sólo pueden resolverlos después de transformadas y reinventadas al nivel que ocurren los problemas.

Cuatro axiomas fundamentales de la modernidad están, a mi entender, en la base de los problemas con que nos enfrentamos. El primero, se deriva de la hegemonía que la racionalidad científica vino a asumir y consiste en la transformación de los problemas éticos y políticos en problemas técnicos. Siempre que tal transformación no es posible, se busca una solución intermedia: la transformación de los problemas éticos y políticos en problemas jurídicos. El segundo axioma es el de la legitimidad de la propiedad privada independientemente de la legitimidad del uso de la propiedad. Este axioma genera o promueve una posición psicológica y ética –el individualismo posesivo– que articulada con la cultura consumista, induce al desvío de las energías sociales de la interacción con personas humanas hacia la interacción con objetos porque son más fáciles de apropiarse que las personas humanas. El tercer axioma es el axioma de la soberanía de los Estados y de la obligación política vertical de los ciudadanos frente al Estado. Por el camino de este axioma, tanto la seguridad internacional, como la seguridad nacional, adquieren “natural” precedencia sobre la democracia entre Estados y la democracia interna, respectivamente. El cuarto y último axioma es la creencia en el progreso entendido como un desarrollo infinito alimentado por el crecimiento económico, por la ampliación de las relaciones y por el desarrollo tecnológico.

Estos axiomas moldearon la sociedad y la subjetividad, crearon una epistemología y una psicología, desarrollaron un orden de regulación social y a imagen de ésta, una voluntad de desorden y de emancipación. De ahí que el enemi-

go de las soluciones fundamentales tenga que ser buscado en múltiples lugares, incluso en nosotros mismos. De ahí también que la crisis del orden social dificulte, y no facilite, pensar el desorden verdaderamente emancipador. ¿Qué hacer frente a esto?

#### LA UTOPIA Y LOS CONFLICTOS PARADIGMÁTICOS

“El futuro ya no es lo que era”, dice un *graffiti* en una calle de Buenos Aires. El futuro prometido en la modernidad no tiene de hecho futuro. Vencidos por los desafíos, la mayoría de los pueblos de la periferia del sistema mundial, no creen en él porque en su nombre descuidaron o rechazaron otros futuros, quizás menos brillantes y más próximos de su pasado, pero que al menos garantizaban la subsistencia comunitaria y una relación equilibrada con la naturaleza, que ahora les resultan tan precarias. Dudan de él amplios sectores de los pueblos del centro del sistema mundial, porque los riesgos que conlleva –sobre todo los ecológicos– empiezan a ser más ilimitados que él mismo. No sorprende que frente a esto, muchos hayan asumido una actitud futuricida; asumir la muerte del futuro para finalmente celebrar el presente, como sucede en cierto postmodernismo, o incluso para celebrar el pasado, como sucede con el pensamiento reaccionario. Lo cierto es que, después de siglos de modernidad, el vacío del futuro no puede ser llenado ni por el pasado ni por el presente. El vacío del futuro es tan sólo un futuro vacío.

Pienso pues que frente a esto sólo hay una salida: reinventar el futuro, abrir un nuevo horizonte de posibilidades cartografiado por alternativas radicales. Con esto se asume que estamos entrando en una fase de crisis paradigmática y por lo tanto, de transición entre paradigmas epistemológicos, sociales, políticos y culturales. Se asume también que no basta continuar criticando el paradigma aún dominante, lo que por lo demás se ha hecho ya hasta la saciedad. Es necesario, además, definir el paradigma emergente. Esta última tarea que de lejos es la más importante, también es, de lejos, la más difícil. Lo es sobre todo porque el paradigma dominante, la modernidad, tiene un modo propio, aún hoy hegemónico, de combinar la grandeza del futuro con su miniaturización. Consiste en la clasificación y fragmentación de los grandes objetivos en

soluciones técnicas que tienen como característica ser creíbles hasta más allá de lo que técnicamente es necesario. Este exceso de credibilidad de las soluciones técnicas, que es parte intrínseca de la cultura instrumental de la modernidad, oculta y neutraliza su déficit del futuro. Por eso tales soluciones no dejan pensar el futuro, incluso cuando ellas mismas dejaron de pensarlo.

¿Cómo proceder frente a esto? Pienso que sólo hay una solución: la utopía. La utopía es la explotación de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el camino de la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear y por lo que vale la pena luchar. La utopía es así, doblemente relativa. Por un lado, es una llamada de atención sobre lo que no existe como (contra) parte integrante, pero silenciada, de lo que existe. Pertenece a la época por el modo como se aparta de ella. Por otro lado, la utopía es siempre desigualmente utópica, en la medida en que la imaginación de nuevo está compuesta, en parte, por nuevas combinaciones y nuevas escalas de lo que existe. Una comprensión profunda de la realidad es así esencial para el ejercicio de la utopía, condición para que la radicalidad de la imaginación no choque con su realismo. En la frontera entre dentro y fuera, la utopía está tan poseída por el *Zeitgeist* como por la *Weltschmerz*.

No es fácil defender o proponer la utopía hoy en día, a pesar de que el pensamiento utópico es una constante de la cultura occidental, e incluso de otras culturas. La dificultad no deja, sin embargo, de ser a primera vista sorprendente pues la modernidad es una época fértil en utopías, comenzando con la *Utopía* que creó la designación común, la de Thomas More, escrita en 1515 y 1516, y culminando con las utopías socialistas del siglo XIX. La verdad es que la expansión de la racionalidad científica y de la ideología científicista a partir de mediados del siglo XIX y su expansión del estudio de la naturaleza al estudio de la sociedad fueron creando un ambiente intelectual cada vez más hostil al pensamiento utópico; y eso es bien evidente, aunque de modo muy diferente, en el pensamiento de Fourier y en el pensamiento de Marx. En el caso de éste último, la dimensión utópica de la sociedad comunista está suprimida bajo el determinismo científico, como si las

leyes de la evolución de la sociedad pudieran prever un futuro radicalmente diferente del presente. En el caso de Fourier, el impacto del científicismo es más complejo pues, en vez de negar la utopía, por el camino de la ciencia, busca crear una utopía científica. De ahí que para él, las leyes de Newton sean sólo una aplicación particular de un principio muy amplio, el principio de la atracción pasional, del cual pretende ser el mensajero; de ahí también su compulsión por los cálculos matemáticos, las simetrías y las analogías, por la determinación del número preciso de personas en cada falansterio o del número preciso de años de vida de los armonianos.

Por esta razón, nuestro siglo ha sido paupérrimo en pensamiento utópico, lo que durante mucho tiempo fue pensado para ser un efecto normal del progreso de la ciencia y del progreso de racionalización global de la vida social hecha posible por la ciencia. Sin embargo, la crisis de la ciencia moderna, hoy bien evidente, obliga a cuestionar esta evaluación y esta explicación. ¿No será que la muerte del futuro que hoy tememos, fue anunciada hace mucho por la muerte de la utopía?, ¿no será que la pérdida de la inquietud y de la búsqueda de una vida mejor contribuyeron al surgimiento de la subjetividad conformista que considera mejor, o por lo menos inevitable, todo lo que va ocurriendo, sólo porque ocurre, así sea lo peor? Sartre dijo que “una idea antes de ser realizada se parece extrañamente a la utopía”. ¿Será que el rechazo de la utopía terminó por redundar en el rechazo de las ideas por realizar? Lo cierto es que, como se ha señalado frecuentemente, las utopías se anticipan a veces por siglos, a la antiutopía. En un período especialmente fértil en utopías, el siglo XVII, Fontenelle, después de divagar sobre cómo a partir de unas tablas puestas a flotar en un arroyo, se llegó a los grandes navíos que le dan la vuelta al mundo, agrega en uno de sus célebres *Entretiens* con la Marquesa de G., publicados en 1686, el de la segunda noche “el arte de volar sólo está naciendo ahora: se perfeccionará y un buen día el hombre irá a la luna” (1955: 92).

A pesar de que algunas ideas utópicas sean realizadas eventualmente, no es de la naturaleza de la utopía el ser realizada. Al contrario, la utopía es la metáfora de una hipercarencia formulada a un nivel en que no puede ser satisfecha. Lo que es importante en ella, no es lo que dice

sobre el futuro sino la arqueología virtual del presente que la hace posible. Paradójicamente, lo que es importante en ella es lo que no es utópico en ella. Las dos condiciones de posibilidad de la utopía son una nueva epistemología y una nueva psicología. Como nueva epistemología, la utopía rechaza el cierre del horizonte de expectativas y de posibilidades y crea alternativas; como nueva psicología, la utopía rechaza la subjetividad del conformismo y crea la voluntad de luchar por alternativas. Como Ernst Cassirer mostró magistralmente en el caso del Renacimiento y del Iluminismo, una transición paradigmática implica siempre una nueva psicología y una nueva epistemología (Cassirer, 1960; 1963). El conocimiento sin reconocimiento no se conoce ni a sí mismo.

La nueva epistemología y la nueva psicología anunciadas y testimoniadas por la utopía, se basan en la arqueología virtual presente. Se trata de una arqueología virtual porque sólo se interesa por escarbar sobre lo que no se hizo y, porqué no se hizo; o sea porqué es que las alternativas dejaron de serlo. En este sentido, la excavación está orientada hacia los silencios y hacia los silenciamientos, hacia las tradiciones suprimidas, hacia las experiencias subalternas, hacia la perspectiva de las víctimas, hacia los oprimidos, hacia las márgenes, hacia la periferia, hacia las fronteras, hacia el Sur del Norte, hacia el hambre de hartazgo, hacia la miseria de la opulencia, hacia la tradición de lo que no se dejó existir, hacia los principios antes de que fueran fines, hacia la inteligibilidad que nunca fue comprendida, hacia las lenguas y estilos de vida prohibidos, hacia la basura intratable del bienestar mercantil, hacia el sudor encerrado en el vestido *pret-a-porter*, lavado, hacia la naturaleza de las toneladas de CO<sub>2</sub> incalculablemente liviano sobre nuestros hombros. Por el cambio de perspectiva y de escala, la utopía revoluciona las combinaciones hegemónicas de lo que existe, destotaliza los sentidos, desuniversaliza los universos, desorienta los mapas. Todo esto con el único objetivo de destender la cama donde las subjetividades duermen un sueño injusto.

Lo que propongo seguir no es una utopía. Es tan sólo una heterotopía. En vez de la invención de un lugar totalmente otro, propongo una deslocalización radical dentro de un mismo lugar, el nuestro. Una deslocalización de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen.

El objetivo de este desplazamiento es hacer posible una visión telescópica del centro y, al mismo tiempo, una visión microscópica de lo que él excluye para poder ser centro. Se trata también, de vivir la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad.

La heterotopía que propongo se llama *Pasárgada 2*. No es un lugar inventado; es un nombre inventado de un lugar de nuestra sociedad, de cualquier sociedad donde vivimos, a una distancia subjetivamente variable del lugar donde vivimos. En *Pasárgada 2* se fortalece la idea de que estamos efectivamente en un período de transición paradigmática y que es preciso asumir todas las consecuencias de esa situación. Todas o algunas, pues también se reconoce que este período de transición está aún en el comienzo y por lo tanto no presenta aún todos sus rasgos. En *Pasárgada 2*, se estudia con mucha atención el siglo XVII porque fue un siglo donde circularon diferentes paradigmas científicos. Por ejemplo, convivieron a la par el paradigma tolemaico y el paradigma copernicano-galileico. Tal vez por eso, en ese siglo, se aceptó la relativización del conocimiento, la distancia lúdica en relación con las verdades adquiridas y se vivió la fascinación por otros mundos, otras formas de pensar y de proceder, en fin, otras formas de vida.

Fontenelle, ya citado, es un buen ejemplo de esto mismo. Su obra más conocida se titula significativamente *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* y en ella, el autor diserta sobre la posibilidad de que la luna y otros planetas estén habitados. Según él, si la diferencia de costumbres y de apariencia física son tan grandes entre Europa y la China, no nos debemos sorprender que sean aún mayores entre los habitantes de la tierra y los habitantes de la luna. Como ejercicio, nos invita a meternos en la piel de los indígenas americanos quienes, al ver a Colón, debían haber tenido la misma sorpresa que tendríamos nosotros si contactáramos a los habitantes de la luna. Y sobre nuestro conocimiento afirma que él tiene límites más allá de los cuales nunca podrá conocer y que desde otros planetas o perspectivas es posible ver cosas que no vemos de nuestro planeta o de nuestras perspectivas. Además, especula que nuestras peculiaridades no serán menores que las de los habitantes de la luna y concluye –con la distancia lúdica que nos recomienda– «que estamos reducidos a decir que los dioses estaban embriagados cuando hicieron

a los hombres y que cuando, ya sobrios, miraron su obra, no pudieron dejar de reírse” (1955: 90).

Inspirado en esta actitud, *Pasárgada 2*, decidió adoptar el principio de la transición paradigmática. Ya *Pasárgada 2* es sólo una comunidad educativa: los estudiantes son todos los ciudadanos mientras trabajan, descansan y estudian. Está delineada por un doble objetivo: ampliar el conocimiento de los paradigmas presentes y promover la competencia entre ellos de modo que sea posible expandir las alternativas de las prácticas sociales y personales y las posibilidades de luchar por ellas. Al contrario de las otras utopías, *Pasárgada 2* no está organizada en detalle, por lo que aquí no cabe sino enunciar sus principios de organización y el perfil general de los paradigmas en competencia.

En cuanto a la organización, el principio institucional más importante es la constitución de una Cámara Paradigmática donde están igualmente representados los diferentes paradigmas en competencia a través de sus adeptos elegidos por la comunidad educativa. Conviene decir una palabra sobre el origen de esta Cámara. Convencida por los argumentos de algunos filósofos, científicos y humanistas, de que el paradigma de la modernidad está entrando en una crisis final y de que la competencia con un paradigma emergente estaba abierta de hecho, la comunidad educativa de *Pasárgada 2* comprobó que sus instituciones educativas no daban ninguna señal de que esa crisis existía y suprimieron de diferentes modos, unos más sutiles que otros, la idea de que un nuevo paradigma podría estar en el horizonte y de que conocerlo era del interés de los ciudadanos-estudiantes. La simple hipótesis de una alternativa radical los dejaba nerviosos y escondían sus nervios silenciando o ridiculizando a los que admitían tal hipótesis. Los nervios y su ocultamiento eran tanto mayores mientras mayores eran las responsabilidades profesionales de las instituciones. Por ejemplo, al nivel universitario, las Facultades de Economía, Derecho, Medicina e Ingeniería eran particularmente notorias por esta actitud.

Frente a esto, la comunidad de ciudadanos-estudiantes, decidió formar una Cámara Paradigmática con el objetivo de crear un *forum* alternativo de discusión sobre los paradigmas. Esta cámara no tiene ningún poder deliberante sobre los procesos y contenidos de la enseñanza en las instituciones, pero está en permanente diálogo con ellos.

La única deliberación que hizo fue suspender temporalmente la concesión de diplomas. Como las instituciones continúan, por ahora, enseñando sólo el paradigma hasta ahora vigente, la Cámara entendió que, como los diplomas certifican conocimiento sólo de ese paradigma, desde el punto de vista del paradigma emergente, los diplomas corresponden a diplomas de ignorancia. Como sería embarazoso que en el futuro los ciudadanos-estudiantes tuvieran un diploma de ignorancia, y como les serviría de poco un diploma que tanto podía ser considerado de conocimiento como de ignorancia, la Cámara decidió suspenderlos temporalmente, admitiendo incluso, la posibilidad de abolirlos más tarde y para siempre. La suspensión de los diplomas le dio mucha más libertad a los ciudadanos-estudiantes y creó un incentivo para que las instituciones se abrieran a la discusión paradigmática. Desprovistas de la preeminencia de la certificación, si no se abren a la discusión, corren el riesgo de perder a los estudiantes.

Trataré ahora de analizar, a grandes rasgos, el contenido de las discusiones paradigmáticas que promueve la Cámara Paradigmática. No hablo como sociólogo independiente porque eso, desde el punto de vista de la Cámara Paradigmática, significaría hablar como ignorante diplomado. Hablo como sociólogo miembro de la Cámara que defiende en ella el paradigma emergente tal cual él y otros lo conciben. De ahí que, en lo que sigue analizo los términos de la transición y de la competencia paradigmática tal como yo los veo y, por lo tanto, sin que eso vincule a la Cámara. Sólo espero que los análisis y los argumentos que presento sean persuasivos y en esa medida, conquisten adeptos.

El diagnóstico de la condición actual que presenté en la primera parte de este capítulo, da suficientes indicaciones sobre el modo como veo la transición paradigmática y sobre la concepción que tengo y la evaluación que hago del paradigma todavía dominante, aunque decadente: el paradigma de la modernidad. Ahora me concentraré en el paradigma emergente. En verdad, no hay un paradigma emergente. Ante todo hay un conjunto de “vibraciones ascendentes”, como diría Fourier, de fragmentos preparadigmáticos que tienen en común la idea de que el paradigma de la modernidad dejó exhausta su capacidad de regeneración y desarrollo y que al contrario de lo que él proclama –



modernidad o barbarie— es posible (y urgente) imaginar alternativas progresistas. También tienen en común el hecho de saber que sólo es posible pensar más allá de la modernidad a partir de la modernidad misma, aunque bajo la forma de sus víctimas o de las tradiciones que ella misma generó y después suprimió o marginalizó. En este sentido, se puede decir que la modernidad suministra muchos de los materiales para la construcción del nuevo paradigma, sólo que no suministra los planos de la arquitectura ni la energía necesarios para concretarla; si por hipótesis, visitara un edificio, no sabría como entrar y, si entrara, moriría instantáneamente a causa de las corrientes de aire.

Los fragmentos preparadigmáticos son entre tanto, un paradigma virtual y ni siquiera es seguro que a la modernidad le siga otro paradigma con la misma coherencia global y pretensiones totalizadoras que ella tuvo. Puede ser que los paradigmas emergentes sean diferentes, permanezcan diferentes y entren en conflicto tanto entre sí, en conjunto, como en conflicto con la modernidad. Considero que hoy son identificables tres grandes áreas de conflictividad paradigmática: conocimiento y subjetividad, patrones de transformación social, poder y política. En relación con cada una de estas áreas, identifico a continuación los rasgos que a mi entender, son más característicos del paradigma emergente.

### *Conocimiento y subjetividad*

En esta área, el conflicto ya es muy evidente y tiene lugar entre la ciencia moderna—galiléica, cartesiana, newtoniana, durkheimiana, weberiana, marxista— y lo que he venido designando como ciencia postmoderna y que otros designan como “nueva ciencia”. Y porque todo el conocimiento es autoconocimiento, el conflicto epistemológico se desdobra en un conflicto psicológico entre la subjetividad moderna y la subjetividad postmoderna.

En otro sitio analicé las diferentes dimensiones del conflicto epistemológico, por lo que me limitaré a breves referencias, deteniéndome un poco más en las que representan desarrollos posteriores a lo que ya está publicado (Santos, 1990; 1991a; 1991b). Para el viejo paradigma, la ciencia es una práctica social muy específica y privilegiada porque

produce la única forma de conocimiento válido. Esa validez se puede demostrar y la verdad a la que aspira es intemporal, lo que permite fijar determinismos y formular previsiones. Este conocimiento es acumulativo y el progreso científico asegura, por el camino del desarrollo tecnológico que hace posible, el progreso de la sociedad. La racionalidad cognitiva e instrumental y la búsqueda permanente de la realidad hacen de la ciencia —más allá de las apariencias— una entidad única, totalmente diferente de otras disciplinas intelectuales, tales como las artes y las humanidades.

El nuevo paradigma constituye una alternativa para cada uno de estos rasgos. En primer lugar, en sus términos no hay una forma única de conocimiento válido. Hay muchas formas de conocimiento, tantas cuantas sean las prácticas sociales que las generan y las sostienen. La ciencia moderna se apoya en una práctica de división técnica profesional y social del trabajo y en el desarrollo tecnológico infinito de las fuerzas productivas de las que el capitalismo es hoy el único ejemplar. Prácticas sociales alternativas generan formas alternativas del conocimiento. No reconocer estas formas del conocimiento, implica deslegitimar las prácticas sociales que las apoyan y, en ese sentido, promover la exclusión social de los que las promueven. El genocidio que puntualizó tantas veces la expansión europea, fue también un epistemicidio: se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro siglo, para la expansión comunista (en este tema, tan moderna como el capitalismo); y también porque ocurrió tanto en el espacio periférico extra europeo y extra norteamericano del sistema mundial, como en el espacio central europeo y norteamericano, contra los trabajadores, los indígenas, los negros, las mujeres y las minorías en general (étnicas, religiosas, sexuales).

El nuevo paradigma considera el epistemicidio como uno de los grandes crímenes contra la humanidad. Hasta más allá del sufrimiento y de la devastación indivisibles que

produjo en los pueblos, en los grupos y en las prácticas sociales que fueron puestos por él en la mira, significó un empobrecimiento irresistible del horizonte y de las posibilidades del conocimiento. Si hoy aparece un sentimiento de bloqueo por la ausencia de alternativas globales al modo como está organizada la sociedad, es porque durante siglos, sobre todo después de que la modernidad se redujo a la modernidad capitalista, se procedió a la liquidación sistemática de las alternativas, cuando ellas, tanto en el plano epistemológico como en el plano práctico, no eran compatibles con las prácticas hegemónicas.

Contra el epistemicidio, el nuevo paradigma se propone revalorizar los conocimientos y las prácticas no hegemónicas que, a la postre, son la inmensa mayoría de las prácticas de vida y de conocimiento en el interior del sistema mundial. Como medida transitoria, propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder, sobre todo por las que constituyen los espacios-tiempo estructurales arriba descritos, tanto en las sociedades periféricas como en las sociedades semiperiféricas y aún en las sociedades centrales. Esta opción por los conocimientos y prácticas oprimidos, marginalizados, subordinados, no tienen ningún objetivo museológico. Por el contrario, es fundamental conocer el Sur para conocer el Sur en sus propios términos, pero también para conocer el Norte. Es en los márgenes donde se hace el centro y en el esclavo donde se hace el señor.

Lo que se pretende es pues, una competencia epistemológica leal entre conocimientos como proceso para reinventar las alternativas de la práctica social de que carecemos o que, en últimas, sólo ignoramos o no nos atrevemos a desear. Esta competencia no significa relativismo en el sentido que tiene de él la epistemología moderna. Según ella, es relativismo –y por lo tanto fuente de oscurantismo– toda actitud epistemológica que se rehuse a reconocer el acceso privilegiado a la verdad que ella cree poseer por derecho propio. La posibilidad de una relación horizontal entre conocimientos le es totalmente absurda. Ahora, el nuevo paradigma propone tal horizontalidad como punto de partida y, no necesariamente como punto de llegada. Entendida así, la horizontalidad es la condición *sine qua non* de la competencia entre conocimientos. Sólo ha-

bría relativismo si el resultado de la competencia fuera indiferente para la comparación de los conocimientos, lo que no es del caso, dado que hay un punto de llegada que no está totalmente determinado por las condiciones del punto de partida.

Este punto de llegada depende del proceso argumentativo en el interior de las comunidades interpretativas. El conocimiento del nuevo paradigma no es validable por principios demostrativos de verdades intemporales. Es, por el contrario, un conocimiento retórico cuya validez depende del poder de convicción de los argumentos en que se traduce. De ahí que el nuevo paradigma preste particular atención a la constitución de las comunidades interpretativas y considere su objetivo principal garantizar y expandir la democracia interna de esas comunidades, es decir la igualdad de acceso al discurso argumentativo. De ahí también la preferencia por el Sur como una especie de discriminación positiva que aumenta el ámbito de acción de la diversidad y da alguna garantía de que el silenciamiento, o sea la expulsión de las comunidades argumentativas, que fue el sello de la ciencia moderna, no ocurra o que ocurra lo menos posible. Por eso el nuevo conocimiento, siendo argumentativo, tiene un interés especial por el silencio para averiguar hasta qué punto es un silencio genuino, es decir, el resultado de una opción argumentativa y hasta qué punto es un silenciamiento, o sea, el resultado de una imposición no argumentativa. Porque el Sur es el campo preferido del silencio y del silenciamiento, esta es otra de las razones por las que el nuevo paradigma le concede una atención particular.

Uno de los principios reguladores de la validación es pues, la democracia interna de la comunidad interpretativa. El otro principio es un valor ético intercultural, el valor de la dignidad humana. El nuevo paradigma no distingue entre medios y fines, entre cognición y edificación. El conocimiento, vinculado a una práctica y a una cultura, tiene un contenido ético propio. Ese contenido asume diferentes formas y diferentes tipos de conocimiento; pero entre ellas, es posible la comunicabilidad y la permeabilidad en la medida en que todas las culturas aceptan un principio de dignidad humana. Por ejemplo, en la cultura occidental, tal principio se expresa hoy en día a través del principio de los derechos humanos. Otras culturas se expresan en otros

términos, pero la traducción recíproca es posible a partir de la inteligibilidad intercultural asegurada por el principio de la dignidad humana.

Siendo un conocimiento argumentativo, el nuevo paradigma rechaza totalmente otras dos características de la ciencia moderna –la intemporalidad de las verdades científicas y la distinción absoluta entre apariencia y realidad– por creer que cada una de ellas a su manera, tiene una vocación totalitaria. El conocimiento en el nuevo paradigma es tan temporal como las prácticas y la cultura a las que se vincula. Asume plenamente su carácter incompleto, debido a que siendo un conocimiento presente, sólo permite la inteligibilidad del presente. El futuro sólo existe como presente, como argumento a favor o contra conocimientos y prácticas presentes. Esta radical contemporaneidad de los conocimientos, tiene consecuencias fundamentales para el diálogo y la competencia entre ellos. Es que si todos los conocimientos son contemporáneos, son igualmente contemporáneas las prácticas sociales y los sujetos o grupos sociales que intervienen en ellas. No hay primitivos ni subdesarrollados pero sí, opresores y oprimidos. Y porque el ejercicio del poder es siempre subordinante, todos somos contemporáneos. Para dar un ejemplo casero, el conocimiento de los campesinos portugueses no es menos desarrollado que el de los ingenieros agrónomos del Ministerio de Agricultura; es contemporáneo con él, aunque subordinado. Del mismo modo que la agricultura familiar portuguesa no es más primitiva que la agro-industria. Le es contemporánea pero subordinada.

La intemporalidad de la verdad científica le permitió a la ciencia moderna autoproclamarse contemporánea de sí misma y, al mismo tiempo, descontemporizar todos los demás conocimientos, concretamente los que dominaron en la periferia del sistema mundial en el momento del contacto con la expansión europea. Así nacieron los salvajes; por el mismo proceso por el que hoy continúan reproduciéndose comportamientos racistas y xenófobos. La idea de la superioridad biológica de la raza aria no habría sido posible sin la idea de la superioridad temporal de la actitud y del comportamiento racistas.

Con la misma prevención antitotalitaria, el nuevo paradigma sospecha de la distinción entre apariencia y realidad. En los términos en que ella fue hecha por la ciencia

moderna, se trata mucho más de una jerarquización que de una distinción. La apariencia es la no realidad, la ilusión que crea obstáculos para la inteligibilidad de lo real existente. De ahí que la ciencia tenga como objetivo identificar-denunciar la apariencia y sobrepasarla para alcanzar la realidad, la verdad sobre la realidad. Esta pretensión de saber distinguir y jerarquizar entre apariencia y realidad y el hecho de que la distinción sea necesaria en todos los procesos de conocimiento hicieron posible el epistemicidio de la desclasificación de todas las formas de conocimiento extrañas al paradigma de la ciencia moderna bajo el pretexto de ser conocimiento tan sólo de apariencias. La distribución de la apariencia a los conocimientos del Sur y de la realidad al conocimiento científico del Norte, está en la base del eurocentrismo. Y dada la vinculación mutua de conocimientos y prácticas, esta misma distribución permitió eliminar o marginalizar, por ilusorias y mistificadoras las prácticas del Sur que discrepaban con las prácticas del Norte, llamadas éstas reales por el hecho de coincidir, a los ojos de quien las observaba, con las apariencias familiares.

Para el nuevo paradigma, la distribución entre apariencia y realidad no siempre tiene sentido y cuando lo tiene, siempre es relativo y la apariencia no es necesariamente el lado inferior de la dupla. El nuevo paradigma se apoya en Schiller y en su defensa de la apariencia estética (*das aesthetische Schein*) en las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*, publicadas en 1795 (Schiller, 1967). Además Schiller representa, para el nuevo paradigma, una de las tradiciones suprimidas en la modernidad y como tal, puede contribuir a la configuración de la nueva inteligibilidad. Schiller hace una crítica radical de la ciencia y de la deshumanización administrativa y especialización profesional que ella promueve; una crítica que, por lo demás, es bastante semejante a la hecha por Rousseau. Y tal como acontece con Rousseau, a Schiller no lo anima ninguna veleidat nostálgica sino antes el deseo de reconstruir la totalidad de la personalidad en las nuevas condiciones creadas por la modernidad. Tal totalidad no se obtiene, ni por el dominio de las fuerzas de la naturaleza, que la ciencia hace posible, ni por las leyes o la moral que el Estado promulga, sino por una mediación entre ellos, por una tercera entidad, la forma estética, el Estado estético: “en

medio del reino terrible de las fuerzas de la naturaleza y del reino sagrado de las leyes, el impulso estético de la forma actúa para crear el reino de lo lúdico y de la apariencia” (Carta 27 § 8). Pero Schiller está consciente de que la apariencia estética sólo será universal cuando la cultura vuelva imposible el abuso de esta apariencia. Porque mientras, dice Schiller, “la mayoría de las personas humanas están demasiado cansadas y exhaustas de la lucha por la existencia, para poder involucrarse en una lucha nueva y más dura contra el error”. (Carta 8 § 6). Es por eso que, con tantas razones que él enumera, para que la sociedad se considere iluminada, tiene sentido preguntar: “¿por qué entonces, todavía continuamos siendo bárbaros?”

La importancia de Schiller para el nuevo paradigma es doble. En primer lugar, al afirmar la centralidad de la forma estética como transformación radical de la materia que, sin embargo, tiene una dimensión lúdica y no está sujeta al ídolo de la utilidad, Schiller propone una nueva relación entre la ciencia y el arte, una combinación dinámica de géneros, en que la relación plena de la ciencia es también su disolución en el reino más extenso del arte, del sentimiento estético y de la vivencia lúdica. De manera similar, según el nuevo paradigma, la ciencia es un conocimiento discursivo, cómplice de otros conocimientos discursivos, concretamente literarios. La ciencia hace parte de las humanidades. Como narrativa no ficcional, tiene un grado menor de creatividad pero, precisamente, es sólo una cuestión de grado lo que la distingue de la ficción creativa. En estas condiciones, está precluida cualquier posibilidad de demarcaciones rígidas entre disciplinas o entre géneros, entre ciencias naturales, sociales y humanidades, entre arte y literatura, entre ciencia y ficción.

Pero Schiller tiene importancia para el nuevo paradigma por otra razón. Por el modo como rehabilita los sentimientos y las pasiones como fuerzas movilizadoras de la transformación social. Como vimos, una de las preocupaciones centrales del nuevo paradigma es crear alternativas y la competencia entre ellas. La otra preocupación es la de crear una subjetividad que quiera luchar por ellas. Efectivamente, el síndrome de bloqueo global que hoy se vive, tal vez no se deba tanto a la falta de alternativas (porque ellas existen) sino también a la falta de voluntad individual y colectiva para luchar por ellas.

La falta de credibilidad de las alternativas es el reverso de la indolencia de la voluntad. Escribiendo al final del siglo XVIII, Schiller teme que el ídolo de la utilidad venga a matar la voluntad de realización personal y colectiva. Por eso afirma en el § 3 de la Carta 8: “[La] razón realizó todo lo que pudo realizar al descubrir y al presentar la ley. Su ejecución presupone una voluntad decidida y el ardor del sentimiento. Para vencer verdaderamente las fuerzas que entran en conflicto con ella, ella misma tiene que volverse una fuerza (...) pues los instintos son la única fuerza motivadora del mundo sensible”. Y concluye en el § 7 de la misma carta: “el desarrollo de la capacidad del hombre para sentir es en consecuencia, la necesidad más urgente de nuestra época”.

El nuevo paradigma entiende que el racionalismo estrecho, mecanicista, utilitarista e instrumental de la ciencia moderna, combinado con la expansión de la sociedad de consumo, obnubiló, mucho más allá de lo previsto por Schiller, la capacidad de revolución y de sorpresa, la voluntad de transformación personal y colectiva y que, por eso, la tarea de reconstrucción de esa capacidad y de esa voluntad es, a fines del siglo XX, mucho más urgente de lo que era a fines del siglo XVIII. Por demás, más allá de Schiller, otros creadores culturales, cuyas ideas y utopías fueron aún más suprimidas o marginalizadas que las de Schiller, pueden ser convocados para llevar a cabo la tarea. Me refiero muy especialmente a Fourier, al lugar central que las pasiones ocupan en su pensamiento –él que en la vida práctica fue, tal como Fernando Pessoa, un fiel servidor de la monótona vida comercial– y al principio de la atracción apasionada, concebido por él como el gran motor del movimiento universal.

Como mencioné arriba, el nuevo paradigma epistemológico aspira igualmente a una nueva psicología para la construcción de una nueva subjetividad. No basta con crear un nuevo conocimiento; es preciso que alguien se reconozca en él. De nada valdrá inventar alternativas de realización personal y colectiva, si ellas no son apropiables por aquellos a quienes están destinadas. Si el nuevo paradigma epistemológico aspira a un conocimiento complejo, permeable a otros conocimientos, local y articulable, entrelazado con otros conocimientos locales, la subjetividad que lo justifica debe tener características similares o compatibles.

La subjetividad engendrada por el viejo paradigma es el individuo unidimensional, maximizador de la utilidad que escoge racionalmente, según el modelo arquetípico del homo economicus. Las alternativas creíbles frente a tal subjetividad tienen que medirse por ella; y por eso no sorprende que la ecuación entre interés y capacidad haya sido completamente privatizada en la medida en que se ahondó el enlace entre modernidad y capitalismo. Por el contrario, el nuevo paradigma aspira a una subjetividad que sea capaz de ella. La multidimensionalidad de la subjetividad del nuevo paradigma ya está indicada en el modelo de los cuatro espacios-tiempo estructurales descrito en el quinto capítulo. Efectivamente, cada espacio-tiempo crea una forma o dimensión de subjetividad, por lo que los individuos y los grupos sociales son, de hecho, constelaciones de subjetividades, articulaciones particulares, variables de contexto a contexto, entre las diferentes formas o dimensiones. Esto significa que la construcción de la voluntad de las alternativas y de la competencia entre ellas, tiene que hacerse en relación con cada una de las dimensiones y en consecuencia, en cada uno de los espacios-tiempo estructurales. No es pues tarea fácil, una vez que la fricción es igualmente multidimensional: los obstáculos para la construcción de tal subjetividad, no están localizados en un espacio-tiempo dado, sino diseminados por todos ellos. Tales obstáculos constituyen cuatro *habitués*<sup>5</sup> de regulación, subordinación y conformismo a los cuales es necesario oponer cuatro *habitués* de emancipación, insubordinación y revolución.

Esta multidimensionalidad exige que las energías emancipatorias sean simultáneamente muy amplias y muy concretas. En el paradigma de la modernidad fue, por el contrario, la unidimensionalidad la que hizo posible tomar amplitud por abstracción; el individuo abstracto puede aspirar a una amplitud universal, pero obtenida a costa del vacío total de atributos contextuales. La amplitud del nuevo paradigma significa, ante todo, la ampliación de las razones con que se pueden justificar las conductas, una ampliación de la racionalidad cognitivo-instrumental hacia una racionalidad más amplia donde quepa, además de

5 N del T: *Habitués* es el plural de *habitus*, que es uno de los conceptos centrales de la sociología de Pierre Bourdieu.

ella, la racionalidad moral-práctica y la racionalidad ético-expresiva, una ampliación de la demostración racional hacia la argumentación racional, en suma una ampliación de la racionalidad hacia la razonabilidad, del conocimiento demostrativo hacia la *phronesis*. Paradójicamente, mientras más amplia es la racionalidad conoce mejor sus límites. En este tema, las pasiones de Schiller y de los románticos y la atracción apasionada de Fourier, son los dos campos preferenciales de la excavación arqueológica de la modernidad.

Pero esta ampliación de las energías emancipatorias sólo tiene sentido si su extensión fuere igualada por su intensidad, si la energía emancipadora se sabe condensar en los actos concretos de emancipación protagonizados por individuos o grupos sociales. La desconfianza de las abstracciones es fundamental en el nuevo paradigma. No es que ellas no puedan ser aceptadas sino que sólo lo sean cuando los contextos de su realización les hagan justicia. Por ejemplo, el concepto abstracto de los derechos humanos comienza hoy, dos siglos después de su formulación, a tener verdadero sentido en la medida en que por todo el sistema mundial, grupos sociales están organizando luchas de emancipación guiadas por él.

Para la construcción de la amplitud concreta de la subjetividad, me parecen fundamentales otros dos campos de excavación arqueológica: Montaigne y Kropotkin, otros dos creadores culturales cuyas ideas fueron suprimidas o marginalizadas por la concepción hegemónica de la modernidad capitalista. La importancia de Montaigne reside en haber desarrollado un dispositivo intelectual que combinaba la inteligibilidad más concreta –la de él mismo como ser humano– con la problematización más amplia del sentido de la vida y de la sociedad. Montaigne escribió sobre sí mismo porque como solía decir, ese era el temasobre del que tenía algún conocimiento seguro y concreto. Pero no lo hizo de modo narcisista, encerrado en sí mismo. Al contrario supo, a partir de lo más profundo de sí, buscar la inteligibilidad de lo más amplio y también lo más profundo de la vida colectiva. Para eso, rompió radicalmente con la distinción sujeto/objeto en que se basa la ciencia moderna, anticipando así, en muchos siglos, lo que hoy pretende el nuevo paradigma. Como Montaigne lo vio muy bien, el problema de la distinción sujeto/objeto, es

que induce a la abstracción no sólo del objeto sino también del propio sujeto. La arrogancia epistemológica de este último es el resultado de un auto-olvido. Ese auto-olvido, oculto en el olvido del otro, fue denunciado elocuentemente por Frantz Fanon cuando, en uno de sus desahogos irónicos, se preguntaba por qué los europeos hablaban tanto del individuo en general y no eran capaces de reconocerlo cuando lo encontraban (1974: 230).

Si Montaigne insistió en la necesidad de no perder de vista al individuo concreto, Kropotkin insistió en la solidaridad concreta, en los lazos de ayuda mutua que unen a los individuos, unos a otros y sin los cuales la vida individual y no sólo la colectiva, no sería posible. Contra el individualismo posesivo y el darwinismo social de la época, Kropotkin trató de reivindicar la evidencia de que las personas son capaces de solidaridad y, en la práctica, la han venido ejerciendo a través de la historia ([1902] 1955). No trató siquiera de hacer abstracta esa capacidad como, de algún modo, lo hizo Marx al centrarla en la clase obrera. Antes trató de darle voz donde quiera que la vio y la vio violentada por el paradigma psicológico dominante.

#### *Patrones de transformación social*

La conflictividad paradigmática en el dominio de los patrones de transformación social es tal vez más reciente que la que ocurre en la epistemología y en la subjetividad, pero se agudizó enormemente en las dos últimas décadas. En este ámbito, la conflictividad tiene lugar entre dos grandes paradigmas de desarrollo social, que designo simplemente como paradigma capital expansionista y paradigma eco-socialista. Dos notas preliminares sobre este conflicto. La primera es que, tal como sucede en el caso de la conflictividad epistemológica, cada uno de los paradigmas en conflicto está muy diferenciado interiormente y tanto que algunas de las versiones de cada uno de ellos se aproximan de tal modo que parecen constituir una zona gris intermedia, mixta. Sin embargo, sostengo que esta zona, lejos de negar la existencia del conflicto paradigmático, está presupuesta por él y es por eso que le pone límites a la propia posibilidad de combinación e intermediación entre los paradigmas. Son las diferencias no negociables que hacen el conflicto paradigmático.

La segunda nota es que el conflicto paradigmático no está sólo terciado a nivel intelectual, como ha sucedido por lo menos hasta ahora, con el conflicto epistemológico. Es además de eso y cada vez más, un conflicto social y político sustentado por grupos e intereses organizados, aunque con poder de organización muy desiguales. De alguna manera, este conflicto paradigmático funciona como bisagra entre los otros dos conflictos: porque se traduce en prácticas sociales alternativas, también aspira a prácticas epistemológicas alternativas y por eso está profundamente entrelazado con el paradigma epistemológico; porque esas prácticas sociales tienen lugar en un campo político y, de hecho, aspiran a una redefinición global de ese campo, el conflicto entre el paradigma capital expansionista y el paradigma eco-socialista tienen profundas vinculaciones con el conflicto paradigmático sobre el poder y la política, descrito brevemente a continuación.

El paradigma capital-expansionista es el paradigma dominante y tiene las siguientes características generales: el desarrollo social se mide esencialmente por el crecimiento económico; el crecimiento económico es continuo y se basa en la industrialización y en el desarrollo tecnológico virtualmente infinitos; la discontinuidad entre la naturaleza y la sociedad es total: la naturaleza es materia valorizable sólo como condición de la producción; la producción que garantice la continuidad de la transformación social, se basa en la propiedad privada y especialmente en la propiedad privada de los bienes de producción, la cual justifica que el control sobre la fuerza de trabajo no tenga que estar sujeto a reglas democráticas. El modelo de transformación social propuesto por Marx comparte las tres primeras características, por lo que se puede considerar como un modelo subparadigmático, situado en la zona gris, intermedia.

El paradigma eco-socialista es el paradigma emergente y, tal como lo concibo, tiene las siguientes características: el desarrollo social se calibra por el modo como se satisfacen las necesidades humanas fundamentales y es tanto mayor a nivel global, cuanto más variado y menos desigual es. La naturaleza es la segunda naturaleza de la sociedad y como tal, sin confundirse con ella, tampoco tiene discontinuidad; debe haber un estricto equilibrio entre tres formas principales de propiedad: la individual, la comunitaria y

la estatal. Cada una de ellas debe actuar de modo que alcance sus objetivos con el mínimo de control del trabajo de los otros.

El paradigma eco-socialista como construcción intelectual, resulta de un diálogo intercultural muy amplio y, tanto como sea posible, horizontal. La base de ese diálogo, es doble. Por un lado, las necesidades humanas fundamentales no varían mucho en el sistema mundial; lo que varía son los medios para satisfacerlas (los *satisfactores*). De ahí que se deba partir de una inteligibilidad intercultural de las necesidades para, a través de ella, alcanzar la inteligibilidad intercultural de los satisfactores. Por otro lado, todas las culturas tienen un valor de dignidad humana lo cual, siendo único, permite una hermenéutica transvalorativa y multicultural. Tal hermenéutica constituye el desafío central del paradigma emergente.

El paradigma eco-socialista se basa en tradiciones muy variadas. En lo que se refiere a las tradiciones europeas, son de mencionar la tradición comunitaria, el organicismo leibniziano, el movimiento romántico, el socialismo utópico, el marxismo y en lo que respecta a las tradiciones no europeas, las culturas hindú, china y africanas; la cultura islámica y las culturas de los pueblos nativos americanos. El paradigma eco-socialista se alimenta de los márgenes y del Sur y tal como se calcula, ellos son muchos, muy plurales e incluso babélicos. Son como el otro del centro, eurocéntrico, moderno, capitalista, lo que hace proliferar los márgenes y el Sur en la exacta medida de su autoritarismo y de su carácter excluyente. Esta babel de raíces está convocada por una enorme variedad, igualmente babélica, de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales y transnacionales, ecológicas, feministas, obreras, pacifistas, de defensa de los derechos humanos, de los derechos de los consumidores y de los derechos históricos de los pueblos indígenas, de la lucha contra el ajuste estructural o la violencia urbana, de la lucha por los derechos de los inmigrantes ilegales, de los refugiados, de las minorías, de las sexualidades alternativas, etc., etc. Muchos de estos movimientos tienen muy poco o incluso nada que ver con las características que le atribuí arriba al paradigma eco-socialista. Tienen en común ser un campo de experimentación social bastísimo donde se van tem-

perando las energías y la subjetividad necesaria para una lucha civilizadora como aquella que propone el paradigma emergente. La experimentación tiene que ser la más extensa, tan extensa como la tradición en que se basa, para que el paradigma, que sólo es emergente, se vaya construyendo sobre una base sólida, pero en rectificación permanente en la medida en que va siendo creíble para grupos sociales cada vez más amplios. Por la misma razón, el paradigma emergente busca la competencia y el concurso con el paradigma capital expansionista. El objetivo fundamental es, de hecho, diseñar varias formas de sociabilidad en las que la competencia entre los paradigmas sea práctica, controlable y evaluable.

En la transición paradigmática, el Estado será llamado como Estado-Providencia, cuando asegure la competencia en igualdad de condiciones entre los paradigmas rivales. La competencia entre los paradigmas tiene una dimensión de contradicción y una dimensión de competencia. La primera tiene por objetivo aclarar analítica y normativamente lo que separa los paradigmas; la segunda se dirige hacia la articulación de los paradigmas con la experiencia subjetiva de los individuos y de los grupos y busca por eso, crear la subjetividad adecuada a cada uno de ellos, la energía y el entusiasmo necesarios para luchar por ellos. La competencia entre los paradigmas tendrá lugar en el interior de cada uno de los cuatro espacios-tiempo estructurales y en cada uno de ellos, asume una forma particular. En el espacio-tiempo doméstico, el conflicto es entre la división sexual patriarcal del trabajo y la comunidad eco-feminista doméstica, entre la familia reproductiva de la fuerza de trabajo y la familia productora de satisfacciones de necesidades, organizadora del ocio y de la convivencia con la naturaleza. La seguridad social prestada por el Estado a las familias, debe ser prestada en igualdad de circunstancias, a las dos organizaciones de la domesticidad.

En el espacio-tiempo de la producción, el conflicto y la competencia será entre unidades capitalistas de producción y unidades eco-socialistas de producción. En estas últimas, caben organizaciones de muy diferente tipo pero que comparten el hecho de no estar orientadas, ni exclusiva ni primordialmente hacia la obtención de lucro: unidades de producción cooperativa, pequeña agricultura familiar, servicios comunitarios, instituciones particulares de so-

lidaridad social, organizaciones no gubernamentales, producción por autogestión, etc., etc. La segunda dimensión providencial del Estado reside en apoyar, en igualdad de circunstancias, unidades productivas de ambos tipos para que puedan en igualdad de circunstancias, mostrar lo que valen, ya sea por el resultado de la producción, ya sea por los valores de la subjetividad que la suscitan y la promueven.

En este espacio-tiempo se promueve aún otro conflicto: el conflicto entre el paradigma consumista, individualista y el paradigma de las necesidades humanas y del consumo solidarista. Es en este espacio-tiempo donde verdaderamente se moldean los estilos y los modos de vida porque es en él donde se decide la ecuación entre necesidades y satisfactores. Mientras que en el primer paradigma, las necesidades están al servicio de los satisfactores, en el segundo paradigma los satisfactores están al servicio de las necesidades. Mientras que en el primer paradigma, el mercado es la única institución organizadora del consumo y las necesidades se convierten en preferencias objetivadas, en objetos, para el segundo, el mercado es una institución entre otras; y las necesidades son experiencias subjetivas que pueden expresarse de muchos modos diferentes de acuerdo con los contextos y las culturas, unas veces a través de objetos deseados, otras veces a través de deseos de intersubjetividad. Finalmente, para el primer paradigma, las necesidades son una privación mientras que para el segundo son simultáneamente una privación y un potencial. La tercera dimensión providencial del Estado consiste en promover y asegurar la conflictividad intelectual y social de estos dos paradigmas, dándole a ambos iguales condiciones para que examinen sus potencialidades y conquistar adeptos.

Al nivel del espacio-tiempo de la ciudadanía, la confrontación entre los paradigmas es particularmente crucial y difícil de mantener, toda vez que siendo el Estado la forma institucional de este espacio-tiempo, tiene que promover el conflicto paradigmático en el interior de sí mismo y es por eso que, la cuarta dimensión providencial del Estado en *Pasárgada 2*, es la autoprovidencia del Estado para consigo mismo. En este espacio-tiempo, el conflicto paradigmático ocurre entre el paradigma de la obligación política vertical y el paradigma de la obligación política horizontal. El primero preside la constitución del Estado liberal y tiene

las siguientes características: el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima y del derecho, para lo que dispone de una organización burocrática de gran escala, centralizada y centralizadora; el Estado atribuye la ciudadanía a los individuos nacionales; en principio, no hay ciudadanía sin nacionalidad y viceversa; los ciudadanos son formalmente iguales y todos están igualmente sujetos al poder del imperio del Estado.

El paradigma de la obligación horizontal le confiere al Estado el monopolio de la violencia legítima pero no el monopolio de la producción del derecho. Por el contrario, existe en la sociedad una pluralidad de órdenes jurídicos con diferentes centros de poder para sustentarlos y diferentes lógicas normativas. En la constitución de la ciudadanía, es tan importante la obligación vertical como la obligación horizontal; y por esa razón la ciudadanía no tiene que ser ni individual ni nacional; puede ser individual o colectiva, nacional, local o transnacional. La eficacia interna del Estado reside en el modo como negocia y pierde el poder de imperio interno a favor de otras organizaciones sociales. Para esa negociación y ese reparto es funcional la gran escala y el centralismo organizativo del Estado, pero la función que desempeñan consiste en la creación, en la promoción de estructuras organizativas de menor escala, descentralizadas, locales. El carácter providencial y redistributivo del Estado reside ante todo en el modo como redistribuye sus propias prerrogativas; y uno de los vehículos preferidos es, como lo he venido sosteniendo, la promoción de la competencia entre los paradigmas en cada uno de los espacios-tiempo estructurales. Esta es la cuarta dimensión providencial del Estado en la transición paradigmática.

En el espacio-tiempo de la ciudadanía, la contradicción y la competencia paradigmáticas ocurren a otro nivel, al nivel de la dimensión comunitaria del espacio público. Aquí la concurrencia es entre el paradigma de las comunidades-fortaleza y el paradigma de las comunidades de frontera. El paradigma capital-expansionista siempre que no destruyó los espacios identitarios colectivos prefirió la constitución de comunidades identitarias excluyentes, ya sean excluyentes-agresivas, ya sean excluyentes-defensivas. Las primeras, las excluyentes-agresivas, de las que el ejemplo arquetípico es la "sociedad colonial", están consti-



tuidas por grupos sociales dominantes que se encerraron en su superioridad para no ser contaminados por las comunidades inferiores. Las segundas, excluyentes-defensivas, son el reverso de las primeras. Históricamente, surgieron del contacto con las comunidades excluyentes-agresivas, encerrándose para defender lo poco de dignidad que pudo escapar al pillaje colonial. El ejemplo arquetípico de estas últimas son las comunidades indígenas. La consecuencia de este proceso de encerramiento recíproco es que las comunidades-fortaleza tienden a ser internamente muy jerárquicas, o sea, son excluyentes hacia el exterior pero también hacia el interior.

Para el paradigma de las comunidades de frontera la identidad es siempre multiforme, inconclusa, en proceso de reconstrucción y de reinversión; es en verdad un proceso de identificación en curso. Por eso la comunidad hacia donde apunta es vorazmente inclusiva, permeable, se alimenta de las fuentes que lanza hacia otras comunidades buscando en la comparación y en la traducción intercultural el sentido más profundo de la dignidad humana como otras comunidades identitarias. Los movimientos populares de América Latina, las comunidades laicas de base, los movimientos de los derechos humanos en todo el sistema mundial, algunos movimientos ecológicos y feministas, tienden a estar habitados por el paradigma de las comunidades de frontera. Al contrario, el movimiento sindical tradicional en el Norte, algunas corrientes del movimiento feminista y muchos movimientos de homosexuales y lesbianas tienden a prefigurar el paradigma de las comunidades-fortaleza. Sobre todo, éstas últimas tienden a constituir comunidades excluyentes-defensivas.

Para el paradigma emergente el objetivo central es luchar contra el *apartheid* identitario y cultural que el paradigma dominante presupone y ha desarrollado constantemente. La quinta dimensión providencial del Estado en *Pasárgada 2*, consiste en promover la pluralidad y la permeabilidad de las identidades incentivando la confrontación entre los dos paradigmas, con base en la idea de que el *apartheid* se reproduce incesantemente en la sociedad y a muchos más niveles de los que ordinariamente se cree, siendo esto, por lo demás, uno de los recursos estratégicos del paradigma capital-expansionista.

Por último, en el espacio-tiempo mundial, el conflicto paradigmático es entre el paradigma del desarrollo desigual y de la soberanía excluyente y el paradigma del desarrollo democráticamente sustentable y de la soberanía recíprocamente permeable. El primer paradigma dominante, fue descrito más arriba, con algún detalle, por lo que me excuso de caracterizarlo aquí. El segundo paradigma emergente, convoca a un nuevo sistema mundial organizado según principios eco-socialistas. Es de algún modo un sistema más globalizador que el actual, porque la globalización ocurre bajo el signo de la identificación transnacional de las necesidades humanas fundamentales y del principio de la dignidad humana. Después de siglos de modernidad capitalista, la jerarquía Norte/Sur se hizo una megaficción, una marca profunda de las experiencias sociales en el interior del sistema mundial y como tal, no puede ser erradicada de un momento a otro. Pero debe, a partir de ahora, ser puesta bajo sospecha sistemática.

El principio de la acción social en este espacio-tiempo, pasa a ser que todo lo que contribuyó a alimentar la jerarquía Norte/Sur, es una práctica de lesa humanidad que debe ser evaluada como tal. El sistema interestatal tiene un papel importante en la promoción de esa sospecha sistemática pero, para ejercerlo cabalmente, tiene que transformarse profundamente a sí mismo. De ahí el principio de las soberanías recíproca y democráticamente permeables. El principio de la soberanía exclusiva, tal como fue desarrollado por el paradigma dominante, hace posible, en la práctica, que los Estados más fuertes, invocando intereses nacionales, concretamente de seguridad nacional, puedan ejercer sus prerrogativas de soberanía a costa de la soberanía de los Estados más débiles. Efectivamente, la soberanía de los Estados periféricos y semiperiféricos ha sido tradicionalmente muy permeable a las pretensiones de los Estados hegemónicos. Lo que es necesario es asumir la permeabilidad como un proceso recíproco y democrático por vía del cual los Estados negocien la pérdida de su soberanía a favor de organismos internacionales y de organizaciones no gubernamentales transnacionales mejor equipadas que el Estado para realizar las tareas ecosocialistas transnacionales. Tal como en el espacio-tiempo de la ciudadanía el Estado negocia democráticamente la pérdida de soberanía interna a favor de grupos y organizaciones que

puedan, por transferencia, ejercer algunas prerrogativas de auto-gobierno, en el espacio-tiempo mundial los Estados negocian entre sí y con organizaciones internacionales y transnacionales, la pérdida de soberanía externa, de modo que éstas dispongan de un conjunto de prerrogativas de soberanía que les permitan crear formas de gobierno transnacional para los temas y problemas que no pueden ser resueltos adecuadamente ni a nivel estatal, y ni siquiera a nivel interestatal.

### *Poder y política*

La tercera gran área de contradicción y competencia paradigmática, es el poder y la política. Esta área es quizás, más importante que las demás en la medida en que en ella se conciben y se forjan las coaliciones capaces de conducir la transición paradigmática. La dificultad de tal tarea está en que la transición paradigmática reclama, mucho más que una lucha de clases, una lucha de civilizaciones y la reclama en un momento en que ni siquiera la lucha de clases parece estar en la agenda política. Sin embargo, desde el punto de vista del paradigma emergente, tal situación lejos de ser paradójica o dilemática, expresa a un nivel muy profundo las potencialidades paradigmáticas que la época actual encierra y que es preciso hacer que afloren.

En verdad, el agotamiento de la lucha de clases o, para ser más exactos, la derrota global del movimiento obrero organizado, significa, no que los objetivos de esta lucha se hayan cumplido –probablemente nunca estuvieron tan lejos de estarlo– sino que ellos sólo se pueden obtener dentro de un contexto más amplio, civilizacional, en el que efectivamente estuvieron integrados en su origen pero que poco a poco, se fue perdiendo. Si analizamos el movimiento obrero revolucionario desde el inicio del siglo XIX hasta la Comuna de París, comprobamos que sus objetivos más que una lucha de clases, implicaban una lucha civilizadora. Así, sus luchas no tenían como objetivo un simple cambio de las relaciones de producción. Aspiraban a una nueva sociabilidad, a la transformación radical de la educación y del consumo; a la eliminación de la familia, a la emancipación de la mujer y al amor libre. Es sólo en el último cuarto del siglo XIX y en buena medida debido a la ascensión del marxismo en el movimiento obrero, que los ob-

jetivos civilizantes van a ceder el paso a meros objetivos de clase. Es en ese proceso que el movimiento obrero pasa a integrarse en la modernidad capitalista, en el mismo proceso en que Marx diseña la estrategia para superarlo. Una estrategia que desde el principio estaba destinada al fracaso, toda vez que, en ese momento la modernidad estaba ya reducida como proyecto social, a la modernidad capitalista y por eso no era posible eliminar a la última salvaguardando a la primera.

El objetivo de un pensamiento heterotópico es exactamente el de volver a colocar, al final del siglo XX y en moldes radicalmente diferentes, la lucha civilizadora por la que valió la pena luchar al principio del siglo XIX. Esta lucha civilizatoria es, sin duda, una lucha epistemológica y psicológica y una lucha por modelos alternativos de sociabilidad y de transformación social; pero es por encima de todo una lucha entre paradigmas de poder y de política. Las luchas están obviamente interrelacionadas porque en cada una de ellas, tanto el paradigma dominante como el paradigma emergente, reciben el apoyo cómplice de los paradigmas correspondientes en competencia en las otras luchas. Es esta sobreposición de luchas la que confiere el ámbito y la intensidad específicos de una lucha civilizatoria. Y si esta sobreposición crea el potencial de una transformación radical, hace también particularmente difícil, sobre todo en una fase inicial de transición paradigmática, la creación y la consolidación de las coaliciones y de las organizaciones portadoras de una nueva ecuación entre intereses y capacidades.

Contra tales coaliciones y organizaciones, milita la eficacia multiplicadora de la sobreposición de los paradigmas dominantes en cada una de las áreas de sociabilidad. Esto explica que, como anoté arriba, sean débiles, fragmentados y localizados, los grupos y las luchas que por doquier intentan romper con los dilemas que describí e intentan proponer una salida civilizatoria. Lo que les falta no es tanto la capacidad organizativa o los recursos –aunque éstos también escaseen– sino más bien legitimidad y muchas veces autolegitimidad para, a partir de espacios sociales tan circunscritos, proponer transformaciones que sólo serían eficaces si fueran globales. El objetivo central de la Cámara Paradigmática de *Pasárgada 2*, en el área del poder y de la política, consiste precisamente en elevar el nivel crítico de legitimidad de los grupos en lucha por el para-

digma emergente, a través de la explicitación de las mediaciones entre lo local y lo global.

El conflicto paradigmático en esta área es entre el paradigma de la democracia autoritaria y el paradigma de la democracia eco-socialista. El paradigma de la democracia autoritaria está inscrito en la matriz del Estado moderno liberal y ya mencioné algunas de sus características. Ahora sólo agregaré las que tienen que ver directamente con su carácter autoritario. Tal carácter consiste, en primer lugar, en concebir como política sólo una de las formas de poder que circulan en la sociedad y limitar a ella el dispositivo democrático. Consiste, en segundo lugar, en limitar este dispositivo democrático a un principio monoorganizativo, la democracia representativa, supuestamente el único isomórfico con la forma de poder que pretende democratizar. Consiste, en tercer lugar, en conferirle al Estado el monopolio del poder político a través del principio de la obligación política vertical entre Estado y ciudadano. Consiste, finalmente, en que ese monopolio estatal sea ejercido bajo la dependencia financiera e ideológica de los intereses económicos hegemónicos que, en la sociedad capitalista, son los que se afirman como tal a la luz del principio del mercado.

Desde el punto de vista del paradigma de la democracia eco-socialista, estas características son autoritarias porque su eficacia social le confiere a los poderosos, a los grupos y clases dominantes, una enorme legitimidad que no sólo se reproduce sino que penetra en la jerarquía y la injusticia social. Así, al considerar como sólo política una de las formas del poder, la del espacio-tiempo de la ciudadanía, el paradigma dominante se exonera de la exigencia de democratización de las restantes formas de poder. En segundo lugar, esta exoneración acarrea el cierre del potencial democrático en un modelo institucional y organizativo (la democracia representativa) específicamente con vocación para funcionar sectorial o profesionalmente sin perturbar el despotismo con que otras formas de poder son ejercidas socialmente y sin tampoco dejarse perturbar por ellas. En tercer lugar, la democracia representativa se basa en un desequilibrio estructural entre su eje vertical (la relación Estado-ciudadanos) y su eje horizontal (la relación ciudadano-ciudadanos) en cuyos términos, la debilidad de este segundo eje potencia, en general, el autori-

tarismo del eje vertical; al mismo tiempo que permite que él ejerza desigualmente la relación con diferentes grupos de ciudadanos, tanto más autoritariamente cuanto más vulnerables sean esos grupos. Por último y ligado con lo que acabo de decir, el autoritarismo de este paradigma reside en que el Estado moderno, siendo el Estado que históricamente revela mayor exterioridad en relación con el poder económico es, de hecho, mucho más dependiente de él, ya sea porque los gobernantes dejaron de tener fortuna personal, ya sea porque el Estado asumió nuevas funciones que exigen la movilización de extensos recursos. De ahí la necesidad de que el Estado tenga que mantener una relación de diálogo cómplice con el poder económico o en casos extremos, tenga que romper el diálogo para garantizar su sobrevivencia (las nacionalizaciones).

El potencial autoritario del paradigma dominante es enorme y los regímenes se distinguen por el mayor o menor grado con que lo realizan. De ahí que los llamados regímenes autoritarios o incluso totalitarios, no sean una aberración total, extraña al paradigma. Por el contrario, le pertenecen genuinamente y sólo representan las formas externas que él puede asumir. El fascismo, por un lado, y el comunismo, por el otro, son cada uno a su modo formas extremas del Estado liberal moderno y de la democracia autoritaria que le es constitutiva. Hoy este autoritarismo se reproduce bajo nuevas formas menos visibles y por eso tal vez más peligrosas y difíciles de erradicar, bajo la forma de la destrucción del medio ambiente, del consumismo compulsivo, de la deuda externa y de la jerarquía del sistema mundial, del ajuste estructural y de las leyes de inmigración y del imperialismo cultural.

El paradigma emergente, el paradigma de la democracia eco-socialista es radicalmente democrático, en el sentido de que tiene en mira instaurar la democracia a partir de las diferentes raíces del autoritarismo y bajo las múltiples formas por las que él se manifiesta. Para este paradigma, son cuatro las fuentes principales de autoritarismo, en nuestra sociedad, correspondientes a los cuatro espacios-tiempo estructurales que he venido tratando. Como anoté a su debido tiempo, las relaciones sociales de estos espacios-tiempo son relaciones de poder y de desigualdad y como tal, fuentes de autoritarismo. Para ser consecuente, el proyecto democrático tiene pues que poner en su mira cada una de estas formas de poder para democratizarlo. Y debe hacerlo de modo que se maximice

el uso eficaz de los procesos de democratización específicamente adecuados a la forma de poder bajo juicio. Es decir que para el paradigma emergente, no hay una sino cuatro formas estructurales de democracia; y cada una de ellas permite variaciones internas.

La concentración exclusiva del paradigma dominante apenas en una forma, la democracia representativa, adecuada al espacio-tiempo de la ciudadanía, significó el empobrecimiento dramático del potencial democrático que la modernidad traía en su proyecto inicial. Es pues, necesario reinventar ese potencial, lo que presupone inaugurar dispositivos institucionales adecuados para transformar las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida. En eso consiste el proceso global de democratización. Este paradigma envuelve una enorme expansión del concepto de la democracia, y en varias direcciones, una de ellas ya fue explicada en lo que acabo de describir. Como vimos, la democracia debe ser expandida desde el espacio-tiempo de la ciudadanía –donde, como vimos, tiene fuertes limitaciones– hacia los restantes espacios-tiempo estructurales. Esto significa que la democracia no es una especificidad normativa de la institución del Estado nacional. Por el contrario la democracia es por así decirlo, específica de todos los espacios estructurales y de todos los niveles de sociabilidad. La especificidad reside en el modo variado como ella está institucionalizada. En cada uno de los espacios-tiempo el paradigma emergente está vinculado a la transformación de las relaciones sociales, de relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida; pero tal transformación asume necesariamente formas diferentes en las unidades eco-socialistas de consumo y en las unidades eco-socialistas de producción, por ejemplo.

La expansión estructural de la democracia involucra también una diversificación de escala. El pensamiento democrático de la modernidad concibió la escala nacional como la “escala natural” de institucionalización de la democracia. Se trata efectivamente de una reducción arbitraria porque, por un lado, existió siempre una tradición de democracia local que la modernidad tuvo que suprimir para poder instaurar su originalidad. Y porque por otro lado, con el concepto de soberanía impermeable, suprimió preventivamente un futuro de relaciones democráticas

internacionales que ella hacía contradictoriamente urgente e imposible.

El paradigma de la democracia eco-socialista expande la democracia aún en una tercera dirección: la duración intertemporal e intergeneracional. Según este paradigma, la proximidad del futuro es hoy tan grande que ningún presente es democrático sin él. Por así decirlo, las generaciones futuras votan con el mismo peso que las generaciones presentes. Además, la democracia de las relaciones interestatales apunta sobre todo hacia la democracia de las relaciones intergeneracionales y es en nombre de ésta que la cooperación entre los Estados es más imprescindible y urgente.

Esta triple expansión de la democracia –estructural, de escala e intergeneracional– presupone una enorme inversión de innovación institucional. Como todas las formas estructurales de poder son políticas y como en todas ellas la transformación paradigmática apunta a constituir formas de compartir la autoridad, la democracia eco-socialista es muy diversa internamente. En su definición más simple, el eco-socialismo es democracia sin fin. Tal objetivo utópico puede funcionar eficazmente como criterio de los límites de la democracia en la modernidad capitalista. No se trata de obtener la transparencia total en las relaciones sociales, sino más bien sólo de luchar sin límites contra la opacidad que las despolitiza y desequilibra.

Una lucha democrática con esta amplitud no puede confiar en un sujeto privilegiado ni contentarse con un concepto unívoco de derechos. Son cuatro las posiciones subjetivas estructurales que se combinan y articulan de diferentes formas en la práctica social de los sujetos, tanto individuales como colectivos. La familia, la clase, la ciudadanía y la nacionalidad son dimensiones o posiciones de subjetividad que se combinan en los individuos y en los grupos sociales de modos diferentes, según los contextos y las culturas, según las prácticas y las tradiciones, según los objetivos y los obstáculos. Dada esta multiplicidad de posiciones subjetivas y de combinaciones a las que dan lugar, son recurrentes las constelaciones contradictorias de subjetividades parciales, o sea, la articulación en el mismo individuo o grupo social, de posiciones de subjetividad incongruentes, de donde resultan modelos de acción que la racionalidad moderna considera tortuosos, ineficaces,

contradictorios o incluso absurdos. Se necesitan criterios de racionalidad más amplios para comprender la complejidad de tales constelaciones de subjetividades y los obstáculos para su movilización en el sentido de transición paradigmática. La lucha por el paradigma emergente avanza más mientras más dimensiones de la subjetividad se adopten como principios de razón práctica. Se trata de un objetivo difícil pues lo más normal es que, en una situación de transición paradigmática, el individuo, tal como la sociedad, esté dividido entre algunas de sus dimensiones de subjetividad cercanas al paradigma dominante y otras cercanas al paradigma emergente. Las coaliciones a favor del paradigma emergente son posibles en la exacta medida en que adhieran a él, una por una, las diferentes dimensiones de la subjetividad de los individuos y de los grupos sociales.

Concluyo así un recorrido telescópico sobre las formas que asume la confrontación entre el paradigma dominante y el paradigma emergente en los ámbitos del conocimiento y de la subjetividad, de los modelos de transformación social y del poder y la política. La imaginación de tal debate en la Cámara Paradigmática de *Pasárgada 2* se destina a desarrollar el campo de las alternativas sociales prácticas y a convocar a las instituciones educativas a participar activamente en esa tarea enseñando e investigando por igual, los paradigmas enfrentados. El reconocimiento del conflicto paradigmático tiene como objetivo precisamente reconstituir el nivel de complejidad a partir del cual es posible pensar y hacer operar alternativas de desarrollo societal. Era contra el reduccionismo que Fourier, a principios del siglo XIX, se rebelaba al referirse a los economistas como "esa secta salida de repente de la oscuridad" (1967). En la ciencia moderna, en general, el perfeccionismo de las palabras y de los cálculos ha coexistido con el absurdo de las acciones y de las consecuencias. De ahí que en la transición paradigmática se tolere la imperfección de las palabras y de los cálculos, si ella se traduce en una mayor razonabilidad y equidad de las acciones y de las consecuencias.

No me propuse en este capítulo, formular una nueva teoría de la realidad en el final del siglo. Procuré por el contrario, desteorizarla para poder después hacer utopía con el objetivo de contribuir a la creación de un nuevo sentido común que nos permita transformar el orden o desorden

existente que Fourier significativamente designaba como "orden subversivo".

No es tarea fácil ni es una tarea individual. Pero si es verdad que la paciencia de los conceptos es grande, la paciencia de la utopía es infinita.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGARWAL, B. (Org.) (1988), *Structures of Patriarchy: State, Community and Household in Modernizing Asia*, Nueva Delhi, Kali for Women.
- BENARIA, Lourdes y G. Sen (1981), "Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited", en: *Sins*, 7(2): 279-298.
- BOSERUP, Esther (1970), *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen and Unwin.
- BROWN, Lester et al. (1990), *State of the World*, Nueva York.
- CARRILHO, Manuel M. (org.) (1991b), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote.
- CASSIRER, Ernest (1960), *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston, Beacon Press.
- \_\_\_\_\_, (1963), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- CHASE-DUNN, Christopher (1991), *Global Formation. Structures of the World-Economy*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- DERLUGIAN, Georguii (1992a), "State Cohesion", en: *Trajectory of the World-System 1945-1990, Working Papers*, 35.
- \_\_\_\_\_, (1992b), "Religion", en: *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers*, 37.
- FANON, Frantz (1974), *Les damnés de la terre*, París, Maspero.
- FONTANELLE, Bernard de Bouvier (1955), *Entretiens Sur la Pluralité des Mondes. Digressions Sur les Anciens et les Modernes*, Edited by Robert Shackleton, Oxford, Clarendon Press.
- FOURIER, Charles (1967), *Théorie des Quatres Mouvements et des Destinées Générales*, París, Jean-Jacques Pauvert, Éditeur.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press.
- IHONVEBERE, Julius O. (1992). "The Third World and the New World Order in the 1990s", en: *Futures*, Diciembre: 987-1002.

- IKEDA, Satoshi (1992), "TNC'S", en: *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers*, 21.
- IRWAN, ALEX (1992), "LocI of World Production", en: *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers*, 22.
- KENNEDY, Paul (1993), *Preparing for the Twentieth First Century*, Nueva York, Random House.
- KLOPPENBURG, J. R. (1988), *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology*, Cambridge, Harvard University Press.
- KROPOTKIN, Petr (1955), *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, Boston, Extending Horizons Books.
- MINTZ, Sidney (1985), *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking.
- MONTAIGNE (1950), *Essais* (texto escogido por Albert Thibaudet), París, Gallimard.
- PELIZZON, Sheila (1992), "Food and Nutrition", en: *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers*, 32.
- RAO, Brinda (1991), "Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature", en: *CES/CNS Pamphlet*, 2.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, 2ª edición, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_. (1991a), *Um Discurso sobre as Ciências*, 5ª edición, Porto, Afrontamento.
- \_\_\_\_\_. (1991b), "Ciencia", en: *Carrilho* (org.): 23-44.
- SCHILLER, Friedrich (1967), *On the Aesthetic Education of Man*, Editado y traducido por E. Wilkinson y L.A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press.
- SCHON, Juliet (1991), *The Overworked American. The Unexpected Decline of Letsure*, Nueva York, Basic Books.
- SMITH, Anthony (1988), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983), *Historical Capitalism*, Londres, Verso.
- WAMBA DIA WAMBA, Ernest (1991), "Some Remarks on Culture Development and Revolution", en: *Journal of Historical Sociology*, 4: 219-235
- WORLD RESOURCES 1990-1991 (1990), Nueva York, World Resources Institute and International Institute for Environment Development.
- WRIGHT, Erik O. et al. (1992), "The Non-Effects of Class on the Gender Division of Labor in the Home: A Comparative Study of Sweden and United states", en: *Gender and Society*, 6 (2): 252-282.